

عبدالله أوجلان

مانيفستو الحضارة الديمقراطية

المجلد الثالث

سوسيولوجيا
الحرية

مانيفستو الحضارة الديمقراطية
المجلد الثالث
سوسيولوجيا الحرية

تأليف: عبدالله أوجلان
ترجمته من التركية: زاخو شيار

الطبعة الأولى ٢٠١٥
الطبعة الثانية ٢٠١٧
الطبعة الثالثة ٢٠١٨
الطبعة الرابعة ٢٠٢٠
الطبعة الخامسة ٢٠٢٣

مطبعة الشهيد هر كول



شليير للطباعة والنشر



weshanashiler@gmail.com
www.shiler.info

مانيفستو الحضارة الديمقراطية
سوسيولوجيا الحرية
Manîfistuya Şaristaniya Demokratîk
Sosyolociya Azadiyê

الفهرس

الفصل الأول	
تمهيد.....	9
الفصل الثاني	
مدخل.....	15
الفصل الثالث	
بعض قضايا الأسلوب.....	29
الفصل الرابع	
قضية الحرية.....	39
الفصل الخامس	
قوة العقل المجتمعي.....	49
الفصل السادس	
ظهور المشكلة الاجتماعية للعيان.....	59
أ- تعريف قضية المجتمع التاريخي.....	62
ب- القضايا الاجتماعية.....	105
1- قضية السلطة والدولة.....	105

- 2- قضايا المجتمع الأخلاقية والسياسية..... 111
- 3- قضايا المجتمع الذهنية..... 115
- 4- قضايا المجتمع الاقتصادية..... 120
- 5- القضية الصناعية في المجتمع..... 124
- 6- القضية الأيكولوجية في المجتمع..... 129
- 7- قضايا التعصب الجنسي الاجتماعي، الأسرة، المرأة والتعداد السكاني..... 132
- 8- قضية التمدن في المجتمع..... 138
- 9- قضايا التمايز الطبقي والبيروقراطية في المجتمع..... 146
- 10- قضايا المجتمع التعليمية والصحية..... 152
- 11- القضية العسكرية في المجتمع..... 155
- 12- قضايا السلام والديمقراطية في المجتمع..... 159

الفصل السابع

- تصور نظام الحضارة الديمقراطية..... 164
- أ- تعريف الحضارة الديمقراطية..... 168
- ب- تعاطي الحضارة الديمقراطية أسلوباً..... 178
- ج- مخطوط تاريخ الحضارة الديمقراطية..... 190
- د- عناصر الحضارة الديمقراطية..... 218
- a- الكلاينات..... 218
- b- الأسرة..... 219
- c- العشائر والقبائل..... 220
- d- الأقوام والأمم..... 222
- e- عنصرا القرية والمدنية..... 224
- f- العناصر الذهنية والاقتصادية..... 226
- g- عنصرا السياسة الديمقراطية والدفاع الذاتي..... 230

الفصل الثامن

- العصرانية الديمقراطية تجاه الحداثة الرأسمالية..... 234**
- أ- الفصل بين الرأسمالية والحداثة..... 238
- ب- العصرانية الديمقراطية والبعد الصناعي للحداثة..... 248
- ج- الدولة القومية، العصرانية الديمقراطية والكونفدرالية الديمقراطية.... 254
- د- الأيديولوجية اليهودية، الرأسمالية والحداثة..... 269
- هـ- أبعاد العصرانية الديمقراطية..... 291
- a- بُعد المجتمع الأخلاقي والسياسي (المجتمع الديمقراطي) 296
- b- بُعد المجتمع الأيكولوجي الصناعي..... 304
- c- بُعد المجتمع الكونفدرالي الديمقراطي..... 311

الفصل التاسع

- قضايا إعادة هيكلة العصرانية الديمقراطية..... 323**
- أ- المدنية، الحداثة، وقضية الأزمة..... 327
- ب- وضع القوى المضادة للنظام..... 342
- a- إرث الاشتراكية المشيدة..... 345
- b- تقييم الفوضوية مجدداً..... 352
- c- الفامينية: تمرد أقدم المستعمرات..... 355
- d- الأيكولوجيا: تمرد البيئة..... 361
- e- الحركات الثقافية: انتقام التقاليد من الدولة القومية..... 364
- 1- حركات الأثنيات والأمة الديمقراطية..... 365
- 2- حركات الثقافة الدينية: انبعاث التقاليد الدينية..... 369
- 3- الحركات المدنية والمناطقية والإقليمية شبه المستقلة 371

الفصل العاشر

- مهام إعادة هيكلة العصرانية الديمقراطية..... 375**

أ- المهام الفكرية.....	382
ب- المهام الأخلاقية.....	400
ج- المهام السياسية.....	412

الفصل الحادي عشر

خلاصة.....	430

الفصل الأول

تمهيد

سيكونُ المجلدُ الثالثُ الضخمُ هذا متمماً للمجلدين السابقين من مرافعتي الأساسية، التي أسعى لإعدادها بخصوصِ سياقِ "قرار إعادة المحاكمة"، الذي اتخذته "محكمةُ حقوقِ الإنسان الأوروبية" بحقي. حيث استهدفَ المجلدان الأول والثاني تسليطَ الضوءِ على السلطةِ والحدائِةِ الرأسماليةِ عموماً. فعُرفَ مصطلحُ السلطةِ فيهما بأنه "أجهزة العنف" المتأسسةُ على نهبِ كدحِ الإنسان، والمُنشأةُ جوهرياً بهدفِ نهبِ فوائضِ الإنتاجِ والقيمة. فأجهزةُ السلطةِ المنشأةُ بأشكالٍ متنوعةٍ وشاملةٍ للغاية، هي في نهايةِ المطافِ أنظمةٌ قمعيةٌ متأسسةٌ على نهبِ كدحِ الإنسان. أما المجتمعُ الذي اصطلحَ على تسميته بـ"النظام الرأسمالي" في ظلِّ عصرِ الحدائِةِ، فقد باتَ وجهاً لوجهٍ أمامَ تلكِ المُستوياتِ بأكثرِ أشكالِها تطوراً. لكنَّ النظامَ الرأسماليَّ السائدَ في ظروفنا الراهنة، والمسمى أيضاً بالعوامة، يُشكِّلُ مرحلةً خاصةً بذاتها من عمومِ سياقِ "نظام السلطة أو الديمقراطية العالمية" ضمنِ إطارِ نموذجنا الذي سَعِينَا لتطويره.

قد يُقال: وما نوعُ العلاقةِ بين "محكمةِ حقوقِ الإنسان الأوروبية"، التي تَعَرَّفُ بحقِّ الأفرادِ المواطنينِ فقط في مراجعتها، نظراً لماهيتها المؤسَّساتيةِ وجهازِها القضائيِّ العابرِ للقوميات، وبين مثلِ هذا النوعِ من المرافعةِ التي قَدَّمَهَا الشخصُ المسمى عبد الله أوجالان؟ ثمةُ علاقةٌ بينهما، بل وبشكلٍ ضاربٍ للنظر. والأهمُّ من ذلك أنه لا يمكنُ تحليلُ نظامِ أوروبا الأيديولوجيِّ والسياسيِّ والحقوقيِّ، والمسمى بـ"القوة الناعمة"؛ ما لم يُحلَّلَ نظامُ المدنيةِ المعتمدُ أساساً على مركزيةِ أوروبا. بمعنى آخر، من غيرِ الممكنِ طرحُ تقييمٍ قديرٍ بشأنِ "القوة الناعمة" تلكِ، إلا عبرَ تحليلِ نظامِ المدنيةِ المتمحورِ حولِ

أوروبا. وبنفس الوقت، ينبغي أن يُوضع نصب العين دوماً أن نظام المدنية الأوروبية بات "نظام مدنية عالمية" أكثر نفوذاً مما كان عليه في أي وقت مضى في عموم العالم. وأحد أهم أبعاد هذه المدنية أنها تتميز بخاصية تحقيق المواطنة الفردية أيضاً، بحيث لم تكتسب اصطلاحات "الفرد" و"الفردية" و"المواطنة" معناها داخل المجتمع بهذا القدر في أية مرحلة من التاريخ. إننا وجهاً لوجه أمام واقع عصر (عصر الحداثة الرأسمالية) يُصهر فيه المجتمع داخل الفرد والفرد داخل "المجتمع الرمزي" بمقاييس قُصوى.

بالتالي، فما لا يمكن إنكاره هو أن "الرَّبِيبَةَ الكبرى"، التي ساورتني بشأن هويتي المتكونة بصفتي مواطن (عضو) الجمهورية التركية، في مرحلة يُعدُّ النفاذ فيها من واقع هذا العصر عسيراً جداً (لكنه ليس مستحيلاً)؛ تلك الربيبة قد جعلتني أواجه نظاماً قضائياً وجزائياً هو الأشدّ وطأةً في التاريخ. فبالرغم من أن الجمهورية التركية وقَّعت على معاهدة حقوق الإنسان الأوروبية، إلا إن رفضها قرار "إعادة المحاكمة" الذي أصدرته محكمة حقوق الإنسان الأوروبية بحقي، وقيام المفوضية الأوروبية أيضاً بمحاكاتها بإعادة ملفي إلى محكمة حقوق الإنسان الأوروبية؛ إنما هو خرقٌ حقوقي وفضيحةٌ قانونيةٌ بكل معنى الكلمة. وأغلبُ البلدان الصغيرة كانت قد اعترفت بذات نفسها أنها وافقت على قرار "محكمة حقوق الإنسان الأوروبية" ذاك بضغط من الولايات المتحدة الأمريكية؛ ما شكَّل خرقاً متناقضاً علناً مع أطروحات القوة الناعمة. بالتالي، فقد صُيرتُ "شخصاً يستحيلُ محاكمته" طيلة عشرة أعوام. ولا أزال في وضعي هذا كشخصٍ "يستحيلُ محاكمته بعدل" في سجنٍ إمرالي-بورصا الانفرادي (هو سجنٌ في جزيرة وسط بحر مرمرة، جرت العادة أن يُزجَّ فيه المعتقلون الشهيرون، الذين حُكِمَ عليهم بالأحكام المشددة، متروكين فيه فريسةً للموت).

بالنسبة لي، لم يساورني الشكُّ قطعاً في أن المرحلة المعاشة منذ أن وُضعتُ قَدَمي في أوروبا إلى حين الزجِّ بي في إمرالي، قد تحقَّقت بأكملها بتخطيطٍ مشتركٍ وتحالفٍ بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي. كما لم أشكُ أيضاً في أن الدور المُفصَّل لجمهورية تركيا هو حراسة السجن فقط. لمَ إذن كلُّ هذا اللجوء إلى السبلِ الملتوية، ما دام هذا هو الواقعُ بكلِّ شفافية؟ قد يرى البعضُ حُكْمِي هذا ثقيلًا. لكنَّ

إغلاق جميع مطارات أوروبا في الثاني من شباط عام 1999 كان بأمرٍ خاصٍّ من الناتو (أصبحَ هذا نبأً تداولته الصحفُ آنذاك)، وذلك كي لا تُحطَّ فيها الطائرةُ التي نُقِلَني. أعتقدُ أنَّ هذا لوحده قد يَكُونُ مثلاً كافياً ومُقْنِعاً للإشارةِ إلى أنَّ اختطافي تمَّ على يد تلك القوى. وبالأصل، فالتصريحُ الرسميُّ والعنِّيُّ للجنرال كالتيري، ممثل الرئيس الأمريكي بيل كلينتون، والذي قالَ فيه بأنَّ اختطافي إلى كينيا، ووضعي تحت المراقبةِ المعتادةِ هناك (انتزعتُ مني كلُّ الأوراق والرسائل والكاسيتات الخاصة بي في المطار)، وإرجاعي إلى تركيا هو على علاقةٍ وثيقةٍ بالولايات المتحدة الأمريكية؛ هذا التصريحُ يسلطُ الضوءَ على الأمر بما فيه الكفاية. أما الخيانةُ التي لا يصدقها العقل، والتي ارتكبها المسؤولون اليونانيون (وفي مقدمتهم المسؤولون من الدرجة الأولى في وزارة الخارجية والاستخباراتِ القوميةِ والسفارةِ اليونانيةِ في نيروبي، والمسؤولُ الخاصُّ الرائد كالاندريدس، ورئيسُ الوزراء سيميتس بذاتِ نفسه)؛ فهي حقائقٌ واضحةٌ لا أرى داعياً للتطرقِ لها.

ما دام من حقي الاستفادة من القوانين الأوروبية على صعيد الحقوق الفردية، فلم تمَّ اللجوءُ إذاً إلى كلِّ هذه السبلِ السريةِ والمظلمةِ والماكرة؟ أيُّ نوعٍ من الصفقات كانت معقودةً في هذا الشأن؟ مَنْ الذين تواجدوا على مسرح الصفقات، ومقابلَ ماذا؟ ربما تُعْتَبَرُ تجربتي كقطرةٍ ماءٍ في المحيطِ مقابلَ اللوحاتِ الأكثرَ دمويةً ضمن تاريخ سلطةِ أوروبا وأمريكا، بدءاً من الحروبِ الاستعماريةِ المروعةِ إلى حرقِ الساحرات، ومن الحروبِ المذهبيةِ إلى الحروبِ الوطنيةِ، ومن الصراعاتِ الطبقيَّةِ إلى مراحلِ النضالِ الأيديولوجيِّ. مع ذلك، فهي تجربةٌ مهمةٌ وتقتضي الإيضاح.

عليَّ التنويه أولاً أنَّي أرفضُ المفهومَ الذي يُجَرِّدُ الفردَ من هويتهِ المجتمعيةِ. فَحَقُّ "الدعوى الشخصية" المفروضُ عليَّ بإصرار، لا يتحلى بتاتاً بالمعاني المذكورةِ بشأنه. ذلك أنَّ تصوُّرَ الفردِ المجردِ من هويةِ المجتمعِ ليس سوى إحدى سفسطاتِ الأبستمولوجيا الرسميةِ الأوروبيةِ المركز، والزاعمةِ بأنها "علميةٌ" جداً. علماً أنه حتى السلطانُ الأطرش¹ قد سَمِعَ وَعَلِمَ بأنِّي أحاكمُ باسمِ الكرد الذين يُعْتَبَرُونَ أكثرَ شعوبِ العالمِ مأساويةً.

¹حتى السلطان الأطرش سمع بالأمر: مثل شعبي تركي معناه أنه لم يبقَ أحد إلا وسمع بالأمر (الترجمة).

هذه المبررات التي ذكرتها بإيجازٍ شديد، كافيةٌ لإعطاء فكرةٍ وافيةٍ عن حجم ونطاقٍ دعواي. وأياً كانت قوةُ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ بزعامةِ السلطةِ المهيمنةِ للاتحاد الأوروبي وأمريكا، فمن الواضح أنها لن تبقى قيدَ فاعلٍ مجهول. فالحقيقةُ التي لا يمكن إنكارها، هي أن كلَّ قوى النظامِ لعبت دوراً فعالاً في اعتقالِي ومحاكمتِي. بيدَ أن شعبي انتفضَ بأكمله وعلى الدوام خلال هذه المرحلة، رافضاً تلك اللعبة الكبرى. ونددَ بالمؤامرة، واحتجَّ عليها، وقَدَّم المئات من الشهداء، واعتُقلَ الآلافُ من أبنائه. لقد أدركَ شعبي جيداً الروابطَ القائمةَ بين دعواي وبين مأساته التاريخية، فنبَّأها إدراكاً منه بأن تحرره يمرُّ من إفشال وإفسادِ هذه المأساة. في حين أن المهمةَ المُشرَّفةَ في التصريح عن ذلك وقَّعت على عاتقي.

من الواضح أنه لا يمكنني تسليطُ الضوءِ على دعواي، دون كشفِ النقابِ عن هويتي المجتمعيةِ من جميعِ نواحيها، باعتبارها رَسَمَت ملامحَ واقعنا كشعبٍ ظلَّ طيلةَ تاريخِ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ المعمرِّ خمسةَ آلافِ عامٍ على الأقلِّ معرضاً ربما لأعتى أشكالِ الاستغلالِ والاضطهاد. والمعاييرُ التي لا غنى لي عنها أثناء تناولي لمرافعتي بهذا النطاقِ الشامل، إنما هي مخفيةٌ في هذه الحقائق. إنني مضطَّر لتكرارِ مقولةٍ كثيراً ما أشيرُ إليها، ألا وهي أنه "ثمة لحظاتٌ يُعاشُ فيها التاريخُ متمثلاً في شخصيةٍ ما، وتعيشُ فيها الشخصيةُ متجسدةً في تاريخٍ ما"! ولا يمكن إنكارُ أنني تقاسمتُ شرفَ هذه الشخصيةِ نسبياً، وإنَّ مرَّ ذلك بمخاضاتٍ أليمةٍ جداً. ما يُميِّزُنِي عن غيري، هو أنني أعي جيداً أن هذه الجيلَ تُحاكُ ضدي في الخفاء، لأنِّي أردتُ تأديةَ دورٍ يتجاوزُ دورَ "ضحيةِ القدر" في هذا التاريخِ المأساوي. ولهذا السببِ حدَّدْتُ شعارَ دعواي هذه بعبارةٍ "ستنتصر الحرية".

إنَّ إفسادَ القدرِ المتكرِّرِ في ألعابِ التراجيديا لصالحِ الحريةِ كافٍ لتحمُّلِ كلِّ أنواعِ الألم. لكنَّ الهزيمةَ ستَكُونُ من نصيبِ القدرِ هذه المرة، في رهانِ قضيتي ورفاقِ دربي على لعبةٍ اسمُها "الواقع" تحديداً.

انطلاقاً من هذه الأسباب، فإنَّ دوافعَ تسميتي لهذا المجلِّدِ من مرافعتي باسمِ "سوسيولوجيا الحرية" تَكُونُ أمراً مفهوماً. فكلُّ خطوةٍ على دربِ الحريةِ هي مجردُ تجربة. بالتالي، فقولُ "تجربةٌ حولِ سوسيولوجيا الحرية" هو تسميةٌ في محلها.

لا ريب أن مدينة أوروبا المركزية المهيمنة تُشكّل أحدَ وجهي الميدالية. وتُعبّر هذه المدينة بالأغلب عن أجهزّة السلطة المتأسّسة على فائض القيمة. أما الوجه الآخر منها، فهو الوجه الديمقراطيّ للحضارة. والأفكار التي تُشكّل أساس هذا المجلد تتخذ من إرث الحضارة الديمقراطية أساساً لها. إني متشبّث بهيائم عظيم بالميراث الممتدّ من محاكمة سقراط إلى دعواي، والذي يَضُمّ عدداً لا حصر له من مناصلي الفكر والأخلاق، والمقاتلين باسم الشعوب والكومونات. ما وددتُ عمله هو تقديم مساهمة متواضعة لهذا الإرث، حتى ولو كانت كقطرة ماء في المحيط. خوالد البشرية هؤلاء يُشكّلون الجزء الأساسي من مناهلي. لكن الحكمة الشرقية وتقاليد المواقف الديمقراطية التي تمتد إلى خمسة آلاف عام، تُشكّل الأرضية التاريخية الأساسية التي يتركز إليها هؤلاء أيضاً. ومن دون التفكير بهذه الأرضية، يستحيل تدوين التاريخ العالميّ للبشرية أو طرح تقييم ثمين بشأن راهننا.

تتمحور الفكرة الرئيسية في مرافعتي هذه حول تقدّم المسيرة التاريخية-الاجتماعية بحريّة أكثر تحت ظلّ نظام الحضارة الديمقراطية وعيش الأفراد ضمن الحياة النابعة من الركائز السليمة بشكل أفضل وأجمل.

سيُفيد توضيحي لبعض النقاط بشأن تقنية كتابتي في تنوير الأمر ومُسامحتي. إذ، لا يُسمح إلا بتواجد كتاب أو مجلة أو جريدة واحدة ضمن الحجرة الانفرادية. كما لم يكن بإمكانني تدوين الملاحظات أو المقتبسات اللازمة. لذا، تركّز أسلوبِي الأساسي على نقش كلّ نقطة مهمة في ذاكرتي، وتجسيدها في شخصيتي. لم أمتثل لكلّ حظر بشكلٍ عبوديّ. بل كان ردي على تلك المحظورات بتقنية ذاكرتي، التي تُعدّ مخزناً لمعلومات الكون، وبجعل الأفكار ذات الأهمية المصيرية أساساً لي.

لكن نقطة الضعف الكبرى في هذا الأسلوب هي أن ذاكرة الإنسان معلولة بالنسيان. ومن هذا الجانب، فإنّ عدم القدرة على تدوين الملاحظات أدى دوراً معرقلاً. فقد حُظر عليّ استخدام القلم لدى استعدادي لكتابة هذا المُجلّد. وبعد رفع الحظر في اليوم العاشر من عقوبة العزلة داخل العزلة، بدأت بالكتابة على الفور، حيث كان الوقت يمضي، ولن يكون بمقدوري الوفاء بوعدي. أما ردي على قرار حظر القلم، فكان أن تعمّقت أكثر على المخطوط الرئيسي.

يتم التخطيط للمجلدين اللاحقين من مرافعتي كتطبيق ميدانيٍّ لمحور أفكارٍ، وذلك بعنوان "أزمة المدنية وحل الحضارة الديمقراطية في الشرق الأوسط" و"القضية الكردية وحل الأمة الديمقراطية". يبدو أنَّ كتابتي لهذين المجلدين ستأخذ وقتاً أطول مما قد يحتاجه أيُّ مفكرٍ محترفٍ يتميزُ باستعداداتٍ تمهيديةٍ نوعاً ما. لكنَّ النقاشَ حول الوضع الراهن على ضوء تحليل المجتمع التاريخي في منطقة الشرق الأوسط التي تمرُّ بمرحلة غليان، وفي كردستان التي باتت قلبها النابض، إنما يمدُّني بالحماسِ وبروح المسؤولية. وكأنَّ تحليل هذه اللحظة المكونة لعقدة غورديون الكأداء¹ الجديدة من ثالوث الماضي والحاضر والمستقبل بضريةٍ مناهضةٍ للإسكندر (القوة الضاربة كالإسكندر، بحيث يكون الجانبُ الجسديُّ فيها قليلاً، ولا تلجأ إليه إلا عند اللزوم، في حين أنَّ المعنى هو الجانبُ المحدّد فيها)، تُعدُّ من أقدس وأولى المهام.

¹عقدة غورديون الكأداء: قصة ميثولوجية تقول: كان هناك ملكٌ فريغيا "غوردياس" مؤسس مدينة غورديون. كانت سلاسل عربته غايةً في التعقيد فلم ينجح إلا الإسكندر المقدوني بقطعها بسيفه. ومن يومها يُضرب بها المثل في أية مشكلةٍ معقدة وعويصة، ويُضرب المثل بسيف إسكندر القادر على حل المشكلة بضريةٍ حاسمة (الترجمة).

الفصل الثاني

مدخل

تشهدُ البنيةُ المعرفيةُ للنظامِ الرأسماليِّ العالميِّ أزمةً مماثلةً لما عليه الحالُ في أجهزةِ السلطةِ والإنتاج-الادخار بأقلِّ تقدير. وكوْنُ البنىِ المعرفيةِ أكثرَ قابليةً للنقاشِ الحرِّ بحُكمِ طبيعتها، فهي تُقدِّمُ إمكانياتِ التفسيرِ الشاملِ بشأنِ أبعادِ الأزمةِ التي عانى منها العلم. ودورُ المعرفةِ بينُ بُنىِ المجتمعِ والسلطةِ قد اكتسبَ معانيه بأبعادٍ لا يُمكنُ مقارنتها بأيةِ مرحلةٍ أخرى. إذ تشهدُ أجهزةُ المعرفةِ المعلوماتيةِ السائدةُ في الحياةِ الاجتماعيةِ ثورةً تاريخيةً. إذ تؤدي المراحلُ الثوريةُ أيضاً ومن حيثِ الجوهر دورَ البحثِ عن نُسقِ الحقيقةِ، كونها مراحلَ أزمة. لا تتموقعُ الهيمنةُ في ميادينِ الادخارِ والإنتاجِ والسلطةِ فقط. بل لطالما تشاهدُ صراعاتُ هيمنةٍ محتدمةٍ في ميدانِ المعرفةِ أيضاً. ذلك أنه لا يُمكنُ لأيةِ بنيةٍ للإنتاجِ والادخارِ والسلطةِ تكريسُ وجودها مدةً طويلة، ما لم تُحقِّقْ شرعيَّتها في ميدانِ المعرفة.

يُدورُ الجدلُ حول ما تبدَّى للعيانِ بصددِ كَوْنِ كافةِ فروعِ العلومِ الوضعية، التي بسطتْ سيادتها حتى وقتٍ قريبٍ، لا تتميزُ بالمنظورِ المناهضِ للميتافيزيقيا أو الدينِ مثلما رُوِّجَ لها. بل وتحتوي بُعداً دينياً وميتافيزيقياً يُعادلُ ما عليه في الظواهرِ الميتافيزيقيةِ والدينيةِ بأقلِّ تقدير. والعلومُ الطبيعيةُ الطافرة، التي ينمُّ إرجاعُها إلى المجتمعِ اليونانيِّ الكلاسيكيِّ وإلى عهدِ التنويرِ في أوروبا، تتلقى أهمَّ الضرباتِ داخلَ أحشائها. ويُشكِّلُ مفهومُ التقدمِ الدائمِ على خطِّ مستقيمٍ الجانبَ الأضعفَ في هذه العلومِ الوضعية. ذلك أنه لم يتمَّ بعدُ تحديدُ بنيةٍ أو هدفٍ كهذا للكون. فعالمٌ ما تحتِ الذَّرةِ

والفضاء الكوني على السواء عاجزان عن التحرر من ثنائية الراصد-المرصود. بالتالي، فوعي الإنسان أيضاً يندرج في إطار هذا السياق. ولا ينفك العجز سائداً بشأن إناطته بدور يتعدى ذلك النطاق. أما طاقة الاختلاف اللانهائي، فتشير إلى مدى الحاجة إلى تفسيرات وتقييمات جديدة.

في الحقيقة، إن علم الاجتماع ذا البنية المعرفية الأوروبية المركز، لم يذهب أبعد من المزاем التي تقول بإمكانية إيضاح المجتمع بنفس مقاربات الموهوسين بالعلوم الوضعية، والذين يعتبرون المجتمع ظاهرة مماثلة للظواهر السائدة في الحقول الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية في العلوم الوضعية. فالتجرو على تشييء المجتمع البشري ذي الطبيعة المختلفة جداً، لم يؤد إلى التتوير كما يُعتقد. بل أفضى إلى وثنية أكثر عُقماً. وقد أبرزت النقاشات الراهنة حول العلم بما فيه الكفاية، أن الانفتاحات الفلسفية للمُنظّرين الألمان، وعلم الاقتصاد السياسي للمُنظّرين الإنكليز، وعلم الاجتماع للفلاسفة الفرنسيين، والذين انكبوا جميعاً على تقديم البنى المعرفية لدولهم القومية؛ ليست سوى أدوات لشرعنة أجهزة السلطة وتكديس رأس المال لديهم. وفي نهاية المآل، لم تتخلص الفلسفة الألمانية وعلم الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع الفرنسي من تشكيل الأرضية لقومية الدولة القومية المتصاعدة. وعموماً، يمكننا القول، وبكل سهولة، أن تلك العلوم الاجتماعية الأوروبية المركز هي بُنى معرفية للنظام الرأسمالي العالمي الأوروبي المركز.

لكن مجرد قول ذلك لا يحل المشكلة. فقد انّصَحَ كفايةً أن اشتراكية أو سوسيولوجيا ماركس وأنجلز أيضاً، والتي برزت كرأي عالميٍّ مضاد، ليست سوى تفسير أكثر فظاظَةً (سوقيةً وابتدالاً) بحق المجتمع. فرغم كلّ مزاعمها في التضادّ والمناهضة، إلا أنها لم تتفد نفسها من خدمة الرأسمالية أكثر مما خدمتها الليبرالية التي تُشكّل أيديولوجيتها الرسمية. وبمستطاعنا إدراك ذلك كفايةً من خلال أنظمة دول الاشتراكية المشيدة وتيارات الديمقراطية الاجتماعية وحركات التحرر الوطني. فرغم تقاليدّها النضالية المُشرّفة والأصيلة للغاية، بل وكفاجها باسم الطبقات والأمم المسحوقة المضطّدة؛ لكن وقوعها في وضع كهذا هو على علاقة وثيقة ببنائها المعرفية. فالبنى المعرفية المعتمد عليها قد أسفرت، بمحاسنها وسلبياتها، عن نتائج معاكسة لما هو

مأمولٌ أو مطلوبٌ منها عموماً. ولو لم تتواجد سلسلة متصلة من نقاط الضعف الهامة والأخطاء الفادحة في بُناها وبراغماتها الأساسية، لما ظهرت تلك النتائج إلى الوسط بهذه السهولة.

أما مؤسسات النسبية المفرطة، التي تفرض وجودها كتيارٍ مضادٍّ آخر، فدعك من النأي بنفسها من أن تكون بُنى معرفية للنظام الرأسمالي العالمي، بل ربما سقطت في خدمة نزعة الفردية الرأسمالية، جزاءً فرديتها المفرطة وسلوكياتها الفوضوية. فانقاد الرأسمالية والترويج بالمناهضة الشديدة لها ليس سوى سبيل مؤثر لتقديم الخدمة لها، مثلما يُشاهد ذلك بكثرة. وتلعب النظرة البراديغماتية والأخطاء والنواقص الموجودة في البنى المعرفية أيضاً دوراً أساسياً في ذلك.

لا العلوم الفيزيائية (بما فيها الكيمياء والبيولوجيا) مرتبطة فقط بالطبيعة الفيزيائية مثلما زعم، ولا علوم الآداب والتاريخ والفلسفة والاقتصاد السياسي والسوسيولوجيا المسماة بالعلوم الإنسانية معنية فقط بطبيعة المجتمع. بالمقدور تقبل اصطلاح "علم الاجتماع" إيجاباً بمعناه الواسع، باعتباره نقطة تقاطع بين كلا الحقلين العلميين. ذلك أن كل علم ينبغي أن يكون اجتماعياً.

لن نحل المشكلة بمجرد الإجماع على تعريف علم الاجتماع. فالأهم من ذلك هو نوعية ما سيكون نموذجاً أساسياً. بمعنى آخر، أي وحدة سنأخذ أساساً في تحليل المجتمع؟ فالقول بأن "الوحدة الأساسية هي الطبيعة الاجتماعية بأكملها" لا يعني الكثير بالنسبة لعلم الاجتماع. وعليه، فما يجب عمله أولاً هو اختيار ما يتميز بأهمية معينة من بين كومة العلاقات الاجتماعية التي لا حصر لها، لتبيان موقف نظري قيم. والوحدة الاجتماعية التي سيقع الاختيار عليها، سوف تكتسب معناها وأهميتها بالتناسب مع مدى قدرتها على إيضاح العام.

من المعلوم أن هناك نماذج مختلفة مطروحة بشأن الميدان الاجتماعي. فالمقاربات المألوفة والمنبئة الأكثر، والتي تتخذ من الدولة عموماً ومن الدولة القومية خصوصاً وحدة أساسية، إنما تعتمد بالأغلب على منظور طبقة البورجوازية الوسطى. حيث يقوم هذا النموذج بالبحث في التاريخ والمجتمع من جهة مشاكل الدول على صعيد البناء والانهيار والانقسام. هذا التيار، الذي يُعتبر أحد نماذج السلوكيات الأكثر سقماً

وسطحية في واقع المجتمع التاريخي، لا يذهب في دوره أبعد من كونه رؤية تعليمية رسمية في الدول. فهدفه الأولي هو تأدية دور أيديولوجية شرعية الدولة. إذ يخدم إخفاء قضايا التاريخ والمجتمع المعقدة أكثر من تنويرها. إنه من أكثر المقاربات السوسيولوجية العديمة الشأن.

أما المقاربات الماركسية التي اختارت الطبقة والاقتصاد وحدة أساسية، فسعت لصياغة نفسها كنموذج بديل تجاه المقاربة المرتكزة إلى عنصر الدولة. إن اختيار الطبقة العاملة والاقتصاد الرأسمالي نموذجاً اجتماعياً أولياً للبحث قد تضمن عيوباً جد مهمة، رغم مساهمته في إيضاح التاريخ والمجتمع من حيث أهمية بُناها الاقتصادية والطبقية. إن نظرة هذه المقاربة للدولة والمؤسسات الأخرى من البنية الفوقية على أنها ثمرة البنية التحتية، واعتبارها إياها كانعكاسات بسيطة عنها، قد مهد الطريق للانزلاق نحو الاختزالية المسماة بالاقتصادية. وقد عجزت الاختزالية الاقتصادية أيضاً عن تلافي عيبها في حجب واقع المجتمع التاريخي ذي العلاقات المتكاملة والمعقدة للغاية، تماماً مثلما حال اختزالية الدولة. كما إن نقصان تحليلها بشأن السلطة والدولة بشكل خاص قد فتح الطريق أمام عدم تحصين الطبقات والشعوب الكادحة المسحوقة (التي رَعَمَت الماركسية أنها تتحرك باسمها) بالتعبئة الكافية أيديولوجياً وسياسياً. فمفهومها في هدم السلطة والدولة المنفعية والتأمرية، وفي إعادة إنشائها بالكفاح الاقتصادي الضيق، قد قَدَمَ الخدمات للرأسمالية بقدر أيديولوجيتها الليبرالية الخاصة بها على الأقل. إذ يُنِيرُ الواقع الصيني والروسي هذا الموضوع بأفضل الأشكال.

غالباً ما تُصادف المفاهيم الساعية إلى تفسير التاريخ والمجتمع على أنها كناية عن قوة السلطة فحسب. إلا إن هذه المقاربات أيضاً معلولة بقدر تلك التي تختار الدولة نموذجاً. فرغم كون السلطة وحدة بحثٍ أوسع نطاقاً، إلا أن هذه المقاربة أيضاً تفتقر للقدرة على إيضاح الطبيعة الاجتماعية بمفردها. وباعتبار أن الدراسات المعنية بالسلطة الاجتماعية تُعدُّ موضوع بحثٍ مهم جداً، فإنها تتَّسِمُ بجوانب توضيحية تساعد على فهم التاريخ والمجتمع. لكنَّ اختزالية السلطة مشحونة بالعيوب المشاهدة في كل أنواع المفاهيم الاختزالية.

النوع الآخر من المقاربات التي تُواجهها مراراً، هو دراسة المجتمع وكأنه حالة من تطورات العلاقات الانفرادية اللانهائية، التي تَغيبُ فيها القواعد. هذه المقاربات النسبية المفرطة، التي نكاد لا نتمالك أنفسنا عن توصيفها بنموذج السلوك الأدبيّ التصويري، لا تؤدي إلا إلى التَّيه داخل الغابات الاجتماعية. أما نماذج المقاربة الشمولية المفرطة، والتي تبدو مناقضةً للسابقة ظاهرياً، ولكنها تؤدي نفس الدور جوهرياً؛ فتسعى إلى تعريف المجتمع ببضعة قوانين فيزيائية بسيطة. يبدو أن هذا التعاطي يخدم التعمية والطمس بالأكثر مقابل التنوع الغني للمجتمع. في حين أن مفهوم المجتمع الوضعي جدير بالاستنكار كأكثر النماذج فظاظاً، لما يتضمنه من نسبية مفرطة وشمولية مفرطة في آن معاً.

وباعتبار الليبرالية أيديولوجية رسمية للطبقة البورجوازية الوسطى، فإنها تطرح نفسها كخيار توفيقي من إجمالي النماذج الآنف الذكر. وهكذا تُنظَّم ذاتها شكلياً وكأنها تتبَّنى الجوانب الصحيحة من كل نموذج. أما مضموناً، فهي تمزج الجوانب الأكثر اعتلالاً من جميع النماذج مع بعض الحقائق الصحيحة، لتستمر في عرض الشكل الأخطر للنظرية التوفيقية على المجتمع كنموذج بحث. كما تقوم باستعمار واحتلال الذاكرة الجمعية للمجتمع كمنظور رسمي، لتجزم سيادتها وهيمنتها الأيديولوجية عليها.

اضطُررت لتقديم أول عمل ضخم على شكل مرافعة أسميتها "من دولة الكهنة السومريين نحو الحضارة الديمقراطية"، دون الالتفات كثيراً إلى صياغة نموذج مُعَيَّن. إذ أعددت مرافعتي تلك على عجل، دون توفير إمكانيات البحث بشكلٍ جاد. كما لم أكن أهدف فيها إلى تطوير نموذج ما. بل دَوَّنتُ ما يتعلق بالواقع الاجتماعي وفق طرازي الارتجالي الذي أتميز به. ثم سَحَّحت لي الفرصة لاحقاً للبحث في النماذج السلوكية لبعض علماء الاجتماع المهمين، وفي صدارتهم موراي بوكين وإيمانويل والرشتاين وفرناند بروديل. علاوةً على أنني كنتُ مستوعباً لجوهر أفكار نيتشه وميشيل فوكو وبعض الفلاسفة الآخرين. كان الأهم من بين هؤلاء أندريه غوندر فرانك¹، الذي جمَعَ

¹أندريه غوندر فرانك: اهتم بالتناول الكوني للتاريخ تجاه المفهوم المركزي الأوروبي الذي يُعتبر تطور الرأسمالية نقطة بداية النظام العالمي المعاصر. إذ يؤمن بأن هذا النظام ليس ثمرة القرون الخمسة الأخيرة، بل ثمرة خمسة

أفكار العديد من المفكرين، وقدمها بين صفحات كتابه "النظام العالمي". فلم أتأخر عن اعتبار كتاب هذا المفكر، الذي لم أكن أعلم باسمه، كأفضل دفاع في مرافعتي. كما إن طرح بعض المفكرين مؤخراً لمقاربات مشابهة في بعض بحوثهم حثني على التعمق أكثر في عملي بشأن نموذجي الخاص.

وبالأصل، كانت مرافعتي تحوي في مضمونها الخطوط العامة والمهمة مما جاء في تحليلات إيمانويل والرشتاين بصدد النظام الرأسمالي العالمي من جهة، وفي تحليلات فرناند بروديل حول "الفترة التاريخية" المتكاملة من جهة أخرى. كما كانت تدعم جهود التوضيحية القائمة منذ فترة طويلة بمقاربات شبيهة فيما يخص هزيمة الاشتراكية المشيدة. فضلاً عن أني لم ألق صعوبة تذكر في استيعاب تفسيرات نيتشه وميشيل فوكو بصدد الحداثة والسلطة. بل كنت أراهما قريبين جداً من ميولي الرئيسية. أما جوردون تشايلد، الذي لا يمكنني المرور دون استنكاره، فمؤلفه "ماذا حدث في التاريخ؟"، الذي كتبه اعتماداً على الأنشطة الأركولوجية في ميزوبوتاميا، كان فاتحاً للآفاق. وهكذا بحثت في الكثير من المؤلفات الفلسفية، واعتبرتها بمثابة تقارير. ووجدت نفسي مضطراً لتحديد خياري قبل سوق هدفي بشأن "الوحدة الأساسية في نموذجي". ينبغي عدم فهمي خطأ لقيامي بطرح الأسلوب التحليلي الأكثر رقباً لمرافعتي الضخمة هذه كنموذج قائم بذاته. كل همي كان منصباً على اختيار وحدة تحليلية تاريخية-اجتماعية متكاملة ومعيّنة. ومثلما ذكرت آنفاً بإيجاز، فجميع النماذج الموجودة تتسم بأخطاء وعيوب لا يمكن المجازفة بها، رغم احتوائها العديد من الجوانب الصحيحة. وقد كنت أشخص النواقص المشتركة لها جميعاً. فحتى مؤلف أندريه غوندر فرانك "النظام العالمي"، الذي غالباً ما تناولته كنموذج، شعرت وكأنه يتضمن اعتلالاً جدياً للغاية.

واضح جلياً أن المجتمع السومري، الذي أُلحنا أساس النظام العالمي إليه، كان المجتمع الذي حقق أول تكديس لرأس المال. إنني أنظر إلى المقاربة التي تقول بأن "النظام العالمي تكديس تراكمي للحضارة كنهر رئيسي يمتد من المجتمع السومري حتى

آلاف عام بالآقل. ويرجعه إلى ميزوبوتاميا السفلى، ويقول: ظهرت بؤر السلطة وتطورت هناك لتتلاق مع الزمن إلى أوروبا لتصل يومنا. ويُقَمِّم تراكم رأس المال كقوة مُحركة للتاريخ خلال خمسة آلاف عام (الترجمة).

راهننا" على أنها تعاطٍ صائبٍ إلى أبعد حدٍّ. كما كنْتُ أوافقُ على أنَّ التراكُمَ يَتميزُ باستمراريةٍ تاريخيةٍ على شاكِلةِ ثنائياتِ الهيمنة-المنافسة والمركز-الأطراف والصعود-الهبوط. ذلك أنَّ أبعادَ ثالوثِ الركائزِ الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية-الأخلاقية التي يَتَحَقَّقُ فيها التكدُّيسُ كانتُ أموراً مفهومة. لذا، تزدادُ أهميةُ أنماطِ الادخار والتكدُّيسِ بدلاً من نمطِ الإنتاج، وتُتمُّ مراحلُ انتقالِ أنماطِ الهيمنة عن نتائجِ أهمِّ من انتقالِ أنماطِ الإنتاج. لقد كان انتقادُ فرانك لإيمانويل والرشتاين في محلِّه. حيث يَعْرَضُ هذا الأخيرُ الرأسماليةَ ضمن تحليلاتِهِ المعنية بالنظامِ الرأسماليِّ العالميِّ الأوروبيِّ المركز، ويُقَدِّمُها على أنها النظامُ الوحيدُ المتحقِّقُ عالمياً. ذلك أنَّ اعتبارَ المدنية الأوروبية استثنائيةً كان مقارنةً مفرطة. ربما كان بالإمكانِ النظر إليها على أنها هامشية، كونها مدنيةً نائية. فضلاً عن أنَّ تقييَمَ فرانك للمصطلحاتِ المعنية بالمجتمع والشكل، مِن قِبَلِ الاشتراكية والرأسمالية والعبودية والإقطاعية، على أنها حقائقُ أيدولوجية؛ كان مقارنةً أقرب إلى الصواب. كما إنَّ قولَه بأنَّ تلك المصطلحاتِ تَخدُمُ حجبَ الواقعِ الاجتماعيِّ أكثرَ مِن إيضاحه، يَسْتَحِقُّ التوقُّفَ عنده والإمعانَ فيه وعدم إغفاله. أما بَحْثُه عن "الوحدة في الاختلاف"، فبإمكانه المساهمة في الحل، لكنه ظلَّ ناقصاً. ورغم ذلك، فمن الواضح أنه قدَّم مساهمةً أكثرَ غِنًى في تحليلِ المجتمع التاريخي. وعلى تقييَمه بأنه تحليلٌ للنظام يتطلَّع إلى حياةٍ اجتماعيةٍ أفضل وأجمل، ويتضمن نسبةً منخفضةً من الخطأ. لكنَّ العيبَ الأساسيَّ الذي يعترِّيه هو خطرُ عَرَضِهِ إياه كدواميةٍ دائريةٍ منغلقةٍ وكأنه يستحيلُ اختراقُها. لقد كان يَتَنَاولُ نُظْمَ السلطةِ المهيمنةِ كالقدرِ المحتوم. أو بالأصح، كان لا يَدُلُّ على سُبُلِ الخروجِ منها دِيالِيكتيكياً.

كان اعتمادُ إيمانويل والرشتاين على "خمسة قرون" في تحليلِهِ للنظامِ الرأسماليِّ العالميِّ ناقصاً. ويبدو أنه لو كان أسَّسَ تحليلاتِهِ على فترةِ الخمسةِ آلافِ عامٍ لكانت أكثرَ فائدة. وقد التَّمَسْنَا بَوَادِرَ هذا السلوكِ لدى العديدِ من المفكرين ضمن مُؤَلِّفِ "النظام العالمي". أما جانبُهُ الإيجابيُّ، فيتجسَّدُ في قدرةِ إيمانويل والرشتاين على تحليلِ سُبُلِ النفاذِ من النظامِ العالميِّ بمنوالٍ أقوى. لقد قَدَّمتُ مقارباتَهُ المساهماتِ بماهيتها تلك.

أما فرناند بروديل، فيفتحُ الآفاقَ حقاً، سواءً بتحليله للرأسمالية أو بعرضه لمفهوم المجتمع المتكامل على شكل "فترات تاريخية". وأخصُّ بالذكر الأهمية القصوى لتشخيصه للرأسمالية بكونها مضادةً للسوق، ولتشديده على أنَّ احتكارات السلطة والاحتكارات الاقتصادية ذات خصائص تراكمية متشابهة. وعبارته التي أُعجبتُ بها بالأكثر هي: "السلطات المُستبدَّة تُقرِّرُ الرأسمالَ دوماً". أما قوله "السلطة أيضاً تُكَدِّسُ كالمال"، فيُعَدُّ تشخيصاً نفيساً لمن يَعتبر. كما أنَّ قيامَ إيمانويل والرشتاين وفرناند بروديل بإحالة فشل الثورات الاشتراكية بأحد جوانبها إلى العجز عن تَحْطِي الحداثة الرأسمالية، هي مقارنةٌ حياتيةٌ ومفيدةٌ للغاية. لكني أوافقُ الرأيَ القائلَ بضرورة محاسبة كلا المفكرين الشهيرين بشأن "الاخترالية الاقتصادية" التي تَطَّرَقَا إليها.

عليَّ التنويه مرةً أخرى إلى أنَّ مقاربتني بشأن علم الاجتماع تحتوي أبعاداً خاصة، حتى وإن كانت متأثرةً بحدودٍ بالمفكرين المهمين الذين ذكَّرتهم، أو تَضَمَّنَتْ تأثيراتٍ مشابهةً لآراء الكثيرين من المفكرين الآخرين. إنني على قناعةٍ بأنِّي تعمَّقتُ أكثر في المسائل التي أوضحتها ونظمتُها في مرافعتي الثانية الضخمة "لِدفاعاً عن شعب". ويكمن وراء قناعاتي هذه اعتقادي بعجز الأبيستمولوجيات (البنى المعرفية) السائدة عن النأي بنفسها من التحول إلى جزء مرفقٍ بأجهزة السلطة. فالأمرُ هو كذلك رغماً عن إرادتها. وما لا يَحْتَمِلُ الظنُّ هو أنَّ مفكراً مثل كارل ماركس، الذي يتميزُ بأكثر المقارباتِ علمية، قد انتبهَ بأفضل الأشكال إلى الوجه الباطني للرأسمال. لكنَّ ميزته تلك المهمة جداً لم تكفه لانتزاع نفسه من برائن الحداثة الرأسمالية. ذلك أنَّ البنى المعرفية ونمط الحياة التي اعتمدَ عليها ماركس كانت مُكبَّلةً بتلك الحداثة بالآف القيود. لا أقولُ ذلك لإدانتِهِ، بل لشرح واقعه. ومثلُ هذه الإشكاليات تَنسحبُ على لينين وماو أيضاً. فالعديدُ من مُسَلِّماتِ وأولوياتِ النظام الذي فكَّروا به (وفي صدارتها البنى المعرفية ومفاهيم الحياة العصرية) كانت تابعةً للحداثة الرأسمالية. وعلى سبيل المثال؛ فقد كانوا يعتقدون بإمكانية فتح واختراقِ المواضيع الكبرى كالصناعية والدولة القومية اعتماداً على المضمون الاشتراكي؛ رغم أنَّ هذين القالبين الأساسيين للحداثة كانا متمحورين شكلاً ومضموناً حول تراكم رأس المال. ومن يتَّخذُهما أساساً لنفسه، فلن ينجو من توليد الرأسمالية، مهما كان مضاداً لها. وقد تجلَّت انتقاداتي للاشتراكية المشيدة بكلِّ سطوح

في جميع هذه المسائل. لكنّ النقدَ لوحده لم يَكُنْ ليَكُونْ كافياً. فما الذي كان عليّ طرحه كبديلٍ لانتقاداتي؟ كان هذا هو السؤال المهم. وهو نفسه السؤال الذي طالما ركّزتُ عليه.

رغم أنّ خيارَ الحضارة الديمقراطية بسيطٌ جداً ظاهرياً، إلا أنّ طرحه بهذا الاسم كتناوُلٍ نموذجيٍّ ممنهجٍ يُلوح لي أمراً لازماً وقادراً على الحلّ، إلى حين التوصلِ إلى تسميةٍ جديدةٍ مناسبة. فقبلَ كلِّ شيء، هذا الخيارُ يَقرّحُ نظاماً بديلاً لنظامِ المدنية العالمية المركزية. والحضارة الديمقراطية ليست يوتوبيا خاصةً بحاضرنا ومستقبلنا فحسب. بل يبدو أنها ضروريةٌ وتنويريةٌ إلى أقصى حدٍّ في سبيلِ تقديمِ شرحٍ ملموسٍ أكثر للمجتمع التاريخي.

ذلك أنّ تواجداً مقاومةً وبديلاً في كلّ مكانٍ وزمانٍ يتواجد فيهما تكديسُ رأس المالِ وما يسفر عنه من توليدٍ لأجهزة السلطة، إنما هو من ضرورات الطبيعة الاجتماعية. إذ لم تتخلَّ المجتمعاتُ في أيِّ مكانٍ أو زمانٍ عن إبداءِ مقاومتها وصياغةِ بدائلها إزاءَ تكديسِ رؤوس الأموال وأجهزة السلطة. أما أسبابُ هزائمها، فغالباً ما يجبُ البحث عنها في عواملٍ أخرى، لا في غيابِ المقاومة أو البديل.

إنّ لم نستوعبْ جيداً قِصصَ تكديسِ رأس المالِ والسلطة التي لا يصدقها العقل، فسُواجهُ صعوبةً في إضفاءِ المعنى على مصطلحِ الحضارة الديمقراطية. ولطالما تَخَبَّطَتِ البُنى المعرفيةُ في هذا الموضوع متراوحةً بين خطأين: فإما أنها انصَهَرَت كلياً في بوتقةِ بُنى المعرفةِ السلطوية، أو أنها لم تستطعْ تجنُّبَ الخضوعِ إلى مذاهب صارمةٍ متحجرةٍ (العجز عن تحديدِ مقارباتها العلمية وخياراتها السياسية والأخلاقية باستقلالية). لا ريب أنه ينبغي وضعُ دورِ العنفِ وإغواءِ رأس المالِ نصبَ العينِ دائماً في هذا السياق. فمن دونِ نَبذِ كلا المفهومين البارزين في البنيانِ المعرفي، لا يمكننا إظهارَ خيارِ الحضارة الديمقراطية. فالشيء الذي يجب محاسبته ليس وجودَ واقعِ الحضارة الديمقراطية، بل إنه بُنى المعرفةِ السلطوية والنزعاتُ المذهبية المنحرفة المتروكة عاجزةً عن رؤيةِ ذاك الواقع. هذه الحقائق القائمة، التي يستحيلُ تعليلُها بالنواقص والأخطاء الموجودة في السرود المعنوية بالمجتمع التاريخي فقط، لا يُمكنُ تحقيقُ تحوّلها إلا بإنجازِ ثورةٍ جذريةٍ في العلوم الاجتماعية.

لقد كانت بُنى السلطة والدولة المتأسسة على تراكم رأس المال منذ خمسة آلاف عام تُعَلِّمُ عِلْمَ اليقين، ومن خلال تجاربها اليومية، استحالة تأمين سيرة حُكمها وتُظْمِها، ما لَمْ تُنْظَمْ بُناها الأيديولوجية والمعرفية بأفضل المقاييس. هذا وينبغي المعرفة أنه يستحيل على العلوم الاجتماعية أَنْ تُكوِّنَ أنساقاً قِيَمَةً للحقيقة، ما لَمْ تُعْتَبَرْ أَنَّ أجهزة السلطة المهيمنة تُكَدِّسُ العنصرين الآخرين من "الثالث" باستمرار (أي، فائض الإنتاج وفائض القيمة وأدوات شَرَعَتَهُما)، وما لَمْ تُتَّخَذْ مِنْ ذلك عاملاً أساسياً في الملاحظة. كما يستحيل تحقيق الثورة في العلوم الاجتماعية، ما لَمْ تُستوعب جيداً أَنَّ بُنى الميثولوجيا والدين والفلسفة والعلم الوضعي متداخلةٌ بأواصر متينة مع التاريخ التراكمي لرأس المال والسلطة، وأنها تُراعي وحدة منافعها بشكلٍ دائم.

النتيجة الثانية المهمة التي يُمكنُ استخلاصها من اصطلاح الحضارة الديمقراطية، هي توفيرها الأرضية الأوسع لإنجاز الثورة في العلوم الاجتماعية. إننا نطرح ما يلي كأطروحة أساسية: من الواضح أَنَّ الزعمَ بأنَّ جميعَ مَنْ عَرَفَهُم التاريخُ من "برابرة"، أقوام رُحُل، حثالات الشرائح، قبائل، كومونات، مذاهب منحرفة، نساء ساحرات، عاطلين عن العمل وفقراء قد ظلُّوا محرومين دوماً من الحركات والأنظمة القِيَمية، وأنَّ هذا هو قَدْرُهُم المحتوم؛ إنما يَعْنِي إنتاجاً لبُنى الميثولوجيا والدين والفلسفة والعلم باسم مصالح أصحاب تكديس رأس المال والسلطة، ويعني تشكيل أجهزة مُركَمة المعرفة لها. إذ لا يَقْتَصِرُ التاريخُ على سيادة رأس المال والسلطة فقط. بل ونلاحظُ في الوقت نفسه سيادة منظومات المعرفة (الميثولوجية، الدينية، الفلسفية والعلمية)، التي تُتَّجِدُ وتتداخل مع الأخرى منفصلاً وبشكلٍ دائم. ويتجسّدُ فشلُ بُنى العديدِ من العلوم الاجتماعية المعارضة البارزة، وعلى رأسها العلوم الاجتماعية الماركسية، في اتخاذها من ثورات علم الاجتماع المرتكزة إلى تاريخ تراكم رأس المال والسلطة أساساً لها، وفي عجزها عن صياغة نظام حضاريٍّ بديل. ما مِنْ شكٍّ في أَنَّ العديدَ من الأمور المذكورة قد أُخِضَتِ للانتقادات الشاملة. ولكن، لَمْ يتمَّ الارتقاء بها أكثر لموضعيتها ضمن إطار "وحدة" شرحٍ شَمَلُ التاريخَ بأكمله. أي أنه سادَ العجزُ عن تكوينِ منظورٍ نظامٍ عالميٍّ قويم، وعن الارتقاء بالتحليلات المعنية إلى أبعد من مستوى التجارب المجزأة المتناثرة.

العامل الثالث المهم في نظام الحضارة الديمقراطية هو تحلّي هذه الحضارة بالقدرة على تطوير عنصرَي المدينة والصناعة، اللّذين تتأمّيا منذ الثورة الزراعية، دُونَ أَنْ تُفسَحَ المجالَ أمام تراكماتِ رأس المالِ والسلطةِ والدولةِ المفرطة، التي تعتمدُ على الطبقةِ الوسطى، والتي تؤدي دورَ الخلايا السرطانيةِ ضمن المجتمع.

أي أنّ نظامَ الحضارة الديمقراطية يقولُ "نعم" للمدينة والصناعة، و"لا" لخلايا السرطنِ الموجودةِ في بُناها. فإذا ما رَصَدنا المدينة والصناعة والسلطة وشبكاتِ المواصلاتِ المتضخمة جداً في راهنا، وانتَبَهنا إلى الدمارِ المروعِ المسلطِ على البيئة، وإلى شأنٍ -أو انعدامِ شأنٍ- المرأة، وكذلك إلى المستوى الذي وصله الفقرُ والبطالة؛ وإذا أدركنا أنّ القضايا المعاشة في كل هذه الحقولِ قد وَصَلَتْ أبعاداً كارثية، وقمنا بدراسيتها بصورةٍ متداخلةٍ مع ملاحظاتنا الأنفة الذكر؛ فسَنَجِدُ أنّ مفردة "السرطن" السائدِ داخلَ البنى الاجتماعيةِ هي توصيفٌ في مكانه المناسب. يُمكنُ لصرخاتِ الاستغاثةِ المتزايدة، التي يطلقها علماء الاجتماعِ النابغون في راهنا، يَنقَدِّمُهُم إيمانويل والرشتاين خصيصاً، وكذلك لصرخاتِ الاستغاثةِ التي لم تنقطع البتة على مرِّ تاريخِ البرابرةِ المتدققين (سيُؤوَرُ النقاشُ مُجدِّداً حولَ مصطلحِ البربرية) وأعضاءِ المذاهبِ الشاذةِ والقرويينِ المتمردين والطوباويين والفوضويين والفامينيين والحركاتِ البيئية البارزة مؤخراً؛ يُمكنُ لتلك الصرخاتِ أن تتحلّى بمعانٍ متكاملةٍ تجاه تهديدِ السرطنِ الوخيمِ المتفشي في البنية الاجتماعية. ذلك أنه ما من مجتمعٍ قادرٍ على تحمّلِ التراكماتِ الموجودةِ في أجهزةِ المدينة والطبقةِ الوسطى ورأسِ المالِ والسلطةِ والدولةِ والمواصلاتِ مدةً أطول. إننا ندّعي بإصرار أنه حتى لو لم يستطع المجتمعُ المقلُّ عليه بإحكامٍ داخلَ القفصِ الحديديّ أن يرتقي بصرخاتِهِ إلى المستوى المثمرِ النهائي، إلا إنّ إشاراتِ الإنذارِ التي تُطلقها الأيكولوجيا، والتي تُنذِرُ يوماً بالخطرِ المحدق، تُوضِّحُ بأفضلِ الأشكالِ أنّ نظامَ المدينة المركزية القائم هو السببُ في بلوغِ القضايا العالقةِ أبعادَ الأزمةِ والفوضى؛ تماماً مثلما تشيرُ إلى أنّ النفاذَ من الفوضى لن يتحقّقَ إلا بمقاربةٍ مرتبطةٍ بالمصادرِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ الجذرية، ومُحلّلةٍ للحاضرِ باعتباره الحالةِ الراهنةِ لتلك المصادر؛ وأنّ ضمانَ المستقبلِ لن يَكُونُ إلا بنظامِ الحضارةِ الديمقراطيةِ العالميةِ المركزية.

سوف أصبُّ اهتمامي في مرافعتي هذه على تنوير محور هذه الأطروحة الأساسية بأبعادها المتنوعة. فجهودي في فهم التاريخ ضمن الأبعاد الكونية الشاملة على صلة وثيقة بالرأي القائل باستحالة إضفاء المعاني على التواريخ المحلية دون التاريخ الكوني. وكُلِّي إيماناً بأن هذا الرأي يرتقي إلى مستوى المبدأ الثابت دون أدنى شك. لا ريب أنه بالإمكان تسليط الضوء على تاريخ أكثر المجتمعات هامشية على هدى التاريخ الكوني الشامل. فضلاً عن أنني أؤمن من حيث المبدأ الفكرة التي تقول: إنَّ الحاضر (الحالة الراهنة) هو التاريخ، وإنَّ التاريخ هو الحاضر. ولكن، مع إضافة نقطة مهمة، وهي أنه عليَّ التنويه تكراراً إلى أنني تقاسمتُ هذين المبدأين المهمين للتاريخ: الحالة المحلية اللحظية لا تُكرَّرُ التاريخ باعتباره مجرد تكرارٍ أو تقليد، بل تؤدي دورها المهم في التراكم التاريخي بإضافة فوارقها وخصوصياتها بكل تأكيد. أي أنَّ التاريخ ليس مجرد تكرار. بل إنه يتكرَّرُ بمُراكمة المساهمات والإضافات الخاصة بكلِّ مكانٍ وزمان.

لا يساورني الشك قطعاً من أنه سيتمُّ قبولُ مقاربتي هذه بسعة صدر، بمجرد الإمعان في نقاط الاختلاف ضمن إطار هذه المبادئ، والتي لم أتطرق إليها في مرافعاتي السابقة فحسب، بل وفي كلِّ أحاديثي وتحليلاتي الكتابية والشفهية عموماً. واضحٌ جلياً استحالة تقييم آرائي بأنها مجرد تكرارٍ فظٍّ أو تقلُّبٍ جذريٍّ في الرأي. فمن يُزاولُ الرصدَ بتمرس، يستطيع أن يجزم بأنَّ التطور يعني الاختلاف، وأنَّ تحقيق التغيير بالاختلاف هو المبدأ الوحيد للكون. فعندما يصبح الواحد اثنين، لا يتكوَّن عندئذٍ تراكمٌ كميٌّ بسيطٌ فقط. بل، وبالإضافة إلى ذلك، يتحقَّقُ الاثنان باعتباره مختلفاً عن الواحد في كلِّ وقت.

فيما يتعلَّقُ بهذا المُجلَّد من المرافعة، سوف تُناقشُ "بعض قضايا الأسلوب" في الفصل الذي يلي التمهيد والمدخل. وسيتمُّ التأكيد على أنَّ الانقسام المفرط في العلوم دليلٌ على أزمة العلم، وأنَّ لهذا صلةً وثيقةً مع أزمة النظام القائم. كما سيتمُّ التركيز على معنى المقاربة المتكاملة للعلم.

سيتمُّ التشديدُ أيضاً على موضوع آخر من قضايا الأسلوب، ألا وهو الطبيعيات المختلفة، وبالأخص فوارق الطبيعة الاجتماعية. وسنعالجُ ضرورة المقاربات الجذرية

لتحقيق العودة إلى الطبيعة (الطبيعة الأولى)، مع عقد عُراها مع قضية المرأة في الوقت نفسه.

ستُبع الحيطه جبال التمييز بين الذات والموضوع. وستناقش القضايا الناجمة عن ذلك، وسُبل تلافيتها. وسيشار إلى روابطها مع نظام تراكم رأس المال، والتأكيد على ضرورة تخطيطها.

ومن المهمّ تَوْخّي الشفافية والوضوح فيما يخصّ القرائن الأسلوبية المهمة من قبيل الشمولية-النسبية، الدوران الحزوني-الخط المستقيم، الكونية-المحلية. فضلاً عن ضرورة إعادة تفسير الأسلوب الجدلي.

إنّ حسم أمر المصطلحات الأسلوبية سيُسَهّل شرح المواضيع الأخرى. لذا، فقد دعت الحاجة إلى تناول الأسلوب كفصل قائم بذاته في المرافعة.

الفصل الرابع هو بعنوان "قضية الحرية". فالروابط الكثيفة بين نظام الحضارة الديمقراطية والحرية تفرض أهمية إنارة الموضوع. كما أنّ الماهية التسلطية لنظام المدنية المركزية تفرض أولوية الطابع التحرري للحضارة الديمقراطية. ستُحلّل الأواصر الوثيقة للمساواة مع الحرية في هذا الفصل. والأهمّ من ذلك، سيتمّ التوقف عند تفسير مصطلح المساواة كاصطلاح حقيقي على أساس مراعاة الاختلاف. إذ أسفر عدم تحليل اصطلاح الحرية والمساواة ضمن روابطهما مع التّظُم القائمة عن قضايا مهمة للعلوم الاجتماعية. لذا، سيُعاد تقييمهما بوضع ذلك نصب العين. وسيكون ذلك منيراً بخصوص أطروحتنا الأساسية.

يتناول **الفصل الخامس** موضوع انتقاد العقل البشري. وبينما سيعمل فيه على تعريف العقل المجتمعي، فستبدل الجهود أيضاً لتسليط الضوء على فعاليته ضمن الأبعاد النظرية-العملية، والتحليلية-العاطفية. إلّا سيؤدي استخدام التّظُم العالمية للعقل؟ هل للعقل حدودٌ باعتباره أداة الحلّ والمعضلة الأساسية في أنّ معاً؟ كيف لنا تكيف طرح إيمانويل كانط مع الحاضر؟ هذا النوع من الأسئلة يُنبّهنا إلى أنّ عقننا، الذي نستخدمه كأداة حل، قد يُفضي بذات نفسه إلى معضلات جادة أيضاً.

في **الفصل السادس** يتمّ البحث في "ولادة وتطوّر المشكلة الاجتماعية". إذ يُعمل على رصد نظام المدنية المركزية وكيفية تحوّلها إلى مصدر أساسي للقضايا ضمن

المراحل التاريخية. ذلك أن تشعب وتفرع القضايا الاجتماعية على صلة بجوهر ذلك النظام. بالتالي، فأجهزة مُركّمة رأس المال والسلطة هي المعضلة بذاتها. هذا وسيتم وضع تصوّرٍ لما هو أشبه بتاريخ القضايا.

أما في الفصل السابع، فيتم اقتراح "نظام الحضارة الديمقراطية" كوسيلة لحلّ المشاكل. ما المعاني التي تحتويها عملية إعادة تصوّر التاريخ ك"تاريخ مجتمعي"؟ ويتم التشديد هنا على العلاقة التي لا تتفصم بين المجتمع الديمقراطي والتاريخ.

سيكون الفصل الثامن استمراراً للسابع. إذ سيعمل فيه على تعريف العصرية الديمقراطية كبديل للحدث الرأسمالية. وعلى ضوء الدروس والعبر المصرية، سيتم تناول أسباب ضرورة وإمكانية كلا المفهومين. وارتباطاً بذلك، سيعاد التمعن في أسباب هزيمة الثورات المعاصرة خصيصاً.

ستنصب الجهود في الفصلين التاسع والعاشر على تحليل أزمة الرأسمالية المنهجية وفُرض النفاذ منها. ما هي البدائل المحتملة لدى انهيار الحدث الرأسمالية كحالة مرحلية لنظام المدنية العالمية؟ كيف يمكننا إنشاء العصرية الديمقراطية؟ ما هي العراقيل؟ وما الذي تُقدّمه الفرص الموجودة؟ ما هي مهام إعادة هيكلتها؟ لا ريب أن هذه التساؤلات المصرية تحمّل ردودها بين طياتها.

يتم تصوّر الفصل الحادي عشر كخلاصة تسكب زبدة إحصائيات التجربة المطروحة من زوايا مختلفة. فلا التاريخ يسير على خطّ قدرّي مستقيم، ولا هو يتقدم تلقائياً نحو الهدف المرتقب. لا هو منبع الرذائل بحدّ ذاته، ولا هو واهب الفضائل عاجلاً أم آجلاً. بل إن مجتمعية الإنسان هي التي تجعل العيش الجميل أمراً ممكناً. والمجتمع بذاته منبع عظيم للحل، بشرط أن نعلم كيف نقيه من الأمراض المُميتة، بما فيها السرطان، وأن نستوعب عالمنا الذي يبسط إمكاناته وجود جنة رائعة، لنختار الحياة الجميلة!

الفصل الثالث

بعض قضايا الأسلوب

إنَّ تعريفَ الأسلوبِ بأنه "السبيلُ الأكثرُ اختصاراً لبلوغِ الهدفِ" ليس اصطلاحاً غريباً المركز. بل جُرِّبَ في مدارسِ الحكمةِ الشرقِ أوسطيةً منذ العصورِ السحيقة. حيث جُرِّتِ السُّبُلُ المناسبةُ لبلوغِ المعرفةِ على الدوام، فاخْتِزَ الأَمَثَلُ مِنْ بَيْنِهَا كأسلوبٍ أساسيٍّ لِنَيْلِ النتيجة. والطريقةُ المألوفةُ في المدارسِ الفكريةِ هي تطويرُ المنطق، وبالتالي صياغةُ أسلوبٍ مُعَيَّنٍ انطلاقاً مِنْ الاصطلاحاتِ التي يَتِمُّ التركيزُ عليها أكثر من غيرها. ومع انتقالِ مركزِ الهيمنةِ في نظامِ المدنيةِ العالميةِ إلى أوروبا، فإنَّ العديدَ من المستجداتِ التي أَمَّنَتِ التفوقَ في العديدِ من الميادينِ بَرَزَتْ إلى الميدانِ العلميِّ أيضاً فيما يتعلقُ بموضوعِ الأسلوب. وظهرَ فرانسيس بيكون وديكارت وغاليليو بمقارباتِهِم المنهجيةِ المهمةِ خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، مرتبطاً عن كثب بانزياحِ النظامِ المهيمنِ إلى أوروبا.

إنَّ تَطَوُّرَ التمييزِ بين الذاتِ والموضوع، والذي يُعَدُّ أحدَ أهمِّ اصطلاحاتِ الأسلوبِ العلميِّ، مرتبطٌ بالسيطرةِ على الطبيعة. فكلُّما تَكَالَبَتِ الاحتكاراتُ الرأسمالية، التي تُعْتَبَرُ أجهزةَ المُرَاكَمَةِ الجديدةِ لرأسِ المالِ والسلطة، على مصادرِ الطبيعةِ الفيزيائيةِ والبيولوجيةِ مِنْ جهة، وعلى مصادرِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ مِنْ جهةٍ أُخرى؛ فإنها لَمْ تتأخَّرْ في استيعابِ مدى ملاءمةِ هذه المصادرِ لها من حيثِ المُرَاكَمَةِ. حيث إنَّ تشييءَ مصادرِ كُلِّتا الطبيعتَيْنِ كان يُقَدَّمُ إسهاماتٍ متزايدةً إلى تراكماتِ رأسِ المالِ والسلطة. والتمييزُ بين الذاتِ والموضوعِ كان المقابلَ الفكريَّ لهذا التطوُّرِ الماديِّ. وبينما

تَجَسَّدَ هذا الوضعُ في هيئةِ الفصلِ بينِ الموضوعيِّ والذاتيِّ لدى فرانسيس بيكون، فقد انعكسَ لدى ديكارت على شكلِ تمييزٍ حادٍّ بينِ الروحِ والبدن. أما عند غاليليو، فتَظَهَّرَ الرياضياتُ كلغةِ الطبيعةِ وكأرقى معيارٍ للموضوعِ الشيء. أما التطوُّرُ الذي مَهَّدَ التاريخُ لظهوره داخلَ اليونان في العصورِ القديمةِ بعدَ مسيرتهِ الطويلةِ في ميزوبوتاميا، فينكرُ بشكلٍ مشابهٍ ضمنِ غربيِّ أوروبا وبمزياهِ الخاصة. في الحقيقة، كان المجتمعُ السومريُّ أيضاً قد أَبْدَعَ في خلقِ شكله الأصلي، بعدَ نقلِ ممارساتِ الحياةِ المُصَفَّاةِ بغربالِ ميزوبوتاميا العليا طيلةِ آلافِ السنينِ إلى ميزوبوتاميا السفلى، وإضافةِ فوارقه ومزياه إليها.

تَتَبَّعُ الذاتُ الفاعلةُ في نُظُمِ المدنيةِ المركزيةِ دائماً من رأسِ المالِ والسلطة، وتُمَثِّلُ الوعيَ والقولَ والإرادةَ الحرة. وقد تَكُونُ فرداً أحياناً ومؤسسةً أحياناً أخرى، ولكنها موجودةٌ دائماً. أما الشرائحُ التي كانت كينونةُ الموضوعِ الشيء من نصيبها، فهي البرابرةُ والشعوبُ والنساءُ الباقيةُ دوماً خارجَ نطاقِ السلطة. وهي لا تخطر على البال، إلا عندما تُعْتَبَرُ مصدرَ خدمةٍ لذواتٍ أخرى كالطبيعة. وبطبيعة الحال، لا يمكنُ التفكيرُ بوجودِ معانٍ أخرى لها. فأقاصيصُ الميثولوجيا السومريةِ التي تنصُّ على خَلْقِ الإنسانِ العبدِ مِن قُدَّارةِ الآلهة، وعلى خَلْقِ المرأةِ من ضلعِ الرجلِ الأعوج؛ إنما تَعَكِّسُ الأبعادَ التي وصلتها عمليةُ التشييء في أغوارِ التاريخ. ما من شكٍّ في أَنَّ انتقالَ مقاربةِ الذاتِ والموضوعِ إلى الفكرِ الأوروبيِّ أصبحَ ممكناً بعدَ إطرأِ تحولاتٍ مهمةٍ عليها. ولكن، لا يُمكنُ إنكارُ أَنَّ سلسلةَ التطوُّرِ سارت في هذه الاستقامة.

أما خمودُ التمييزِ بينِ الذاتِ والموضوعِ في راهننا، فهو على علاقةٍ بتحولِ رأسِ المالِ الماليِّ إلى نظامٍ رئيسيٍّ. فالهيمنةُ الرمزيةُ لرأسِ المالِ الماليِّ ضمنِ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ قد حَلَحَلَتْ جميعَ الحالاتِ القديمةِ من الفصلِ بينِ الذاتِ والموضوع. فأنَّ يَضَعُ كُلِّ امرئٍ نفسهَ محلَّ الذاتِ أو الموضوعِ حسبما تقتضي الحاجة، هو أمرٌ مرتبطٌ بوثوقٍ بالأشكالِ الجديدةِ لتراكمِ رأسِ المالِ والسلطة. وهكذا، فإنَّ أجهزةَ رأسِ المالِ والسلطةِ المنبثقةِ من القوميةِ والدِّيُونِيَّةِ والجنسويةِ والعلموية، والمتكاثرةُ ككرةِ الثلج على المستوياتِ الحقيقيةِ والافتراضية؛ قد قامت بتطويقِ المجتمعِ كالأخطبوط. وبمقدورِ كُلِّ الأشخاصِ والمؤسساتِ ضمنِ هذه الظروف أن يَرَوْا أنفسهم كذاتٍ وموضوعٍ في آنٍ معاً

وبدرجة كافية. فلدى استلام الأجهزة الأيديولوجية وظيفته الآلهة القائمة في المجتمع السومري، يَغْدُو تَحَوُّلُ ثنائِيَةِ الذات-الموضوع أمراً لا مناصَّ منه، ويَغْدُو التمييزُ بينهما في السيادة والخصائص الرمزية الجديدة للآلهة بلا جدوى.

لَتَجَزُّوْ المعلومات ولفقدانها قدسيَّتها بالتدرج على طول تاريخ المدنية المركزية قصةً مشابهة. فالأمرُ المرصودُ في التاريخ هو التناصُّبُ الطرديُّ بين مدى تكاثُرِ أجهزة رأس المال والسلطة وتجزُّوْ أشكال المعرفة. فالعلمُ كُلُّ متكاملٌ في جميع المجتمعات الكلاسيكية والقبلية. ويُعتَبَرُ ممثلوه مقدَّسين. كما يُناطُ العلمُ بالتبجيل، ويُوْرَعُ على الجميع بما يناسب طموحهم وجهدهم. وبينما تَسْوَدُ المقارباتُ في هذه الوجهة بصورة كلية ضمن الميثولوجيات، وبمقاييس رئيسية ضمن الدين والفلسفة؛ فإنه يُلاحَظُ أنَّ أولَ انقسامٍ قد حَصَلَ على الأغلب في العلوم الطبيعية وفي البنية العلمية لأوروبا الغربية. إنَّ أجهزة المعرفة الجديدة (الأكاديميات والجامعات) المنقطعة عن المجتمع تصاعدياً، والمُحَفَّزة على خدمة زُمَرِ رأس المال والسلطة؛ تَجِدُ نفسها ترتقي علناً لمرتبة المؤسسات المفضَّلة لدى الدولة الجديدة (الليويثان). بالتالي، فمرحلة تَحَوُّلِ العلم إلى رأس مالٍ وسلطة، باتت تعني مرحلة اغترابه عن المجتمع أيضاً. وهكذا، تَحَوَّلَت مراكز ومعابدُ العلم من مراكز لحلِّ المشاكل إلى بؤرٍ لخلق المشاكل وفرض الاغتراب وبسط الهيمنة الأيديولوجية. حيث ابتكرت أقساماً عديدة من العلوم بقدرٍ ما يُوجَدُ في الطبيعة والمجتمع من مصادر. هذه الحقيقة لوحدها كافية لبرهنة مدى تَدَاخُلِ العلم ورأس المال مع السلطة. لقد ابتعدَ ميدانُ العلم كثيراً عن خدمة المجتمع باعتباره أقدس مقدسات المجتمع. وعَدَا كُلِّ فرعٍ علميٍّ مهنة تُدْرُ المال، بل رأس مالٍ قائم بذاته. وتَلَطَّحَ بشراكته في أخطر جرائم السلطة. كُلُّنا نَعْلَمُ يقيناً أنَّ جميع أنواع أسلحة التدمير الشامل (تتصدرها الأسلحة النووية) وكافة المستجدات المنذرة بالمخاطر بأبعادٍ قادرة على تدمير البيئة، إنما تنبع من مراكز العلم. وبدلاً من اتخاذ القلق على الحقيقة أساساً (الضمير الجمعي للمجتمع)، فقد تمَّ ترفيع إنتاج رأس المال والسلطة بأفضل الأشكال إلى مرتبة المُرشِدِ الفكريِّ.

أول ما يخطرُ بالبال لدى الحديث عن النشاط العلمي في راهننا، هو التساؤل: "كم يُدْرُ من المال؟". علماً أنَّ ما يَأْمَلُهُ المجتمع من العلم هو التجاوبُ مع همومه

الأساسية. فقد انطلق المجتمع من هُومِهِ المادية والمعنوية، لِيَعْتَبِرَ العِلْمَ بِكُلِّيَّتِهِ مهنة إلهية، وَقِيلَ به. أما رعونَةُ الأكاديميات والجامعات، فهي على علاقةٍ بهذه الظروف. وأزمةُ العلم أيضاً تتبعُ من هذه الظروف. فقد طَرَأَ التحولُ على تاريخ المعرفة ارتباطاً بتاريخ المدنية، فَعَجَزَ عن تَجَنُّبِ نَيْلِ حصته من أزمة النظام العامة وبنفس المقاييس. وبينما كان يسعى لِيَكُونَ أداة الحل، فقد صارَ أهمُّ مصدرٍ إشكاليٍّ. والمحصلةُ كانت تَشَتَّتَ العلم وتبعثره، وسيادة الفوضى.

ينبغي استيعابُ قضية الطبِيعاتِ المختلفة، أي الطبِيعاتِ الأولى والثانية والثالثة، بأفضلِ صورة. إذ يتمُّ تمييزُ كُلِّ طبيعةٍ تكمنُ خارجَ المجتمع البشريِّ كطبيعةٍ أولى. و"الطبيعةُ الأولى" مصطلحٌ متناقضٌ في داخله. إذ بالمقدورِ أولاً التفكيرُ بإمكانيةِ سردِ تمييزاتٍ متنوعةٍ بلا نهاية، كالتمييزِ بين الحيِّ-الجامد والنبات-الحيوان والفيزياء-الكيمياء، بل وفي خطوةٍ أبعدِ هناك المادةُ المُرئية-المادة غيرُ المُرئية والطاقة-المادة. علماً أنه بمستطاعنا الحديثُ عن مجتمعٍ خاصٍّ بكلِّ تمييزٍ على حدى. وإذا أمعنا النظرَ عن كُتُبٍ في أشكالِ المقارباتِ بصدِّ إشكاليةِ الطبِيعات، فسنجدُ أنها مشحونةٌ حتى الأعماقِ بتداعياتِ التمييزِ بين الذاتِ والموضوع. بإمكاننا التشديدَ على أنَّ ذلك تمييزٌ غيرُ سليم. أو على الأقل، أنَّ نَوْكَدَ على ضرورةِ التوجهِ المشروطِ نحو مثلِ هذه التمييزات.

لا ريبَ أنَّ المجتمعَ البشريَّ كطبيعةٍ ثانيةٍ هو مرحلةٌ مهمةٌ للغاية من التطورِ الطبيعي، ولها خصوصياتُها. ومن الأفضلِ وصفُه بكونه سيقاً أو طوراً مختلفاً من الطبيعة، عوضاً عن القولِ بأنه طبيعةٌ منفصلة.

من أهمِّ المزايا التي تُمَيِّزُ طبيعةَ المجتمعِ عن غيرها هي رُقِيُّ آفاقها الذهنية، ومرونتُها، واتساعُها بالقدرةِ على إنشاءِ ذاتها. لا شكُّ في وجودِ العقلِ والمرونةِ وقوةِ إنشاءِ الذاتِ ضمنِ الطبيعةِ الأولى أيضاً. لكنها ذاتِ آليَةٍ وفاعليَةٍ صارمةٍ وبطيئةٍ مقارنةً بطبيعةِ المجتمع. كما إنَّ تَنْظِيرَ طبيعةِ المجتمعِ بصورةٍ كاملةٍ يتمتعُ بأهميةٍ قصوى. ورغمَ إيلاءِ علماء الاجتماعِ الأوائلِ الأولويةِ الأولى لهذا الموضوع، إلا أنَّ تحليلاتِ الأجزاءِ والبنى بَرَزَتْ للمقدمةِ أكثرَ من غيرها مع الوصولِ إلى راهننا؛ تماماً مثلما شوهِدَ في تحليلاتِ الطبيعةِ الأخرى أيضاً. فضلاً عن تقسيمِ طبيعةِ المجتمعِ إلى

بنى تحتية وأخرى فوقية، أو العمل على تقسيمها إلى: الاقتصاد والسياسة والسلطة، أو إلى طبقاتٍ وعصور من قبيل: المشاعية البدائية والعبودية والإقطاعية والرأسمالية والاشتراكية-الشيوعية. فكلُّ ذلك لا يُمكنُ أنْ يَنُمَّ عن نتائجٍ قِيَمَةٍ، اللهمَّ إلا بالتأسيس على مقارنةٍ حريصةٍ للغاية انطلاقاً من مبدأ "الاختلاف". ذلك أنه ما من تحليلٍ بشأن الطبقة أو الجزء أو البنية قادرٌ على الحلول محلَّ المقارنة النظرية الكلية. وبالمستطاع القول أنه ما من فيلسوفٍ أو عالمٍ اجتماعٍ تَمَكَّنَ من تَخَطِّي مقارنةٍ أفلاطون وأرسطو المتكاملة في هذا السياق. بل حتى إنَّ التفسيرات المتكاملة للحكماء والأنبياء ذوي الأصول الشرق أوسطية أو الشرقية، هي عموماً تفسيراتٍ تعليميةٍ ومجتمعيةٍ بنسبةٍ أكبر، مقارنةً بفلاسفةٍ وسوسيولوجيين الحداثة الرأسمالية. بل إنها تُعبِّرُ عن موقفٍ ثمينٍ أكثر تقدماً ورُقياً. هذا ويجب التشديدُ بعنايةٍ فائقةٍ على أنَّ الدورَ الأهمَّ في شلِّ تأثير التعاطي النظريِّ الكليِّ قد أدَّته أجهزةُ تراكم رأس المال والسلطة.

ثمة حاجةٌ ماسةٌ لمقارنةٍ نظريةٍ عميقةٍ وجديدةٍ في البحوث والدراسات المعنية بالمجتمع البشريِّ. وينبغي الاستيعاب بكلِّ أهميةٍ أنَّ الأساليبَ السوسيولوجيةَ الغارقةَ في صَحَبِ الأعدادِ تَطْمُسُ الحقيقةَ بدلاً من إيضاحها. يجب ألاَّ يُعْتَبَرَ قولِي بأنَّ علومَ الاجتماعِ السائدةَ تُؤاري الحقيقةَ أكثر من الميثولوجيات على أنه مغالاة. بل حتى إنَّ المعنى المبلوغَ في الميثولوجيا على خلفية الإحساسِ بالحقيقة، أكثر إنسانيةً وأقرب إلى الحقيقة، مقارنةً مع المعنى السائد في سوسيولوجياتِ الحداثة الرأسمالية.

لا ريبَ في أهميةِ علم الاجتماع. ولكن، من العصبِ نعتُ حالتهِ الراهنةَ بالعلم. فالأقوالُ والعباراتُ السوسيولوجيةُ السائدةُ لا تقيّدُ سوى في شرعنةِ الحداثةِ الرسمية. ثمة حاجةٌ ماسةٌ إلى ثورةٍ علميةٍ وانطلاقةٍ أسلوبيةٍ جذريتين في هذا الشأن.

أما المرحلةُ التي يُرادُ إضفاء المعاني عليها عبر الطبيعةِ الثالثة، فغيرُ ممكنةٍ إلا بهذه الثورة العلمية المنهجية. فالطبيعةُ الثالثةُ تعني اصطلاحاً إعادةَ تَماهي وتناغمِ الطبيعتين الأولى والثانية مع بعضهما بعضاً في مستوى أعلى. فقيامُ الطبيعةِ الاجتماعيةِ بتشكيلِ تركيبةٍ جديدةٍ مع الطبيعةِ الأولى في مستوى أعلى، يقتضي إنجازَ ثورةٍ عمليةٍ جذرية، بقدرِ ثورةٍ براديغما النظريةِ الثورية. خاصةً وأنَّ تجاوزَ النظامِ الرأسماليِّ العالميِّ (الحداثة الرأسمالية)، الذي يُشكِّلُ المرحلةَ الراهنةَ لنظامِ المدنيةِ

المركزية، سيَكُونُ أمراً مصيرياً في هذا الشأن. لذا، فإنَّ تحقيقَ إعادةِ هيكلِ الحضارة الديمقراطية ولو بالحدِّ الأدنى؛ إلى جانبِ تمكينِ التطوُّرِ في طابعِ المجتمعِ الأيكولوجيِّ والفامينيِّ، وتفعيلِ فنِّ السياسةِ الديمقراطيةِ، وإعادةِ هيكلِ المجتمعِ المدنيِّ الديمقراطيِّ كأمرٍ مميّزةٍ وملموسةٍ أكثر؛ كلُّ ذلك يُعدُّ خطواتٍ ينبغي خُطوها بنجاح.

الطبيعةُ الثالثةُ ليست وعداً بجنةٍ أو بيوتوبيا جديدة. بل هي قيامُ الإنسانِ الذي يتسمُ بقوةٍ وعيٍ تفوقُ الطبيعَاتِ الأخرى، بتأمينِ إعادةِ المشاركةِ في التكيفِ العظيمِ معها، مع الحفاظِ على فارقه الذي يميّزه عنها. هذا ليس مجرد حنينٍ أو هدفٍ أو وعدٍ بيوتوبيات خيالية. بل هو فنُّ الحياةِ الفاضلةِ والجميلةِ ذاتِ المعانيِ العمليةِ اليومية. لا أتحدثُ هنا عن الأحيائية. فأنا مُدركٌ لمخاطرِ هذه المقاربة. كما لا أتحدثُ عن يوتوبياتِ جنةِ "الله"، التي تتادي بها أجهزةُ مُراكمةِ رأسِ المالِ والسلطة. حيثُ أَعْلَمُ يقيناً ما الذي تدلُّ عليه هذه المقاربةُ من حيثِ المضمون، وأدركُ الأهدافَ الخطيرةَ والمدمرةَ التي تحتويها. أما الشيوعيةُ المبتذلةُ، التي تُعْتَبَرُ وعدَ الماديةِ في الجنة، فيمكنني القولُ بأنها بدائيةٌ وليست فاعلة. بل هي أشبهُ ببديلٍ متطرفٍ للبيرالية. وبالأصل، فمن خلالِ تجاربنا في الحياةِ اليومية نستطيعُ أن ندركَ بسهولةٍ أنَّ رائحةَ جهنمِ تفوحُ من شتى وعودِ الليبرالية.

إنَّ تحقُّقَ الطبيعةِ الثالثةِ يتطلب "فترةً طويلة". فالنظامُ الديمقراطيُّ بصفتهِ نظامَ التعبيرِ عن المساواةِ والحريةِ ومزاوَلتهما على خلفيةِ الاختلافِ ضمنِ مستوى أعلى للطبيعتين الأولى والثانية، هو أمرٌ ممكنٌ مع تطوُّرِ خصائصِ المجتمعِ الأيكولوجيِّ والفامينيِّ في أحشائه. وطبيعةُ الإنسانِ المجتمعيةُ تحمِلُ بين ثناياها دينامياتِ إنجازِ هذه المرحلة. إنَّ تتأوّلَ مسألةِ الطبيعَاتِ المختلفةِ، التي يجب التعمُّقُ فيها وفق هذا الأسلوب، قد يذهبُ بنا إلى إنجازاتٍ نظريةٍ وعمليةٍ أثنى وأسمى.

يَدُورُ النقاشُ مؤخراً حولَ قضيةٍ منهجيةٍ مهمةٍ أخرى، تأسيساً على قرينةِ الكونيةِ-النسبية. فتفسيرُها على أنها تعني كونيةَ المعنى وانفراديته، يُعبِّرُ عن المضمونِ عينه. إننا وجهاً لوجه أمامَ قضيةٍ منهجيةٍ تقتضي التحليلَ بكلِّ دقة. يمكننا أيضاً تعريفَ هذه القضيةِ بالمرحلةِ الجديدةِ التي بلَّغها التمييزُ بين الذاتِ والموضوع. فما رَجَحَانُ تسميةِ المقارباتِ الصارمةِ داخلَ أجهزةِ رأسِ المالِ والسلطةِ بـ"القانون"، سوى بسببِ الظروفِ

المادية لمثل هذا النوع من قضايا الأسلوب. أما إلصاقُ يافطةِ "الكونية" بالمقاربة القانونية، فمتعلقٌ عن كثبٍ باستخدامها كوسيلةٍ للشرعةِ الأيديولوجية. ومنه تتأتى المقولةُ الشعبية "القانون يفلُ الحديد". ينبغي عدم الإغفالِ أنَّ القانونَ منتجٌ سلطويّ. كما علينا ألاّ ننسى أنَّ السلطةَ تعني رأس المال. وسيادةُ السلطةِ تعني "القانون" في الوقتِ نفسه. وبقدر ما يَكُونُ القانونُ "كونياً" فهو عندئذٍ قويٌّ منيع، ويغدو التمرُّدُ عليه مستحيلاً. وهكذا يبدأ إنشاءُ الإله-الإنسانِ من خياله وتَصَوُّره. فالإنسانُ صاحبُ السلطةِ المؤلَّهة، والذي لم يتمكن من مزاولَةِ استبداده علناً وجهاراً، يَكُونُ قد خَلَقَ أداةَ شرعةٍ داهيةٍ تساعده على التخطيطِ لتأمين ديمومةِ سلطته. ينبغي الإدراكُ جيداً أنَّ نسبةً مهمةً من هذه المساعي -هذا إن لم تكن كلها- تُشكِّلُ منبعاً أساسياً لجميعِ الشمولياتِ المطلقة.

أما النسبيةُ التي تشبه الكونيةَ مضموناً، ومهما تمَّ تصويرُها كقطبٍ مضاد، إلا إنها تُعبِّرُ عن حالةِ الإنسانِ الذي حُطَّ مِنْ شأنِهِ، وجُرِّدَ كلياً من القواعد، وحُرِمَ من السبلِ والأساليب. كما تتركُ النسبيةُ البابَ مفتوحاً أمام مفهومٍ متطرفٍ مفاده: "تتواجد القواعد والأساليب بقدرِ عددِ الأفراد". ونظراً لاستحالةِ ذلك عملياً، فلا مفرَّ من وقوعها أسيرةَ لقوانين الكونيةِ المطلقةِ في نهايةِ المآل. وكلا المفهومين يُشَوِّهان حصّةَ المجتمعِ البشريِّ من الذكاء. فإما أن يُضَحَّما من شأنِ الذكاءِ كثيراً، أي ينقلاه إلى مستوى "قانون كوني"؛ أو أن يَسْتَصْغِراه للغاية، باختزاله إلى عبارةٍ "لكلِّ قانونه". بالمقدور تفسيرُ الذكاءِ المجتمعيِّ بطرازٍ واقعيٍّ أكثر. فاعتبارُ القواعدِ الكونيةِ والحالةِ النسبيةِ ضمن التفسيرِ مصطلحين متداخلين للواقع الطبيعيِّ، دون تصييرهما قطبين متضادين؛ قد يُمَهِّدُ السبيلَ لشرحٍ مثمرٍ أكثر. إنَّ القواعديةَ الكونيةَ الثابتةَ تؤوِلُ إلى القولِ بالتطورِ على خطٍّ مستقيم؛ والذي لو كان له نهايةٌ في الكون، لكانَ وَجَبَ وصولُنا إليها حتى الآن. لنظريةِ التقدُّمِ على خطٍّ مستقيمٍ عيبٌ كهذا. فلو كان التقدُّمُ المستمرُّ للكونِ نحو هدفٍ معينٍ أمراً صحيحاً، لكان ينبغي بلوغُه هذا الهدفَ منذَ أمدٍ بعيد، وفقاً لمصطلحِ "الأزلية" المتضمن لمعنى الأبدية. مقابل ذلك، فالنسبيةُ تحتوي مصطلحَ "الدوران اللانهائي". ولو كان هذا صحيحاً، لكان واجباً ألاّ تُعاشَ أو تتكوَّنَ هذه التغيراتُ والتطوراتُ الكونيةُ الموجودة. لذا، فالتقدُّمُ المستقيمُ الشموليُّ والدورانُ الحلزونيُّ يتحدان

في مضمونهما، ليكونا مفهومين منهجيين يفتقران القدرة على إيضاح التطور الكوني المتغير والمختلف. إنهما أسلوبان معلولان. أما الأسلوب الأقرب إلى الصواب، فأنا على قناعة بضرورة تعريفه على نحو يكون ضمن بنية تُمكن من التغير بالاختلاف، وتكون آنية لحظية بقدر ما تتضمن اللانهاية أيضاً. أما القول بأن التطور حلزوني، وأن الحلزونية تعني التطور، وأنه بقدر ما تكون اللانهاية مخفية في اللحظة الآنية ومندمجة معها، فإن تكامل التكوينات الآنية يتضمن اللانهاية أيضاً؛ إن القول بذلك يطرُح توجيهاً منهجياً أكثر إيضاحاً وشفافية بالنسبة لتأسيس نسق الحقيقة.

من الأهمية بمكان التطرق لبعض الأمور فيما يتعلق بموضوع الأسلوب الجدلي. لا ريب أن اكتشاف الأسلوب الديالكتيكي أصبح إنجازاً عظيماً. ففي كل لحظة يُكتشف بالرصد العميق أن الكون يتسم بطابع ديالكتيكي. لكن المشكلة تكمن في كيفية وجوب تعريف الديالكتيك. فالكل يعلم بالفرق بين تفسيري هيغل وماركس بشأن الديالكتيك. وكلا التفسيرين ولدا تخريبات مفجعة لا تشرع الصدور. فالتفسير الهيغلي الذي أفسح الطريق أمام الدولة الألمانية القومية، قد كشف عن نتائج الوخيمة مع بدء تطبيق الفاشية. ومعلوم أن ممارسات أتباع ماركس في الاشتراكية المشيدة والطبقية الضيقة أيضاً مهّدت السبيل أمام العديد من المساوي والتخريبات، ولو بنتائج مختلفة. وبدلاً من البحث عن العيب في ماركس أو هيغل، فإن السلوك الأصح هو البحث عنه في مُفسري الديالكتيك بمنوال خاطئ بما فيه الكفاية. علماً أنه بقدر ما يكون إرجاع الأسلوب الجدلي إلى هيغل وماركس ليس صحيحاً، فإن إعادته إلى الفكر اليوناني للعصر القديم أيضاً ليس تشخيصاً صائباً تماماً. إذ طالما نصادف التفسيرات الجدلية الوفيرة في الحكمة الشرقية. ولا شك أن إنجازات مهمة قد تحققت على هذا الصعيد في اليونان خلال العصر القديم وفي أوروبا خلال عصر التنوير.

ليس صائباً تفسير الجدلي على أنه الوحدة المدمرة بين الأضداد، ولا تفسير التغير على أنه الإبداع اللحظي الخالي من الأضداد. فالمفهوم الأول يؤدي إلى النزعة الأكثر فظافة، والتي تُوججُ العداء بين الأقطاب دوماً؛ مما يؤدي بدوره إلى نتيجة لا تتعدى النظر إلى الكون كحالة من الفوضى الدائمة واللاقواعد. أما المفهوم الثاني، فيؤدي إلى مفهوم تطوري خالٍ من التوتر، تغيب فيه الأضداد، ويفتقد للديناميات الذاتية، ويبعث

دوماً عن قوة خارجية لا بد منها. وهذا ما لا تلوح إمكانية التصديق عليه في الآفاق. والكل يعلم أن بلوغ الميتافيزيقيا قد مر من هذه البوابة.

إذن، والحال هذه، فإنقاذ وتطهير الديالكتيك من هذين التفسيرين المتطرفين يحظى بأهمية قصوى. وبالأصل، فالديالكتيك البناء وغير المدمر أمرٌ مشاهدٌ في التطورات الحاصلة. وعلى سبيل المثال، فالإنسان نفسه يحمل بين أحشائه تطوراً جديلاً قد يُعادل عمر الكون المحسوب على وجه التقريب. فهو يشتمل في بنيته على الجسيمات ماتحت الذرية وصولاً إلى أرقى الذرات والجزيئات، بقدر احتوائه جميع الأطوار البيولوجية. هذا التطور المذهل جدلي. لكنه يعكس جدلية بناءة ومطورة بوضوح لا يحتمل الإنكار. ما من شك في أن التناقضات الطبقة التي يكثر النقاش حولها تحتضن عداءات معينة في دواخلها (بالمقدور إضافة التناقضات القبلية والأثنية والقومية والنظامية أيضاً إليها). ولكن، بالإمكان حل هذه التناقضات بما يتناسب وروح الديالكتيك، ودون اللجوء إلى المجازر. وذلك بالاعتماد على قوة العقل الجمعي للمجتمع، والتي تتميز بمرونة بالغة. بيد أن طبيعة المجتمع حافلة بأمثلة لا حصر لها من هذا النوع من الحلول. هذا ولم ينجح المنظرون، ولو دون وعي، من مواجهة نتائج معاكسة لجهودهم؛ عندما سعوا إلى إيضاح التطورات بصورة أفضل. وبأقل تقدير، فإن وقوعهم المتكرر في هذه الأوضاع يشير إلى أن تفسير الديالكتيك لا يفتأ يحافظ على أهميته.

ولأجل عدم إفساح المجال أمام أي فهم خاطئ فيما يتعلق بالديالكتيك، فمن الضروري شرح مقارنته مع الميتافيزيقيا، ولو بإيجاز. لا ريب في أن بحث الميتافيزيقيا عن التكوين والوجود في الخالق الخارجي هو المقاربة الأكثر عمقاً في التاريخ. فما تمخض عن هذه المقاربة من فلسفة ودين وعلموية وضعية، قد خلق معه نظاماً من "الاستعمار الذهني" بكل معنى الكلمة. إذ قد لا تحتاج الطبيعة للخالق من الخارج. وحتى إن كانت فعلاً بحاجة إليه، فلا يمكن أن يكون هذا الخالق إلا من داخلها. لكن، من اليسير الادعاء بأن الميتافيزيقيا كرست "أنظمة الاستعمار الذهني" بما يشبه خالقاً مُسلطاً على نكاء الطبيعة الاجتماعية من الخارج. وبهذا المعنى، فإن تجاوز الميتافيزيقيا وانتقادها يتسم بأهمية كبرى.

لكنَّ النقطةَ الأخرى التي رغبْتُ في إيضاحِها بصددِ الميتافيزيقيا، تتعلَّقُ بجانبٍ مختلفٍ منها. إنني أتحدّثُ عن استحالةِ بقاءِ الإنسانِ بلا ميتافيزيقيا. والميتافيزيقيا التي أتطرقُ إليها تشرِّحُ الإبداعاتِ الثقافيةَ للمجتمعِ البشري. وتندرجُ فيها شتى تقنياتِ الفنِّ والسياسةِ والإنتاج، إلى جانبِ الميثولوجيا والدينِ والفلسفةِ والعلم. إذ ما منَ مقابلٍ فيزيائيٍّ لعواطفِ الفضيلةِ والجمال، لأنها قيَمٌ خاصةٌ بالإنسان. والأخلاقُ والفنُّ خصيصاً قيَمٌ ميتافيزيقية. ما ينبغي تنويره هنا ليس ثنائيةَ الميتافيزيقيا-الجدلية، بل هو التمييزاتُ القائمةُ بين الإنجازاتِ الميتافيزيقيةِ الفاضلةِ والجميلة، وبين الإبداعاتِ الميتافيزيقيةِ السيئةِ والقبیحة. كما إنه ليس ثنائيةَ الدين-اللادين أو الفلسفة-العلم، بل هو العقائدُ والحقائقُ الدينيةُ والفلسفيةُ والعلميةُ السليمة، التي تجعلُ الحياةَ أكثرَ جاذبيةً واحتمالاً.

يجبُ عدمُ النسيانِ أنَّ الطبيعةَ تُعرضُ للإنسانِ مسرحيةً من ألويةٍ زاهرةٍ بالعظمةِ والتنوع. ومن المحالِ أنْ يتمنَّيَ دورُ الإنسانِ والطبيعةِ على المسرح. بل لا يُمكنُ للإنسانِ سوى ترتيبُ وتنظيمِ حياته بالألعابِ التي حاكها هو فحسب. وتعريفُ المسرحِ على أنه انعكاسٌ للحياةِ إنما ينبعُ من هذا الواقعِ العميق. المهمُّ هنا هو اختزالُ الأخطاءِ والجوانبِ السيئةِ والقبیحةِ من الحياةِ الدائرةِ على خشبةِ المسرحِ إلى أدنى حد، والارتقاءُ بحقائقها الصائبةِ وفضيلتها وجمالياتها إلى أقصى حد. ولدى حديثنا عن الميتافيزيقيا الفاضلةِ والجميلةِ والصحيحة، إنما نتغنَّى مراراً بتلكِ الطبائعِ البشريةِ العميقة، لا بالميتافيزيقياتِ التي تُفرضُ العمى والصَمَمَ وانعدامَ المشاعرِ والأحاسيس. ومن حيثِ الأسلوب، فأنا على قناعةٍ بالأهميةِ العظمى لهذه التشخيصاتِ أثناءِ المقارنةِ بين الديالكتيكِ والميتافيزيقيا.

الفصل الرابع

قضية الحرية

لا أتمالكُ نفسي من القول: وكأنَّ الحرية هي هدفُ الكون. كثيراً ما تساءلتُ في قرارة نفسي ما إذا كان الكونُ يندفعُ فعلاً نحو الحرية؟ ولطالما شعرتُ بنقصِ المقولة التي تُشِيرُ إلى أنَّ الحرية طموحٌ عميقٌ حكَّرَ على المجتمعِ البشريِّ فقط. وفكرتُ دائماً بوجودِ جانبٍ لها معنيٌّ بالكونِ دون بُد. فإذا أمعناً في قرينةِ الجُسيم-الطاقة، التي تُشكِّلُ اللبنةَ الأساسيةَ للكون، فلن أترددَ في التشديدِ على أنَّ الطاقةَ هي الحرية. كما إنني أؤمن بأنَّ الجُسيمَ الماديَّ هو كناية عن حزمةٍ من الطاقةِ بحالتها المحبوسة. فالضوءُ حالةٌ من أحوالِ الطاقة. أويمكن إنكارُ مدى تَمَنُّعِ الضوءِ بالتدفُّقِ الحر؟ نحن مرغمون على القبولِ بنعتِ الكوانتات بالعنصر الذي يكاد يوضحُ كلَّ التنوعِ الموجودِ في راهننا، والتي تُعرَفُ بحالةِ الجُسيمِ الأصغر من الطاقة. أجل، فالحركة الكوانتية هي القوةُ الخالقةُ لجميعِ أشكالِ التنوع. ولا أتمالكُ نفسي من القول: تُرى، هل هذا هو الإله الذي يجري البحثُ عنه دائماً؟ وعندما يُقالُ أنَّ ما وراء الكونِ أيضاً يتسمُ بطابعِ كوانتي، يختلجني الحماسُ مجدداً وأقول: ربما. كما لا أتمالكُ نفسي من التساؤلِ في قرارة نفسي: تُرى، هل هذا هو المقصودُ بالخلقِ الإلهيِّ من الخارج؟".

حسبَ رأيي، فمن المهمَّ عدم سلوكِ الأنانيةِ في موضوع الحرية، وعدم السقوطِ في اختزاليةِ جعلِ الحريةِ حكراً على الإنسان. أويمكنُ إنكارُ أنَّ تخبُّطِ الحيوانِ المحبوسِ في القفصِ هو من أجلِ الحرية؟ وبأيِّ مصطلحٍ عدا "حقيقة الحرية" يمكننا إيضاحُ تغريدِ البلبِلِ في القفص، والذي يَفوقُ أرقى السيمفونيات؟ وإذا ما ذهبنا أبعدَ من ذلك؛

أفلا تُدَكِّرنا كافة أصواتِ وألوانِ الكونِ بالحرية؟ والمرأة باعتبارها أولَ وآخرِ عبدٍ يَرزُحُ في حضيضِ العبوديةِ ضمنِ المجتمعِ البشري، فبأيِّ مصطلحٍ يمكننا إيضاحَ كلِّ تَحَبُّطاتها، عدا مصطلحِ الطموحِ إلى الحرية؟ وتعريفُ الحريةِ لدى أكثرِ الفلاسفةِ عمقاً (سبينوزا مثلاً) على أنها قوةُ المعنى والخلاصِ من الجهلِ، ألا يؤدي إلى البوابةِ عينها؟ لا أنوي خنقَ المشكلةِ داخلَ مضمونها اللانهائي. ولا أرغبُ التعبيرَ عنها كحالاتي "الْقَدَرِيَّة" الفطرية. حيث لَمْ أَجَرِّبْ إطلاقاً كتابةَ الشَّعرِ، الذي يُعدُّ ضرباً من ضروبِ الحرية، فيما خلا عدةِ جُمَلٍ دَوَّنْتُها استذكّاراً لبروماتوس، والتي يَعلِّمُ الجميعُ أنَّ لا قيمةَ لها سوى أنها تصوِّرُ مجازي. لكن، أُمَكِّنُ التغاضي عن أني ساعٍ دَوَّوبٌ على دربِ معنى الحرية؟

يَهْدَفُ تمهيدُنا الموجزُ هذا إلى التنبيهِ لمدى عُمقِ موضوعِ الحريةِ المجتمعية، أثناء تحويلنا إياها إلى إشكالية. فتعريفُ المجتمعِ بـ"الطبيعيةِ ذاتِ الذكاءِ الأرقى تركيزاً"، يَنبُرُ تحليلَ الحريةِ أيضاً. فميادينُ الذكاءِ المُركَّزةُ حساسةٌ إزاءَ الحرية. ومن الصحيحِ القولُ أنه بقدرِ ما يُركَّزُ مجتمعٌ ما من مستوى قدراته في الذكاءِ والثقافةِ والعقلِ، فإنه يَكُونُ مَيَّالاً إلى الحريةِ بنفسِ القدر. كما أنه من الصوابِ القولُ: بقدرِ ما يَفْتَقِرُ أو يُحَرِّمُ مجتمعٌ ما من قِيَمِهِ تلكِ في الذكاءِ والعقلِ والثقافةِ، فإنه يَكُونُ غارقاً في العبوديةِ بالمِثْلِ.

لَطالما تخطر ببالي خاصيتان أساسيتان عندما أتعَمَّقُ في موضوعِ القبيلةِ العبريةِ. أولاهما هي مهارتُهم في كسبِ المالِ. حيث يُمَسِّكُ اليهودُ بزمامِ التحكمِ بالمالِ دوماً. ويدركون نظرياً وعملياً، وبكلِّ كفاءة، أنه بمقدورهم ربطُ العالمِ برمته بأنفسِهِم، بل وإخضاعَهُ لسيادتهم من خلاله. يمكننا تسميةُ ذلكِ بالسيادةِ على العالمِ الماديِّ أيضاً. لكنَّ الأهمَّ حسبَ رأيي هو الخاصيةُ الثانيةُ، أي براعتُهم في فنِّ الهيمنةِ المعنويةِ. فقد أسَّسَ اليهودُ سيادةً ثقافيةً معنويةً تكادُ تَكُونُ نِداءً لعمرِ التاريخِ، وذلك من خلالِ الأنبياءِ اليهودِ، ومن ثَمَّ كُتَّابِهِم، إلى جانبِ مختلفِ الفلاسفةِ والحكماءِ والفنانين رجالاً ونساءً في عصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ. بالتالي، فالقولُ بأنه ما مِنْ قبيلةٍ ثريةٍ وحرّةٍ بقدرِ القبيلةِ العبريةِ، إنما هو تشخيصٌ صحيحٌ إلى أبعدِ حد. وسردُ بضعةِ أمثلةٍ حولِ وضعِ اليهودِ في عصرنا يُوَكِّدُ هذه الحقيقةَ بما فيه الكفاية. فالقوةُ الساحقةُ من الأسيادِ الحقيقيين

لرأس المال المالي المتحكم بالاقتصاد العالمي هم من أصولٍ عبرية. أي أنهم يهود. وذكر اسم سبينوزا في ظهور الفلسفة المعاصرة، وماركس في السوسيولوجيا، وفرويد في علم النفس، وآينشتاين في العلوم الفيزيائية، وإضافةً المئات من المُنظرين في الفن والعلم والسياسة إليهم؛ إنما يعطي فكرةً وافيةً بحق قدرة اليهود الفكرية. فهل يمكن إنكار سيادة اليهود على العالم الفكري؟

لكن، وعلى الوجه الثاني من الميدالية ثمة أناس مغايرون في العالم. أي، هناك الآخرون. فالثراء المادي والمعنوي والقوة والسيادة لطرفٍ ما تتحقق على حساب فقر وعجز الآخرين وتصييرهم قطعاناً. لذا، فالعبارة الشهيرة التي قالها ماركس لأجل البروليتاريا، إنما تسري على اليهود أيضاً. ألا وهي: "إن كانت البروليتاريا تتطلع إلى تحرير ذاتها (وبمعنى آخر إلى خلاصها)، فما عليها إلا أن تقوم بتحرير المجتمع برمته". وكأن ماركس قال هذه العبارة وهو يُفكر في اليهود. فإن كان اليهود يرغبون في التأكد من مدى تمتعهم بحرياتهم، أي من مدى ثرائهم وقوتهم في الذكاء والمعنى؛ فلا سبيل أمامهم سوى إثراء المجتمع العالمي، وتعزيزه معنوياً بمَنوالٍ مشابه. وإلا، فقد يَنبَري لهم أمثالٌ جُدد من هتلر، لِيَتَسَلَّطُوا على رؤوسهم في كل لحظة. وبهذا المعنى، فتحرر اليهودي، أي حريته، غير ممكنة إلا بتصورها متداخلةً مع تحرر المجتمع العالمي وحريته. ويلوح أنه لا مجال للشك في كون هذه هي المهمة الأشرف لليهود الناجحين في العديد من الأمور لأجل الإنسانية. والحال هذه، ومن خلال مجازر الإبادة العرقية لليهود، بالمقدور الإدراك بأن الثراء والشأن المعنوي المتأسس على حساب فقر وجهالة الآخرين لا قيمة له كحرية حقيقية. فالمعنى الحقيقي للحرية يكمن في تخطي التمييز بين نحن-الآخرين، وفي اتسامها بطابعٍ يُمكن مشاطرته من قِبَل الجميع.

وإذا قَيِّمنا نظامَ المدينة المركزية على ضوء قضية الحرية، فسنلاحظ أنه مشحونٌ بعبوديةٍ مضاعفةٍ تدريجياً. حيث تُفرضُ العبوديةُ بكلِّ قوةٍ ضمن أبعادٍ ثلاثة، ونُشَأُ العبوديةُ الأيديولوجيةُ أولاً. فالانتهال من الميثولوجيات في إنشاء الآلهة المخيفة والمتحكممة أمرٌ مستوعبٌ ويَلَفْتُ الأنظار، وخاصةً في المجتمع السومري. حيث يتم تصميمُ الطابقِ الأعلى من الزقوراتِ كمكانٍ للآلهة المتحكممة بالأذهان. والطابقُ الأوسطُ هو مقرُّ إدارة الكهنة السياسية. أما الطابقُ الأسفل، فقد أُعِدَّ لِيَكُونَ طابقَ

العاملين المنهمكين في شتى أنواع الإنتاج من حَرْفِيِّين ومزارعين. ولم يتغير هذا النموذجُ إلى يومنا من حيث الجوهر، بل بَلَغَ مرتبةً قصوى من الانفتاح والانتثار. وقصةُ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ تلك، والتي تعمُرُ خمسةَ آلافَ عاماً، هي التصوُّرُ التاريخيُّ الأقربُ إلى الحقيقة. أو بالأحرى، إنها واقعٌ مرصودٌ تجريبياً¹. فتحليلُ الزقوراتِ يعني تحليلَ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ، وبالتالي تحليلَ النظامِ الرأسماليِّ العالميِّ الراهنِ بإجلاسه على أساسه الحقيقيِّ. فبينما يُشكِّلُ التطوُّرُ المستمرُّ تراكمياً لرأس المالِ والسلطةِ الوجهَ الأولَ من الميداليةِ، فإنه ثمة عبوديةٌ ومجاعةٌ وفقْرٌ وتحويلٌ مروَّعٌ إلى الرعاع في الوجهِ الثاني منها.

إننا ندرك على نحوٍ أفضلٍ كيفيةَ تَجَدُّرِ قضيةِ الحرية. إذ لا يمكن لمنهجيةِ المدنيةِ المركزيةِ تأمينُ ديموميتها وصَوْنُ وجودها، دون حرمانِ المجتمعِ من الحرية، ودون إسقاطه تدريجياً إلى دَرْكِ مجتمعِ القطيع. ويتجسّدُ الحلُّ حسب منطقِ النظامِ القائمِ في تشكيلِ مزيدٍ من أجهزةِ رأسِ المالِ والسلطة. وهذا ما يعني مزيداً من الفقرِ والبؤسِ والرعاع. أي أن تفاقُمَ قضيةِ الحريةِ لهذه الدرجة، وتحوُّلها إلى قضيةِ أوليةٍ لكلِّ عصرٍ، ينبعُ من الازدواجيةِ الموجودةِ في طبيعةِ النظامِ القائمِ. وإلا، فنحن لم نطرحُ عبثاً المنزلةَ المثلى للقبيلةِ اليهوديةِ. إنَّ المثالَ اليهوديَّ مفيدٌ لأقصى درجة. ولهذا السبب، فقراءةُ الحريةِ والعبوديةِ على السواء من خلالِ الواقعِ اليهوديِّ، لم تفقد من أهميتها شيئاً على مرَّ العصور.

يُمكننا على ضوءِ هذا الشرحِ أن نفهمَ بشكلٍ أفضلِ الجدالَ التقليديَّ الدائرَ بصدد: هل المالُ يُحقِّقُ الحريةَ أكثر، أم الوعي؟ فما دامَ المالُ يؤدي دوره كأداةٍ لتكديسِ رأسِ المالِ، أي كنهَابٍ وسلابٍ لفوائضِ الإنتاجِ والقيمة؛ فسيكوُنُ على الدوامِ وسيلةً للعبوديةِ. حيث إنَّ استغلاله الدائمَ لارتكابِ المجازرِ حتى بحقِّ مالكه، إنما يوضحُ استحالةَ كونِ المالِ أداةً يُؤتمَنُ عليها في سبيلِ الحرية. فالمالُ يؤدي دورَ جُسيمِ المادةِ المضادِّ

¹التجريبية (الأمبريقية): توجه فلسفي يؤمن بأن المعرفة الإنسانية تأتي بالحواس والخبرة (التجربة). ينكر وجود أية أفكار فطرية أو معرفة سابقة للخبرة العملية. وهي مفاهيم يبلغها الباحث بملاحظته لتجربة أو حدث أو مجموعة تجارب أو أحداث، للوصول إلى استنتاجات علمية تصف علاقات وظيفية بين متغيرات تُقاسُ أو تُستقرأ وفق فروض علمية يضعها الباحث لمعرفة العلاقة بين المتغيرات بهدف وصف الظاهرة أو التحكم فيها (المترجمة).

للطاقة. ويمكن القول: إن الوعي أقرب دائماً إلى الحرية. أي أن الوعي المتأسس على الواقعية يَفْتَحُ الآفاق أمام الحرية في كلِّ الأوقات. ولهذا السبب يُعرَّفُ الوعي دوماً على أنه تدفقُ الطاقة.

إن تعريف الحرية بأنها تعني التكاثر والتنوع والاختلاف في الكون، يُسهِّل الأمر من حيث توضيح الأخلاق المجتمعية أيضاً. فعمليات التكاثر والتنوع والاختلاف تحدث دائماً على التفكير بوجود كائن ذكيّ تحمُّله بين طياتها، ولو ضمناً، بحيث تكون لديه قابلية الاختيار والاصطفاء. والبحوث العلمية أيضاً تؤيد اتسام النبات بذكاء يدفعها إلى التنوع. فالتكوينات الموجودة في خلية حية واحدة، لم تتمكن حتى الآن أية يد بشرية من إنشائها في أي مصنع كان. قد لا نستطيع التحدث عن "الذكاء الكوني" بقدر هيجل. مع ذلك، فمن المحال الحكم على الحديث عن وجود كيان آخر شبيه بالذكاء داخل الكون بأنه محض هراء. إذ لا يمكننا شرح الاختلاف بأي شيء عدا وجود الذكاء. ولربما كان شبه التكاثر والتنوع بالحرية وتذكيرهما بها دائماً ينبع من شرارات الذكاء المخفية في أساسهما. وبالإمكان تعريف الإنسان بأنه أذكى موجود معروف في الكون حتى الآن. حسناً، كيف حظي الإنسان بذكائه هذا؟ كنت قد عرفت الإنسان بأنه خلاصة التاريخ الكوني على الصعيد العلمي (والفيزيائي، والبيولوجي، والنفسي، والاجتماعي). أي أن الإنسان يُعرَّف هنا بكونه تراكُم الذكاء الكوني. ولهذا السبب يُعرَض الإنسان في العديد من المدارس الفلسفية كنموذج مُصَغَّر للكون.

مستوى الذكاء ومرونته في المجتمع البشري يُشكِّلان الدعامات الحقيقية للبناء المجتمعي. بهذا المعنى، فتعريف الحرية على أنها قوة الإنشاء المجتمعي أمر في محله. ونحن نعلم أن هذا قد سُمِّيَ بـ"السلوك الأخلاقي" منذ أولى المجموعات البشرية. إذن، فالأخلاق المجتمعية غير ممكنة إلا بالحرية. أو بالأصح، فالحرية منبع الأخلاق. وبمقدورنا تعريف الأخلاق بأنها حالة الحرية أو تقاليدنا أو قواعدها المركزة. فإذا كان الخيار الأخلاقي منبثقاً من الحرية، فسيكون من المفهوم تسمية الأخلاق بالوعي الجمعي للمجتمع (ضميره)، وذلك حينما نضع روابط الحرية مع الذكاء والوعي والعقل نُصب العين. ولا يمكن إضفاء المعنى على تسمية الأخلاق النظرية بعلم الأخلاقيات إلا ضمن هذا الإطار. إذ لا نستطيع الحديث عن علم الأخلاقيات فيما عدا أسس

المجتمع الأخلاقية. لا ريب أنه بالإمكان استخلاص فلسفة الأخلاق، أي استنباط علمها الأكثر اقتداراً، من التجارب الأخلاقية الموجودة. ولكن، محال وجود علم أخلاقي زائف. ومن المعلوم أن إيمانويل كانط بذل جهوداً دؤوبة في هذا السياق. ومن المفهوم تسمية كانط للعقل العملي بعلم الأخلاق. وبنفس الوقت، فتفسيره للأخلاق بأنها خيار الحرية وفرضتها، يُعدّ رأياً لا يزال سارياً بالنسبة لراهننا أيضاً.

أواصر السياسة المجتمعية مع الحرية أيضاً أمر ظاهر للعيان. فالمجال السياسي هو الميدان الذي تتصادم وتتكاثر فيه العقول ذات النظرة التنبؤية الثاقبة، سعياً منها لنيل النتيجة المأمولة. وبأحد المعاني، يمكننا تعريفه أيضاً بالميدان الذي تُحرر ضمنه الذات الفاعلة نفسها بوساطة فن السياسة. وكل مجتمع لم يُطوّر السياسة المجتمعية، عليه الإدراك بأن ذلك سيُعوّد عليه بالحرمان من الحرية، وأنه سيدفع ثمنه باهظاً. بهذا المعنى، فإننا نواجه هنا جلال فن السياسة. فكل المجتمعات (الكلان، القبيلة، القوم، الأمة، الطبقة، وحتى أجهزة الدولة والسلطة) العاجزة عن ممارسة وتطوير سياستها، محكوم عليها بالفشل الذريع. وبالأصل، فإن عجزها عن تطوير السياسة يعني عدم الاعتراف بضميرها ومصالحها الحيائية وبهويتها الذاتية. وما من سقوط أفع أو خسران أقل وطأة من هذا بالنسبة إلى أي مجتمع كان. ولا يمكن الحديث عن مطالبة مثل هذه المجتمعات بالحرية، إلا عندما تنتفض في سبيل مصالحها الذاتية وهويتها الذاتية وضميرها الجمعي؛ وبمعنى آخر، عندما تُخوض نضالها السياسي. أما الطموح إلى الحرية من دون سياسة، فمحض خداع وخيم.

وتلافياً لتحريف العلاقة بين السياسة والحرية، ينبغي توخي الحذر في تحديد الفوارق بينها وبين سياسات (أو بالأحرى "السياسات") السلطة والدولة. فقد يكون لأجهزة السلطة والدولة استراتيجياتها وتكتيكاتها لتسيير أعمالها. ولكن، ليس لديها سياسات بالمعنى الحقيقي للكلمة. وبالأصل، لا تتواجد السلطة والدولة فعلاً، إلا في المرحلة التي تُتكرر وتنتفي فيها السياسة المجتمعية. ففي الوقت الذي تنتهي فيه السياسة، تُبشّر بنبأ السلطة والدولة بإدارة أعمالها. السلطة والدولة هما المكان الذي ينتهي فيه الكلام السياسي، وبالتالي تغيب فيه الحرية. ما هو موجود فيهما ليس سوى الحكم، وتلقي أو إصدار الأوامر، وسيادة القانون والنظام الداخلي. وعليه، فكل سلطة ودولة هما عقل

جامد. وفي هذه الخاصية تكمن نقاط قوتها وضعفها معاً. والحال هذه، فمن المحال أن تكون ميادين الدولة والسلطة ساحات يُبحث فيها عن الحريات أو تتحقق ضمنها الحريات. أما تشخيص هيجل للدولة على أنها الساحة الحقيقية التي تتحقق فيها الحرية، فيشكل ركيزة جميع الآراء والبنى السلطوية للحدث. وهكذا، تتصدر فاشية هتلر قائمة الأمثلة الموضحة لما قد يتولد عنه هذا الرأي. بل حتى إن تنبؤ ماركس وأنجلز في مفهومهما للاشتراكية العلمية التي قاما بريادتها، وقولهما بأن الدولة والسلطة أداتان أساسيتان للبناء الاشتراكي؛ بات أفضع ضربة لحقت بالحرية، وبالتالي بالمساواة؛ ولو دون وعيٍ منهما. بينما أدرك الليبراليون على نحو أفضل حقيقة العبارة التي تقول: "إن المزيد من الدولة يعني القليل من الحرية". وهم يُدينون في نجاحهم إلى نظرتهم الثاقبة هذه.

وبحكم جوهر الدول والسلطات باعتبارها أدوات سيطرة وتحكم، فلا معنى لها سوى أنها نوع مختلف من سلب فوائض الإنتاج والقيمة. أي أنها نوع من نهب إجمالي رأس المال المستولى عليه بالإكراه. فرأس المال يُحقق التدول، والدولة تُحقق الرسملة. والخاصية نفسها تسري على شتى أنواع أجهزة السلطة أيضاً. فبقدر ما يكون ميدان السياسة المجتمعية مؤلداً للحرية، فإن السلطة والدولة ساحتان تغيب فيهما الحرية بالمثل. وقد تثرى بُنى السلطة والدولة العديد من الشخصيات والمجموعات والأمم وتحرّروا أكثر. ولكننا رأينا في المثال اليهودي أن هذا الوضع غير ممكن إلا على حساب فقر وعبودية المجتمعات الأخرى. ومحصلة ذلك هي شتى أنواع الدمار، بدءاً من الإبادات العرقية إلى الحروب الضارية. لقد شهدت السياسة خسرانها الأكبر في ظل النظام الرأسمالي العالمي. وبالمقدور الحديث عن الموت الحقيقي للسياسة، في عهد الحداثة الرأسمالية، التي بلغت فيها نظام المدنية المركزية ذروته. بالتالي، ثمة استفاد سياسي في عصرنا الراهن بما يستحيل مقارنته بأي عصر آخر. فكيفما أن نفاذ الأخلاق بصفتها ساحة الحرية يُعد أحد ظواهر حاضرتنا، فإن ساحة السياسة أيضاً مرشحة للزوال وبدرجة أكبر بكثير. لذا، فإن كنا نطمح إلى الحرية، فإنه يبدو وكأنه لا خيار أمامنا سوى إعادة إنفاض وتفعليل الأخلاق أولاً كضمير جمعي للمجتمع، ومن ثم تفعليل السياسة بجميع نواحيها كعقل مشترك، وبكل ما أوتينا من قوة فكرية.

إنَّ العلاقة بين الحرية والديمقراطية أكثر تعقيداً. والسؤال: "أيّ منهما تنبثق عن الأخرى؟" هو موضوع جدالٍ دائم. لكن، بمقدورنا التبيان، وبكل سهولة، أنَّ كليهما تُثَمَّنَان بعضهما البعض من حيث كثافة علاقاتهما. فبقدر ما نُفَكِّرُ بأواصر السياسة المجتمعية مع الحرية، فمستطاعنا عقدُ الروابطِ بينها وبين الديمقراطية أيضاً. ذلك أنَّ السياسة الديمقراطية هي الحالة الأكثر تجسيدا للسياسة المجتمعية. بالتالي، بالإمكان تعريفُ السياسة الديمقراطية بأنها فنُّ التحررِ الحقيقي. فبدون ممارسة السياسة الديمقراطية، لن يَكُونَ باستطاعة المجتمع عموماً أو أي شعبٍ أو مجموعة خصوصاً، أن يَتَسَيَّسَ أو يَتَحَرَّرَ على درب السياسة. فالسياسة الديمقراطية مدرسة حقيقية لتعلُّم الحرية وممارستها. وبقدر ما تَخْلُقُ الأعمالُ السياسية ذواتاً ديمقراطية، فإنَّ السياسة الديمقراطية تُسَيِّسُ المجتمعَ بالمثل، وبالتالي تُحَرِّره. وإذا ما أجمَعنا على أنَّ التسييس هو الشكلُ الأسُّ للتحرر، فلعينا الإدراكُ حينها أنه بقدر تسييس المجتمع نُكُونُ قادرين على تحريره. والعكس صحيح: فبقدر تحرير المجتمع نُكُونُ قد سَيَّسناه أكثر. لا ريب في وجود العديد من الميادين الاجتماعية المغذية للحرية والسياسة، وعلى رأسها المصادر الأيديولوجية. لكنَّ المصدرين الأساسيين اللذين يُولَدان ويُغَدَّيان بعضهما تبادلياً، هما السياسة المجتمعية والحرية.

كثيراً ما يتم الخلطُ في العلاقة بين المساواة والحرية. فالعلاقة بينهما معقدة وإشكالية، بقدر علاقاتهما مع الديمقراطية على الأقل. إذ نجد أنَّ المساواة التامة تتحقق أحياناً مقابل ثمنٍ تدفعه الحرية. وكثيراً ما يتم التشديدُ على استحالة وجودهما معاً، وعلى ضرورة تقديم التنازلات من إحداهما. كما يتم التبيانُ بأنَّ الحرية أيضاً تقتضي أحياناً تقديم التنازلات عن المساواة ثمناً لها.

من الضروريّ بمكان إيضاحُ الفرقِ بين طبيعةِ كلا المصطلحين، وبالتالي الظاهرتين؛ في سبيل صياغة تشخيصٍ سليم للقضية. فالمساواة على الأرجح مصطلحٌ قانوني، وتُفَضَّلُ تقاسمُ الحقوقِ عيناها بين الأفراد والمجموعاتِ دونَ أيِّ تمييز. بيدَ أنَّ الاختلافَ خاصيةٌ أساسيةٌ للكونِ بقدر ما هو كذلك بالنسبة للمجتمع أيضاً. إنَّ الاختلافَ مصطلحٌ منغلَقٌ على تقاسمِ الحقوقِ التي من نفسِ النوع. ولن تُكُونُ للمساواة قيمتها إلا إذا اتَّخَذَت الاختلافَ أساساً. السببُ الأهمُّ في عجزِ منظورِ المساواة

الاشتراكية عن الصمود، يَكْمُنُ في عدم إدراجهِ الاختلافَ في الحساب. وهو نفسه أَحَدُ أَهَمِّ الدوافعِ التي نَسَبَتِ في القضاءِ عليه. لا يُمكنُ للعدالةِ الحقّةِ أَنْ تتحققَ، إلا ضمن المساواةِ التي تتَّخِذُ من الاختلافِ أساساً.

لدى تبياننا بأنَّ الحريةَ متعلّقةٌ جداً بمصطلحِ الاختلاف، فلا يُمكنُ عَقْدُ صِلاتٍ قِيَمَةٍ للمساواةِ مع الحرية، إلا في حالِ ربطها بالاختلاف. وتأمينُ الانسجامِ والتناسقِ بين الحريةِ والمساواةِ، هو مِنْ أهدافِ السياسةِ المجتمعيةِ الرئيسيةِ.

لا يمكننا المرور على الموضوع، دُونَ التطرُقِ إلى الجدالِ الدائرِ بين الموالين للحريةِ الفرديةِ والموالين للحريةِ الجمّعيةِ. حيثُ أَنَّ إيضاحَ العلاقةِ بين هَذَيْنِ التصنيفَيْنِ، اللّذَيْنِ يُرَادُ تعريفُهُما بالحريةِ السلبيةِ والحريةِ الإيجابيةِ، لا يزال يحافظُ على أهميتهِ. فالحادثةُ الرأسماليةُ المؤجّجةُ لنزعةِ الحريةِ الفرديةِ (الحريةِ السلبيةِ)، لا ريبَ أنها قد حَقَّقَتِ ذلكَ مقابلِ إلحاقِ تخرّيباتٍ كبرى بالروحِ الجمّعيةِ للمجتمع. من الأهميةِ القصوى الإشارةُ إلى أَنَّ الحريةَ الفرديةَ استهلكتِ السياسةَ المجتمعيةَ في راهننا، بقدرِ ما فَعَلَتِ ظاهرةُ السلطةِ بأقلِّ تقدير. والقضيةُ الحيويةُ في الجدالِ الدائرِ بشأنِ الحرية، تكْمُنُ في تسلّيطِ الضوءِ على دورِ النزعةِ الفرديةِ في دمارِ المجتمعِ بصورةٍ عامة، وفي إنكارِ الأخلاقِ والسياسةِ بصورةٍ خاصة. وإذْ ما قلنا أَنَّ المجتمعَ المُصَيَّرَ ذراتٍ متناثرةً بوساطةِ النزعةِ الفرديةِ لا تبقى لديه طاقةٌ للمقاومةِ إزاءَ أيِّ جهازٍ لرأسِ المالِ والسلطةِ؛ فسَنَسْتَوْعِبُ على نحوٍ أفضلِ مخاطرَ تَسَرُّطِ المعضلةِ الاجتماعيةِ. وتشخيصُ الفرديةِ الليبراليةِ بكونِها مصدراً أساسياً لاستهلاكِ السياسةِ المجتمعيةِ والحريةِ المجتمعيةِ، قد يُهَيِّئُ الأرضيةَ لانطلاقَ قِيَمَةٍ. لا شكَّ أَننا لا نتحدثُ هنا عن الشخصيةِ، ولا نناقشُ مدى ضرورةِ الشخصيةِ. بل ما نناقشه هو الفرديةُ الأيديولوجيةُ والليبراليةُ التي صِيَرَتِ مثالية، رغمَ أنها تَسْتَنَفِدُ السياسةَ المجتمعيةَ والحريةَ المجتمعيةَ.

أما الحريةُ الجمّعيةُ، فهانحنُ نناقشُ عليها. علينا التبيانُ بكلِّ أهميةٍ أَنَّ الحريةَ الأصليةَ، وإلى جانبِ اهتمامها بالشخصانيةِ، تَمُرُّ مِنْ تحديدِ هويةِ شتى أنواعِ المجموعاتِ (القبيلة، القوم، الأمة، الطبقة، المجموعاتِ المهنية وغيرها)، ومن تأمينِ مصالحها والدفاعِ عن أمنها؛ وَأَنَّ الحريةَ لن تَجِدَ معناها إلا بموجبِ هذه الأسس. بناءً على ذلك، فلن نستطيعَ الحديثَ عن نظامِ مجتمعٍ حرٍّ متوازنٍ وناجحٍ بصورةٍ مُثْلَى، إلا

عند تحقيق التوافق بين الحريات الفردية والجمعية تأسيساً على تلك الثوابت. فقد اتضح من خلال تجارب القرن العشرين، أنه ثمة شبهاً وطيداً بين الحرية التي أثارها الليبرالية بمعنى الفردية، وبين الحرية التي أثارها الاشتراكية المشيدة باسم الروح الجمعية؛ مهما تمَّ تعريفهما بأنهما قطبان متضادان. فكلتاها من خيارات الليبرالية. وسيتم استيعاب الأمور المراد قولها، بمجرد رصدنا لتطبيق ألعيب الدولة والخصخصة من نفس الطرف.

وبعد تجربة النماذج الفردية (الليبرالية الوحشية) والجمعية (اشتراكية فرعون)، التي جلبت الدمار المريع في القرن العشرين، اتضح للعيان بكل جلاء أن المجتمع الديمقراطي هو الأرضية الأكثر ملاءمة لتأمين التناسق والتناغم بين الحريات الفردية والحريات الجمعية. وبالمقدور القول: إن المجتمع الديمقراطي هو النسق السياسي الاجتماعي الأنسب للموازنة بين الحريات الفردية والجمعية، ولتطبيق وتوطيد مفهوم المساواة التي تتخذ من الاختلاف أساساً.

الفصل الخامس

قوة العقل المجتمعي

لا يمكننا تقييم الفرص السانحة لحل القضايا المتعلقة بالمجتمع بالشكل الذي يليق به، دون استيعاب الأواصر الكامنة بين رُقِيّ مستوى ذكاء النوع البشري والسياق الاجتماعي الخاص به. قد يكون قياس الطاقة الكامنة لمستوى الذكاء لدى فصيلة النوع البشري موضوعَ مضاربةٍ من حيث البداية. وقد يكون هذا القياس غير ممكن. لكن ظاهرة الحرب التي نشهدها على مرّ التاريخ البشري، ووصولها مستوى تدفع فيه البيئة إلى حافة الفناء الكامل في ظروفنا الراهنة؛ إنما يشير بوضوح لا تشوبه شائبة إلى كوننا وجهاً لوجه أمام ذكاءٍ مختلفٍ جداً. وتتضح استحالة سدّ الطريق أمام الدمار الأيكولوجي والاجتماعي، بمجرد الاقتصار على التحليلات الطبقيّة والوصفات الاقتصادية الجاهزة والتدابير السياسية والتراكمات القسوى للسلطة والدولة. بل وكأنّ هذا مؤكّد فعلاً. فمن الواضح مدى حاجة هذه القضية إلى مقارنة أكثر جذرية.

لا شك أنه تمّ التركيز طيلة عصور على قوة العقل. أنا لا أقول شيئاً جديداً في هذا المضمار. بل أسعى لأبين أنّ لفت الأنظار إلى خاصيةٍ مختلفةٍ من العقل بات مهماً أكثر من أيّ وقتٍ مضى. فالروابط بين العقل والمجتمع واضحة. واستحالة تطور العقل دون تطور المجتمع أمرٌ يدركه كلُّ مراقبٍ عاديٍّ للتاريخ. الأمر الذي يجب استيعابه أساساً هو: ضمن أية شروطٍ اعترف الوجود الاجتماعي بشريعة العقل؟ إن دمار البيئة والمجتمع الذي نجم عن الأرباح الطائلة التي تجنيها الحداثة الرأسمالية بوساطة "العقل الرمزي"، وبالأخص مع رسوخ سيادة رأس المال المالي العالمي في العصر القريب، لا

يُمْكِنُ فَهْمُ مبرراته من خلال أيِّ شرطٍ مِنْ شروطِ الشرعيةِ الاجتماعيةِ. وبمَنْتهى الصراحةِ، لا يُمكِنُ لأيِّ شكلٍ من أشكالِ المجتمعِ الأخلاقيِّ الحرِّ والسياسيِّ أَنْ يصادقَ على نهبِ واستغلالِ "العقلِ الرمزيِّ". حسناً، كيف، وبواسطةِ أيةِ يَدٍ أو ذهنيةٍ أو أداةٍ حُطِّمَتْ حواجزُ الشرعيةِ الاجتماعيةِ ومُرِّقَتْ إرباً إرباً؟ ومقابلَ قوَّةِ العقلِ التدميريةِ، لِمَنْ يَعوُدُ دورُ البناءِ والترميمِ والتقويمِ؟ وبأيةِ قواعدِ ذهنيةٍ وأدواتٍ تَتَجَسَّدُ مسؤوليَّةُ تنفيذِ هذا الدورِ؟ هذه القضايا مصيرية، وتنتظر أجوبتها بكلِّ تأكيد.

إني أولي أهميةً عظمى إلى تركيزِ إيمانويل والرشتاين الفائقِ على ظهورِ النظامِ الذي أسماه بالنظامِ الرأسماليِّ العالميِّ. كما أرى أَنَّ مساعيَ فرناند بروديل بصددِ تحليلِ الموضوعِ تَفْتَحُ الآفاقَ جيداً، وكأنه يقسمُ الشَّعْرَةَ أربعينَ قسماً. أما تحليلاتُ سمير أمين¹ بشأنِ الرأسماليةِ، فهي مفيدةٌ نسبياً، خاصةً وأنه يتناولها ارتباطاً بدمارِ الحضاراتِ الإسلاميةِ الشرقِ أوسطيةِ. وثمة عددٌ جَمٌّ من المفكرين الذين يتناولون الموضوعَ بحساسية. وتَدَوِّرُ النتائجُ المشتركةُ التي تَمَّ التوصلُ إليها حولَ فكرةِ أَنَّ ضعفَ تقاليدِ الدولةِ في أوروبا، وتَفَكُّكَ الكنيسةِ، وبعثرةُ جيوشِ جنكيزخان المغوليةِ للحضارةِ الإسلاميةِ شَرَّ بعثرة؛ قد مَهَّدَ الطريقَ أمامَ الرأسماليةِ لتصيرِ نظاماً سائداً. كما يُقال: إِنَّ الرأسماليةَ المُشَبَّهَةَ بالأسدِ المحبوسِ داخلَ القفصِ قد انتَهَزَتْ فُرْصَةَ انفتاحِ البابِ في ظلِّ هذه الظروفِ، لثُطِّوَرَ ذاتها فتُسيطرَ على أوروبا الغربية، ثم لتَبْسُطَ سيطرتها على كلِّ أوروبا وأمريكا الشمالية بالتوالي، وتُتَمِّمَ هجومها على العالمِ أجمع بنجاحٍ مع الوصولِ إلى يومنا الراهن. بالتالي، وبينما تحوَّلتِ القوَّةُ التي كانت داخلَ القفصِ إلى سيِّدةِ العالمِ، فإنَّ أسيادَ تلكِ المرحلةِ قد رُجَّ بهم داخلَ القفصِ الحديديِّ. أما الزُجُّ بالمجتمعِ داخلَ القفصِ الحديديِّ على يَدِ اللويثان، فيتمُّ نَعْتُهُ مجازاً بالاستعارة. وحسبَ تعبيرِ ماكس فيبر في عبارته الشهيرة، فما يجري هو زُجُّ المجتمعِ في القفصِ الحديديِّ على يَدِ الحداثةِ الرأسماليةِ وبيروقراطيتها. وهكذا تُعرَضُ اللوحةُ الاجتماعيةُ الكارثيةُ، التي سَعَى جميعُ علماءِ الاجتماعِ المشهورين إلى ذكرها، ولو بشكلٍ مُبْطَنٍ، ويَهْمسون بها بجُبنٍ معجونٍ بالشعورِ بالذنبِ.

¹سمير أمين: كاتب مصري معروف بأرائه بشأنِ نظرياتِ الرأسماليةِ والعولمةِ والنماءِ الاقتصاديِّ، ومشهور بأفكاره حول الحركات المناهضة للنظام القائم. وهو واحد من أهم المدافعين عن الماركسية (المترجمة).

لكني شخصياً أنظرُ إلى القضية من زاويةٍ أشمل وأكثر ارتباطاً مع نظام المدنية المركزية. بل حتى إنني أعتقدُ بضرورة عقدِ أوامرِ القضية مع تاريخِ تطورِ العقل التحليلي الرمزي إلى حدٍّ ما. لا ريب أن الخطوة التي خطاها العقل التحليلي في ظلِّ نظام المدنية المركزية ذات ماهيةٍ عملاقة. فجميعُ بُنى المدنية تُظهر تأثيراتٍ متشابهة. أما تشخيصُ المؤثرِ المهم الآخر على أنه بلوغُ العقل البشري كفاءةَ الحلِّ التحليلي من خلال اكتسابه الخاصية الرمزية، فيتَّسم بأهمية ملحوظةٍ بقدرِ عاملِ المدنية. ذلك أن العقل التحليلي هو الذي يَفْتَحُ البابَ أمام عاملِ المدنية.

كلُّ الكائنات الحية، من أكثرها بدائيةً وحتى الإنسان الذي يُعدُّ أرقاها، تَعْمَلُ بمبادئ العقل التي لا تُخطئُ أبداً. هذا النمطُ من العقل، الذي يُمكننا تسميته بالعقل الطبيعي أو العاطفي، مائلٌ إلى الغريزية. ويُشَخَّصُ بميزةٍ إبداعٍ ردِّ الفعلِ الآني على الأفعال. والعلاقةُ بين الفعلِ وردِّ الفعلِ لدى النباتات والحيوانات مفيدةٌ جداً في هذا الصدد. حيث تُسَيِّرُ حياتها المقتصرة على تأمين التنازل والمأمن والمأكَل عن طريقِ العقلِ الغريزي وبنمطٍ تَمَّ تَعَلُّمُهُ بصورةٍ أقرب إلى الكمال. فنسبةُ الخطأ فيه قليلةٌ لدرجةِ العدم. وأنا من مؤيدي تعميمِ الموضوع على حقلِ الكائنات الجامدة أيضاً. فمثلاً، لو تصوَّرنَا أن جاذبية كُرَتِنَا الأرضية عقلٌ غريزي (وأنا أحمل اعتقاداً كهذا)، سنجدُ أن كلَّ شيء، بل وكلَّ ذرَّةٍ فيها تعيش بما يتناسبُ مع قوتها حيالَ تأثيرِ الدفعِ والجذبِ عليها. والهروبُ من هذا التأثيرِ محدودٌ للغاية، وغيرُ ممكنٍ إلا بقوةِ سرعةِ الضوء. بهذا المعنى، فالفلسفاتُ التي تَعْتَبِرُ الكونَ شَرِيحاً متحرراً من قيوده وخاليّاً من المبادئ، لا أراها مُقْنَعَةً جداً. أما الرأيُ القائلُ بأنَّ الكونَ يتحركُ بذكاءٍ بارز، فيقتضي التركيزَ عليه إلى حدٍّ كبير.

تتجسّدُ غرابةُ الذكاءِ لدى الإنسان في مهارةِ اختراقِ هذا الذكاءِ الكوني. ومثلما لوحظَ في مثالِ الضوء، فقد يُفسَّرُ هذا الشكلُ من الذكاءِ (التحليلي) بأنه تَقَوُّقٌ بالنسبةِ للإنسان. ولكن، كيف علينا تحليلِ تناقضِ ذاك الذكاءِ مع عقلِ الكونِ بكلِّ ثِقَلِهِ الساحق؟ قد تُضفي "نظريةُ الفوضى" بعضاً من الإيضاحِ على الموضوع. فكما هو معلوم، يتم البحثُ في نظريةِ الفوضى عن النظامِ داخلَ العشوائيةِ العارمة. حيث أن نظاماً بلا فوضى أمرٌ غيرُ ممكن. يستحيلُ إنكارِ جوانبِ المصادقية والحَقَّانيةِ في هذه المقاربة. لكنَّ المشكلة القائمة هنا أيضاً هي الفترةُ الزمنيةُ ونوعُ المكان، واللذين يُمكنان

من استمرار حياة الإنسان في ظلّ تأثيرِ الفوضى الاجتماعية (بما فيها الأزمة والُبُحران). ذلك أنّ فترةً ومكانَ تحمّلِ المجتمعِ لمراحلِ الفوضى العمياء محدودان. فامتدادُ الفترةِ كثيراً، والدمارُ المفرطُ للمكانِ (البيئة الأيكولوجية) قد يقضي على المجتمعاتِ بكلِّ سهولة. ونلاحظ أنّ الكثيرَ من المجتمعاتِ قد سَقَطَتْ في هذه الأوضاعِ على مرِّ التاريخ. كما نَعْلَمُ أنّ البشرَ عاشوا تقريباً في هذا الوسطِ الفوضويِّ لفترةٍ طويلة، استمروا خلالها بوجودهم على شكلِ مجموعاتٍ بدائية (الفترة التي تشكل 98% من إجمالي حياتهم). أما فترةُ الحياةِ المستمرة تحت ظلّ المجتمعِ النيوليتيِّ ونُظُمِ المدنية، فهي أقلُّ من اثنين بالمئة من إجماليِّ مسيرة الحياة. واختصاراً، قد لا يؤدي طولُ فترةِ الفوضى إلى نهايةِ الحياةِ كلياً. لكنّ المخاطرَ مختلفةً أكثرَ هذه المرة. إذ ثمة فرقٌ بارزٌ بين فترةِ الفوضى لما قبل المدنية وما بعدها. فمن خلالِ تخريباتها التي تسبّبت بها بحقّ البيئة الطبيعية، فإنّ المدنيةَ لم تُعرِّضِ المجتمعَ البشريَّ للمهالكِ فحسب. بل ودَفَعَتْ حياةَ كلّ الكائناتِ الحيةِ إلى حافةِ الخطر. والأسوأُ هو أنّ رأسَ المالِ والسلطةَ المتواجدين في أحشاءِ المجتمعاتِ ينتشران كلّ ساعةٍ بنمطٍ سرطاني (التمدن المفرط، التحول إلى طبقةٍ وسطى، نقشي البطالة، التحول القوميّ، التحول الجنسيّ، والتضخم السكاني المفرط الذي لا يمكن الحؤولُ دونه). حتى إنّ استمرارَ الحالةِ القائمةِ من هذا التضخمِ بالنمطِ السرطانيّ ستدفع إلى البحثِ بالمجهرِ عن عهدِ الفوضى السائدِ فيما قبل المدنية تحسّراً عليه. فمرحلةُ الفوضى الآتيةِ مع السرطان قد تنتهي بموتِ المجتمعِ أيضاً، عوضاً عن الإتيانِ بنُظُمٍ جديدة. إننا لا نطرحُ حكماً مبالغاً فيه. فالعلماءُ والمتميزون بروحِ المسؤولية يبسطون أحكاماً أثقل وطأةً في هذا الموضوع يوماً.

قد يُقال: وما علاقةُ التطوراتِ السرطانيةِ الاجتماعيةِ بالعقلِ التحليلي؟ إذن، والحالُ هذه، لننتعرفُ على هذا العقلِ عن كثبٍ أكثر. فقد لَعِبَ العقلُ التحليليُّ دوراً ريادياً. ونلحظُ ذلك بوضوحٍ يتجسد في العبورِ من لغةِ الإشارة (التي تغلب عليها الحركات الجسدية) إلى اللغةِ الرمزية. فبدلاً من الحركاتِ الجسدية، بات بالإمكانِ عقدَ روابطِ المعاني بوساطةِ بعضِ النبراتِ الصوتيةِ المُتَّقِ عليها (والتي لا علاقة فيزيائية أو بيولوجية لها مع المُشارِ إليه). لنأخذ "العين" مثلاً: فرغمَ عدمِ وجودِ أيةِ روابطِ فيزيائيةٍ

بين النبوة الصوتية والعين، إلا أن كل الذين يُجمعون على هذا التعريف سيتصورون "العين" في عقولهم، بمجرد سماع مفردة "العين". هكذا هو مسار تأسيس اللغة الرمزية. ورغم قيام النشاطات الأنثروبولوجية بإعادة بداية هذه اللغة إلى مجموعات الهوموسابينس، التي تتحدّر بأصولها إلى أفريقيا الشرقية، وهي آخر المجموعات المهاجرة (قبل حوالي 50-60 ألف عام)؛ إلا أنها تُجمع على فكرة تحقّق انفجارها الأول في أراضي الشرق الأوسط. والمجموعتان اللغويتان السامية والآرية على وجه الخصوص تُعرّزان هذا الطرح.

لُبْنِيَّة اللغة الرمزية تأثيرها العظيم على الفكر. ولربما كان الخلاص من لغة الجسد، والتفكير بواسطة الكلمات هو أول الثورات الذهنية العظمى. فبينما تُسرّع هذه الثورة من وتيرة انقطاع النوع البشري عن عالم الحيوان من جهة، فإنها من الجهة الأخرى تُزيّد من سرعة احتشاد المجتمعات حول مؤسسات اللغة الرمزية إلى أقصاها. ذلك أن الذين يتشاركون الأنساق الصوتية عينها، يقومون شيئاً فشيئاً بتطوير اتحاداتهم وهم أكثر اختلافاً وتمتعاً بقوة الذكاء. هكذا تصبح اللغات الرمزية هوية المجتمعات. وقد تحقّقت الثورة النيوليتية بناءً على المساهمة المهمة لهذه اللغة، حيث من العصب بلوغ هذه المرحلة الثورية بلغة الإشارة. أما كيفية العبور لاحقاً إلى الحضارة، فلن أكرّره، نظراً لتناولنا إياه بكثرة. لكن، ثمة فائدة في المعرفة يقيناً أن حواف سلسلة جبال زاغروس-طوروس المسماة بـ"الهلال الخصيب"، وسهول ميزوبوتاميا قد أدّت دور مهد التطورات والأحداث اللاحقة.

ما ذكر هنا يُظهر التأثير الإيجابي للعقل الرمزي. أما مخاطره، فينبغي رؤيتها في بدئه بالانقطاع عن المحيط. فالمجتمعات التي تسبقه هي مجتمعات البيئة الطبيعية، والتي تعيش في أحضان الطبيعة، تماماً مثلما علاقة الأم بابنها. لكن قوة الفكر الرمزي قلّلت من الحاجة إلى هذا النمط من الحياة. ذلك أن المجتمع الجديد يُسمّى البيئة وينعتها بموجب لغته الجديدة. وبالتالي، يُمهد الطريق لاستخدامها بطريقة جديدة. هذا الطريق الجديد هو السبيل إلى بسط هيمنة كبرى على عالم النبات والحيوان. في حين أن أنماط تفكير ما قبل اللغة الرمزية كانت تتحقّق دائماً بالعقل العاطفي. والخاصية الأساسية للعقل العاطفي هي التفكير بالعواطف، التي لا غنى عنها في الأفعال وردود

الفعل. إنه صميميٌّ وخالٍ من الكذب والرياء وبعيدٌ عن الحيلة. إذ ليس من السهولة رصدُ أُمّ تخلَّت عن الحميمية حيالَ طفلها وتصرَّفت معه برياءٍ ومكر. هكذا يَعْمَلُ الذهنُ في عالمِ النبات والحيوان أيضاً. فلطالما نجدُ أنَّ الذهنيةَ الموجودةَ لدى الفريسةِ تتعكسُ كما هي على عواطفها بمجردِ رؤيتها للأسد. لا حيلةَ في كليهما. في حين، من الممكنِ قراءةَ ألفِ نوعٍ ونوعٍ من الأفكارِ الماكرةِ والكاذبةِ وغيرِ الحميمةِ (الخالية من المشاعر) في اللغةِ الرمزيةِ للإنسان. ومع العبورِ صوبَ عصرِ المدنيةِ تُلَاحَظُ مدى خطورة هذا النمطِ الفكريِّ، حيثَ يَعْرِضُ حينذاك أضراره الكارثية.

يؤدي الفكرُ التحليليُّ المتحقِّقُ بوساطةِ اللغةِ الرمزيةِ دوراً مُعيَّناً في تراكمِ رأسِ المالِ والسلطة. وفي الدرجةِ الأولى، سيستخدِمُ هذا الفكرُ قوتهَ المرتكزةَ إلى الرياءِ والمراوغة، والمتسمةَ بالحيَلِ، وغيرِ الحميمة؛ ليكسِبَ مهارةً كبرى في أسْرِ المجتمعِ واستغلاله. فمنَ المعلومِ أنَّ الفِصَّينِ الأماميينِ الأيمنَ والأيسرَ اكتسبا وظيفةً فعالةً بخصوصِ كلا الذكاءين. والفِصُّ الذي تَحَقَّقَ فيه الفكرُ التحليليُّ هو القِسمُ الأخيرُ المتطور. في حين أنَّ جميعَ الأقسامِ المتبقيةِ من الجسدِ مشحونةٌ بآثارِ الذكاءِ العاطفي. لكنَّ تَفُوقَ قِسمِ الفكرِ التحليليِّ يؤثِّرُ في الفكرِ العاطفيِّ، الذي يَحْمِلُ كُلَّ الجسدِ آثاره. هذا التطورُ أيضاً يُعيدُ تشكيلَ طبائعِ الإنسانِ مجدداً وتدرجياً. وإذ ما استُخدِمتِ هذه القوةُ للذكاءِ التحليليِّ الذي يعزُّزُ عن التطورِ المذهلِ، واستثمرتِ في الاتجاهِ الإيجابيِّ، فبإمكانها تحويلُ العالمِ إلى "طقوسِ مُعَايَدةٍ وحفاوةٍ" دائمةٍ بالنسبةِ للنوعِ البشريِّ. أما في حالِ استخدامها في الاتجاهِ السلبيِّ، فقد تُحوِّلُ العالمَ إلى جهنمٍ بالنسبةِ لسوادِ البشرِ وكائناتِ البيئةِ الحية. إنَّ هذا الذكاءَ كالقوةِ النوويةِ تماماً. فاستخدامُ الطاقةِ النوويةِ في خدمةِ المجتمعِ يُقدِّمُ فوائدَ عظيمةً، بشرطِ التحكمِ بها بأفضلِ الأشكال. أما في حالِ عدمِ التحكمِ بها، فمنَ المعلومِ ما ستؤولُ إليه من نتائجٍ مُفجعة، مثلما جرى في حادثةِ الانفجارِ الحاصلِ في محطةِ تشيرنوبيل¹ النووية (لكنَّ الأفطع هو تلكِ المستخدَمة في الحرب). إنني أرى في

¹تشرنوبيل: تَهَشَّم صَمَامُ الأمانِ في قلبِ المفاعلِ رقمَ 4 في محطةِ تشيرنوبيلِ الأوكرانيةِ فجرَ يومَ 26 نيسانَ 1986. ثم تلاه انفجارانِ دَمَرا مَبْنىَ المحطة. فانتشرَ عَمودُ دخانٍ شعاعيٍّ أسودَ امتدَ إلى عدةِ دولٍ أوروبيةٍ وأفريقيةٍ وآسيويةٍ، مسبباً أخطرَ حادثٍ نوويٍّ. استمرَّ احتراقُ الوقودِ النوويِّ أكثرَ من 10 أيام. أدَّى الانفجارُ لمقتلِ العشراتِ وإصابةِ المئاتِ، إضافةً لحاجةِ الملايينِ إلى العلاجِ الطبي. ولا زالتِ المنطقةُ غيرَ صالحةٍ للسكنِ (المترجمة).

العقل التحليلي خطر الانفجار النووي غير المسيطر عليه إلى حد ما. بل يتعدى الأمر كونه خطراً. أجل، فأنا على قناعة بذلك تماماً. حيث يَصِفُ المجتمع والبيئة نووياً وبشكل مُكَنَّفٍ تدريجياً. فقابلُ العقل التحليلي التي في قبضة النظام الرأسمالي العالمي وتحت إمرته، قد بَلَغَت بالمجتمع والبيئة منذ الآن حافةً وضعٍ لا يُطاق، دون الحاجة لقنابل نووية حقيقية.

لا شك أن اللغة الرمزية والفكر التحليلي لا يَحْمِلَانِ السلبات تلقائياً. بل يهيئان الظروف المناسبة للسلبات، ليس إلا. أما المبتدئ الأساس بسلسلة السلبات، فهو التطور الحاصل في أجهزة رأس المال والسلطة. فنظام تكديس رأس المال والسلطة، والذي أطلقنا عليه اصطلاح المدنية، مرغمٌ على أن يَكُونِ مراوِغاً وماكراً وخالياً من الذكاء العاطفي، وذلك بدافع طابع الوجود السائد في جوهره. فأجهزة القمع والاستغلال متأسسة على حساب مأكَلٍ ومَأْمِنٍ الآخرين. وبحكم طبيعة الحياة، فإن تلك الأجهزة وممارساتها لن تُسْتَقْبَلَ بلا ردود فعل. بينما لا يُمكن تأمينُ ديمومة رأس المال والسلطة إلا بطريقتين: بقوة الأيديولوجيا الناعمة المؤمّنة للشرعية، أو بقوة العنف المكشوف في السلطة. والواقع التاريخي يشهدُ تأمينَ السيطرة والتحكم بكِلا الطريقتين. فرأس المال والسلطة ظاهرتان لا يُمكنُ تحَقُّقُهُما إلا باللجوء إلى الحيلة والرياء والعنف. والقسم الرئيسي من الذهن يُقدِّمُ الظروف المناسبة في هذه المرحلة بالذات. ويمكننا تسمية ذلك بالتزوير والتحريف والتشويه.

إذا ما نظرنا إلى تاريخ المدنية من زاوية هذه البراديجما، فسَنَجِدُ أن تكاثفات الطبقة والمدينة والسلطة قد شكَّلت فسحةً شاسعةً من الفكر التحليلي. ثمة عدَّة محطات كبرى في مراحل المدنية. فالحضارات الأصلية التي بدأت بالتطور ضمن المجتمعات السومرية والمصرية فيما بين أعوام 4000-3000 ق.م، قد أسَّست بُنى ذهنية تحليلية عظيمة لا تزال تسحرُ الألباب حتى يومنا. حيث يُمكنُ تَلَمُّسُ آثار جميع البنى الذهنية المطوّرة على مرّ تاريخ المدنية المركزية في كلتا الحضارتين. إذ نجدُ فيهما الحالات الأصلية لجميع الأمثلة الممّهورة بمُهر المدنية فيما يتعلق بالعديد من النشاطات الاجتماعية؛ بدءاً من الرياضيات إلى البيولوجيا، ومن الكتابة إلى الفلسفة، ومن الدين إلى الفن. أما في العصر الإغريقي-الروماني، فقد تمَّ إغناء مرحلة البناء

تلك، والتقدم بها عن طريق العقل التحليلي الموجود في بُنيّتها. أما في عصور النهضة والإصلاح والتنوير، والتي تَبَدَّتْ ملامحها ورأت النور في أوروبا بعدَ حملةٍ قصيرةٍ من النهضة الإسلامية؛ فقد بلغَ الفكرُ التحليليُّ ذروته.

ينبغي بالطبع وضعُ إسهاماتِ المدنيّاتِ الأخرى خلالَ تلك المراحلِ التاريخية نُصبَ العينِ أيضاً، وفي مقدمتها مَدَنِيَّتَا الصينِ والهند. هذا وبالإمكانِ تقييُمُ المدنيةِ المعمرةِ خمسةَ آلافِ عامٍ من حيثِ مَنْطِقِها، بأنها إجماليُّ القوالبِ الميتافيزيقيةِ المتعاطمةِ كَوَرَمِ عملاقٍ منقطعٍ عن جدليةِ الحياة. أما التطوراتُ التي تَعَكِسُ تراكمَ رأسِ المالِ والسلطةِ في جميعِ البنى بأبعادٍ عملاقة، بدءاً من العمارِ إلى الموسيقى والأدب، ومن الفيزياءِ إلى السوسولوجيا، ومن الميثولوجيا إلى الدين، ومن الفلسفةِ إلى العلم؛ فإننا نقرأها على أنها التاريخ. والحروبُ بصفتها أسفارَ نهبٍ وسلْبٍ مُهَوَّلة، تُشكِّلُ أرضيةَ هذه المدنية. والعقلُ المتصاعدُ على هذه الأرضية هو بمعناه الحقيقي "لاعقليَّةٌ" كبرى. وإحدى وظائفِ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ أصلاً هي إخفاءُ هذا اللاعقلِ أو عقلِ الجريمة، عقلِ الحرب، عقلِ المكرِ والرياء، وباختصارِ عقلِ تراكمِ رأسِ المالِ والسلطةِ؛ وإظهاره بعدَ قلبه رأساً على عَقَب، ثم تقديسه وتأليه. لَن يَكُونُ عسيراً تشخيصُ هذه الحقائقِ التي ننتقدها، فيما إذا تَمَحَّصنا عن كُتُبِ جميعِ قوالبِ الفكرِ التحليليِّ وأشكاله العقائديةِ وفنونهِ المتطورةِ متداخلةً مع تاريخِ المدنية.

لا يمكننا إضفاءُ المعاني الكافية على كيفيةِ خروجِ الوحشِ الرأسماليِّ (لويثان هوبز) من القفص، إلا على ضوءِ هذه الحقائقِ التاريخية. أُشَدِّدُ بأهميةٍ على أَنَّ هذا الوحشَ لَمْ يَهْرُبْ من القفصِ بالاستفادةِ فقط من الانتصاراتِ المتحققةِ في القرنِ السادس عشر.

أودُ إنهاءَ هذا الفصلِ بتحليلِ حقيقةِ المرأةِ بالنسبةِ للموضوع. فلا ريبَ أَنَّ الحركاتِ الفامينيةِ تُقدِّمُ من خلالِ بحوثها ودراساتها إسهاماتها المهمةَ في إظهارِ حقيقةِ المرأة. لكني على قناعةٍ بأنَّ نسبةً كبرى من هذه النشاطاتِ تُسيَّرُ تحت ظلِّ سيادةِ العقلِ الذكوريِّ. كما إنها إصلاحيةٌ زيادةً عن اللزوم. وعليه، فإنَّ المقارنةَ الجذريةَ من الموضوعِ تتسمُ بأهميةٍ حياتية.

تُسَلِّطُ البحوثُ البيولوجيةُ الضوءَ على المنزلةِ الجذريةِ للمرأةِ ضمنِ النوعِ البشريِّ. فالمنقطعُ أساساً عن الجذعِ هو الرجلُ، لا المرأةُ. فعاطفيةُ المرأةِ تتأتى من عدمِ شدوذها المفرطِ عن جدليةِ التكوينِ الكونيِّ. ونخصُّ بالذكرِ الإبقاءَ عليها في المنزلةِ السفلى ضمنِ سياقِ المدنية، مما أثرَ في تحلِّيها ببُنْيَتِها هذه ونَقَلها إلى يومنا الراهن. أما عقلُ المرأةِ المفعَّمُ بالعواطف، فيراه عقلُ الرجلِ دائماً على أنه "ناقص"، وأنه بالذات طابعُ المرأةِ. لقد سَيَّرَ العقلُ الذكوريُّ عدَّةَ حملاتٍ تمشيطيةٍ كبرى على المرأةِ، ولا يزال.

أولها؛ تصييرُ المرأةِ أولَ عبيدٍ منزليِّ. هذا السياقُ مشحونٌ بالاضطهادِ والإهانةِ والقمعِ والاعتداءِ والاعتصابِ الرهيبِ والمجازرِ. والدورُ المُناطُ بالمرأةِ هنا هو إنتاجُ قدرٍ كافٍ من "الذرية" لأجلِ نظامِ الملكية. فالسلالةُ مرتبطةٌ بوثوقٍ بليغٍ بهذه الذرية. والمرأةُ في ظلِّ هذا الوضعِ ملكيةٌ مطلقة. إنها مُلكُ صاحبها وشرُّفه، لدرجةِ استحالةِ كشفها عن وجهها لأحدٍ غيره.

ثانيها؛ جعلُ المرأةِ أداةً جنسية. الجنسُ معنًى بالتناسلِ والتكاثرِ في الطبيعةِ بأكملها، حيث يَهْدَفُ إلى استمرارِ الحياة. في حين أنه أُنيطَ الدورُ الأصلُ لدى ذَكَرِ الإنسانِ بممارسةِ الجنسِ وبتفجيرِ الشهواتِ الجنسيةِ وتطوُّرها الشاذِّ؛ وخاصةً بالتزامنِ مع أسْرِ المرأةِ، وبشكلٍ أخصَّ وأثقلَ وطأةً مع مرحلةِ المدنية. ففتراتُ التزاوجِ المحدودةُ جداً لدى الحيواناتِ (غالباً ما تكونُ سنويّة)، يُرادُ تصعيدها لدى النوعِ البشريِّ لدرجةِ ممارستها من قِبَلِ الرجلِ على مدارِ الساعة تقريباً. لقد صُيِّرَت المرأةُ في راهننا أداةً يُجَرَّبُ عليها الجنسُ والشهوةُ والسلطةُ الجنسيةُ بشكلٍ دائم. وغدا التمييزُ بين البيوتِ العامةِ (بيوتِ الدعارة) والبيوتِ الخاصةِ أمراً بلا معنى. فكلُّ مكانٍ بات بيتاً عاماً وخاصاً، وكلُّ امرأةٍ باتت امرأةً عامةً وخاصةً.

ثالثها؛ جُعِلَت المرأةُ كادحاً مجانياً، وتُفَرَضُ عليها أصعبُ الأعمال. أما ثمنُ ذلك، فهو الإرغامُ على أن تكونَ "ناقصَةً" أكثر. لقد حُطَّ من شأنها لدرجةٍ باتت هي نفسها تقَبَلُ فعلاً أنها "ناقصَةٌ" جداً نسبةً للرجل، فشرَّعت بالتشبيثِ بيدِ الرجلِ وسيادته.

رابعها؛ جُعِلَت المرأةُ من أدقِّ أنواعِ السلع. يقولُ ماركسُ عن المالِ "إنه مُلكُ السلع". في الحقيقة، إنَّ هذا الدورَ مُناطٌ بالمرأةِ أكثر في ظلِّ الرأسمالية. أي أنَّ الملكةَ الحقيقيةَ للسلعِ في النظامِ الرأسماليِّ هي المرأة. إذ، ما مِن علاقةٍ لا تُعرَضُ فيها المرأةُ،

وما من ميدانٍ لا تُستثمرُ فيه. اللهم إلا بشرطٍ وحيد: وهو أنه، ورغم وجودِ ثمنٍ مُصانقٍ عليه مقابل كلِّ سلعة، إلا إنه لدى المرأة كناية عن قلة احترامِ مُهَوِّلة، بدءاً من وقاحة "عشقٍ" فظيع، وصولاً إلى الكذبة التي تقول: إن "كدح الأمهات لا يُعوّض".

أما عقلُ الرجل (عقلُ الألفِ حيلةٍ وحيلة. عقلُ الكذبِ والرياءِ ووحشية الحرب والشذوذِ الأيديولوجي. وباختصار، العقلُ المدمرُ للمجتمعِ وبيئته. والعقلُ التحليليُّ الذي لا يُصدرُ عدا صوتِ الصفيحةِ التَّكَيَّةِ)، فما الذي يعجزُ عن فعله حيالَ المجتمعِ البشريِّ وبيئته، بعدما صيَّرتَه المدنيةُ وحشاً، فارتأى هذه المعاملةَ مناسبةً بحقِّ المرأة التي زعمَ أنه لا يَقْدِرُ على العيشِ بدونها! إنَّ إيقافَ هذا العقلِ وردعه غيرُ ممكن، إلا بوضعِ الأخلاقِ المجتمعيةِ والسياسةِ المجتمعيةِ اللتين دَمَرَمَا في مكانهما المناسبِ قبل أيِّ شيءٍ آخر. أو بالأحرى، لا يُمكنُ أنْ تُكوِّنَ البدايةُ إلا بالتأسيسِ على ذلك. وبسببِ الدورِ الذي تَكْفُلُ به العقلُ التحليليُّ في كلِّ السُّلبيَّاتِ نظراً للأبعادِ التي بلغها، فإنه تَنَنَصَّبُ أمامنا ضرورةُ تطويرِ نظامِ الحضارةِ الديمقراطيةِ تجاه نُظُمِ المدنيةِ كَمَهْمَةٍ تَنَسِمُ بكلِّ حَدَّتِها وعاجليَّتِها.

إنَّ الأصلَ هو إيلاءُ القيمةِ الكبرى للعقل. فالعقلُ المجتمعيُّ حقيقةٌ واقعة. والمجتمعُ بذاته هو الساحةُ التي يتكاثفُ فيها العقل. لذا، لا معنى لليأسِ بتاتاً. ثمة صوتٌ آخر ينبثقُ من المقدساتِ كافةً ويقول: "لقد منحناكم العقل، وما عليكم سوى استخدامه في سبيلِ الخير، لا الشر. وحينها، ستَحْظُونَ بكلِّ ما أنتم بحاجةٌ إليه!". علينا سماعُ هذا الصوتِ واستيعابه حقاً. هذا ما يَقُولُهُ صوتُ الضميرِ المسمى بِفِطْرَةِ المجتمعِ السليمة، وصوتُ الأخلاقِ التي لا غنى عنها. وهذا ما يَقُولُهُ الصوتُ الذي يسعى فَنُّ الحريةِ المسماةِ بالسياسةِ المجتمعيةِ إلى الإجهارِ به وتلبيةِ متطلباتِهِ. ونشاطاتُ المجتمعِ الديمقراطيِّ هي الممارسةُ العمليةُ لهذا الصوت. بينما نظامُ الحضارةِ الديمقراطيةِ هو نظريةُ هذا الصوت.

بالأرجح، ستَهْدَفُ الفصولُ اللاحقةُ بَعْدَ الآنِ إلى الغوصِ في المصادرِ الملموسةِ لهذه الأصواتِ (الأصواتِ المنبثقة من تعاونِ العقلَيْنِ التحليليِّ والعاطفيِّ)، وإلى تسليطِ الضوءِ على سُبُلِ الحلِّ التي تُشِيرُ إليها.

الفصل السادس

ظهور المشكلة الاجتماعية للعيان

يتم تعريف اللحظات الإشكالية في ديالكتيك الطبيعات بأنها فترات نقلة نوعية للتراكبات الكمية. وبينما تقوم النظريات المعنية بتطور النظام بتعريف لحظات التحول على أنها فترات ببنية وجيزة، فإنه يتم التشديد في نظريات الفوضى على أن الأساس هو الوضع الفوضوي، بينما النظام والتقدم بقيا مجرد لحظات محدودة. لطالما شغلت الآراء المعنية بديمومة أجواء الفوضى بالإنسان، بقدر ما شغلته الآراء التي تدافع عن فكرة سيورة التطور. لا ريب أن هناك من يرى عقل الإنسان أشبه بالمرآة التي تعكس الحقيقة. كما أنها ليست بالقليلة تلك الآراء التي ترى أن كل عقل موجود أساساً في الإنسان.

ليست عسيرة قراءة التفاسير الكونية الشمولية والتفاسير النسبية الجزئية في تلك الأفكار. وقد شغرت بضرورة تناول وتعريف تماس العقل المجتمعي، بغرض تعاطي مثل هذه المواضيع بشكل ملموس نوعاً ما. بالتالي، فالتحليلات التي قدّمها حتى الآن هي كناية عن مدخل لمصادر المشاكل الاجتماعية باستعداد ذي مستوى رفيع من الإدراك.

تبرز جميع الانطلاقات الفكرية المهمة على مر التاريخ نتيجةً لمرحلتين: ففي المراحل التي شهد النظام فيها جريان الأحداث في مجراها، وكان الرفاه الاجتماعي فيها مقبلاً، وغابت فيها المشاكل الكبرى؛ فإن هذه الأوضاع تنعكس على التطور الفكري أيضاً بمنوال مشابه. هذه الآراء التي تنادي بالتطور وتشيّد بالرفاه، ولا تعاني كثيراً من

القضايا، بل وتسعى إلى تمكين الأمن والاستقرار؛ عادةً ما تتغنى بالديمومة، وتعتبرُ المشاكلَ عَرَضِيَّةً عابرة، وغالباً ما تتناولُ الطبيعةَ الأولى وتُغنى بها، في حين تتجنبُ النقاشَ حولَ الطبيعةِ الاجتماعية.

أما المراحلُ التي تشهدُ انسدادَ النظام واستحالةَ سيره كالسابق، فتكونُ الأفكارُ فيها مثقلةً بالمشاكل. وغالباً ما يتمُّ معالجةُ الطبيعةِ الثانيةِ في أفكارٍ مثل هذه المراحل، التي تُعدُّ أيضاً فتراتٍ تتسارعُ فيها البحوثُ الدينية والفلسفية الجديدة. حيث يتمُّ البحثُ عن طريقِ النفاذِ من المشاكل من خلالِ الأفكارِ الجديدة والبحاثِ الدينية والفلسفية.

في جميع الحضارات والمدنيات يُمكننا نَعْقُبُ أثرَ التدفقِ الفكريِّ الجاري أثناءَ مراحلِ الرفاهِ والفتراتِ الإشكاليةِ تلك، والتي شَهِدَتْ نقلاتٍ فكريةً كبرى. فنحن نَشْهَدُ انطلاقةً ميثولوجيةً رائعةً للمجتمعِ السومريِّ في مرحلةِ الرفاهِ الكبرى، والتي أثَّرت على كافةِ الأديانِ الكبرى وعلى الفلسفةِ والعلوم والمدارسِ الفنية. إذ ما مِنْ دينٍ كبيرٍ أو مفهومٍ فلسفيٍّ أو فنيٍّ أو علميٍّ إلا وتأثرَ بالانطلاقةِ الفكريةِ السومرية. والانطلاقةُ الفكريةُ في يونانِ العصرِ القديم أيضاً مرتبطةٌ بفترةِ مجتمعِ الرفاه. وبينما تَكْمُنُ أراضي ميزوبوتاميا الخصيبةُ وراءَ هذا الرفاهِ لدى السومريين، فقد تَحَقَّقَ الرفاهُ بالنسبةِ لليونان بفضلِ الأراضي الخصيبةِ على ضفافِ بحرِ إيجه. وبينما تصاعدتِ الميثولوجيا الباهرةُ لدى السومريين، فقد بَرَزَ الفكرُ الفلسفيُّ إلى المقدمةِ في إيونيا. أما في ميدانَي العلمِ والفن، فقد شُوهِدَتْ التطوراتُ بأبعادٍ ثورية. في حين أَنَّ الانطلاقةَ الفكريةَ العظمى، التي شَهِدَتْ انفجاراً مشابهاً من الرفاهِ في أوروبا الغربية، كانت ستبسطُ تأثيرها على الصعيدِ العالميِّ اعتباراً من القرنِ السادس عشر.

الجانبُ الملفتُ للنظرِ هو بدءُ الثوراتِ الفكريةِ البارزةِ في تجاربِ الرفاهِ الثلاثةِ الآتيةِ الذَّكْرَ بتأوُلٍ وتداولٍ الطبيعةِ الأولى. بينما لا تحظى النقاشاتُ بشأنِ الطبيعةِ الثانيةِ بِثِقَلِها، إلا لدى تَوَقُّفِ سرعةِ الرفاهِ وتفاقمِ الأزمات، حيث تغدو الأفكارُ الجديدةُ حافلةً بالبحوثِ الجديدة. وبينما تَبَحُّثُ بعضُ الأفكارِ عن الماضي وهي مُتَحَمَّةٌ بذكرياتِ عهدِ الرفاهِ ونظامهِ القديم، فإنَّ المُحدِّثون يشكون من فسادِ النظامِ وتَقَلُّ الأزمات، ويُنتِجون الأفكارَ الطوباويةَ التي تغالي في التطرُقِ إلى الأشكالِ الاجتماعيةِ الجديدة. وهكذا يتشكَّلُ عددٌ جَمٌّ من المجتمعاتِ حَصيلةٌ هذه الميول. وتتحقِّقُ أشكالٌ اجتماعيةٌ عديدة،

بدءاً من المجموعات الدينية والمذهبية، إلى الأنساب القبلية الجديدة المُشنتقة، بل ووصولاً إلى الكيانات القومية التي نراها في المثال الأوروبي.

ومثلما أنّ رصّدنا لتاريخ الفكر ضمن آفاقه التاريخية يُساعدنا في التعرّف على المشاكل الاجتماعية، فمن المحال ألاّ نشعر حتى النخاع بوطأة أبعاد المشكلة المتضخمة جداً أثناء رصّدنا لمجتمعنا الراهن.

إنني أسعى للتفكير دون الالتزام بعلم الاجتماع الأوروبي المركز، إدراكاً مني بالضرورة القصوى للتفكير بصورة مستقلة عن علم الاجتماع الأوروبي ذاك. قد يَعتبر البعض مقاربتني هذه ساذجة أو قد يحكم عليها بكونها انحرافاً عن العلوم الاجتماعية. لكني لا أكرثُ بهذا الحكم. فعلم الاجتماع الأوروبي المركز متخّم فعلاً برائحة الهيمنة. فإما أن يجعلَ المعنى مسيطراً، أو أن يُدرجه تحت السيطرة. بيدُ أنّ ما يلزمننا هنا هو كينونة الذات الديمقراطية والتشاركية العادلة. بينما علم الاجتماع الأوروبي ليبراليّ بمضمونه. أي أنه أيديولوجيةٌ بحدّ ذاتها. لكنه أخفى حقيقته هذه لدرجة قدرته على صهر أفكارٍ منتقديه العظام المعارضين له. لقد فعلَ ذلك بعرضه مهارته العليا في السلوك التوفيقي. إني واعي لعدم وجود خيارٍ أمامي سوى تطوير الفارق المميّز لقوتي في التحليل، كي لا أجعلَ من ذاتي ضحيةً لتلك التوفيقية. لكنّ هذا الموقف لا يعني مناهضة أوروبا. ذلك أنّ مناهضة أوروبا أيضاً جزءٌ من الفكر الأوروبي المركز. بل أطوّرُ موقعي انطلاقاً من القناعة بأنّ أوروبا كائنةٌ في الشرق وأنّ الشرق كائنٌ في أوروبا، وذلك لتمييزي الحسنَ لقيمتنا التي تُعدُّ كونية. فالعديد من قيم أوروبا كناية عن حالة راهنة مُعدّلة لقيمتنا الذاتية. والحقيقة التي يَعلمها القاصي والداني، هي أنّ أغلب المُتشدّدين لمناهضة أوروبا باتوا من الموالين الأكثر رجعيةً للليبرالية الأوروبية. وممارسات الاشتراكية العلمية وحركات التحرر الوطني مليئةٌ بمثل هذه الأمثلة.

كان ماركس وأنجلز قد طوّرا مفهوم الاشتراكية العلمية كحلٍّ للمشكلة الاجتماعية القائمة في عهدهما. وكانا يؤمنان بذلك في الصميم. أي أنّ إيمائهما كان تاماً بأنّ تعريفهما للمشكلة كان سديداً، من خلال تحويلهما الرأسمالية إلى مصطلح على شكل نظام. وكانا على قناعة تامة بأنهما سيجدان الحلّ المأمول عندما يأتي دور بناء النظام الاشتراكي. بل وكانت "الاشتراكية العلمية" التي طوّراها ضمناً لهما في ذلك. لكنّ

التاريخ تَطَوَّرَ بمَنَوالٍ مختلف. والطوباويون الذين سَبَقَهما أيضاً كانوا يُراهنون على آمالٍ مشابهة. كما كانت آمالُ لينين في الثورة الروسية مختلفة. والعديدُ من الثوار الفرنسيين أيضاً كانوا قد أُصيبوا بالإحباط، حيث ابتَلَعَتِ الثورةُ الكثيرين من فلذات أكبادهم. وأغوارُ التاريخ حافلةٌ بالأمثلة الشبيهة. علماً أن مُحَلِّي المشكلة كانوا ذوي إيمانٍ لا يتزعزعُ ويتحركون بوعي تام. وهذا ما يعني أنه ثمة أموراً ناقصةً وخاطئةً في تجاربهم بشأن تعريف وتحليل المشكلة الاجتماعية؛ ما أدى إلى ظهور انحرافاتٍ فادحة، بل ومُعَايشَةٍ تطوراتٍ عكسية. أي أنه، ومثلما أَكْدنا مراراً، فالمسألة ليست معنويةً بِقَلَّةِ الجهودِ أو بغيابِ التمردِ أو بعدمِ خوضِ الحرب. فكلُّ ذلك كان موجوداً، بل وربما بدرجةٍ زائدة. وهذا النوعُ من المبرراتِ يَحْتِثِي على تَوَخِّي الحِيطَةِ الكَبْرَى في موضوع تعريف وتحليل المشكلة الاجتماعية. وإنْ كُنَّا نَعْي كَيْفِيَّةَ استخلاصِ العِبَرِ من التجاربِ المخاضةِ وتقديرِ ذكري البطولاتِ الجَسِمةِ، فينبغي أنْ تَكُونِ الخطواتُ التي سَنُخطوها مفعمةً بالعِبَرِ والاحترام.

أ- تعريف قضية المجتمع التاريخي

كنتُ قد رَكِّزْتُ في المجلدين الأول والثاني من هذه المرافعة على احتكارِ السلطةِ عموماً وعلى احتكارِ السلطةِ الرأسماليةِ خصوصاً. وأنا على قناعةٍ بأنِّي أحسنتُ في شرحِ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ بصفتهِ نهجاً في مرافعتي هذه، رغم ما يتضمن ذلك من نواقصٍ عدة. فالمهمُّ هنا يتمثلُ في استعراضِ الحلقاتِ الرئيسيةِ للتطور. إذ قمتُ بتعريفِ الأمورِ، وحلَّلتُ التطورَ التسلسليَّ لتراكماتِ السلطةِ التي تحتوي على التكديسِ التراكميِّ لرأسِ المالِ أيضاً. كما أنني لدى تدوينِ المجلدين لم أَكُنْ قد قرأتُ بعدُ كتابَ "النظام العالمي" لآندريه غوندر فرانك. ما قمتُ به كان سرداً أو نقلاً لذلك الكتاب، ولكنَّ بصورةً مختلفة. إلى جانبِ ذلك، فقد كنتُ ميَّالاً إلى تأسيسِ الحلِّ المأمولِ بنظامٍ ممنهج، أي بناءً على الحضارة الديمقراطية. ولو حاولتُ الآن إعادةَ كتابتهما، لربما

سوف أُعزَّزُهما وأطوِّرُهما أكثر. ولكنَّ بقاءَهما كما هما عليه سيَكُونُ أكثرَ قيمةً من بابِ احترامِ التاريخ.

موضوعُ المشكلةِ الاجتماعيةِ هو عنوانٌ مختلفٌ لا يَهْدَفُ إلى عَرْضِ تاريخِ السلطة والاحتكار، ولا يناقِشُ الحلَّ الديمقراطي. ما يُرادُ تجربتهُ هنا هو شرحُ للمشكلةِ الاجتماعيةِ ضمنِ مسارها المُعاش نظرياً وعملياً. وأنا على قناعةٍ بأن هذا سيساهمُ في حلِّ المشكلة. لا أقولُ: إني لم أُنْطَرَقْ بتاتاً لهذا الموضوعِ حتى الآن، حيث تَتَأَوَّلُهُ كثيرٌ وبشكلٍ متجزئ. لكنَّ طرَحَهُ كُلاً متكاملاً، سيَكُونُ مفيداً للغاية.

إنَّ التساؤلَ عن كيفيةِ تعريفِ المشكلةِ الاجتماعيةِ أمرٌ يحثُّ على التفكير. ذلك أنَّ بعضَ التياراتِ الفكريةِ يرى منبعَ المشكلةِ في البؤسِ الاجتماعي، وبعضها الآخر في غيابِ الدولة. ومنها من يرى المشكلةَ في الضعفِ العسكري، ومنها في أخطاءِ النظامِ السياسي، وهناك من يراها في الاقتصادِ أو في التَّردِّي الأخلاقي. وربما يستحيلُ العثورُ على حلٍّ اجتماعيٍّ ليس بمشكلة. وقد تتواجد الجوانبُ الصحيحةُ في جميع تلك الآراء، ولكنها بعيدةٌ جميعاً عن عكسِ جوهرِ المشكلة. فما أراه أكثرَ معنىً هنا هو عرضُ المشكلةِ الاجتماعيةِ على أنها إخلالٌ بالديناميةِ الأساسيةِ للمجتمع، وخرقٌ لها.

إني أعتقدُ بضرورةِ جعلِ "إخراجِ المجتمعِ مِنْ كَيُونَتِهِ" قضيةً أساسية. فالأمرُ الأولُ هنا يتجسَّدُ في وجودِ القيمِ المُحدَّدةِ لمجتمعٍ ما، والتي تُنشِئُ وجودَه الاجتماعيَّ وتؤسِّسُ له. إني أتحدَّثُ عما أسميناه "الوجودَ" بذاته. ثانياً، إني أتحدَّثُ عن التطوراتِ التي تُجرِّدُ كَيُونَةَ المجتمعِ ووجودَه من ماهيَّتها، وتُتسَفُّ أساسَ وجودِهِ. وإذا كان هذان الأمران يجريان بشكلٍ متداخل، فهذا يعني أنه ثمة قضيةٌ اجتماعيةٌ كبرى. وعلى سبيلِ المثال، فإذا قُضِتْ حقبةٌ جليديةٌ على جميعِ الكَلانَاتِ في العهدِ الكَلاني، فلا نستطيعُ نعتَ ذلك بالقضية، لأنَّ الكوارثَ الطبيعيةَ تحصلُ خارجَ إرادتنا. ولكي تُعَبَّرَ المشكلةُ قضية، فينبغي خَلْقُها بيدَ الإنسانِ نفسه. فحتى المشكلةُ الأيكولوجيةُ لم تُعرَفْ كمشكلة، إلا عندما تَشَكَّلَتْ بيدَ الإنسان. والحالُ هذه، فإنرجعُ القضيةَ الاجتماعيةَ الأوليةَ إلى القوى المدمِّرةِ والمفكِّكةِ للمجتمعِ مِنْ دعائمه، سيؤدي بنا إلى تعريفِ سليم.

وإني أجدُ احتكارَ رأسِ المالِ والسلطةِ في صدارةِ هذه القوى. ذلك أنَّ كليهما قوتان تنهشان في مقوِّماتِ المجتمع، كونهما من حيث المضمون تعنيان نهَبَ وسلَبَ فائضٍ

القيمة. وعليه، فسوف أُسمّي احتكار رأس المال واحتكار السلطة معاً بـ"الاحتكار" من الآن فصاعداً. ولتسليط الضوء أكثر على الموضوع، فسيساهم تعريف حالة المجتمع الطبيعية الخالية من المشاكل في إغناء تقييماتنا. فإذا كان المجتمع قادراً على تكوين بُنيته الأخلاقية وسياسته بحُرّية، فباستطاعتنا وصف المجتمع الذي يشهد حالة كهذه بالمجتمع الطبيعي، أيّ كان مستوى أو ماهية المجموعة التي يحيا فيها. كما بالمقدور تسميته بالمجتمع المنفتح أو الديمقراطي. ونظراً لأنني سأتناول الأمر بإسهاب في الفصول اللاحقة، فسأقول هنا باختصار: إنني لن أطرح الحلّ تماماً على شاكلة المجتمع الليبرالي أو الاشتراكي أو مجتمع الدولة القومية أو مجتمع الرفاه، ولا على شاكلة المجتمع الاستهلاكي أو الصناعي أو الخدماتي. ذلك أنّ هكذا تسميات للمجتمع هي دعائية ومضاربة بنسبة كبيرة، ومحض تعاريف لا رديف لها في المجتمع الحقيقي. وقد يكون من الأصحّ توصيفها بأنها بضع صفات معنية بالمجتمع، لا غير.

والحال هذه، بإمكاننا اعتبار بداية القضية بأنها تتجسد في حرمان مجتمع السياسة والأخلاق الحرة من صفاته الأساسية تلك. أما القوة التي تَبْدئُ بهذه الإشكالية، فهي الاحتكار. هذا وعلينا تعريف نطاق الاحتكار أيضاً. فإن كانت فوائض القيمة مُتكدّسة في مكان واحد بالسبل الزراعية والتجارية والصناعية، فهذا يعني أنّ الاحتكار قد تشكّل، سواءً مُرْسَ بيد الدولة أو من قِبَل القطاع الخاص. ولا شك أنّ الكاهن+الرجل القوي+الشيخ العجوز صاروا سلطةً هرميّة كئالوثٍ بدئيّ داخل مجموعة الاحتكار. فهم يستفيدون من الاحتكار بالتناسب مع مدى قواهم. وسوف يَنقَسِمُ هذا الاحتكار الثلاثي إلى مؤسساتٍ متنوعة ومختلفة للغاية على طول التاريخ. وكلّ مؤسسة سوف تنقسم في داخلها، ولكنها جوهرياً ستَنقَلُ تأثيراتها التسلسلية المتزايدة إلى يومنا الراهن.

ينبغي وضع الطابع التراكمي والتسلسلي لتدفق الاحتكار التاريخي نصب العين. فنظام المدنية المركزية هو السبب والنتيجة للتطور التسلسلي للاحتكار في آنٍ معاً. إنني أُشدّد بإصرار على هذه النقطة. ذلك أنّ الفكر الحداثوي يفرض حصاراً زمنياً فظيماً في راهننا، بحيث يخنق كلّ شيء في "الحاضر" المحصور. علماً أنّ "الحاضر" هو التاريخ والمستقبل. والحادثة بفرضها هذا الفكر لا ترتكب مجزرة التاريخ عن عبث. إذ من اليسير عليها تماماً أن تتحكّم بمجتمع مبتور من التقاليد، وتوجّهه على هواها. وما من

تاريخٍ وَجَدَ فرصته في النشوء والتكون على نحوٍ متكاثفٍ ومتسلسلٍ ومتعاطفٍ، مثلما هو عليه تاريخُ الاحتكار. وبينما يقومُ الاحتكارُ بتاريخٍ ذاته بهذه الشاكلة، فهو يُولي الأهمية القصوى لموضوع الإبقاء على جميع مجموعات المجتمع بلا تاريخ، أو بالأحرى لاستعمارها وصهرها في بوتقته. ويقومُ بتشكيل البنى الميثولوجية والدينية والفلسفية والعلمية اللازمة لهذا الغرض. ويبدلُ الجهودَ عينها أثناء الوصولِ بالمجموعات إلى حالةٍ من التردّي الأخلاقي والشلل السياسي.

علينا ألا ننسى أننا عندما نستخدمُ مصطلحَ الاحتكارِ تكراراً، إنما نتناوله ضمن الإطارِ الاقتصادي والعسكري والسياسي والأيدولوجي والتجاري. ذلك أنه سوف يتقاسمُ فائضُ القيمة فيما بين تلك المجموعات بهذا الشكل أو ذاك. ولن يتغير المضمون، أيّاً كان شكلُ أو نسبةُ التقاسم. فأحياناً سيكونُ لمُحقّي الإنتاج الاقتصادي حقُّ التصرفِ بنصيبهم والبتّ في حصتهم، وأحياناً سيتمتعُ العسكريون أو الآخرون، أي الطبقة السياسية أو الفريق الأيدولوجي أو الزمرة التجارية بهذا الحق؛ كلٌّ حسب شأنه وأهميته. وقد تؤدي المصطلحاتُ الشاملة (كالطبقة أو الدولة) إلى الضبابية. بينما الاحتكارُ يؤدي دورَ شركةٍ استغلاليةٍ وقمعيةٍ بنحوٍ أكثر وضوحاً. ويليه كيانُ الطبقة والدولة كمُسؤولَين من المرتبة الثانية.

يَحْتَلُّ تأسيسُ المدينة المرتبة الثالثة من بين مُسؤولَاتِ الاحتكار. حيث تنهضُ المدينة بالقمع والاستغلال بصفتهِ بؤرةً للاحتكار. أما تداخلُها مع المعبد، فينبعُ من أهمية تأمينِ الشرعية الأيدولوجية. إذن، فالمدينةُ بحالتها المتحققة تاريخياً، تظهرُ على المسرح بدايةً كنواةً لبنى المعبد والمقرّ العسكري ومَسْكِن (قصر) البورجوازية (يمكننا نعت كل الشرائح الاستغلالية بالبورجوازية باعتبارها "مدنية"). أما الحشودُ الصاخبةُ حولها، فتؤدي دورَ العبادِ الخدم كحلقةٍ ثانيةٍ ملتفةٍ حول النواة الموجودة في القلاع. وبالمقدور تسميتُهم أيضاً بطبقة العبيد.

وحقائقُ القلاع والأسوار البارزةُ أماناً على طولِ التاريخ هي أفضلُ برهانٍ على البنية المدنية للاحتكار. وبهذا الشكل نَكُونُ قد حَدَدْنَا العاملَ المؤلّد للقضية الاجتماعية، ألا وهو كيانُ المدينة والطبقة والدولة المتشكلُ حول جوهرِ الاحتكار. فتاريخُ المدنياتِ بأحدِ معانيه هو انتشارُ هذا الكيانِ الثلاثي على مَحَكِّ الزمانِ والمكان.

المنطق بسيط: فكلما ازدادت إمكانيات فائض القيمة، فستكثر الاحتكارات وستُشاد بُنى المدينة والطبقة والدولة الجديدة على التوالي. تُشكّل هذه البنى الأساسية في الوقت نفسه تقاليد متصلة للغاية. وما قصص المدن وتقاليد الدول وتواريخ السلالات سوى مواضيع سردية لا تتضّب ولا تنتهي. فجميع الأذكىاء النبيهين والخطباء النافذين سيؤمنون الشرعية الأيديولوجية يومياً كجيش من العلماء. وبالفعل، فكأنه لم تبق قصة أو حكاية إلا ولقّوها. حيث لا يتركون حقلاً إلا ويلقّفونه، بدءاً من إنشاء الآلهة (آلهة المدينة وآلهة الحروب) إلى خلق الشيطان والجنّ، ومن مشاهد الجنة والنار إلى الملاحم الأدبية. وما بُنى القبور والقصور والمعابد والمسارح والملاعب الموهّلة المبنية من فائض كدح الإنسان، سوى استعراض لقوة الاحتكار. كما إنّ الحروب المروعة التي تقضي على شعب بأكمله أو على سكان قبيلة أو مدينة أو قرية بحالها - فيما خلا الأسرى النافعين فيها - تُعدّ إحدى تقاليد الاحتكار. وبالأصل، فكل شيء ذي قيمة اقتصادية قد احتلّ مكانه في الكتاب المقدس منذ زمنٍ سحيقٍ بصفته غنيمة الحرب المقدسة للاحتكار.

النفّاش المهم الآخر بشأن ظهور القضية الاجتماعية معنيّ بالنمط المدنيّ للاحتكار، وبالتالي للمشتقّ الثلاثي (المدينة، الطبقة، والدولة)، في مرحلة ما بعد الثورة الزراعية. بمعنى آخر، هل كان سياق الانتقال إلى المدنية (مراحل التطور المسماة أيضاً بالمجتمع العبودي، الإقطاعي والرأسمالي)، والذي تبع عصر المجتمع النيوليتي، هل كان ضرورةً حتميةً بنمطه القائم؟ هل كان ثمة فُرصٌ أمام المجتمع النيوليتي لتحقيق نقلة نحو مستوى أعلى مختلف، دون المرور بالتمدن الطبقي والدولتي؟ وإن كانت هذه الفرصة موجودة، فلم لم تتطور؟ إنها تساؤلات تجذب الأنظار إلى مواضيع مهمة، مهما اعتُبرت أسئلةً دعائيةً مضاربة. ونظراً لأنه سيتم تعاطي الموضوع باستفاضة شاملة في فصل نظام الحضارة الديمقراطية، فإنّ الجواب الذي سأوجّهه هنا يتعلق بنمط بحثنا في الطبيعة الاجتماعية. فحسب وجهة نظر براديغمات المدنية السائدة، فإنّ الأحداث سارت كما قدّر لها، وأنّ كلّ شيء كان يجب أن يؤلّ إلى ما صار عليه. أي أنّ كلّ شيء يجري كما هو مكتوب له. والمكتوب على الجبين هو الذي تحقّق. جميع التصورات الميتافيزيقية تحمّل المزاعم نفسها.

أما في تحليل الحضارة الديمقراطية، فالأمر مختلف، سواءً ما يخص تفسير الحضارة والأشكال الاجتماعية التي تحتويها، أو المقاربات التي تتناول سيرورة المجتمع النيوليتي وصيرورته. وباختصار، فالواقع الاجتماعي ليس كما أوضحه علم الاجتماع الأوروبي المركز. إذ بالإمكان طرح شروح أقرب إلى الحقيقة. فالمجتمع يتشكل بمسار مختلف عما يُرادُ سرده. بالتالي، من المهم جداً الانتباه إلى الفوارق بين الحقيقة المُعاشة وبين العبارات المذكورة، وإدراك الروابط بين المدنية المركزية السائدة والعبارات المُدونة. فالكثير من التقييمات التصنيفية المطروحة باسم علم الاجتماع، والمعمول على قبولها كحقائق مُسلم بها، إنما يغلب عليها الطابع الدعائي، وتهدف إلى مواراة الحقيقة. كما أن الكثير من مدارس العلوم الاجتماعية -بما فيها تلك المطروحة باسم الاشتراكية العلمية- يطغى عليها تأثير الليبرالية. لذا، ستكون نسبة الخطأ كبيرة جداً في الردود التي ستعطى، إن لم يتم تنوير هذه المواضيع بالحد الأدنى.

إن تعريف القضايا الاجتماعية على هذا النحو أثناء ظهورها الأصلي يتيح فرصة التفسير الأكثر واقعية لمراحل تطورها. كما إن طرح المشاكل على شكل مراحل رئيسية، بدلاً من تقسيمها إلى تصنيفات أساسية، سيكون مفيداً أكثر، بغية إظهار المشكلة ضمن كلها المتكامل.

أ- بالإمكان تحديد فترة القضية الأولى الكبرى لاحتكار المدنية فيما بين أعوام 3000 ق.م و 500م تقريباً. فالاحتكار هو تنظيم النهب الأعظم لفائض القيمة من المجتمع ضمن الظروف الزمانية والمكانية المختلفة وبشتى الأساليب. حيث يستولي على كم هائل من فائض الإنتاج الزراعي في مجتمعات سومر ومصر وهارابا منذ أعوام 3000 ق.م، وبأساليب منظمة يُمكننا نعتها باشتراكية فرعون. إنه أول نموذج للتكديس الضخم لرأس المال. حيث تم بلوغ مستوى رفيع من الإنتاج مقارنةً بالمجتمع النيوليتي. وهذا ما ولّد المدينة والطبقة والدولة. وهكذا يبدأ أول عصر استغلالي كبير بالسطو على تراكمات فائض الإنتاج البارز في المجتمع النيوليتي أيضاً منذ زمن بعيد، واستغلالها بأساليب العنف أو بالاحتكار التجاري. لا ريب أن الأساس في اشتراكية فرعون هو استغلال العباد المستخدمين كفصيلة من الحيوانات مقابل سدّ الرمق. وباقتضاب، فهذا الشكل تكون قد شكّلت الحلقة الأولى الأصلية من استغلال المركز

للأطراف في راهننا. وعلى ضوء الوثائق الموجودة، فبالإمكان رؤية التطورات في هذا الاتجاه ضمن المجتمع السومري أيضاً بكل شفافية ووضوح.

لا ريب أن هذا النمط من الإنتاج وسلب فائض الإنتاج قد مهد الطريق أمام قضايا أشد وطأة من ألم الخنجر المغروس في صدر المجتمع. والميثولوجيا والأديان مليئة بأقاصيص هذه الإشكاليات التي طالما نتعثر بها في التاريخ. فمثلاً، ملحمة كلكامش، طوفان نوح، أساطير آدم-حواء وهابيل-قابيل¹، تصوّر الجنة-النار، والصراع بين الإله أنكي والإلهة إينانا، وتناقض الراعي-المزارع؛ كلها عندما تُعرض على شكل قصص، إنما تُشير مضموناً وبكل جلاء إلى الخنجر الذي غرسه الاحتكار فيها بلا رحمة. أي أنها تسعى إلى عكس السطو على فائض الإنتاج، والذي يتحقق بالعنف والتشغيل التعسفي وكأنهم دواب.

عندما نتطرق القصص التي لا حصر لها إلى موضوع السلب المروّع والتشغيل المربح القائم على نحو مشابه، فلا شك أنها ستستخدِم لغة معقدة. ينبغي الإدراك جيداً أن الهيمنة الأيديولوجية في هذه المرحلة مؤثرة بقدر التحكم الجسدي على الأقل. وفي الحقيقة، فلو كان التاريخ قد دَوّن بلغة المضطهدين والمقهورين، فلا شك أننا كنا سنصبح وجهاً لوجه أمام ماضٍ مختلف جداً عما هو معروض لنا.

فتعداد العبيد المُستخدَمين في بناء أهرامات فرعون المصرية فقط يناهز الملايين (الأهرامات هي قبور الفراعنة، فكيف كانت حال قصورهم يا تُرى؟). لقد كان هؤلاء العبيد يُحشَدون في مكان واحد أشبه بالزريبة، ويُستخدَمون في إنشاء تلك البنى المَهوِّلة تحت ضربات السياط القاتلة، دون أن يقدروا على سدّ جوعهم ولو بقدر الحيوانات. وبينما يُشغَل العبد-الحيوان بهذا الشكل كملكٍ خاص، فقد كان الجناح العسكري للاحتكار يُرتَّب لأسفار الغزو على المجموعات الخارجية، غير مُكتَفٍ بنهب وسلب أملاكهم وأشيانهم وأراضيهم، بل ويأسر كل من يراه مفيداً من الحشد، ويقتل البقية. إن

¹أسطورة هابيل وقابيل: أول ابْنين لآدم وحواء. تقول الأسطورة: كان قابيل عاملاً بالأرض وهابيل راعياً للغنم. وفي يوم قرّرا أن يعبدا الله، فقدمّا قربابين. وبعد أيام، حدث أن قدم قابيل من ثمار الأرض قرباناً للرب. وقدم هابيل من أبقار غنمه وسمانها. فغضب الله في قربان هابيل ولم ينظر في قربان قابيل لأنه خالف ما كان يتطلبه (الذبيحة الدموية). فاغتاظ قابيل، فقتل أخاه في الحقل، فلَعَنه الرب وجعله تائهاً في الأرض (المترجمة).

بُنِيَ القلاع والأسوار والقبور وحلبات المصارعة والقصور والمعابد المدهشة، والتي لا تتفك تختل الناظر إليها حتى يومنا؛ كانت تُشاد على يد هؤلاء الأسرى. ولولا اشتغال الملايين منهم في الزراعة المروية المطورة بوساطة قنوات الري الأولى، لما كان سيتم الحصول على هذا القدر من فائض الإنتاج، وما كان بالإمكان بناء تلك البنى الصخرية الضخمة بالطبع. فضلاً عن أنه ما كان بالإمكان ضمان حياة الرفاه كما الجنة بالنسبة لأصحاب الاحتكار.

وبغرض تصوير تلك المرحلة المهيولة بشكل مغاير عن طريق السرود (الميثولوجية والدينية والفلسفية ومختلف المدارس الفنية والعلمية) المستقاة في أصولها من المدنية المركزية (الحقبة الممتدة من مدنية سومر الميزوبوتامية المهيمنة إلى مدنية أمريكا المهيمنة راهناً)؛ فقد طُوِّرت العديد من المؤسسات النبوية الفوقية المماثلة في هولها، وفي مقدماتها المؤسسات الأيديولوجية. ونخص بالذكر العقل التحليلي الذي سجّل أكثر مراحل عطاء. فزيادة احتكار الكهنة صيغت العديد من الأجوبة، بدءاً من اليوتوبيات الميثولوجية إلى مشاهد الجنة والنار. وحين لم يكف ذلك، طوَّروا كثيراً من الأجوبة الأخرى، بدءاً من الإيضاحات الفلسفية إلى العلم وصولاً إلى المعارف والحكم القادرة على إعطاء الردّ الأفضل لمظاهر الطبيعة. لقد خطوا خطواتهم الأولى صوب الكتابة، الرياضيات، علم الفلك، وعلم الأحياء بهدف ضمان الحكم الأسهل. ولتأمين راحة ورفاهية الشريحة الاحتكارية، أُرْسِيت أرضية علم الطب بإجراء كل ما يخطر على البال من بحوث العلاج والمداواة. ويُشكّل البحث عن "عشب الخلود" الجزء الأكثر إثارة في ملحمة كلكامش. كما طُوِّرت تقنية إنشاء البنى المتينة في عمار البنى الحجرية، بغية تخليد المتطلعين إلى الخلود. وعندما لم تف الميثولوجيا بالغرض، بدأت مرحلة الأديان الدوغمانية الأكثر صرامة. ولتهدئة روع الناس الذين رُجَّح بهم في أوضاع مخيفة، فقد أنشئت الآلهة التي تعكس تصوّر الملوك الآلهة. وربما أن العقل التحليلي عرّض إنجازَه الأعظم في العبور إلى مرحلة الأديان التوحيدية تلك.

لَمْ يَقْتَصِر الأمر على إفساح الطريق أمام ظهور القضية الاجتماعية، بل واستثيرت بأفطع أشكالها. وانهار الاحتكار كالكابوس على ثقافة المجتمع المادية والمعنوية برمتها. ولهذا انسَمَت كلمة "أمارغي" Amargi السومرية بمعنى "العودة إلى الطبيعة

والأم المقدسة" منذ ذاك العهد. ذلك أنَّ البشرية التي حُطَّ مِنْ شأنِها باتت تَبَحُثُ عن ماضيها بحنينٍ وحسرة. بالتالي، تَمَّ الارتقاءُ بفكرة "الموت لحظةً قبل أخرى لأجل دخول الجنة" إلى مصافِّ الأيديولوجيا. فحياةُ الجنةِ المُعاشَةُ على وجهِ البسيطةِ في العهدِ النيوليتي، والتي كان يتمُّ تَخِيلُها أحياناً وكأنها موجودة، قد أُحيلت إلى العالمِ الآخر، وأصبحت موضوعاً لليوتوبيا. وتَنَحَّى المفهومُ العلمانيُّ (الدُنْيويُّ) عن مكانه للمفاهيم العاجزة عن التفكيرِ بأيِّ شيءٍ عدا يومِ الآخرة. وهكذا أضاعَ العالمُ تنوعه الوفيرَ ضمن كلِّ غناه الثريِّ ذاكَ مقابلَ هذه القضيةِ المهولة، لِزَجِّ به في حالةِ تصوُّره كمكانٍ لاجترارِ العذابِ والألم.

تَلَقَّت الأخلاقُ والسياسةُ المجتمعيةُ أولى الضرباتِ القاضيةَ تماشياً مع قضيةِ الاحتكارِ هذه. فبينما بُعِثَ ميدانُ الأخلاقِ والسياسة، اللذان يُعدَّان حجرَ الزاويةِ في المجتمعِ الكومونالي، فقد فُرِضَت وبُسِطَت الأخلاقُ السلطوية (إنها اللاأخلاق في الحقيقة) والسياسةُ السلطوية (الدولة الإلهية) الخاصةُ بالمجموعاتِ الضيقةِ لمُنسوبي الاحتكارِ في الأعلى. مِنَ المؤكَّد أنَّ الأخلاقَ والسياسةَ المجتمعيةَ تَعَرَّضتا للضمورِ حتى قَبْلَ نُموِّهما. أما ما أُقيِمَ محلَّهما، فكان طيشُ حياةِ الحُكَّامِ ومُثْلُهُم الإلهيةُ كنظامٍ إلهي. ولم يُعترفْ للمجتمعِ سوى بحقه في قَبُولِ هذه السُورِ وتَمَثُّلِها كعقائد مقدسة.

يتبدى للعيان أنه لم تُستولَد القضيةُ الاجتماعيةُ فحسب. بل والأُنكى أنَّ المجتمعَ خَرَجَ مِنْ كَوْنِهِ مجتمعاً، وصارَ زربيةً يَمْلِكُها الاحتكار. إذ تَمَّ تَمَكِينُ القَبُولِ بالعبودية والاستعبادِ على أنها نظامٌ طبيعيٌّ. أما عبوديةُ المرأة، والتي تَمَتَّدَ بجذورها إلى الماضي الأقدم، أي إلى العهدِ الهرميِّ الأول؛ فباتت قضيةَ الحياةِ الأوسع نطاقاً. لقد أُنشِئت النظمُ الإلهيةُ ذاتِ الهيمنةِ الذكورية، وكأنها تَتَنَقَّمُ مِنَ المجتمعِ النيوليتيِّ الأموميِّ ومن مجتمعِ الأمِّ المقدسة. فبينما تُمحي آثارُ ألوهيةِ المرأةِ رويداً رويداً، فقد بَدَأَ عهدُ الحاكميةِ المذهلِ لِلآلهةِ ذاتِ التَصورِ الذكوريِّ. ومنذ ذاك الحين وقد أُغْلِقَت الأبوابُ على المرأة، ودُفِعَت عنوةً لممارسةِ الدعارة، سواءً في المعابدِ أو في بيوتِ الدعارةِ الخاصةِ والعامة.

يُلاحَظُ أنَّ هذه الحقبةَ المعطاء، التي لعبت دورها في تطويرِ تقنياتِ الريِّ الموجودةِ حينذاك، قد دَخَلَت أُرْمَةً حادةً مع نهاياتِ أعوامِ 2000 ق.م. فضلاً عن أنَّ الجفافَ ومُلُوحةَ الأراضي قد أثَّرا أيضاً في تلك المرحلة. لكنَّ تَصَدُّعَ ركائزِ التأسيسِ بَعْدَ مرورِ

أَلْفِي عام هو أمرٌ طبيعيٌّ بسببِ تأثيرِ الممارساتِ الاجتماعية. ذلك أن "هارابا" اندثرت ولادنت الصمت منذ زمنٍ بعيد، وباتت المدينةُ المصريةُ في حالةٍ يستحيلُ الاستمرارُ فيها بسببِ التناقضاتِ المتجذرة. أما السومريون الذين تَخَلَّوْا منذ القديمِ الغابرِ عن مكانتهم كمجموعةٍ أثنيةٍ حاكمة، فقد حَلَّتْ مَحَلَّهُمْ مدنياتٌ من الأصولِ الأثنيةِ الأخرى.

لقد جَرَّبَ نظامُ المدينةِ المركزيةِ في تلكِ الحقبةِ طريقتينِ مهمَّينِ بغرضِ حلِّ قضاياهِ الثقيلةِ المتمخضةِ عنه: أَوَّلُهُما؛ توسيعُ ذاته صوبَ الخارج. لكنَّ مرحلةَ التحولِ الاستعماريِّ والإمبرياليِّ، التي سَتَظْهَرُ أمامنا مراراً فيما بعد، لم تَجْلِبْ سوى الحلولِ المؤقتةِ للقضايا. علاوةً على أنها عَجَزَتْ عن النَّأيِ بنفسها من إفساحِ المجالِ أمامِ قضايا جديدة. أي أن القضايا لم تُحَلَّ، بل استَقَحَلَتْ وتفاقمَتْ أكثر. فتصديُرُ القضاياِ المتركَزةِ في المركز، أي في المتروبولات، إلى الخارج؛ سَتَعُوذُ عليها وبشكلٍ مضاعفٍ بعدَ فترةٍ من الارتياحِ النسبي. وستَظْهَرُ هذه الدوامَةُ المغلقةُ مراراً وعلى طولِ التاريخ، تماشياً مع التبدُّلِ الدائمِ في مواقعِ المركز-الأطراف.

وحسبِ قناعاتي الشخصية، فالمتروبولاتُ (المراكز) السومريةُ تُصَدِّرُ نفسها في ثلاثةِ اتجاهات، بل وإذا أضفنا البحرَ إليها فإنها تصبحُ أربعة. فالنَّيلُ المصريُّ هو ثمرةُ أولِ انتشارٍ لها صوبَ الغرب. ومن المحتمل أن تُكوِّنَ مصرُ قد تَطَوَّرَتْ بدايةً كمستوطنة، ثم نالت استقلالها. فمن دونِ الدعمِ الخارجيِّ يصعبُ احتمالُ تَطَوُّرِ مدينةٍ كمصرِ في أراضٍ جهاتها الأربعةُ مغلقة. أما تَوَسُّعُ السومريين نحو الشرق، فقد وَلَدَ هارابا على ضفافِ نهرِ السند. أي أنَّ مقاربتنا هذه تَسْري على هارابا أيضاً. فبدونِ الدعمِ الخارجيِّ ما كان لهارابا إلا أن تُكوِّنَ معجزةً وسطَ الصحراء. أما إيضاحُ ولادةِ أولى المَلَكِيَّاتِ في الصين مع أعوام 1500 ق.م بموقفٍ مشابه، فهو أدنى إلى المنطق. حيث إنَّ العلاقةَ بين المركز والأطرافِ خاصيةً محوريةً في تطبيقِ المدينةِ منذ بدايةِ ولادتها. الساحةُ المهمةُ الأخرى للتوسعِ صوبَ الشرق، كانت مدينةُ عيلام-سوس في "سوسيانا" المجاورةَ للسومريين بإيران الحالية. أما التوسعاتُ صوبَ الشمال، فهي تلكِ المتحققةُ على يَدِ الهوريين-الآريين، الذين يُشكِّلُون المجموعاتِ الأصليةَ والقوةَ البَنَاءَةَ الأساسيةَ للثورةِ النيوليتيةِ العريقةِ في ميزوبوتاميا العليا، وذلك عن طريقِ بابلِ وأشورِ غيرِ البعيدتين كثيراً عن المركز.

والهوريون الذين طالما استمرّت المساعي لاستيطانهم واستعمارهم على يد السومريين والأكاديين (عهد المجموعة الأتية ذات الأصول السامية) والبابليين والآشوريين؛ ربما خاضوا أول وأعظم مقاومة في التاريخ تجاه أولى قوى المدنية المركزية الأصلية تلك. بالإمكان تلمس هذا السياق في الألواح السومرية. بل حتى إن ملحمة كلكامش تُسرّد بوضوح كيف أنّ أول سفرٍ كان صوب غابات الشمال. وبالأصل، فالعراق (أوروك) المعاصر، الذي لا يزال يغلي، يعكس امتداد هذه الحقيقة والتقاليد بنحو ضاربٍ للنظر. وربما أنّ تناقضات الكرد ذوي الأصول الهورية والعرب ذوي الأصول السامية لا تزال تُردّد خاصياتها المتبقية من عهد "النبى نوح". أما الشيء الوحيد المتغير، فهو فارق المركز-الأطراف والفرق في الهيمنة والتقنية.

وبحكم كون الهوريين يُشكّلون القبائل الأصلية للهلالي الخصيب وعاشوا الثورة الزراعية حتى الأعماق، فقد كانوا يتميزون بالطاقة الكامنة التي تُحوّلهم للمقاومة ولتطوير حضارتهم الذاتية. وقد ظهرت العديد من المعطيات الأثرية التي تشير إلى أنهم أسسوا أولى مراكزهم المدنية في أعوام 3000 ق.م، دون الحاجة إلى المركز السومري. ونخص بالذكر المسلات الضخمة المنتصبة بالقرب من أورفا (في غوبكلي تبه ما بين 10.000 و8000 ق.م)، والتي تعود إلى ما قبل الثورة النيوليتية، ودوّت بأصدائها التي لا تزال تصدح في دنيا العلم من جهة تصويرها لجذور حضارة هذه المنطقة. وتُخميني الشخصي يتجسّد في أنّ السومريين هم أولى المستوطنات ذات الأصول الهورية المستقرة في ميزوبوتاميا السفلى. بالتالي، يغدو مفهوماً قياّم كل من الحثيين ذوي الأصول الهورية والميتانيين بتأسيس إمبراطورية في بلاد الأناضول الداخلية وفي الجنوب الشرقي اعتباراً من أعوام 1600 ق.م. ومن المعقول أن تكون قد تطوّرت مدنات أخرى أيضاً في هذه المناطق. وقد يُمهّد فكّ طلاس أطلال غوبكلي تبه السبيل لآراء مختلفة بشأن الحضارات. أما توسّع السومريين عن طريق البحر (خليج البصرة)، فقد أدى إلى ظهور المستوطنات الحضارية فيما يُسمّى اليوم عمان واليمن بل والحبشة. وقد شُخص وجود مدينة عملاقة في عمان، تُماثل هارابا في حجمها بأقلّ تقدير.

أما الطريقُ الثاني للنفازِ مِنَ الأُرمة، فقد جَرَّبه البابليون والآشوريون. حيث طَوَّرَ البابليون الصناعةَ والعلم، وأَسَّسَ الآشوريون احتكَارَ التجارة، ليُواصلُوا نشرَ الحضارةِ السومريةِ وإنفاذَها بشكلٍ متواصلٍ مِنْ قضاياها المتفاقمة. فبابل كانت فعلاً بمثابةَ لندن وباريس وأمستردام والبنديقية الحقيقية في عصرها في مجالِ الصناعة. بل وكانت في أوجِ عهدها ذاتِ شهرةٍ تُضاهي نيويورك الحاليةَ ألفَ مرة. فحتى الإسكندر لم يَلْتَقِطْ آخِرَ نفسٍ له عبثاً في بابل التي أَقْلَ نَجْمُها. بل وربما كان صَدَامُ أيضاً آخِرَ ضحيةٍ مأساويةٍ لعشقِ بابل. وثمة الآلافُ من الآخرين أيضاً بحيث لا تَتَسَّعُ لهم الكتابة. أما عندما أَجْهَدُ هنا لتحليلِ الاحتكَارِ التجاريِّ لآشور، فلا تتفكُّ الاحتكَاراتُ التجاريةُ للبنديقية وهولندا والإنكليز تخطرُ ببالي فوراً. ففي الحقيقة، ربما كانت الاحتكَاراتُ التجاريةُ الآشوريةُ أكثرَ الشركاتِ إقداماً وإبداعاً في التاريخ، إلى جانبِ الاحتكَاراتِ الفينيقية. إذ لا جدال في أنهم طَوَّروا الشبكاتِ التجاريةَ الواسعةَ (الوكالات التجارية الشهيرة، أي أماكن ومقرات العمل) من آسيا الوسطى (يُشار إلى أنهم بانوا حتى في الصين) إلى غربي الأناضول، ومن البلادِ العربيةِ إلى سواحلِ البحرِ الأسود. من المؤكَّد أنهم أَسَّسُوا أولَ إمبراطوريةٍ تجاريةٍ ضخمة. وبهذا المعنى، فإنَّ هذا الأخطبوطَ التجاريَّ الذي يَظْهَرُ على شكلِ ثلاثِ مراحلٍ خلالَ أعوامِ 1600-2000 و 1300-1600 و 600 ق.م، هو الأولُ من نوعه. لكنَّ قيمةَ الحُلِّ التجاريِّ أيضاً لم تَذهَبْ أبعدَ من التوسيع والتجذيرِ المحدودين للمدينةِ السومريةِ المركزية. علماً أنَّ الاحتكَارَ التجاريَّ هو شريكٌ دائمٌ للاحتكَارِ الأساسيِّ المؤلَّفِ مِنَ الكاهنِ+العسكري+الحاكم. أما النزاعاتُ فيما بينهم، فلا تَذهَبُ أبعدَ مِنَ الصراعِ على الحصص. ومع ذلك، فلا يمكنُ الاستخفافُ أبداً بِكَوْنِ آشور قد حَمَلَتِ الحضارةَ السومريةَ المركزيةَ معها حوالي ألفاً وخمسمائة عام. إنها مِنْ أقوى حَلَقَاتِ سلسلةِ الحضارة.

في حين أنَّ هارابا، عمان، الحثيين، الميتانيين، ومصر انهاروا داخلياً وبسهولة، بسببِ عجزهم عن إحرازِ النجاحِ عينه. هذا ولا يُمكنُ إنكارُ كَوْنِ الآشوريين قد أَثَرُوا في الحضارةِ الإغريقيةِ بوساطةِ التجارةِ وعن طريقِ الفينيقيين والميديين-البرسيين والحثيين المتأخرين، ليُؤدِّدوا الدورَ الأكثرَ تعييناً في استمرارِ المدينةِ المركزيةِ بلا انقطاع. ذلك أنَّ احتكَارَ التجارةِ لا يَحُلُّ المشاكل. لكنه يُؤمِّنُ إطالةَ عُمرِ المدينة، بتطويرها مِنْ خلالِ

نشر العديد من إنجازاتها (بما فيها الأفكار والعقائد) في جميع الأصقاع. وإلا، لكانت ستقع في وضع هارابا دون بُد. وربما كان التاريخ سيشهد تكراراً لعدة آلاف من السنين. رغم ذلك، ينبغي الإدراك أن الاحتكار التجاري هو احتكار تكديس رأس المال الأكثر تعسفاً، وأن ممثليه السياسيين لا يتوانون عن الإقدام على أفظع الممارسات جوراً، مثلما شاهدنا في مثال تشييد السور (إنشاء القلعة والسور من جماجم البشر). والأُنكى أن الأمر الآخر المعلوم جيداً هو أن الاحتكارات التجارية تجني الأرباح الهائلة بأقل قدر من الجهد عبر استثمار فرق الأسعار، وفارق تسليع البضائع.

لا نتحدث هنا عن المتاجرة بالسلع الصغيرة بهدف الاستهلاك دون اللهاث وراء الربح. بل ينبغي أن يُوضَّح أننا نتحدث عن التجارة الاحتكارية الهادفة للربح نصب العين دائماً. إذ يرجح الاحتمال بأن يكون انهيار هارابا كان بسبب عجزها عن الانفتاح على الخارج وعن تطوير التجارة. من المعلوم أن السلالة المصرية الجديدة أيضاً (1600-1000 ق.م) قد خبا نجمها بسبب النزاعات الداخلية والاعتداءات الخارجية، نظراً لعجزها عن تحقيق الانفتاح الموفق على الخارج، وعن التحلي بمهارة تأسيس احتكار تجاري ناجح. ولو أنها توسَّعت بقدر السومريين، لربما كان عالمنا مغايراً. أما الصين، فلم تَر داعياً للانفتاح خارجاً، ربما لأنها بذاتها كانت مترامية الأطراف. واضح جلياً أن الانفجار الأول للمدينة المركزية قد نشر القضايا المستفحلة التي تسبب بها في أرجاء العالم، بالغاً بذلك مستوى مختلفاً.

ثمة مفكرون يعتقدون برجحان تداخل مدينة الأناضول وميزوبوتاميا ومصر لأول مرة في التاريخ فيما بين 1600-1200 ق.م، مُكثِّبة بذلك طابع الهيمنة المركزية. من الواضح أن ظواهر التمدن والتجارة والأرستقراطية قد حَقَّقت نقلة بارزة، حتى وإن لم تُسمَّ بالعصر الذهبي. كما يتبين أن تعميم القضايا واستشرائها يدفع إلى تداول مكان الهيمنة المركزية مراراً للإسهام في إطالة عمر النظام. ومعاهدة قادش الشهيرة (1280 ق.م) نَعكس هذه الحقيقة في ذاك العصر.

لم تخف وطأة أزمة المدينة المركزية فيما بين 1200-800 ق.م، إلا بعد تقدُّم تقنية الحديد على البرونز (3000-1000 ق.م). فتطوُّر تقنيات الإنتاج والحرب يَخْلُق معه فوارق عهده دائماً. لا ريب أن التطور الاجتماعي هو المُعَيَّن، إلا أنه مرتبط

عن كتب بالتقنية. ولأول مرة يَخْرُجُ مركزُ الهيمنة خارجَ ميزوبوتاميا. إنها الخطوات الأولى على دربِ الانتقالِ نحو الغرب، أي أوروبا. وستتسكّل مرحلةُ الانتقالِ في هذا الانزياحِ من الإمبراطورية الميديّة-البرسية بَرّاً (600-330 ق.م) ومن الفينيقيين بَحْراً (1200-330 ق.م). وسيلعبُ الأورارتيون دوراً مشابهاً (850-600 ق.م). وحتى وإن لم يتم تخطي الأزمة الاجتماعية كلياً، إلا أنها استمرت أخفَّ حِدَّةً عن طريقِ تقنية الحديد وتأمينِ انتشارِ وسلامةِ الطرقِ التجارية؛ ليتمَّ التمكنُ من سيرورةِ المدنية. وهنا تبرزُ أهميةُ الحملاتِ التي قامَت بها الإمبراطوريةُ (الهيمنة) الميديّة-البرسية عبرَ طُرُقِ التجارة البرية، والفينيقيون عبرَ تجارة البحر الأبيض المتوسط. وقد أصبحَ الإغريقُ مستعمرةً لكلتا المدينتينِ حقبةً طويلة، وعاشوا كمستوطنةٍ في ظلّهما. ورغم أن التاريخَ الغربيَ المركزَ يَعتَبِرُ الحضارةَ الإغريقية-الإيونية أصليّة، إلا أن البحوثَ الواقعيةَ تشير إلى أنها انتَهَلَت كلَّ ما لديها من تَوْسُعِ كلتا الحضارتين. وإذا أضفنا تأثيرَ مصر وبابل وكريت إلى التأثيرِ الميديّ-البرسي والفينيقي، فسندركُ أن الواقعَ الذي لا يمكننا إنكاره، هو أن المدنيةَ الإغريقيةَ الشهيرةَ هي ثمرةٌ مستوردةٌ بنسبةٍ كبرى.

لا شكّ في استحالةِ استصغارِ شأنِ الجَمِيعَةِ الإغريقية-الإيونية. ولكن، من الواضح أيضاً أنها ليست أصيلة. يَبْدُ أنه ما من حضارةٍ أصيلة. فجميعُها متأسّسةٌ على قِيمِ المجتمعِ النيوليتيِّ بعدَ الاستيلاءِ عليها وتحويلها، إما بالسلبِ أو بالاحتكارِ التجاري، وغالباً ما لَجأت إلى كِلا الأسلوبين. قد تُكوّنُ التغيّراتُ طُرأت على تلك القِيمِ وُحِّلَت منها تركيباتٌ جديدة. إلا أنه، وكما بيّن جوردون تشايلد، فالاختراعاتُ التقنيةُ التي ابتكرها المجتمعُ النيوليتيُّ في قوسِ سلسلةِ جبالِ طوروس-زاغروس فيما بين 6000-4000 ق.م، كان لها شأنها البالغُ الذي لا يمكنُ مقارنته إلا بالاختراعاتِ المنجزةَ بعدَ القرنِ السادس عشر في أوروبا. وقد شُرِعَ بإنشاءِ المدنيةِ المركزيةِ أولاً بالالتفافِ حولَ تلك التقنياتِ مع ازدهارِ مدنيةِ أوروك اعتباراً من أعوام 4000 ق.م. فالموضوعُ الأوليُّ في الصراعِ الضاري الذي أقدمت عليه الإلهةُ إينانا تجاهَ الإله أنكي، معنيّ بـ"الماءات" (الاختراعات التقنية النيوليتية التي ابتكرتها المرأة) التي سَرَقَها منها. ما يتمُّ التشديدُ عليه هنا هو العلاقةُ بين التَفَوُّقِ المتصاعدِ للرجلِ بظهورِ المدنيةِ وبين السيطرةِ على التقنيات. حتى هذا المثالُ يَعبُكُ مدى علُو القيمةِ التعليميةِ للميثولوجيا السومرية.

وبالأصل، فلغة العهد مشحونة بالميثولوجيا، وغير مناسبة لاستخدامها على غرار لغة راهننا.

لا شك أن الحضارة الإغريقية-الإيونية المتصاعدة على ضفتي إيجه (600-300 ق.م) حلقة مهمة في السلسلة التاريخية، وحملة كبرى في سياق التطور الاجتماعي. حيث لها مساهماتها العظمى في الميادين الذهنية والتقنية والعملية على حد سواء. كما أنها طوّرت الإرث الذي استلمته من الفينيقيين في مجال النقل البحري، واتّجهت لتشكيل مستوطنات على طول السواحل الأوروبية. فضلاً عن أنها طوّرت تقنية الكتابة التي ورثتها عن الفينيقيين، فصارت صاحبة نصيب مهم في تشكيل حروف الهجاء الراهنة. وأنجزت التطورات الثورية في جميع العلوم في عهدها. إذ شهدت ثورة تامة في الفلسفة، ووضعت الحد الفاصل لعهد الآلهة السومرية من خلال الآلهة الأولمبية. ومع مؤلفات هوميروس ارتقت بتقاليد ملحمة كلكامش إلى الذروة. وحفقت تطورات ثورية شبيهة في المسرح والمعمار والموسيقا. كما أنشئت المدن الفخمة. والتغيرات التي أنجزتها في تقنية بناء المعابد والقصور والمسارح والملاعب والمجالس لا تترك محافضة على قيمتها الكلاسيكية. إضافة إلى أنه لا يمكن الاستهانة بحملتها في مجالي الإنتاج والتجارة. هذا وتعد إنجازاتها في حقل الصناعة أيضاً مهمة، إلى جانب ديمقراطيتها في الحقل السياسي، والتي بسطت أمثلة باتت مكرراً للتاريخ. حيث برهنت تفوق الديمقراطية على أشكال الإدارة الأخرى، حتى ولو كانت ضمن إطار المدنية.

لكن كل هذه الإيضاحات لا تُغيّر من حقيقة كون مرحلة المدنية الإغريقية-الإيونية حلقة من سلسلة نظام المدنية المركزية المبتدئة بالسومريين. بل وعلى النقيض، فإنها تؤيدها.

وفيما يتعلق بموضوعنا؛ فلدى تقييم دور المدنية الإغريقية في حل القضية الاجتماعية، أو بالأصح تقييم نصيبها في تطوير القضية؛ فبالمقدور التبيان بكل يسر أنه ما من فرق جذري يميزها عن باقي المدنيات. فجميع التطورات التي أنجزتها، وعلى رأسها ديمقراطية أثينا، دَعَكَ من أنها حَلَّت قضايا المدنية المركزية؛ بل وتشير إلى أنها أثقلت من وطأتها أكثر. وإذا ربّنا تلك القضايا، فيمكننا تبيان الآتي:

لقد تعمَّق أسْرُ المرأة إلى أقصى حد. حيث لم تُحْمَلْ فقط عبءَ إنجابِ الأطفال وخدمة الرجل في المنزل كنوعٍ من أشدِّ ضروبِ العبودية. بل وبات انخراطها في حقول السياسة والرياضة والعلم والإدارة محظوراً. ودُفِعَت للعمل الدؤوب في جميع الأعمال الإنتاجية الشاقة. كما يرى أفلاطون أنَّ الحياة مع المرأة تكدمُ أصالة الرجل وتؤذيها. ولهذا السبب استقحلت ظاهرة اللواط آنذاك. وتعاظمت العبودية كالكرة الثلجية خارج إطار المرأة أيضاً. حيث ظهرَ لأول مرة حشدٌ ضخَمٌ من العبيدِ العاطلين عن العمل. وأوجدت مؤسسة تجنيد المرتزقة. ولم تُصادرِ البضائع فقط، بل وتم استصدارُ العبيد أيضاً إلى كافة الأصقاع. مقابل ذلك، فقد أُنتجت طبقةٌ من الأسياد الأكثر تطفلاً، وابتكرَ مصطلحُ الأرستقراطية. وهكذا عَجَّ الميدانُ الاجتماعي بالعناصر الاجتماعية الطفيلية. إنَّ الشرائح الأقربَ إلى الطبقة البورجوازية هي منتجُ المدنية الإغريقية. وباقتضاب، ومثلما أُضيفت القضايا الجديدة إلى تلك السائدة في الحقل الاجتماعي، فإنَّ القديمة منها استمرَّت بتقافُم أكبر.

لقد تَمَّ بلوغُ العظَمة في سياقِ التمدن. حيث اتَّسمت المدينة ببناءٍ عضويٍّ. لكنَّ هذه التطوراتِ أُنجِزت على حسابِ إقبالِ عبءِ القضية الاجتماعية. وكأنَّ بناءَ الزقورات والأهراماتِ فُصِّلَ إلى أجزاءٍ كثيرة، وتكرَّرَ ثانيةً بأبعادٍ ضخمة. فكيما أنَّ مرحلة المدينة الأولى تكوَّنت من بنية المعبد ومرافقه بالذات، وأنَّ المرحلة الثانية تَمَّ تجسيدها بالقلاع الداخلية والأسوار الأولى والثانية التي تحفُّ بها؛ فقد أزيلت هذه الفوارق في المرحلة الثالثة، لُتصافَ إليها مرافقٌ جديدة، وتُحقَّق اتساعاً في المكان وعظَمة في الشكل. إنه إنجازٌ يتمشى وتعاطُمٌ الاحتكار. لكنَّ القضايا لا تُحلُّ به، بل تتفاقم أكثر. فجيوشُ العبيد يتفوقُ على سابقه أضعافاً مضاعفة. علاوةً على أنه تشكَّل جيشُ العبيدِ العاطلين عن العمل. ولأول مرة يَرى البشرُ أنفسهم بلا فائدة. لا يُمْكِنُ للقضية الاجتماعية أن تكونَ أثقلَ وطأةً من ذلك. فالنظامُ المؤلَّد للعاطلين عن العمل هو النظامُ الأكثرُ جوراً وطمعاً.

بالإمكان ملاحظة تضخماتٍ مشابهة في أجهزة السلطة والدولة أيضاً. فالسلطة عظُمت من احتلالها لِمَتَدٍّ من أعلى المستويات إلى أسفلها. والدولة ضيّقت الخناق على السياسة، لَتُسجَلَ زيادةً في السيطرة على المجتمع والتحكم به. وتشكَّلت أرستقراطية

الدولة. ووطّدت الطبقة العسكرية امتيازاتها. حيث يُشاهدُ ازديادُ تسلُّطِ السلطةِ على عمومِ البنية الاجتماعية من نساءٍ وأطفالٍ وشبابٍ وعبيدٍ وقرويينٍ وحرفيين. إنّ الجانبَ الأكثرَ إيلاماً في ديمقراطية أثينا هو أنها بسّطت للعيان بكلّ علانية نفاذَ السياسةِ حيالَ الدولة. وكأنّ التقاليدَ الاجتماعية الديمقراطية لَقِطَت آخرَ أنفاسها على يدِ الأرستقراطيين في مثالِ أثينا. وربما هذه هي العبرةُ الأهمُّ التي علينا استنباطها من ديمقراطية أثينا.

إنّ احتكارَ المدينةِ الرومانية (750 ق.م-500 م) يُعدُّ مدينةً تستلزمُ التقييمَ والدراسةَ ضمنِ إطارِ التكاملِ الداخليّ مع تقاليدِ المدينةِ الإغريقية-الإيونية، التي هي استمرارٌ للأولى. فكأنها مثالٌ منقولٌ من شبه جزيرةٍ إلى أخرى. الأمرُ الأهمُّ الذي يُمْكِنُ قوله في هذا المضمار، هو أنه إذا كان الإغريقُ يمثّلون مرحلةَ طفولةٍ ومراهقةٍ هذه المدينة، فإنّ روما هي مرحلةُ شبابها وشيخوختها. لقد عَرَفُوا كيف يَتمَثَّلون ما انتهَلوه من الشرقِ بجمعه في تركيبةٍ جديدةٍ تُحقِّقُ التفوقَ على الشرقِ لأوّل مرة. يَكُمُنُ انتصارُ روما في إلحاقِ قسمٍ من أوروبا بالمدينة، ما كَلَّفَهَا سياقاً تعسفياً من الاحتلال والاستيطان. وفيما عدا ذلك، فإنّ روما هي من جميعِ النواحي انعكاسٌ للمقاييسِ الإغريقية المتعاضمة بإفراط. فقد اكتسبت أبعاداً عملاقةً على صعيدِ المدينة والطبقة والسلطة. وانتقلت من الملكيّة إلى الجمهوريّة الأرستقراطية، ومنها إلى أعظم وأوسعِ إمبراطوريّةٍ شهدها التاريخ. وبانت الحياةُ على نمطِ روما موضوعة. وأرستقراطيّتها هي القوةُ المُعيّنة للعصريّة، مثلما هي حالُ حدائِة (بورجوازية) راهننا. أما الأرستقراطيّة الطفيلية وحثالة البروليتاريا، فهما رمزان للقضايا المستفحلة في روما.

بالإمكان القول: إنّ عهدَ روما يمثّلُ الفترةَ التي وصلتَ القضيةُ الاجتماعية فيها ذروتها. ولا غرابة في ذلك. فالأواصرُ مباشرةً بين احتكارِ المدينةِ المركزيّة المتعاضم تراكمياً وبين تَضخُّمِ القضيةِ البنيويّة الناجمة عنه. وبالرغم من أشكالِ العقابِ المروّع (الصلب، الرمي لقمةً سائغةً أمام الأسود، تسوية المدن بالأرض على غرارِ ما حلَّ بقرطاجة، وما شابه)، فإنّ قيامَ المسيحية كحزبٍ للفقراء المقهورين بفتح المجتمع من الداخل، وتدفّقِ القبائل البربرية على روما كالسيل الجارف من الخارج؛ كان دلالةً على انفجارِ القضايا (ما حصلَ كان يعني جوهرياً تقجّرَ روحِ الحرية). واضحٌ تماماً أنّ البربريَّ الحقيقيَّ هو روما، وأنّ انهيارها قد نَبَعَ من تضخيمها لكومةِ القضايا الاجتماعية

المستقلة داخلياً وخارجياً على السواء. لم تنقُضْ مدينةُ روما وسلطتها وأرستقراطيتها فحسب مُمَثَّلَةٌ في شخصِ روما. بل إنَّ نَقُوضَ روما يعني في الوقت نفسه انهيارَ النظامِ العالميِّ لمسيرةِ المدنيةِ المبتدئةِ بالتنامي مع مدينةِ أوروک، وبُنيّتها المتميّزة بمزايا المركز-الأطراف والمنافسة-الهيمنة والصعود-الهبوط. كما أنه يعني طَيَّ صفحةٍ أحدِ أكثرِ عهودِ ذلك النظامِ المُضادِّ للمجتمع وحشيةً وبربريةً، متجسداً في صورةِ وهيئةِ روما وما نَمَّ عن ذلك من قضايا ومن مقاوماتٍ داخليةٍ وخارجيةٍ على حدٍّ سواء.

ب- بالمستطاع مَوْضَعَةُ المرحلةِ الثانيةِ الكبرى للقضايا الاجتماعيةِ في الفترةِ البينيةِ الممتدةِ مِنْ نَقُوضِ روما إلى تَصاعُدِ أُمستردام: فالخاصيةُ البارزةُ لهذه الفترةِ الممتدةِ بين أعوامِ 500 م-1500م تقريباً، تَمَثَّلُ في أَنَّ الأديانَ الإبراهيميةَ تركتْ بصماتها عليها، حيثَ ظَهَرَ كُلُّ واحدٍ منها كرسالةٍ حلَّ للقضايا العالقة. مِنْ الضروريِّ التركيزُ بعنايةٍ على الأديانِ الإبراهيميةِ، لَتَمَحُّضِها عن مزيدٍ من القضايا الاجتماعيةِ أثناء سَعْيِها إلى حلها.

لدى تعمقي في تحليلِ الرسالةِ الاجتماعيةِ للأديانِ الإبراهيميةِ، فإنَّ تلكَ الرسالةَ تكتسبُ معناها لديَّ على شكلِ تَحَوُّلِ البنيةِ الماديةِ الإشكاليةِ لنظامِ المدنيةِ المركزيةِ إلى بُنى معنويةٍ إشكالية. وبمعنى آخر، إنها انعكاسٌ وصدى لقضايا الثقافةِ الماديةِ متجسدةً في هيئةِ قضيةِ الثقافةِ المعنوية. يتمُّ التبيانُ علانيةً في الكتبِ المقدسةِ أَنَّ سيدنا إبراهيمَ قد هَرَبَ أو هَاجَرَ مِنْ جُورِ نمرود، الزعيمِ البابليِّ في أورفا، أي مِنْ القضايا الثقيلةِ التي تَسَبَّبَ بها. بل وَتَسَرَّدُ كيف تَخَطَّى خطرَ الحرقِ وكأنه معجزةٌ إلهية. أما الدافعُ الأساسيُّ وراءَ ذلك، فيُعْرَضُ على أَنه يَبْحَثُ عن إلهٍ جديد. وبالإمكانِ ترجمةُ البحثِ عن إلهٍ جديدٍ على أَنه بحثٌ عن إدارةٍ جديدة. وَيَبْسُطُ السردُ العديدَ من الخاصياتِ الأخرى للبنيةِ الإشكاليةِ المتفاقمةِ في ذاك العهد. يُحَمَّنُ أَنَّ الهجرةَ حصلتْ حوالي أعوامِ 1700ق.م. حيثَ يهاجرُ إبراهيمُ مِنَ المدنيةِ ذاتِ الأصولِ الميزوبوتاميةِ إلى المدنيةِ ذاتِ الأصولِ المصريةِ. وهذا ما مفادهُ أَنَّ الطريقَ مفتوحةً بين كلتا المدنيتين. وربما أَنَّ إبراهيمَ يبحثُ لنفسه عن مأوى وعن حلفاء جدد. وحياته في بلادِ كنعان (فلسطين وإسرائيل اليوم) تؤكدُ صحةَ هذا الطرح. إنه يَقْتَرِقُ عائلياً عن قبيلةٍ صغيرة، ليصبحَ قبيلةً جديدةً في بلادِ كنعان. وَيُبَاعُ حفيدهُ يوسفُ عبداً إلى مصر. لكنَّ

مهارات يوسف تسمو به إلى مستوى الوزارة في قصر فرعون. ولنساء القصر دورهن المهم في ذلك. فالمرأة دائماً تلعب دوراً مهماً في تاريخ العبريين. وتتكون قبيلة عبرية في مصر أيضاً، ولكنهم بمثابة أشباه عبيد. وهم مستاعون جداً من ذلك. فكان فرعون قام مقام نمرود. لذا، فهم يسعون للخلاص منه أيضاً. وموسى هو الذي سترأس الهجرة هذه المرة. يشير سهم التاريخ إلى حوالي 1300 ق.م. يرد الخروج في الكتاب المقدس مليئاً بالمعجزات. إنه شبيه بخروج إبراهيم. والعودة تكون مرة أخرى إلى بلاد كنعان، التي كانت بمثابة "الجنة الموعودة" مقارنة بمصر. والإله الذي يبحثون عنه في جبل سيناء، ينادي القبيلة من خلال الوصايا العشر على نحو أكثر وضوحاً. في الحقيقة، فالوصايا العشر ليست سوى مبادئ التنظيم والمنهج السياسي الذي اكتسبته القبيلة بعد خبرة طويلة. إنه يعني تخلي القبيلة بصورة حاسمة عن أديان نمرود وفرعون، وتأسيس دينها الأثني الخاص بها (وجهة نظرها ومنهجها العالمي). وتُسرد المراحل اللاحقة مطوّلاً في الكتاب المقدس بصوت إلهي. ما هو مبسوط أمامنا لم يعد أقاصيص ميثولوجية كما في سومر ومصر، بل هي قواعد دينية معروضة كحقائق مفروغ من صحتها (الأرثوذكسية).

يشير هذا الوضع إلى ثورة عظمى في تاريخ الأديان، إذ يعني الثورة الفكرية الكبرى في ذاك العهد. تشير البحوث إلى أن التقاليد الإبراهيمية تُعدّ إحدى مصادر الذاكرة الأكثر رقياً في الشرق الأوسط. أما قناعاتي الشخصية، فتتجسد في أن العبريين حوّلوا الميثولوجيا السومرية والمصرية من حيث المضمون إلى "بلاغة" في هيئة "دين". وأنهم طوّروا الكتاب المقدس (التوراة) طيلة التاريخ عبر الإضافات على الاصطلاحات المستقاة من الزرادشتية ومن المصادر البابلية (وبالأخص في عهد السبي عام 596 ق.م) والفينيقية والهيروغليفية والإغريقية. ينبغي عدم النسيان أن أول إعداد للكتاب المقدس حصل فيما بين 700-600 ق.م. ولم يكن قد دُون له أي فصل قبل ذلك.

عليّ تبيان الأمر التالي بعناية: لم يُراكم اليهود المال ورأس المال فقط على مرّ التاريخ. بل وراكموا الأيديولوجيا والعلم-المعرفة أيضاً بكلّ همّة وعزيمة، فحوّلوا ضعفهم العددي إلى قوة نافذة على الصعيد العالمي عبر هذين التراكمين الاستراتيجيين. فالأثنية اليهودية (القبيلة سابقاً، والأمة راهناً) نجحت بشكل باهر في التثبيت بمستوى

حياة متفوقة جداً بالبقاء دائماً على حافة السلطة وفي مواقعها الاستراتيجية بفضل هذين التراكمين، ليس في يومنا وحسب، بل وعلى طول التاريخ. إلا أن ما حلَّ بها من كوارث وما عانت من قضايا مُهَوَّلة مرتبطٌ عن كثب بواقعها هذا. لا شك أنه إذا ما نظرنا إلى رأس المال والمعرفة كاحتكار القوة والسلطة، وأن السلطة أيضاً احتكارٌ لرأس المال والمعرفة، وإذا ما اتَّبَعْنَا هذا كطريقة دائمة في قراءة التاريخ والحاضر؛ فسنفهم القضية الاجتماعية بنحوٍ أسطع وأكثر واقعية. إنني أشرح هنا بإيجاز كيف أسفرت الأدیان الإبراهيمية عن مزيدٍ من التعقيد للقضايا التاريخية-الاجتماعية الكبيرة، نظراً لأننا سنبحثُ في فصلِ الحضارة الديمقراطية بالأكثر مدى كونها منبعاً لحلِّ قضايا المجتمع التاريخية المعقَّدة والمتعاضمة.

يُرْتَبِّ العَهْدُ الْقَدِيمُ (الاسم الآخر للكتاب المقدس) مَنْ أَتَى بَعْدَ مُوسَى عَلَى الشَّكْلِ التَّالِي: القادة، الرهبان (اللاويين)، الحُكَّامُ الرُّسُلُ، الأنبياء، والكُتَّاب. وبالإمكان إضافة فصول المتتورين والحكماء وما شابه من أسماء لفصول أخرى جديدة بشأن المرحلة اللاحقة لهؤلاء. يُفْهَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ اسْمَ النُّبُوَّةِ يُطْلَقُ عَلَى جَمِيعِ الحُكَمَاءِ ذَوِي الْمَصْدَرِ الميثولوجيِّ السومريِّ والمصريِّ (من اختراع الكهنة). هكذا يُفَسَّرُ "العهد القديم" الأمر. فالمَهْمَةُ الْأُولَى لِلْأَنْبِيَاءِ هِيَ إِيجَادُ حَلٍّ لِلْقَضِيَةِ الاجتماعية الفريدة التي كَوَّنَهَا احتكار المدنية. وإذا وُضِعَ نَصَبُ الْعَيْنِ أَنَّ تَرَكَمَ فَائِضِ الْإِنْتِاجِ وَرَأْسِ الْمَالِ قَدْ تَحَقَّقَ بِالتَّشْغِيلِ الْإِرْغَامِيِّ تَأْسِيساً عَلَى الْاسْتِعْبَادِ وَبِالسَّبِيلِ الْعَسْكَرِيَّةِ، فسيُذَكَّرُ مَدَى تَرَكَمِ الْقَضَايَا عَلَى نَحْوِ أَفْضَل. وما النبوة سوى صدى لانعكاس هذا الواقع بين شرائح المجتمع الذي يَبْنِي تحت وطأة تلك القضايا. إِنَّ اسْتِعْيَابَ مَا هِيَ تِلْكَ الْمُؤَسَّاسَاتِيَّةُ بِهَذَا الْمَنَوَالِ سَيَسَاعِدُ فِي تَبْسِيطِ وَإِضَاحِ قِرَاءَتِنَا لِلتَّارِيخِ.

نشاهدُ أَنَّ الْمَنَهَاجَ الْأَيْدِيُولُوجِيَّ وَالسِّيَاسِيَّ لِمُوسَى قَدْ وَلَدَ دَوِيلَةً صَغِيرَةً بَعْدَ مَوْتِهِ بِثَلَاثَةِ قُرُونٍ تَقْرِيْباً، أَيْ فِي عَهْدِ حُكْمِ الْأَنْبِيَاءِ شَاوُولِ وَدَاوُدِ وَسَلِيمَانَ حَوَالِي أَعْوَامِ 1000 ق.م. أَيْ أَنَّ الْحَلَّ الَّذِي أَوْجَدُوهُ لِلْقَضِيَةِ الاجتماعية الثَّقِيلَةِ بَعْدَ كُلِّ هَذَا الْكَفَاحِ، هُوَ بَلُوغُ أَدَاةِ السُّلْطَةِ-الدَّوْلَةِ الْخَاصَةِ بِهِمْ. مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هَذِهِ الدَّوْلَةَ لَمْ تَكُ دِيْمُقْرَاطِيَّةً بِقَدْرِ دَوْلَةِ أَثِينَا. كَمَا يَتَضَحُّ أَنَّهَا هَشَّةٌ وَعَقِيْمَةٌ لِلْغَايَةِ نِسْبَةً لِنَقَالِيدِ الدَّوْلِ الْمِصْرِيَّةِ وَبَابِلِيَّةِ-الْأَشُورِيَّةِ الَّتِي عَاشُوا فِي كَنَفِهَا مَدَّةً طَوِيلَةً. إِذْنِ، وَالحَالُ هَذِهِ، لَمْ يَتِمَّ التَّرْكِيزُ

كثيراً على الدولة في التقاليد الإبراهيمية؟ لأنها من صُنع النبي. فهي تهبُ بلادَ كنعان إلى منسوبها على أنها "الجنة الموعودة".

معلومٌ أنَّ أولَ دولةٍ يهوديةٍ انهارت خلال فترةٍ وجيزة، بعدما شهدت احتلالاتٍ وصراعاتٍ سلطويةً مشابهة (صراعات أولاد وأحفاد داوود وسليمان، تهديدات آشور واحتلالهم). لَكُم هي شبيهةٌ بإسرائيل المتأسسة في المكانِ عينه بعدَ مرورِ ثلاثة آلاف عام. مع ذلك، ينبغي تَقَبُّلُ بناءِ النبيِّ هذا والاهتمامُ به. إذ لَم يَنْقُصْ تأثيرُهُ إطلاقاً على سلطاتِ المدنية المركزية طيلة التاريخ. بل كان له تأثيرٌ بليغٌ بوساطةِ رأسِ المالِ الأيديولوجيِّ والماليِّ على وجهِ الخصوص.

وَتُصَبِّحُ تقاليدُ سيدنا عيسى ثانيَ أهمِّ الأديانِ الإبراهيمية، وعَرَضاً لرسالةٍ معنيةٍ بحلٍّ وحلحلةٍ كومةِ القضايا الناجمة عن الدمارِ الذي تسبَّبت به روما الاحتلالية. الاسمُ الآخر لعيسى هو المسيح (الْمُنْقِذ). ومن الصوابِ نعتُ هذا التيار، الذي ابتدأ التاريخَ الميلاديَّ من نفسه، بأنه أولُ حزبٍ عالميٍّ (كوني) معنيٌّ بحثالةِ البروليتاريا والشرائحِ المقهورة في روما. إنه بعيدٌ عن الطابعِ النضاليِّ لحركةِ موسى. وبالإمكانِ التبيانُ بأنه انطلقَ من الشريحةِ السفليةِ للقبيلةِ العبرية. وهو ثمرَةُ الظروفِ (الأجواء الموضوعية) التي فَقدَ فيها تنظيمُ القبيلةِ كفاءته في الحلِّ بشكلٍ ملحوظ، ونَحَرَتْ ظواهرُ الطبقيَّةِ والتمدنِ والسلطويةِ القِيمَ الكوموناليةِ فيه على نحوٍ بارز. وهو يستمدُّ ماهيته الكونيةَ والطبقيَّةَ من هذه الظروف. فقد شهدَ ذاكَ العهدُ تسارعاً في الانحلالِ القَبَلِيِّ والقوميِّ بشكلٍ مشابهٍ شرقيِّ البحرِ المتوسط. فحركاتُ الاستيطانِ الإغريقيِّ والآشوريِّ-البابليِّ وآخرها الرومانيُّ قد تَرَكَّتْ حشوداً منسلخةً عن قبائلها وأكوماً من الجماهيرِ الفقيرةِ والعاطلةِ عن العملِ جائعةً متسكعة. والبحثُ دُوبُّبٌ عن المنقِذِ المنتظر. من الواضحِ أنَّ حركةَ عيسى هي التعبيرُ الجمعيُّ لتلك البحوث. وبالأصل، فهو يَصِفُ نفسه بـ"الرسالة". وقد تَجَدَّدَ "العهدُ القديمُ" في هيئةِ العهدِ الجديدِ (الإنجيل). أما ثقافةُ ولغةُ المدنيةِ آنذاك، فكانت الآرامية في آشور، والكلدانية في بابل، والهيلينية لدى الإغريق، والعبرية لدى اليهود. بينما اللاتينية تَتَكَوَّنُ لَتَوَّها في روما. يُقال: إنَّ لغةَ عيسى هي الآرامية. في حين أنَّ اللغةَ الهيلينية كانت رائجَةً في المنطقة أثناءَ العهدِ الهيليني. والآرامية هي لغةُ التجارةِ

والثقافة في المنطقة طيلة ألف عام. بينما اكتسبت اللغة الهيلينية هذه المزايا لاحقاً. أما العبرية، فيلوح أنها لغة الكتاب المقدس. بينما تأخذ اللغة اللاتينية مكانها كلغة الحكم الحديث العهد.

في حين، لا تُصادف آثار اللغة العربية حينذاك. ويُلاحظ أنها كانت راقية بين القبائل الصحراوية، وأنها بدأت بالتحول إلى لغة المدنية تماشياً مع بروز التمدين في شبه الجزيرة العربية. أما سيادتها على عموم المنطقة، فستكون مترامنة مع الثورة الإسلامية. وإلى جانب العثور على آثار اللهجات الفارسية، إلا أن بُناها المتطورة تُشاهد في سلسلة جبال طوروس-زاغروس وفي مركز المدنية البرسية-الساسانية. علاوة على ذلك، ثمة عددٌ جَمٌّ من اللغات والثقافات تتحلُّ أو تزول بتأثير من المدنية المركزية، وعلى رأسها السومرية والقبطية¹ (في مصر). بينما الآرامية بدأت تغدو لغة نافذة تدريباً في المنطقة.

يسود صراعٌ متزايدٌ لبسط النفوذ على المنطقة بين السلطتين المهيمنتين اللتين غالباً ما تُعبران عن أصولهما بانتمائهما للشرق والغرب: أي بين الإمبراطورية التي مركزها روما الإيطالية من جهة، والإمبراطورية الساسانية التي مركزها بلاد القوقاز الإيرانية من جهة أخرى. أي أن المدنية ذات المركز الميزوبوتامي، والتي انتقلت إلى خارج المنطقة لأول مرة بعد تأسيسها بثلاثة آلاف عام، بدأت تُواصل إرثها بعدما تقاسمت هاتان المدنيتان المهيمنتان الكبّرتان. وقد كانت الحروب الدائرة بينهما ضارية جداً. وهي في جوهرها صراعٌ على ميراث حضارة ميزوبوتاميا. وربما أن أعتى صراعٍ متواصلٍ على الهيمنة في التاريخ قد حصل في ذاك العهد. بالإمكان تقييم الوضع اللاحق لهجمات الإسكندر ومن بعده بالجولة الأولى من هذا الصراع. لا يزال ثمة زمنٌ طويلٌ لانزياح مركز المدنية إلى الغرب. ومع ذلك، يتضح أن أولى الخطوات على هذا الدرب قد خُطيت حينذاك في سبيل ذلك.

¹ القبطية: وتعني بالإغريقية "مصر". حلت الأبجدية القبطية محل الديموطية في القرن الثاني للميلاد. وهي لغة مصرية قديمة، كانت تستخدم 24 حرفاً من الأبجدية الإغريقية و 6 من الديموطية للنطق الصوتي. وأصبحت أيام الحكم الإغريقي تكتب بالحروف اليونانية لتساعد في نطق الألفاظ (المترجمة).

يُلاحظُ أنَّ الفلسفة الإغريقية في الإمبراطورية الرومانية، والتعاليم الزرادشتية (الأكثر دُنْيَوِيَّةً "علمانية" وأخلاقية) في الإمبراطورية البرسية-الساسانية قد عجزتا عن أن تكونا الحلَّ المأمولَ للقضايا النابعة من احتكارِ كلتا المدينتين. في الواقع، إنَّ حقيقةَ الحربَ بينهما هي انعكاسٌ لحالةِ اللاحلِّ هذه. فالإمكانياتُ المحدودةُ لفائِضِ القيمةِ تجعلُ الحربَ بين الاحتكاراتِ المتعاضمةِ كمَّا ونوعاً من أفضلِ أساليبِ التكديسِ المُحَبَّبةِ. فالحروبُ في تاريخِ المدنيةِ أشبهُ ما تكونُ مضموناً بنوعٍ من أدواتِ تراكمِ رأسِ المالِ والسلطة. أي أنه لا علاقةَ لها بقصصِ البطولاتِ الأسطورية. فهذا يُمثِّلُ الجانبَ الدعائي، لا غير. ومن الجليِّ أنَّ تعريفها الأكثرُ معنى هو ذاك الذي يقولُ بأنَّ الحروبَ في نهايةِ المالِ -بما فيها الحروبِ الراهنة- هي وسائلٌ لتداولِ مواقعِ رأسِ المالِ والسلطة. بالتالي، ينبغي أن يُوضَعَ نصبُ العينِ دائماً لدى قراءةِ التاريخ، أنها تحتلُ مكانها وتلعبُ دورها ضمن مركزِ قوى وعلاقاتِ الإنتاجِ الأكثرِ أساساً. أما حروبُ الدفاع، فتهدفُ إلى صَوْنِ أراضيها وحريتها وما تملكُ من قوى وعلاقاتِ الإنتاجِ المختلفة. أي وباختصار، فإنها تهدفُ إلى صَوْنِ البنيةِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ للمجتمع، بل والحفاظِ على ديمقراطيتهِ إنَّ وُجِدَتْ، في سبيلِ الحفاظِ على هويته. وهي تستقي شرعيَّتها من هذا الواقع.

لطالما يدورُ الحديثُ عن وظيفةِ حروبِ الاحتكارِ كقوةٍ محرِّكةٍ في تاريخِ المدنيةِ. هذا التشخيصُ صحيحٌ من حيث أنها تُسفرُ عن تحدياتٍ تقنيةٍ وتنظيميةٍ-عمليةٍ أكثرَ تأثيراً. ولكن، من الضروريِّ الإدراكُ أنَّ الحروبَ تُشكِّلُ مضموناً للظواهرِ الأكثرَ خروجاً عن المجتمع، بل وعن الطبيعة؛ وأنها أكثرُ من وحشية. رغم ذلك، فهي تتبعُ من المجتمع، بحُكم كونها أدواتٍ للتحوُّلِ إلى احتكار. لكنها تستنفدُ تلكَ المواردِ في سبيلِ إخراجِ المجتمعِ من كونه مجتمعاً.

لا شك أنَّ القولَ المنسوبَ لسيدنا عيسى: "إِنْ ضَرَبَكَ أَحَدٌ عَلَى خَدِّكَ الْيَمَنِ، فَأَذِرْ لَهُ خَدَّكَ الْاَيْسَرَ" يُفيدُ بالبحثِ عن السلامِ العظيمِ في ذاكَ العهد. ثمة إدراكٌ لمدى كونِ السلامِ يعني الإنتاجَ، بقدرِ ما تكونُ الحربُ خسارةً للإنتاج. لقد تَرَكَ السلامُ بصماته على الحركةِ العيسويةِ من الأعماق. حيث أدركت هذه الحركةُ بأنَّ البطالةَ واليؤسَ المستفحلين حينذاك ينبعان من الحروبِ التي لا تُعرفُ الهدوءَ أو السكون. وسوف

تَصَوُّنُ الحركةُ مزايها تلك على مَرَّ ثلاثةِ قرون. وستتسربُ في كلِّ مكانٍ تَصِلُهُ روما أو حتى تَطَّاهُ أقدامُ الساسانيين. وسيتردُّ صداها لِيَصِلَ الصين والهند. هذا ومن المهمِّ بمكان استنكارُ الحركةِ المانوية البارزة في ذاك الوقت، والتي تتميز بطابعٍ مشابه، ولكنها ذات مركزٍ ساسانيٍّ بالأغلب. فسيُدنا ماني بذاتِ نفسه يقولُ: "سأذهبُ حتى روما لأُحَقِّقَ السَّلْمَ مع الساسانيين". فتعاليمُ الحركةِ المانوية، التي هي مزيجٌ من العيسوية والزرادشتية بل وأعمق منهما مضموناً، ربما كانت سَتُمَهِّدُ الطريقَ لنهضةٍ شرقٍ أوسطيةٍ جديدة، لو لم يَسَحِّقْها الحُكَّامُ الساسانيون الجائرون.

وفي مرحلةٍ إنشاءٍ قسطنطينوبوليس (إستنبول) ارتقَتِ المسيحيةُ (سيكون من الأصح القول: إنها مذهب بهذا الاسم الشامل) إلى منزلةِ الدينِ الرسمي، لتَنَحَوَّلَ بسرعةٍ بَعْدَ هذا التاريخ (325م) إلى أيديولوجيةٍ رسميةٍ لروما الشرقية والغربية. موضوعُ بحثنا هنا ليس تاريخُ المسيحية. لكنَّ الجانبَ الذي يَغنينا منها هو علاقتها مع القضيةِ الاجتماعيةِ واحتكاراتِ السلطة. جليٌّ أنه وكيفما انتهتِ الحركةُ الموسويةُ الأصليةُ إلى الدولة، فإنَّ أغلبَ تياراتِ الحركةِ العيسوية أيضاً، والتي هي اشتقاقُها الثاني، آلت بأقلِّ تقديرٍ إلى السلطةِ والدولة. فهي لم تُعدَّ أيديولوجيةً رسميةً في بيزنطة فحسب. بل وبانت دولةٌ منيعةٌ في روما ذاتها خلال أعوام 1000م. بل وتعدَّت ذلك لتصبحَ مجموعَ آلافِ أجهزةِ السلطةِ الأوسع والأوطد، والتي تتبثقُ من صُلْبِ المجتمع. ولربما تصبحُ الدولةُ التعبيرَ الأكثرَ رمزيةً ورسميةً لها.

وبالنسبةِ إلى موضوعنا، فلا معنى للنزاعاتِ الداخليةِ في المسيحية، أي بين الكاثوليكية والأرثوذكسية¹، وكذلك فيما بين الطوائفِ المذهبيةِ الشهيرةِ الأخرى؛ سوى أنها قضيةٌ إشكاليةٌ للغاية. فَتَحَوَّلَها إلى اقتتالٍ طاحنٍ لدرجةِ حرقِ البشر، في الحين الذي كانت تَهْدِفُ فيه إلى أن تُكوِّنَ دينَ سلام؛ إنما يُبرهنُ مدى كَوْنِها مهورةً بوصمةِ المدنيةِ المركزيةِ. بل وكيف يُمكنُ إيضاحُ كَوْنِها أفسحتِ السبيلَ أمام حروبٍ ربما كانت

¹الأرثوذكسية: وتعني في اليونانية "الرأي السليم والعقيدة القويمة". انشقت المسيحية عام 451م إلى مذهبين بسبب مجمع خلقيدونيا: كاثوليكي اعتنقه مسيحيو روما الغربية وأرثوذكسي اعتنقه مسيحيو روما الشرقية. وحسب الأرثوذكسيين، فهم يختلفون عن الكاثوليك في: أن الروح القدس تنبثق من الإله، وأن الكنيسة لا تخطئ ولا تتغير عقائدها، ولا وجود لجهنم. كما لا يُدارون من مركزٍ واحد. أهم خاصية لهم هي التعصب (المترجمة).

أكثر ضراوة حتى من أيديولوجيات الحروب ذات الجذور الميثولوجية؟ لم تستطع المسيحية النأي بنفسها عن الانحراف كلياً عن مسار أهدافها من خلال دورها أثناء حروبها الصليبية ضد الإسلام في المشرق، وقبل ذلك أثناء الحروب المندلعة داخل أوروبا تجاه أديان القبائل والنساء الساحرات، ثم تجاه الحروب المذهبية المروعة الناشئة لاحقاً ضمنها، وكذلك أثناء حروب المستعمرات التي نشبت في أمريكا وأفريقيا وأستراليا وشرقي آسيا.

أما الآشور والأرمن والكلدانيون وهيلينيو الأناضول، والذين يُعتبرون أولى الأقوام التي اعتنقت المسيحية والتفت حولها كحلٍّ لقضاياها الاجتماعية الثقيلة الوطأة؛ فباتوا ضحية روابط ذاك الدين مع المدنية المركزية. فالمسيحية التي اعتبروها ضرباً من القومية، جعلتهم يواجهون الاحتكارات السلطوية للأقوام الأخرى سريعاً. وبينما تحولت مسيحية الغرب إلى سلطة على حساب فقدانها رسالتها الجوهرية، فقد سحقت مسيحية الشرق والأناضول على يد القوى المتقدمة قناع الموسوية كأول اشتقاق للتقاليد الإبراهيمية، وقناع الإسلام كالثالث اشتقاق للتقاليد الإبراهيمية. كما شهدت تصفية كبرى على يد ضرب من القوميات (العربية، التركية، الكردية). إننا وجهاً لوجه أمام أمثلة ملفتة للنظر حول كيفية تضخيم القضية الاجتماعية.

عليّ تكرار أطروحتي مرة أخرى: إن التقاليد الإبراهيمية، ومن ضمنها المسيحية، تُعبر عن تمثيل الثقافة المعنوية العاكسة لثقافة المدنية المركزية المادية. أو بالأحرى، فهي تهدف ظاهرياً إلى حل القضية الاجتماعية المتفاقمة، التي أسفرت عنها تلك الثقافة المادية، أي الاحتكار؛ تماماً مثلما سعت الاشتراكية المشيدة (الاشتراكية العلمية) إلى حل القضية النابعة من الرأسمالية. لكن، ونظراً لأن العلم وقولب الحياة التي استخدمتها بقيت قاصرة عن تجاوز قولب الحداثة المعاصرة المعنية، فقد عجزت في النهاية عن تجنب التحول إلى نسخة جديدة من المدنية المركزية، أي هيمنة جديدة أو إلى قوة هشة تابعة. أما المصرون على البقاء راديكاليين وصادقين حتى آخر رمق في دعوهم، فعجزوا عن تلافي التصفية، رغم أنهم خلّفوا ميراثاً مهماً وراءهم. ولهذا السبب أشبه التقاليد الإبراهيمية بحركة الديمقراطية الاجتماعية المعاصرة على الدوام. فمثلما أن الديمقراطية الاجتماعية لم تذهب أبعد من كونها تضميداً للقضايا المستفحلة

التي نمت عنها المدنية الرأسمالية، فإن الأديان الإبراهيمية أيضاً، والتي أدت دوراً عالمياً طيلة حقبة تاريخية مديدة، اكتفت ببعض الإصلاحات لحل قضايا المدنية المركزية المتسببة بمخاضات أليلة جداً وباستشراء المجاعة والبطالة. وفي نهاية المآل، لم تُنفذ نفسها من التحول إلى قضية قائمة بذاتها. ينبغي تحليل نهج التقاليد الإبراهيمية بأفضل الأشكال، باعتباره برنامجاً أيديولوجياً وسياسياً. إن هذه التحليلات مهمة من حيث فهم النظام الرأسمالي العالمي. كما تتسم مساعي الحل هذه بقيمة نفيسة، سواء من جهة ربط النظام العالمي لإيمانويل والرشتاين بنظام المدنية المركزية المعمرة خمسة آلاف سنة، أو من جهة فهم دوافع الانحلال الداخلي للاشتراكية المشيدة.

سنفهم بنحو أفضل الجوهر الكامن في بنية التقاليد والشرائع الإبراهيمية بصفتها ديناً، لدى تحليلنا للإسلام باعتباره ثالث نسخة مهمة منها. فالإسلام أكفأ من حيث النهج الأيديولوجي-السياسي. ولدى تعمقي في حقيقة سيدنا محمد، أجهّد دائماً إلى تقييمه كأعظم ممثّل لآخر جيل من أجيال الكهنة السومريين، الذين أنشأوا أولى المصطلحات الإلهية العظمى. تتوارى التقاليد الدينية-الميثولوجية الأرقى في عهدها خلف إنشاء الكهنة السومريين للإله انتهالاً من المصطلحات الميثولوجية. ينبغي الإدراك جيداً أنّ سيدنا محمد تمثّل المعارف الدينية والميثولوجية، بل وحتى الفلسفية والعلمية التي سادت ولو بحدود في عهده وضمن محيط تواجده وترعرعه. وبقدر رسوخ النظم القبلية، فقد تعرّف أيضاً على المدنية من خلال انعكاساتها المنبثقة من الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية المجاورتين كقوتين عالميتين مهممتين. وقد شخّص معاناة المجتمع من القضايا المتفاقمة النابعة من كلا النظامين. فقد عايش عن كثب التأثيرات المُفسدة للقبلية العربية على المجتمع، بقدر ما شهد تأثير البنية القمعية والاستغلالية لاحتكارات السلطين البيزنطية والساسانية، والتي تُبعثر المجتمع وتكبح جماح تقدمه. وعليه، فتوجّهه نحو الانقطاع الجذري عن كلا النظامين أمر مفهوم. وهو أقرب إلى الطبقات السفلى، مثلما كان سيدنا عيسى. ولم يتردد في التودد إلى العبيد والنساء. وبالإضافة إلى تأثره بالرهبان الموسويين والسريانيين المجاورين، إلا إنه شاهد على عدم إتيانهم بالحل المرتقب لقضايا المجتمع الذي يحيا فيه. أما الأديان الوثنية (الأصنام التي في مكة)، فقد عدها تقاليد خارجة عن العصر وعفا عليها الزمن منذ

أجلٍ بعيد. إلا إنَّ رسالة "آخر الأنبياء" في التقاليد الإبراهيمية لَقَّت انتباهه كثيراً. وفي هذه الحالة، دأب على بذل قصارى جهده، وتَجَرَّأ على القيام بالإصلاح الثالث العظيم في التقاليد (بالمقدور نعتة بالثورة أيضاً).

ينتسبهُ موقفُ ماركس وأنجلز حيالَ الطوباويين مع موقفِ محمد حيالَ الموسويين والعيسويين وحتى الصابئة¹ (مجموعة مرتبطةً بعقيدة الإله الواحد). فبينما سعى الأول والثاني إلى تنقية الاشتراكية الحقيقية من شوائب الاشتراكية الطوباوية، فقد قام سيدنا محمد بتحديث التقاليد الإبراهيمية التي عفا عليها الزمن، ليُصَيِّرَها حقيقة. بمعنى آخر، فقد طَرَحَ تفسيره الديني الأكثر واقعية. وهكذا غدا القرآن والأحاديث النبوية في حوزة اليد. وبقدر احتوائها على منهاجٍ أيديولوجيٍّ وسياسي، فهي تَعِظُ مراراً بأخلاقٍ جديدة. هذا وثمة المبادئ الاقتصادية أيضاً. بل وأعيدَ تنظيمُ قوانين الحرب. سوف أَسْتَقِصُّ في تحليل هذا الأسلوب، الذي يُمكننا نعتُهُ بطرازِ النبي، في الفصل المعني بالعلم، مُكْتَفِياً الآن بتبيان كونه تقاليد حسنة.

بالإمكان القول وبكلُّ يسر: إنَّ الإسلام دينٌ حضاريّ، ويتميزُ بآراء أكثر رُقِيّاً من المسيحية ومن الآراء الأصلية للموسوية. وقد نَجَحَتْ انطلاقتُهُ في أن تُكوِّنَ وريثاً لجميع حضارات الشرق الأوسط القديمة منذ سنواته العشر الأولى. فقد تَمَكَّنَ الإسلام من تشييد أعتى نظام للسلطة المهيمنة في المنطقة مع أعوام 650م. ونظراً لأنَّ سرَدَ قصته ليس موضوعنا هنا، فغالباً ما سنستأنفُ تَقْصَصَهُ على صعيد القضايا الاجتماعية السائدة في المنطقة، وحتى في العالم أجمع (ذلك أنه يُبَيِّنُ بنفسه لكلِّ مَنْ على وجه الأرض).

إننا واثقون من أنَّ مصطلح "الله" لدى سيدنا محمد هو قمة التعبير عن هوية المجتمع المُجَرَّدِ منه. وحسب رأيي، فلاهوتُ الإسلام في هذا السياق خاملٌ جداً لدرجة عجزه عن أن يَكُونْ لائقاً بسيدنا محمد. وكأنَّ الغنى اللاهوتي وارتقاءه التدريجي الذي

¹الصابئة (المنذائية): وتعني في الآرامية "التعمد في الماء" أو "المعرفة، العلم". من أقدم الديانات الموحدة. انتشرت في بلاد الرافدين ماقبل المسيحية. يدعو الصابئة إلى وحدانية الله (الأزلي). كتابهم المقدس هو "كنزا ربا". يؤمنون بعدد من الأنبياء (آدم، شيث، سام، يحيى)، لكنهم آمنوا بنعاليم النبي إبراهيم، واحتفظوا بصحفه، ومارسوا طقوسه في التعميد، والتي ارتبطت بنهري دجلة والفرات المقدسين اللذين يطهران الروح والجسد (الترجمة).

اتسمت به المسيحية قد جُمداً في الإسلام. لن أستفيض في هذا الموضوع، نظراً لأنني سأتناوله لاحقاً. ولا يزال مهماً إدراك دوافع تركيز سيدنا محمد إلى هذه الدرجة من العمق على مصطلح "الله"، وفهم أسباب إناطته إياه بالقدسية والتبجيل. فحسب رأيي فيما يخص وجود الله، فقد انشغل سيدنا محمد بجوهره المعنّي بالمجتمع أكثر من انشغاله بالنقاش النظري حوله، وبذل جهوداً عظيمة في هذا الشأن. إذ ينبغي اعتبار إغمائه وتصبّب العرق منه لدى نزول الآيات عليه جزءاً من تلك الجهود. علينا أخذ ذلك على محمل الجدّ. فصفات الله التسعة والتسعون هي يوتوبيا ومنهاج مجتمعيّ أشمل من أرقى اليوتوبيات الاجتماعية. وقد بقي ملتزماً بها، ومتسماً بالواقعية والمسؤولية العليا إزاءها. أما سوء الطالع، فيكمن في الجاهلية السائدة بعد سيدنا محمد، بقدر ما يتجسّد أيضاً في الإصابة السريعة بعدوى شهوة السلطة.

والإسلام كثرة قد يتصدّر بجانبه هذا لائحة الثورات التي تعرّضت للخيانة. فدعك من تطبيق الحُكّام اللاحقين لسيدنا محمد، بما فيهم الخلفاء الراشدون، لآفاق سيدنا محمد ومنهاجه ونمط حياته؛ بل ولم يتمكنوا حتى من فهمه. فتعرّض الإسلام للخانات الكبرى على أرض الواقع. ونظراً لعدم تمكّن سيدنا علي من تنويع مساعيه بنتائج ملموسة، فلا يُمكننا التكهن بمدى تمكّنه من تجسيد سيدنا محمد عملياً. في حين أنّ جهود التفسير والممارسات التي أجزتها جميع المذاهب، وعلى رأسها المذاهب السنيّة، بعيدة عن أن تكون محمديّة. أما تقاليد السلطنة المبتدئة مع الأمويين، فلا تتعدى قيمتها عموماً كونها أنكى من احتكارات السلطة الأقدم منها. إني واثق من أنّ الإسلامويّة الراديكاليّة مجرد مَرَضٍ من أمراض السلطة. إذ تعني إلحاق الأضرار بالإسلام بما لا يستحقّه بتاتاً، فما بالك بإحيائه. ولا يليقُ بهؤلاء الإسلامويين الجهلة سوى نعتهم بالإسلام الاستفزازي. وإن كان يتعيّن استنباط رسالة من الإسلام، فلا يُمكن أن تكون ذات معنى إلا تحت اسم وشكل آخرين. سأؤجّل تقييمي في هذا الشأن.

إني مهتمّ بفكرة احتكار السلطة الحقيقيّة تحت اسم الإسلام. ولكن، ليس على أنها إسلام. لأنه ما من شيء اسمه الإسلام في احتكار السلطة ذاك. بل ما من شيء عدا السلطات ورموز الدولة السائرة على نهج آشور والبرسيين وروما وبيزنطة. هذا ما أودّ قوله فيما يخص الإسلام كسلطة. وهناك الجوانب التي يؤثر عليها بكل تأكيد، باعتباره

عنصر ثقافي معنوية. وبهذا المعنى، فعلي التبيان بأهمية أنني لا أنظر بعين الصواب إلى التسميات الأيديولوجية للمجتمع في هذا المضمار. وعلى سبيل المثال، فالتسميات من قبيل: المجتمع المسيحي والمجتمع الإسلامي والمجتمع الهندوسي، تفسح السبيل أمام العديد من النواقص والأخطاء، بسبب اختزالها المجتمع في الدين فقط. إن هذه المصطلحات تحجب إمكانية إدراك طبيعة المجتمع. الأمر عينه يسري على مصطلحات المجتمع الرأسمالي أو الاشتراكي أيضاً. أرى من المفيد إيضاح هذا الموضوع لاحقاً. أما تحديد التسمية الأصح على شكل: مجتمع الحضارة الديمقراطية ومجتمع المدنية الاحتكارية، فقد يكون أثمن وأكثر صواباً، بسبب إظهاره التكامل الاجتماعي.

تتسم منطقة الشرق الأوسط، التي غالباً ما حكمتها السلطات الإسلامية خلال القرنين الخامس والخامس عشر الميلاديين، بتفوق هيمنة أنظمة المدنية المركزية. فقد ازداد اتساع وتجدد السلطات الإسلامية على إثر السلطة الذي ورثته من البيزنطة والساسانيين. وبالتالي، اضطر المجتمع لمعايشة السلطات بكثافة أكبر. وازداد عدد الأقوام والأسر الحاكمة والدول التي شملتها السلطات. تأسيساً على ذلك، لم تتناقض وتيرة حروب السلطة، بل استمرت تزايدها. وتركز الثقل الأصل في الاحتكار العسكري. وتحققت تطورات في مجال الاحتكار التجاري. من هنا، فمن الأرجح أن يُعتبر الإسلام بمثابة أيديولوجية الاحتكارين العسكري والتجاري. فقد تعاظمت المدن. بينما التطورات في الزراعة والصناعة كانت أضيق نطاقاً بكثير. كما أن التطورات في الفن محدودة، لدرجة من العسير القول أنها تخطت الإغريق.

عهد السلطات والدول الإسلامية هو العهد الأخير للسلطة المهيمنة في الشرق الأوسط. فمع انقضاء القرن الخامس عشر، سينتقل مركز هيمنة المدنية المركزية عن طريق البندقية إلى غربي أوروبا، أي إلى أمستردام ولندن. لقد كان الشرق الأوسط مركز العهد النيوليتي فيما بين 10000-3000 ق.م، ومركز المدنية المركزية طيلة أربعة آلاف وخمسمائة عام فيما بين 3000 ق.م-1500م. ثم خارت قواه تحت وطأة القضايا العملاقة التي أسفرت عنها المدنية. وعانى الضمور، وتعب من تحديث نفسه، وكأنه بات أنقاض مجتمعات.

لدى تقييمنا دورَ التقاليد الإبراهيمية في نظام المدنية المركزية ارتباطاً بالقضايا، فسنلاحظ أولاً أنها لم تستطع تحجيم السلطة. بل وأكثرَ منها، حيث تَضَخَّمت الدولة كماً وحجماً. وتفاقت بالتالي القضايا النابعة من احتكار السلطة-الدولة. ارتباطاً بذلك، فقد استمرت الحروب في كونها أداةً لتأسيس الاحتكار بصورة تزيّد عن الحد. ولم يكن قد تمّ التعرف بعدُ على مصطلحي الديمقراطية والجمهورية. بل غالباً ما استمرت وتكاثرت أنماطُ حكم السلالة التقليدية.

ثانياً؛ قلّ شأنُ المجتمع مقابل الدولة والسلطة. وتقوَّضَ حيُزُ الأخلاق والسياسة المجتمعية إلى أقصاه. وغالباً ما تطوّرت المذاهبُ كردّة فعلٍ على هذا التضيق. واستمرت وتصاعدت سيطرة الرجل على النساء والشبان. وإلى جانب تجاوزِ أقدم أنماط العبودية من الطراز الفرعوني، إلا إنّ الأشكال الجديدة للعبودية لم تفقد شيئاً من وتيرتها (وخاصةً بحقّ حشود الأفارقة والسلافيين¹ في الشمال).

وإلى جانب تطور المدنية والتحول التجاري فيها، فقد بقيت بعيدة جداً عن التمتع برونقها القديم. حيث سادَ العجزُ الكليّ عن الوصول إلى مستوى الحياة الحضريّة والتجارية التي اتسم بها الإغريق-الرومان. علاوةً على عدم تقديم أية مساهمة جادة في مجال الزراعة والصناعة.

ثالثاً؛ ربما أنّ تأثيرها الأسوأ يكمنُ في تمهيدها الطريق أمام القضايا التي بلغت حدّ التطهير العرقيّ مع تَقَسّي وسيادة القومية القبلية والقومية في التقاليد الإبراهيمية. فمقولة "قوم الله المختار" هي جذرُ تلك القومية. حيث اعتبَر اليهود أنفسهم "قومَ الله المختار"، وتلاههم العربُ في رؤية أنفسهم خليقين بعنوان "القوم النجيب". أما الأنسابُ التركية، فتقدموا خطوةً أخرى على درب القتال باسم الإسلام، وصيِّروا الإسلامية هويةً جذرية. كما قدّسَ الآشوريون أنفسهم كأول قومٍ اعتنقَ العيسوية. ولم يتخلف الإغريق والأرمن من بعدهم عن النظر إلى أنفسهم كأوائل الأَقْوام المقدسة. ولانتشار المسيحية في أوروبا دوره المهم في تصاعد القومية. إذ بالمستطاع القول أنها

¹السلافيون: يستقرون أساساً في أوروبا الوسطى والشرقية ودول البلقان، ويتحدثون باللغات السلافية. قاموا في العصور الأخيرة باستيطان آسيا الشمالية. يرى بعض المؤرخين أن أصولهم تعود للسهول الروسية بأوكرانيا والأجزاء الجنوبية من روسيا، بينما يرى آخرون أن موطنهم الأصلي هو أوروبا الوسطى (المترجمة).

صَعَّدَت من وتيرة القومية أكثر من النزعة الكونية. وما القومية الروسية بأحد المعاني سوى منتج المسيحية الأرثوذكسية.

لَمْ تَقْتَصِرِ التقاليدُ الإبراهيميةُ بتأثيرها هذا في النزعة القومية على إغراق أقوام الشرق الأوسط القديمة بالقضايا الإشكالية بصورة خاصة. بل وأمطرت عليها وابلًا من الكوارث المأساوية. فالآشور والأرمن والبونتوس¹ والإينيون، والذين هم من أعرق الأقوام التي اعتنقت المسيحية؛ باتوا كمجتمع على حافة الإبادة على يد السلطات العربية والتركية والكردية المؤسمة. ولا يمكن الاستخفاف بدور اليهودية أيضاً في ذلك. إنَّ القضاء على الأرمن والآشور والإينيون والبونتوس والإيزيديين وأمثالهم من الشعوب والثقافات غير المسلمة، قد فَتَحَ الطريقَ أمام تَحَوُّلِ الشرق الأوسط عموماً وبلاد الأناضول خصوصاً إلى صحراء مُجدبة ثقافياً. فالمنطقة المحرومة من هذه الشعوب الحاملة لأقدم الثقافات، قد أُرْغِمَت على السقوط في تخلف مريع. إنها خسارة مأساوية بالنسبة لجميع شعوب المنطقة. ذلك أنَّ تصفية الشعوب وثقافتها لَمْ تقتصر على زيادة وطأة القضية الاجتماعية وحسب. بل وَأَضْعَفَ قُوَى الحلِّ أيضاً بنسبة كبرى. كما إنَّ الحرمان من هذه الشعوب وثقافتها، التي رادَّت الكثير من فروع الفنِّ والعلم، يعني خسرانَ مجتمع المنطقة ذاكرته ومهاراته في الفنِّ والعلم.

كما فُرِضَت مآسٍ مشابهةٌ تحت اسم المسيحية على شعوب الهنود الحمر والأزتك والإنكا في أمريكا، وعلى أهالي أستراليا وشعب الأسكيمو. فحتى لو كانت الأنظمة دينية الطابع، فما دامت تستقي من ماء السلطة وتستهيها بجشع، فما من رذيلةٍ إلا وتستطيع فعلها، وما من إشكاليةٍ أو مأساةٍ إلا وتُمَهِّدُ الطريقَ لها. عليَّ التبيان مجدداً أنَّ الآفاقَ والمنهاجَ والحياةَ العمليةَ للشرائع الإبراهيمية القابعة تحت وطأة الثقافة المادية للمدنية المركزية، لَمْ تَقُمْ سوى بتطويع تلك المدنية، وجعلها عادلةً بعض الشيء بدلاً من تَحْطِيطِها. أي أنها إصلاح انتزاع الحصة من فائض القيمة، وحق المشاركة في الاحتكار. فلدى تأمينهم التطور الأيديولوجي بدافع من ذلك لتأمين ساحة شرعية

¹البونتوس (البنطس): أي "البحر". هم يونانيو الأصل. أطلق الاسم على مناطق شمال شرق آسيا الصغرى وجنوب البحر الأسود، التي كانت قديماً مملكة خضع جزء منها للإمبراطورية البيزنطية، ثم أضحت إقليمًا في الإمبراطورية العثمانية التي ارتكبت مذابح وجرائم حرب بحقهم عام 1914 خوفاً من زيادة عددهم وتحكمهم (المترجمة).

للسلطة، كانوا يُطالبون في الوقت عينه بحصّتهم من أصحاب السلطة. وعندما لم يستطيعوا انتزاعها، لاذوا بالمقاومة. بينما التزموا الصمت لدى انتزاعهم إياها. سنقرأ القصة عينها في اشتراكية أوروبا أيضاً. وبالأصل، فسنلاحظ أنّ كليهما امتداد لبعضهما البعض. لا ريب أنّ لهما دوراً عظيماً، بالتالي لهما مكائهما وزمائهما في ديمومة المدينة القديمة وعولمتها. لكنّ هذا الدور لم يُنقُص من جدّة الاستغلال والقمع القديمين في المجتمع. بل وصّدهما، وأمّن استمراريتهما.

ج- يتجسّد العصر الأخير لتفانٍ القضية الاجتماعية في مرحلة سلطة المدينة الأوروبية المركز المتصاعدة والمهيمنة. وقد جرّت العادة على إطلاق تسمية "الرأسمالية" على المدينة الأوروبية المتنامية عالمياً اعتباراً من أعوام 1500م. فضلاً عن الترويج للمزاعم التي تقول أنها فريدة، وعن التأكيد على أهمية العديد من جوانبها الوحيدة (الدولة القومية، الصناعة، والمعلوماتية). وتُسيّط مزاعم علم الاجتماع الأوروبي المركز على أنها حقائق وضعية، بدافع من الهيمنة الفكرية. هذه الحقائق الوضعية، التي يَراُدُّ القَبُولُ بها على أنها حقائق قاطعة مجزومٌ بها أكثر مما عليه القوالب الدوغمائية الدينية، إنما هي في حقيقتها دوغمائيات جديدة للحدّثة.

لا يُمكن إنكار كون المدينة الأوروبية ذات بنية أنجرت تحوّلها وتنسّم بفوارق تُميّزها. لكنّ المدينة المركزية مرّت بالتحوّلات خلال تقدّمها على طول التاريخ، وشهدت العديد من الأماكن والأزمنة. ولم تتكرر الأشكال عينها دائماً، بل كان التباين مستمراً. وبالأصل، يجب أن تتطوّر بهذا المنوال وفق طبيعة الجريان الكوني. أما مزاعم كونها فريدة، فهي مغالاة مفروطة. فالمزايا الأساسية التي تركت بصماتها على المدينة المركزية منذ البداية وحتى النهاية، والتي حدّدت طابعها ومزاياها؛ لم تتغيّر من حيث الجوهر على مرّ خمسة آلاف عام. قد تُكوّن ثمة فوارق في المعدل والتقنية. وقد تتخذ تنظيماتها وإنتاجاتها وأيديولوجيتها وإدارتها أشكالاً مختلفة. أما خاصيتها التي استمرت في ظلّ كلّ هذه الفوارق والأشكال، فهي هيمنة الاحتكار على فائض القيمة. قد يتغيّر مضمون الاحتكار، ولكنه بذاته لا يتغير. فتالوث "الكاهن+العسكري+الحاكم" موجود في كلّ الأوقات. قد يتغيّر وزنه وفق الزمان والمكان. ولكنّ، على الاحتكار أن يُراعي تلك الشرائح باستمرار وبالضرورة. هذا وقد تُكوّن أساليب السطو على فائض الإنتاج أو

القيمة مختلفة، ولكنها بذاتها لا تتغير. ففائض القيمة يُكدّس اعتماداً على زيادة المردود في الزراعة والصناعة، أو في التجارة أو بفضل الغزو العسكري. وقد يعلو شأن بعض هذه السبل، لكن التراكم مع ذلك - محصلة لمجموع تلك الأساليب.

علينا توخّي العناية الفائقة في فهم الاحتكار. فمثلما أنه لا يعني رأس المال وحسب، فهو ليس السلطة أيضاً. ولا يتشكل في الميادين التجارية والعسكرية والإدارية فقط. إذ إنه تعبير إجمالي عن كل تلك القيم والميادين. في الحقيقة، إن الاحتكار ليس حتى اقتصاداً. بل هو قوة تحقيق السلب في الميدان الاقتصادي عن طريق العنف والتقنية والتنظيمات التي في قبضته. هو شركة، ولكنه ليس من الشركات الاقتصادية المألوفة. بل هو في نهاية المطاف شراكة تكديس رأس المال. ويظهر أماناً أحياناً كجهاز سلطة غير متدوّلة، وأحياناً أخرى في هيئة دولة. كثيراً ما يلجأ لاستخدام صفة "الشركة الاقتصادية" في راهننا. لكن، ومثلما ذكرت آنفاً، فمن الأصح القول: إنه "شركة نهب الاقتصاد"، بدلاً من كونه اقتصاداً. وقد يعكس نفسه على شكل جيش أحياناً، أو كاتحاد تجاري أو احتكار صناعي في الكثير من الأحيان. وقد تكون للاحتكار أذرع كثيرة كما الأخطبوط. قد يظهر أحياناً كتأثير مشترك لاتحاد العديد من القوى والطاقات الكامنة المختلفة. لكن المهم في جميعها هو تجمّع فائض القيمة في قبضتها على شكل رأس مال. هذه هي حقيقته الأساسية التي لم تتغير، واستمرت بلا انقطاع، وتعاظمت تراكمياً طيلة خمسة آلاف سنة. وما تشكل المنافسة-الهيمنة والصعود-الهبوط والمركز-الأطراف، إلا بغرض مواصلة هذه الحقيقة الثابتة، وتسييرها دون انقطاع على شكل حلقات متسلسلة.

ينبغي الانتباه إلى أنّ مصطلحي "الرأسمالية" و"النظام الرأسمالي" قد استُخدما لأغراض دعائية. قد يكون بالإمكان تبيان مرادفات لهذين المصطلحين من حيث المضمون. لكن، ولدى تقييمهما بصفتيها نظام الظواهر والأحداث والعلاقات المعبرة عن الحقيقة المطلقة، فإنهما يغدوان مصطلحين يرتفع فيهما معدّل تحريف وتزوير الطبيعة الاجتماعية وقضاياها. فجريان الحياة الاجتماعية مغاير. ومن خلال أبعاد القضايا التي يعاني منها المجتمع، يتضح بجلاء أن هذا الجريان يتطلب علماً ولغة جديدين.

إذا كانت الرأسمالية تعني نظام تكديس رأس المال، فقد بُرهنَ أنَّ هذا التكديس قد طُبِّقَ بشكلٍ شاملٍ لأول مرةٍ في دولِ المدائنِ السومرية. فشرَكَاتُ رؤوسِ الأموال، وأموالُها ومستودعاتُها وتنظيمُها وإدارتها هي أساسُ دولِ المدائنِ تلك؛ حتى وإن كانت بدائية. ولربما كانت المدينةُ نفسها أولَ شركةٍ رأس مال، أو الاحتكارُ بحدِّ ذاته. فإلى جانبِ جيوشِ التجارِ والعسكريين والعلماءِ والفنانين، كان الكهنةُ الحُكَّامُ والعبيدُ العاملون يُشكِّلون الطبقاتِ الاجتماعيةَ الأساسيةَ حتى في ذلك العصر. فالمعبدُ (الزقورات) كان في الوقتِ نفسه معبداً، ومأوى للعبيدِ العاملين، ومقرّاً للحكامِ والقادةِ العسكريين، ومركزاً لإدارةِ الكهنة. والطابقُ الأعلى كان مكاناً لنشاطِ الآلهةِ الطبيعيةِ في الرصدِ والمراقبةِ طبعاً. كلُّ شيءٍ كان قد رُتِّبَ بشكلٍ متداخلٍ يُمُّ عن الكمال. إنني أرى الترتيبَ في الزقوراتِ باهراً. وأعتبرُ الزقوراتِ "رحمَ" مدينتنا بكلِّ بُناها من دولةٍ وطبقةٍ ومدينة. وما قصةُ المدينةِ المركزيةِ المعمرةِ خمسةِ آلافِ عامٍ سوى واقعِ ذاك المعبدِ المنفتحِ والمتسعِ على الزمانِ والمكان.

لا أعتقدُ بإمكانيةِ إبداعِ احتكارٍ أو حُكمٍ أو شركةٍ رأسماليةٍ أكثرَ كمالاً وأصالَةً من شكلِ هذا التنظيمِ الذي في المعبدِ. فمثلما أنَّ المنبعَ العينَ لكافةِ الخلايا هو الخليةُ النواة، كذلك فإنَّ حقيقةَ هذا المعبدِ تُعدُّ الخليةَ الأمَّ لكافةِ البنى الاحتكارية. وجميعُ الحفرياتِ الأثريةِ تؤيدُ صحةَ هذه الحقيقةِ. إذ يَرجحُ احتمالُ كونِ الأُمثلةِ المنشأةِ التي تعودُ إليها المسلاتُ في غوباكلي تبه بمدينةِ أورفا، والتي اكتشِفت مؤخرًا وسُمِّيت بـ"المُسْتَعِرِ الأعظم"¹ في التاريخ؛ هي أقدمُ معبدٍ معروفٍ حتى الآن (معبدِ مجموعات القطف والقنص لما قبل النيوليتيك، أي فيما بين 10000-8000 ق.م). إذ تتَّحُو آراءُ علماءِ الآثارِ الشهيرين هذا المنحى. ومن خلالِ الأمثلةِ البارزةِ في كلِّ عملياتِ الحفرِ والتنقيبِ على وجهِ التقريب، تتأكَّدُ صحةُ القولِ بأنَّ أولى مُراكماتِ رأس المالِ لما قَبْلَ التاريخِ قد بدأت بهذا المنوال.

¹المُسْتَعِرِ الأعظم: نوع من النجوم المنفجرة، وتعبير عن انفجارات نجمية هائلة يرمي فيها النجم غلافه في الفضاء، فتؤدِّي إلى تكوين سحابةٍ براقةٍ من البلازما حوله. سرعان ما تنتشر طاقة الانفجار في الفضاء، وتتحول إلى أجسام غير مرئية خلال أسابيع أو أشهر. ينهار قلب النجم نحو المركز مكوناً قرماً أبيض أو متحولاً إلى نجم نيوتروني. عموماً هو نجم يشتد بريقه فجأة، ثم يخبو خلال أسابيع أو أشهر، فيات يُضربُ به المثل (المترجمة).

لا يمكن إنكار كون "رأس المال" الأوروبي المركز يُمثّل ذروة الاحتكار وآخر أشكاله. كما يتضح أنه كَوّن الفوارق المميّزة، بدءاً من نمط التراكم والإنتاج إلى بنية التنظيم والإدارة، ومن المنظمات العسكرية إلى احتكار الفنّ والتقنية والعلم. لكنّ القول بأنه فريدٌ هو مبالغةٌ كبرى. بل وبصراحة، إنه دعايةٌ أوروبيةٌ المركز. بمعنى آخر، فهو مزاعم يطرحها كهنةُ المعابد الأوروبية (تكنات الجامعات والعلوم والفنون الأكاديمية) الذين يؤلّفون طبقةً جديدةً بغطاءٍ عصري. ويمكنُ التّبيانُ بكلِّ يسرٍ أنهم يؤمّنون خدمةً شرعيةً "النظام الرأسمالي" الجديد أكثر مما عليه الكنيسة المسيحية.

لسنا معنيين هنا بتدوين تاريخ تصاعُدِ المدنية الأوروبية تأسيساً على "النظام الرأسمالي". إلا أنّ أحدَ أهمّ الجوانبِ المجزومة في التاريخ القريب هي أنّ هذه المدنية تنامت باقتفاء أثر النمطِ النيولوجيِّ والتجاريِّ والعلمي والتقني والإداريِّ للمسيحية خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين، وللإسلام فيما بين القرنين التاسع والعاشر (وبالأخص عبر شبه جُزرٍ إيبيريا وإيطاليا والبلقان). ويُجمَعُ جميعُ المؤرّخين على فكرة حصول الانزياح في مركز المدنية المهيمنة اعتباراً من عام 1250م. حيث أنّ مراكز المدنية المتهاوية في الشرق بدأت بالصعود في أوروبا آنذاك. فضلاً عن أنّ هذا القرن (الثالث عشر) يُسمى أيضاً بعصرِ الثورة التجارية. نخصُّ بالذكر أنّ الحقائق التاريخية المعلومة تشير إلى أنّ ما نُقلَ من الشرق بريادة أهالي البندقية وجنوى وفلورنسا منذ القرن الحادي عشر إلى نهايات القرن الخامس عشر، وبكلِّ ما أوتوا من قوةٍ وشأن؛ لم يقتصر على البضائع فحسب. بل ونُقلتْ كافةُ تقاليد المدنية وأفكارها وتقنياتها وأصولها وآدابها وأساليبها المعمرة آلاف السنين. أي، وباقتضاب، لقد نُقلتْ كلُّ قيم المجتمع "النافعة". من الواضح أنّ مركز المدنية أيضاً قد انتقلَ بناءً على ذلك. ومن الحقائق التاريخية التي يستحيل إنكارها هو أنّ المسيحية، بل والمدنية الإغريقية-الرومانية والثورة النيوليتية الأقدم (5000-4000 ق.م)؛ قد نُقلتْ جميعاً من الشرق إلى أوروبا. وقناعتي الشخصية هي أنّ أروعَ تركيبةٍ جديدةٍ شهدتها القرونُ الخمسة الأخيرة قد تكوّنت مع انتقال الثقافات المجتمعية البارزة خلال السنوات الخمس عشرة ألف الأخيرة في القارة الآسيوية، وبالأخص في الشرق الآسيوي الأدنى إلى شبه الجزيرة الأوروبية. هذا هو تفسيري للتاريخ بجملة واحدة!

مشكلتي ليست التعصب للشرق أو للغرب. بل همّي الأول وأملي ومسعاي الأساسي هو صياغة تفسير سليم يتميز بكثيرة مترابطة بشأن تكامل المجتمع التاريخي واستمراره اللامقطع وفوارق ديمومته.

لا شك أنّ ما تمّ نقله إلى الغرب ليس فقط الأساليب والبنى الأساسية للمدينة المركزية. بل ونقلت قضايا المجتمع أيضاً وبالمثل. لقد تطرقت في سردٍ جدّ وجيزٍ إلى نقلٍ المسيحية. إذ كانت قيم المدينة المادية للشرق (التجارة، الإنتاج، المال والدولة) قضية إشكالية بما يُعادل القيم المعنوية (المسيحية والعلم) على الأقل. وهذا ما معناه بأحد المعاني أنّ أوروبا كانت قد غرقت في القضايا. من العسير فهم الشرق. لذا، فليس صعباً تخمين الزلازل التي ستتم عن نقل طبيعته الاجتماعية المتناقضة إلى مجتمع أوروبا النيوليتي-الزراعي اليافع الذي لم يفسد بعد كثيراً. لا شك أنّ هذا الوضع كان سيتسبب بأضرارٍ فجيعة ومدمرة بدرجة كبرى في أوروبا التي باعثها على حين غرة تنافس الاحتكارات على الحصص (كانت النشاطات التمهيدية للمسيحية ناقصة). ما أدى بدوره إلى اندلاع حروبٍ امتدت لآلاف السنين في المشرق. وصراعات النظام الداخلية المتأججة منذ القرن السادس عشر، تحمّل آثار ميراث الشرق المعمر آلاف السنين. كما تحمّل الصراعات المعاشة منذ عهد روما آثار الثقافة عينها. بمستطاعي القول ودون مبالغة، أنه لم تُنقل فقط القيم المادية والمعنوية الإيجابية للمدينة المركزية إلى أوروبا. بل ونقلت أيضاً تناقضاتها المحتدمة وقضاياها الثقيلة ونزاعاتها وحروبها الطاحنة. بل حتى إن الإبادات العرقية الكارثية التي ارتكبتها أوروبا موهورة بتقاليد المدينة الشرقية زيادة عن اللزوم. فالملوك الآشوريون كانوا يتباهون ببناء القلاع والأسوار من جماجم البشر. وجميع المستبدين الشرقيين يتباهون بعدد مجتمعات القبائل والقرى والمدن التي دكوها من الجذور وأسروا أهاليها. بل ويذكرونها كقصص بطولية!

لم يخرج علماء الاجتماع الأوروبيون لاقتفاء أثر الشرق عن عبث. إني أتمنّ مساعيهم تلك. لكن الاستشراق السائد بعيد جداً عن قول الحقيقة. مع ذلك، علي الإشارة إلى أننا مدينون لهم بالشكر، نسبة للعقول الشرقية المتحررة. سيكون من الأصح القول أنه حتى وإن كان العلماء متخمين بالنوايا الاستعمارية المسيقة، إلا أنّ هدفهم الأصلي لم يكن كذلك. بل كانوا يبعثون فهم قصة التمدن في أوروبا. ذلك أنّ فهم أوروبا

بتناقضاتها وقضاياها وحروبها يَمُرُّ خصباً من تحليل الشرق الأدنى. ينبغي الإدراك أنَّ الهدفَ الآخرَ من جهودي هذه هو تقديمُ مساهمةٍ متواضعةٍ بشأنِ السبلِ والأساليبِ في هذا الصدد.

يَعْتَقِدُ الكثيرون من الشرقيين أنَّ الأوروبيين أناسٌ واثقون من أنفسهم وعاقِلون جداً. أما أنا، فكلُّ أوروبيٍّ قابلته، وجدته غرّاً ورفيقاً وساذجاً لدرجة استحالة عيشه في كنفِ ثقافة الشرق.

إني على قناعةٍ بالتأثيرِ الكبيرِ لتقاليدِ المجتمعِ النبوليتيِّ التي شهدتها أوروبا على سياقِ التمدنِ الذي شهدته بعد القرنِ السادس عشر. لقد تَبَنَّت جميعُ المجتمعاتِ الأوروبيةِ التقليديةِ الديانةَ المسيحيةَ مع حلولِ القرنِ السادس عشر. لكنَّ أوروبا ساهمت بتفسيرها الثيولوجيِّ الخاصِّ بها في كلِّ تلك المراحل، بما فيها ثوراتُ المدنِ التي سادت بعدَ القرنِ العاشر. كانت هذه المقاربةُ ستؤدِّي بها إلى النهضةِ والإصلاحِ والتتوير، وإلى الثورةِ العلمية-الفلسفية. ومقابلَ انتشارِ الإسلامِ كآخرِ التقاليدِ الحضاريةِ للشرقِ الأدنى، عَجَزَ الشرقُ عن إبداءِ تطورٍ شبيهٍ بذاك الذي سادَ في المجتمعِ النبوليتيِّ. لا شكَّ أنَّه ظَهَرَ العديدُ من المفسرين والعلماءِ والفنانين الناجحين من ذوي الأصولِ التركيةِ والفارسيةِ والكردية. وشوَّهت نهضةٌ محدودةٌ بين القرنين الثامن والثاني عشر الميلاديين. إلا أنَّ الاستبداديةَ الشرقيةَ التقليديةَ بِنُيَّتِها المتحجرةِ لم تَكُنْ لتتأخَّرَ في بسطِ نفوذها على المجتمعِ الذي كادت تنسربُ إلى جميعِ مساماته. وهذا أيضاً كان عاملاً جَدَّ مهم في نزاعاتِ الإسلامِ الداخلية. وبالطبع، فالدافعُ الأساسيُّ كان الاستيلاءَ على الاحتكار. فضلاً عن أنَّه كان قد أَبْقِيَ على تقاليدِ المجتمعِ النبوليتيِّ الشرقيِّ مرهقةً مُنهكة، وجاهلةً يائسةً تحت وطأةِ الإرغاماتِ الاستبداديةِ للاحتكارِ طيلةَ ما يُقاربُ خمسةَ آلافِ عام. بالمقابل، كانت التقاليدُ النبوليتيةُ لأوروبا حيويةً وحرّةً وأكثرَ إبداعاً. ذلك أنه لم يُفَرَضَ عليها الاستبدادُ على مَرَّ خمسةِ آلافِ سنة، مثلما كانت حالُ المجتمعاتِ الشرقية. علاوةً على أنها كانت انتهلت من محاسنِ خبرةِ الشرقِ العظيمة، مثلما دَكرنا. يتسمُ هذان الأمرانِ بأهميةٍ حيائيةٍ تُعَدُّ بمثابةِ المفتاحِ من جهةِ استيعابِ الصعودِ التاريخيِّ لأوروبا.

هذه الإيضاحات المختصرة تُوضح كفاية أن التحليلات التي ابتدأها إيمانويل والرشتاين ومجموعات علماء الاجتماع المقربين إليه اعتباراً من القرن السادس عشر بصدد "النظام الرأسمالي العالمي"، إنما هي تقييمات منقطعة عن الدعائم التاريخية وعن حقيقة كون رأس المال اختراعاً سحيقاً في قديمه. أو على الأقل، إنها نشاطات مُتخمة بالنواقص الفادحة فيما يتعلق بهذه الأمور. علماً أن إيضاحاتهم بشأن تراكم رأس المال الرأسمالي المتكاثف في مثلث البندقية وأمستردام ولندن، مُحَمَّلة أيضاً بالنواقص نفسها. فلولا قمع شارل الخامس¹ وابنه فيليب الثاني² لإيطاليا وهولندا وجزيرة إنكلترا طيلة القرن السادس عشر، فهل كان بالإمكان استثمار المال ورأس المال في الإنتاج الزراعي والمصنعي بتلك الكثافة؟ ألم تبتدئ أمستردام هولندا بما عجزت عنه إيطاليا -متمثلاً في البندقية- على صعيد التنمية والتمرد الوطني، والذي أوصَلته لندن إنكلترا إلى النصر؟ ألم تُحقّق انتصاراتهما تلك بالمقاومة السياسية والعسكرية الداخلية تجاه الضغوط السياسية والعسكرية الخارجية؟ الجواب الذي سيُعطى على كلا السؤالين سيؤيد قول فرناند بروديل: "السلطة-الدولة المُركّزة تُفِرز الرأسمالية". أما حُكمي، فيذهبُ أبعد من ذلك. ألا وهو أن الدولة والسلطة هي الاحتكار ورأس المال بالذات. فبالأصل، لو لم تكن احتكاراً لرأس المال، لما كان بإمكانها إفراز رأس المال. فكيفما يستحيل إدراؤ الحليب من "الثيس"، فإنه لا يمكن إدراؤ رأس المال من أجهزة الدولة-السلطة التي لا تكون احتكاراً.

تُشكّل ضغوط الدولة-السلطة من الخارج ومقاومة الدولة من الداخل عاملين حقيقيين خلقاً حقيقة هولندا وإنكلترا. ولأن الإمبراطورية التي مركزها إسبانيا انتبَهت إلى المخاطر التي ستحلُّ بها، فقد قَمَعَت انتفاضات مدن إيطاليا أولاً (مجابهة مكيافيلي

¹شارل الخامس: أحد أعظم الشخصيات في التاريخ الأوروبي (1500-1558). توج ملكاً لإسبانيا باسم كارلوس الأول. كان إلى جواره مجلس دولة يمارس نفوذاً كبيراً على القرارات المتخذة. وفي 1530 بدأ باتخاذ قراراته بصورة مستقلة على أساس خبرته. خاض معارك وحروباً غالباً ما كان النصر حليفه فيها، فحكم إمبراطورية موزعة على ثلاث قارات، فقبل إن الشمس لا تغيب عنها (الترجمة).

²فيليب الثاني: ابن شارل الخامس (1527-1598). عمل على تعزيز مكانة إسبانيا السياسية والعسكرية. بلغت محاكم التفتيش ذروتها في عهده. وعندما ارتقى عرش إسبانيا، كانت أقوى دولة، لكنها لم تكن تخلو من توترات داخلية تدفع بها إلى هاوية الفقر. وبعد معركة الملوك الثلاثة، استغل الفرصة، وضم البرتغال إلى تاجه (الترجمة).

بمؤلف "الأمير" سوف لن تتجح)، لتهتمّ بعدها وبكلّ استطاعتها بالقضاء على الكيانات القومية الاحتكارية الجديدة المتنامية في هولندا وجزيرة إنكلترا. ولو لم يُكتب لها النجاح في ذلك، لكانت هي التي ستتهأز وتزول. أما مقاومة هولندا وإنكلترا، فهي شاملة وطويلة المدى. إذ تمّ خوض مقاومة باهرة في الساحات الدبلوماسية والاقتصادية والعسكرية والتجارية والعلمية-الفلسفية، بل وحتى الدينية (الحركة البروتستانتية). أي أنها شملت التقنيات العسكرية والتنظيمات الاستراتيجية والتكتيكية، وامتدت من التنظيمات التكتيكية إلى التفسير البروتستانتي الأكثر راديكالية للمسيحية، أي الكالفينية¹ والأنكليكانية²؛ وطالت التنظيم والتجهيز التقني القادر على تأمين أعلى مستويات العطاء الاقتصادي. كما طالت النشاطات الدبلوماسية ذات النظرة الثاقبة التي وصلت حدّ التكيف بالتحالف مع العثمانيين، وصولاً إلى استمالة دولة بروسيا إلى مصافها. من المعلوم أنّ هذه المقاومة الاستراتيجية الشاملة جداً لم تُكَلَّف فقط بالنصر. بل ومهدت السبيل في الوقت عينه لانتقال مركز الهيمنة الجديد للمدنية إلى أمستردام ولندن.

معلوم أيضاً أنه في تلك الأثناء تزايدت نشاطات رأس المال بشكل ملفت، وشرع المأل-رأس المال بلعب دور رئيسي لأول مرة في التاريخ (من المعلوم مدى تأثير وفرة الذهب والفضة في تحلي المال بقوة القيادة على الصعيد العالمي). وقامت العديد من العوائل الثرية (وتلك التي من أصول يهودية جديدة بالاهتمام) بتكديس رؤوس الأموال الطائلة عن طريق إقراض الدول. من المعروف أنّ المستجدات الجارية في هذا المنحى قد أدت دوراً مصيرياً في تنظيم البورجوازية كطبقة. هذا ولا يُمكن التغاضي عن كون طبقة اجتماعية من نوع الطبقة العاملة قد تكوّنت في فترة المقاومة الوطنية الكبرى تلك. أنا لا أقول: إنّ هذه المقاومة الوطنية هي التي كوَّنت الطبقة العاملة بصورة تامة.

¹الكالفينية: مذهب بروتستانتي أسسه المصلح الفرنسي جون كالفن صاحب كتاب "مبادئ الإيمان المسيحي" الذي يُعدُّ أهم ما كُتب في البروتستانتية. انتشرت في القرن السابع عشر بأوروبا وأمريكا الشمالية، ولعبت دوراً هاماً في ظهور العقلية الرأسمالية بأوروبا. وتتلخص في: الفساد التام "كل شخص يولد مستعبداً تحت الخطيئة" والاختيار غير المشروط والتكفير المحدود والنعمة الفعالة ومثابة القديسين "سيستمر المؤمنون في الإيمان حتى النهاية" (المترجمة).
²الأنكليكانية: مصطلح من القرون الوسطى ويعني الكنيسة الإنكليزية. يُستخدم لوصف الأفراد والمؤسسات والكنائس والتقاليد الدينية والطقسية والمفاهيم الناشئة بكنيسة إنكلترا. يُعرّف أيضاً بـ"الأسقفية" أكبر طوائف البروتستانتية. تُعتبر الكنيسة الأنكليكانية نفسها جزءاً من الكنيسة الجامعة المقدسة الرسولية. يهتم الأنكليكان بالهوية الذاتية (المترجمة).

ولكن، لا يُمكن إنكار مساهمات المقاومة في ذلك. كما لا يُمكن الإنكار أن قيام الانفجار الاقتصادي بتمهيد الطريق أمام ظهور الشركتين الهنديتين الشرقية والغربية الشهيرتين (احتكارات الدولة، والدولة بذاتها) قد تحقّق في نار هذه المستجدات الساخنة. لا أودّ الدخول في السجال التالي: أيّ منهما متقدّم على الآخر؛ الأساس الاقتصادي (البنية التحتية) أم البنى السياسية العسكرية (البنية الفوقية)؟ ولا أؤمن بأن هذا نقاش ذو معنى. ذلك أن الاقتصاد السياسي للبرجوازية (بما في ذلك مؤلّف "رأس المال" لماركس)، والذي تفوّح من أفكاره رائحة الدعاية، إنما يطمس الحقيقة أكثر من إنارتها. وقد أن الأوان منذ زمن بعيد كي لا نكون أداة بيد هذه الدعاية.

واضح أن الانطلاقة الحاصلة في القرن السادس عشر ممنهجة ومهيمنة في تاريخ المدنية. كما يتجلى أيضاً أن المركز انتقل إلى أمستردام ولندن عن طريق البندقية (بما فيها جميع المدن الإيطالية، إلى جانب لشبونة وأنفيس)، وأن أولى نماذج الدولة القومية قد طوّرت بريادة إنكلترا وهولندا. ولا جدال في كون المدنية الجديدة الصاعدة مختلفة عن سابقتها جميعاً، وأنها تضمّنت تحوّلاً عظيماً. ولكن، لا يُمكننا التّفكير في كلّ هذه المستجدات بصورة منفصلة عن سياق المدنية المركزية المعمرّة خمسة آلاف عام. وعلى سبيل المثال، فهل بإمكاننا التحدّث عن مدنية أوروبية إذا ما فصلنا الأكاديميين عن السومريين، وفصلنا الآشوريين والبابليين عن الأكاديميين، والميديين-البرسيين عن الآشوريين، ومصر والهوريين والحثيين عن حضارة ميزوبوتاميا، والمدنية الإغريقية-الرومانية عن جميع تلك المراحل، والأديان الإبراهيمية عن مجموعها؟ وهل كانت ستتحقّق معجزتا أمستردام ولندن، حتى لو لم يجرّ النقل الذي ترعّمته المدن الإيطالية في الفترة ما بين 1000-1300م، ولو لم يستمر ذاك النقل من إيطاليا إلى تُخوم أوروبا الغربية (1300-1600م)؟

لن نتحاشى إيضاحات المجتمع التاريخي وتحليلات علم الاجتماع ونظرياته الاتساع بالناقص الفادحة ونسبة الأخطاء التضليلية الكبرى، ما دامت تغضّ النظر عن تكامل واستمرارية نظام المدنية العالمية. فبينما تقتضي الطبيعة الأولى إيضاحات تاريخية متكاملة، فإن الطبيعة الاجتماعية الماضية قدّماً على شكل حلقات أساسية متداخلة ومتسلسلة، وتحليلها على الصعد التاريخية والفلسفية-العلمية ضمن تكامل أكثر ترابطاً،

إنما يُعدُّ ضرورةً ذات أهميةٍ ممنهجةٍ لا بد منها. لربما أنَّ هيمنةَ علم الاجتماع الأوروبيَّ خَدَمَت هيمنةَ المدنية من خلال نَبْذها لهذه الحقيقةِ ربحاً طويلاً من الزمن مع الميتافيزيقيا الوضعية الصارمة. لكنها أفسحت الطريقَ أمام تشويشٍ كبيرٍ داخل علم الاجتماع أيضاً. والمسؤوليةُ الكبرى في هذا الشأنِ تقعُ على كاهلِ القائمين بصياغة التحليلاتِ المعنيةِ برأس المال أيضاً. حيث تشيرُ كومةُ القضايا المتفاقمةِ العالقةِ بجلاءٍ واضحٍ إلى أنَّ القِسمَ الأكبرَ من تلك التحليلاتِ قد خَدَمَت إسْدالَ الستارِ على رأسِ المالِ والنظامِ الرأسماليِّ، بدلاً من تنويره!

ثمة إجماعٌ بشأنِ احتكاراتِ المدنيةِ المستمرةِ أصلاً بمنوالٍ مهيمنٍ ومتأزمٍ ومركزيٍّ على مرِّ التاريخ، يشيرُ إلى أنَّ مدينةَ البندقية كانت مركزاً لها خلال السياقِ الأوروبيِّ في القرن الخامس عشر، وأنَّ أمستردامَ هولندا كانت مركزها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وأنَّ لندنَ إنكلترا كانت مركزها طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. أما حروبُ انتزاعِ زمامِ الهيمنة، التي شَنَّها احتكارُ المدنيةِ الفرنسيةِ ضد إسبانيا وهولندا وإنكلترا منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر (حلمها في أن تكون روما الجديدة)؛ فقد باءت بالفشل. لقد شَهِدَت ألمانيا، التي أُنْجِزَت انطلاقَةُ حضاريةٍ في نهاياتِ القرن التاسع عشر، كابوساً مزعجاً مع هزيمةِ عام 1945. كما يُلاحَظُ أنَّ أمريكا التي حَقَّقَت صعوداً حضارياً في القرن العشرين، قد وطَّدَت تفوقها في هذا الشأنِ بعدَ عام 1945، في حين بَدَأَت بالتصدعِ في راهننا (بعد الألفية الثانية). أما روسيا الاتحادية، فلم تُوفِّقْ كثيراً في إنجاحِ تجربتها بالتحوُّلِ إلى مركزٍ مهيمنٍ خلال أعوام 1945-1990. بينما ما يُقالُ بشأنِ مزاعمِ الصينِ في التحوُّلِ إلى مركزٍ هيمنةٍ جديدٍ مستقبلاً، هو حالياً مجردُ دعاياتٍ مضاربة. فمتلما شوْهِدَت أمثلةُ ذلك مراراً عبر التاريخ، فقد يُحدِّدُ ملامحُ المستقبلِ القريبِ واقعٌ من الهيمنةِ المتعددةِ الأقطاب. وقد تُكوِّنُ الولاياتُ المتحدةُ الأمريكية والاتحادُ الأوروبيُّ وروسيا الاتحادية والصين واليابان أقطاباً طموحة. ولكن، بالإمكانِ التنبؤُ وبكلِّ سهولة، أنَّ أمريكا هي القوةُ المهيمنةُ بامتياز حالياً.

كنتُ قد تَطَرَّقْتُ بإيجازٍ إلى تفسيراتِ عالم الاجتماعِ الإنكليزيِّ أنطوني غينز خصباً بشأنِ انفرادِ حالةِ الحداثة (أو المدنية) الأوروبية. وانطلاقاً من وجهةِ نظرٍ

كلياتية إلى الإشكاليات التي سأتناولها على التوالي ضمن بند "القضايا الاجتماعية"، فباستطاعتي القول أن مزاعم "الانفراد" هي ادعاءات أوروبية المركز بامتياز، وأنه لا علاقة لها بالتاريخ. فتقييمات غيدنز، التي ينبغي علينا وصفها بتفسير الحداثة الرأسمالية، تعتبر الرأسمالية نظاماً أوروبياً محضاً، وتعتبر الصناعة ثورة أوروبية بامتياز. بينما تعرض الدولة القومية على شكل نظام وتجربة جدّ حديثة كدعامة ثالثة للنظام. على التنويه -ولو مجدداً- إلى أن الرأسمالية شوهدت في جميع المدن. وفي كل مدينة ثمة تطورات وثورات صناعية بهذه النسبة أو تلك. أما الدولة القومية، فبالمقدور تعريفها على أنها حال دول السلالات والأقوام خلال طور مجتمع الأمة. وبالإمكان تقييم هذا التصنيف بنحو أفضل وأغنى على صعيد إدراك الطبيعة الاجتماعية، بشرط عدم المغالاة فيه.

لقد بلغت القضايا الاجتماعية للمدينة الأوروبية -أو بالأحرى لمرحلتها المدنية- أوجها، بحيث تعكس نفسها في هيئة التناقضات والصراعات والحروب الضارية، بل وحتى في الإبادة العرقية؛ تماماً مثلما حال جميع ميادين التقدم الأخرى. فالأبعاد المتضخمة للقضايا الذهنية والأيدولوجية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والديموغرافية والجنسوية والقومية والدينيّة والأيكولوجية، تُشكّل صلب مواضيع علوم الاجتماع. فقد شهدت أوروبا خلال القرون الأربعة الأخيرة حروباً تفوق مجموع الحروب الناشئة مدى التاريخ بأضعاف مضاعفة. إذ مرّت بجميع أشكال الحروب. ويكاد لم يبق نوع من الحروب إلا وجُرب؛ كالحروب الدينية، الأثنية، الاقتصادية، التجارية، العسكرية، المدنية، الوطنية، الطبقيّة، الأيدولوجية، الجنسوية، السياسية، الدولتية، الاجتماعية، العالمية، وحروب الأنظمة والأحلاف وغيرها. وقد حطمت الأرقام القياسية في جميعها، بوفياتها ومخاضاتها وبناها المادية!

لا ريب أنه لا يمكن أن تكون هذه الحقائق ثمرة القرون الأربعة الأخيرة، التي تُشكّل فترة قصيرة جداً ضمن مسيرة التاريخ الطويلة للبشرية. وقد أشار بحثنا الوجيه هذا إلى استحالة ذلك. بينما سيكون من الأصحّ تقييم تلك الحروب على أنها قضايا متراكمة مدى خمسة عشر ألف سنة تمتد من مجتمع العهد النيوليتي إلى مجتمع المدنية؛ وأنها -ربما- انفجار لتلك القضايا على رأس المجتمع في شبه الجزيرة الأوروبية. وقد كافح

المجتمع الأوروبي بمهارةٍ حيالَ كومةِ القضايا المتبقية من المجتمع القديم، حتى وإن لم يُحقّق نجاحاً كلياً في هذا الشأن. كما عرِفَ كيف يدرسُها بوعيٍ كبير، وخاض حرباً أسمى إزاءها. ولذلك مرَّ بمراحلِ النهضة والإصلاح والتتوير، وأنجزَ اكتشافاتٍ علميةً عظيمة، وطوّرَ المدارس الفلسفية، وشهدَ مراحلَ التقدم الدستوري الديمقراطي، وأسسَ المَلَكِيَّات ثم أطاحَ بها، وشادَ الجمهوريات. كما نَظَّم أنظمةً اقتصاديةً مثمرةً غيرَ مسبوقه، وحَقَّقَ أعظمَ ثورةٍ صناعية. ولم يَعْرِفْ نِداً في الفنِّ والموضة. وأنشأَ مدناً مذهلة. وأسسَ بؤراً باهرةً للعلم والصحة، ونَشَرَ نظامه المدني في جميع العالم، فأسسَ بذلك أشملَ نظامٍ عالميٍّ في التاريخ.

لكن، وبالرغم من هذه التطوراتِ العملاقة، إلا أنه من الواضح أن أوروبا زادت من تعقيدِ القضايا الاجتماعية بدلاً من حلها. ويتبين ذلك من خلالِ قضايا البطالة والاقتتال والدمارِ الأيكولوجي، والتي تتجلى حتى في أبسطِ المشاكل، فما بالك بالقضايا الأساسية السائدة راهناً على الصعيدِ العالمي. السببُ الرئيسي في ذلك هو أن القضايا تمتدُّ بجذورها إلى المدنية المعمرّة خمسة آلاف عام، وأن المدنية بذاتِ نفسها كومةٌ ضخمة من القضايا. في حين إن أعظمَ إنجازٍ لأوروبا حسب رأيي، هو نجاحها في معرفة كيفية تسليطِ مِرَاةِ العلم على قضايا المدنية المتفاقمة. بالتالي، فقد بات ممكناً رؤية القضايا على نحوٍ أفضل من خلال تلك المرأة، حتى ولو كانت صورةً باهتةً أو مخادعةً بالعديد من الجوانب. هذا ومن غيرِ الممكنِ بتاتاً غَضُّ الطُرفِ عن المساهماتِ العظمى للمقاتلين الأشاوس في هذا الشأن (مهما كانت الأيديولوجيات مُضَلَّلَةً). ونخصُّ بالذكرِ أبطالَ الحروبِ المُخاضة باسمِ المساواة والحريّة والأخوة، والذين هم أصحابُ مساهماتٍ حقيقية.

علينا ألا نستصغرَ تشخيصَ القضية الاجتماعية الأولية. فقد رُجِّتِ المجتمعاتُ في الحروبِ فحاربت طيلة آلاف السنين من مسيرة التاريخ. لَكَم هو مؤسفٌ أن تلك المجتمعات لم تُكُنْ تَعْرِفُ لأجلِ مَنْ تحارب. حيث لم يقتصر الأمرُ على تشغيلها من طرفِ طُغاتها ومستغليها. بل وكانت تقنَى في حروبٍ لا حصرَ لها.

لا شك أن الحكماء الشرقيين كانوا مدركين للقضية الاجتماعية. ولهذا الغرض طوَّروا عظيمَ التعاليم والنظم الأخلاقية والأديان والمذاهب، وقَضَّلوا الحياة العشائرية

والقَبْلِيَّة على الدولة والمدنية لأمدٍ طويل. بالتالي، بقي المجتمعُ الشرقيُّ بجسمه الرئيسيِّ غريباً عن الدولة والمدنية، ونُصِبَت الأسوارُ والقلاعُ العملاقةُ حيالهما. وقد رَدَّدَت الألحانُ والأشجانُ والملاحمُ الشرقيَّة تلك الحقائقَ برهافةٍ فنية. إذ كان الإنسانُ الشرقيُّ مغترباً عن المدنية ويائساً منها إلى درجةِ البحثِ عن الخلاصِ في عوالمٍ أخرى. في حين تجسَّدَت عَظَمَةُ المجتمع الأوروبيِّ في عدمِ التهاوي بهذا القدر. فقد تَمَثَّلَ العناصرُ الإيجابية من جهة، وقاوَمَ العناصرُ التي تُفرضُ الاغترابَ من جهةٍ ثانية. لم تُفمَّ أوروبا بحلِّ القضية الاجتماعية. لكنها أيضاً لم تسمحْ باجترارِ عُبنِ الهزيمة أو التخبُّطِ كلياً في اليأس والقنوط.

وإذ ما أضفنا القضايا الراهنة أو قضايا المجتمعات التقليدية للصين والهند وأمريكا اللاتينية وحتى أفريقيا إلى القضايا المتعلقة بهذا الفرع من النهر الأم للمدنية، فلن يُغيَّرَ ذلك من مضامينها. أما بعضُ القضايا الشكلية الملفتة للنظر، فقد تُعزَّرُ الشرح، لا أكثر. علماً أنَّ النظامَ العالميَّ الحاليَّ (النظام الأمريكي المتعدد المراكز والمهيمن بامتياز) قد أضفى الطابعَ النظاميَّ المتكاملَ على قضايا المجتمع العالميِّ، مثلما هي حاله.

إنَّ اختصارَ القضايا الاجتماعية-التاريخية التي سَعِيَتْ لِعَرْضِها في هيئةِ بنودٍ رئيسيةٍ معاصرة، سيُكمِّلُ الموضوعَ ويجعِّله ملموساً أكثر.

ب- القضايا الاجتماعية

1- قضية السلطة والدولة:

إني مرغمٌ على التأكيدِ مراراً على أنَّ التاريخَ هو "الحاضر"، مثلما أنَّ أيَّ عنصرٍ من "الحاضر" أيضاً هو التاريخ. أما الحفاظُ على الانقطاع الكبير بين التاريخ والحاضر، فهو ثمرةٌ لأولى الدعايات التي تُقدِّمُ عليها كلُّ مدينةٍ جديدةٍ متنامية، بغرضِ تأمينِ شرعيتها ولتصييرِ نفسها "أزليَّة-أبدية". إذ ما من انقطاعاتٍ كهذه في حياة المجتمع الحقيقية. الأمرُ الآخرُ الذي أودُّ التشديدُ عليه هو استحالةُ إضفاءِ المعنى على

صياغة تاريخٍ محليٍّ أو منفرد، ما لم يُصَيَّر التاريخُ كونياً. بالتالي، فقضيةُ السلطةِ والدولةِ التي ابتدأت منذ لحظةِ بنائهما، هي قضيةٌ قائمةٌ في راهننا أيضاً؛ مع فارقٍ جدٍّ ضئيلٍ يتجسّد فيما أضفنا هذه الشروطَ الزمانيّةَ والمكانيّةَ. من الواضح أنّ نسبةَ الحقيقةِ في تفسيراتنا سترتفعُ إذا ما أضفنا هذا المعنى على مصطلحي الاختلافِ والتحول. فمن الضروريّ الانتباهُ إلى مخاطرِ الاستخفافِ بالاختلافِ والتحولِ والتطور، أو رؤيتهِ بلا جدوى. فبقدرِ ما يكونُ الافتقارُ إلى التاريخِ العالميِّ دلالةً على الضمور، فإنّ النظرَ إلى التطوّرِ التاريخيِّ على أنه خالٍ من الاختلافِ والتحول، واعتباره محضَ تكرارٍ دائمٍ يحجبُ الحقيقةَ بالمثل. وعليه، فإنّ عدمَ السقوطِ في هذين الشكّلين من الاختزاليةِ يتحلى بأهميةٍ قصوى.

التشخيصُ الأولُ الذي يُمكنُ تحديده بشأنِ السلطةِ والدولةِ على صعيدِ يومنا، هو اكتسابهما حجماً خارقاً فوقَ وداخلِ المجتمع. فحتى القرنِ السادس عشر غالباً ما كانت السيادةُ تُنشأ خارجَ المجتمعِ بشكلٍ مُبهرٍ ومُخيف. والمدنيّةُ شاهدةٌ على مثلِ هذه الأشكالِ الضاربةِ للنظرِ على مرِّ العصور. حيث كانت الدولة تُرسّمُ معالمَ الحدودِ بعنايةٍ كتعبيرٍ رسميٍّ عن السلطة. فكلما كانت الفوارقُ بين الدولة والمجتمعِ قاطعةً وفاصلة، كلما عُقِدَ الأملُ على جني المزيد من الفوائد. بل حتى إنّ السلطةَ كظاهرةٍ داخلِ المجتمعِ كانت حدودها واضحةً وفاصلةً. فمسارُ سلوكياتِ المرأةِ تجاه الرجل، وسلوكياتِ الشبابِ اليافعين تجاه كبار السنّ، وأعضاءِ القبيلةِ العاديين تجاه رئيسِ القبيلة، والجماعةِ المؤمّنةِ تجاه ممثلي المذهب أو الدينِ المعني؛ كان مرسوماً ومُحدّداً بالآدابِ والقواعدِ الصارمة. كما كانت سيادةُ السلطةِ وموضوعُ الحاكمِ والمحكوم مضبوطةً بقواعدَ مُفصّلةٍ؛ بدءاً من نبراتِ الصوتِ إلى آدابِ السيرِ والجلوس. لا شكّ أنّ تأسيسَ نفوذِ السلطةِ والدولةِ بهذا النحوِ لقرصِ وجودهما أمرٌ مفهوم، نظراً لانخفاضِ تعدادهما حيالِ المجتمع. وعليه، كانت تلك القواعدُ تلعبُ دورها كأدواتٍ شرعنة، وتُقدّمُ التعليمَ اللازم وما شابه من خدماتٍ في سبيلِ ذلك.

يعودُ سببُ التحولِ الجذريِّ ضمن أشكالِ نفوذِ السلطةِ والدولةِ في المدنيةِ الأوروبيّةِ إلى شعورِ السلطةِ والدولةِ بالحاجةِ إلى التغلغلِ في كافةِ مساماتِ المجتمعِ بشكلٍ متسارع. بالإمكانِ الحديثُ عن عاملين رئيسيين لعبا دورهما في انتشارِ السلطةِ عامودياً

وأفقياً. أولهما؛ تضخم الكتلة المستغلة. إذ كان مستحيلاً تحقيق الاستغلال دون تضخيم الإدارة الحاكمة. فكيما أن كثرة القطيع تقتضي رعاةً أكثر، فإن تَوَزَمَ بيروقراطية الدولة أيضاً برهاناً ساطعاً على هذه الظاهرة. هذا وينبغي إضافة حاجة الإدارة لقمع المجتمع داخلياً إلى ذلك أيضاً، إذ تأتي نتيجة تضخيمها المفرط لقوة الحماية الخارجية. فطالما ولدت الحروب البيروقراطية في كل الأوقات. والجيش نفسه أضخم تنظيم بيروقراتي. العامل الثاني هو وعي المجتمع ومقاومته المتناميان. فعدم معاناة المجتمع الأوروبي من الاستغلال العميق من جهة، ومقاومته المستمرة من جهة أخرى؛ قد فرّضا أن يكون إنشاء السلطة والدولة أكثر ضخامة. كما إن نضال البورجوازية تجاه الأرستقراطية، ونضال الطبقة العاملة تجاه كليتيهما أفضى إلى ضرورة بناء السلطة والدولة في أوروبا بترارٍ أعمق. أما تتوّل البورجوازية كطبقة وسطى ربما لأول مرة في التاريخ، فجلب معه تغيراتٍ كبرى في مكانة السلطة والدولة. فتتوّل هذه الشريحة المتولدة من أحشاء المجتمع، وبالتالي ظهور السلطة المتزايدة؛ قد فرّضا ضرورة تنظيم ذاتها داخل المجتمع.

البورجوازية طبقة واسعة لدرجة أنها لن تستطيع فرض سيادتها على السلطة والدولة من الخارج. فمن الواضح أن هذه الطبقة ستجد نفسها في أتون الصراع الاجتماعي داخلياً، كلما زادت من تدويل نفسها. والظاهرة المسماة بالصراع الطبقي توضح هذه الحقيقة. أما الليبرالية، وباعتبارها أيديولوجية البورجوازية، فإنها تبدل قُصارى جهدها لإيجاد الحل لهذه القضية. لكن ما تمّ معاشته في الفترة المنصرمة لم يك سوى تضخم الدولة والسلطة أكثر، والتسرطن البيروقراتي. فكلما تعاظمت الدولة والسلطة في المجتمع، كلما دلّ ذلك على وجود حربٍ داخلية. كانت هذه القضية الأولية المتصاعدة في المجتمع الأوروبي بهذه الماهية منذ البداية. والنضالات العظيمة المُخاضة باسم الدستور والديمقراطية والجمهورية والاشتراكية والفوضوية، هي على علاقةٍ كثيفة بنمط تكوين السلطة والدولة. والحل المرغوب مع التوجه صوبَ راهننا هو: حقوق الإنسان الأساسية المؤطرة بضوابط دستورية جازمة، وتَفَوُّق القانون، والديمقراطية. أي، وبدلاً من إيجاد حلٍ راسخ، تضطر الدولة والمجتمع للتوافق على السلطة، سعياً منهما لتجاوز

العهد القديم المثقل بالصراعات الطاحنة. أي أن قضية السلطة والدولة لم يتم حلها، بل نُقِلَت إلى وضع يُمكن من الاستمرار في ظلّه، لا غير.

ولدى النظر عن كثب أكثر، فستلاحظ مساعي الاستمرار بالدولة القومية من خلال زيادة تداخل المجتمع مع السلطة والدولة بواسطة شتى أنواع القومية والجنسوية والدينية والعلموية. أي، بتأمين سيادة البراديغما القائلة: "الكل سلطة ومجتمع، والكل دولة ومجتمع". وهكذا يُفترض التوصل إلى حل الدولة القومية البورجوازية بقمع الصراع الطبقي داخلياً، وبالإبقاء على احتمال الأمن الخارجي كأمرٍ واريء دائماً. هذا هو الأسلوب الرئيسي الأكثر شيوعاً والمُجربُ عالمياً من بين أساليب موارد القضية بدل حلها. ومن خلال الفاشية الألمانية، لوحظت الماهية الفاشية للدولة القومية بأسطح الأشكال، من حيث كونها تُشكّل الحد الأقصى للدولة والسلطة.

أبرز المثال الأول للدولة القومية نفسه في فترة مقاومة هولندا وإنكلترا ضد الإمبراطورية الإسبانية. فقد خلقت الدولة القومية هنا المُسوغات الشرعية لسلطتها، من خلال تعبئة المجتمع ضد قوة خارجية وصفتها بالعدو. لقد كان التوجّه صوب المجتمع القومي في أوروبا مُحَمَّلاً بالعناصر الإيجابية نسبياً في بداياته. ولكن، كان واضحاً أن هذا التحول القومي قد أدى وظيفته في موارد الاستغلال والقمع الطبقيين منذ ولادتهما. تحمل الدولة القومية يافطة الطبقة البورجوازية بكل تأكيد. إنها نموذج دولة تلك الطبقة. ومن ثمّ عززت حروب نابليون هذا النموذج في فرنسا، مُمهّدة الطريق لانتشاره في عموم أوروبا. وقد أفضى تخلف البورجوازيين الألمانية والإيطالية عن مواكبة الركب، والمشقات التي عانتها بصدد إنجاز الوحدة الوطنية إلى انعكاسهما على مزولة السياسات الأكثر قومية. أما خطر الاحتلال الخارجي ومقاومات الأرستقراطية والطبقة العاملة المتواصلة داخلياً، فقد قرّضا على البورجوازية التشدق بنموذج الدولة القومية الشوفينية. كما أقحمت الهزيمة والأزمة العديد من البلدان، وعلى رأسها ألمانيا وإيطاليا، في ثنائية: إما الثورة الاجتماعية أو الفاشية. لكن النصر كان حليف نموذج الدولة الفاشية. ربما هُزم هتلر وموسوليني¹ وأمثالهما، لكن نظامهم انتصر.

¹بنيّو موسوليني: من مؤسسي "وحدات الكفاح" التي أصبحت نواة الحركة الفاشية الإيطالية التي أسسها وترعّمها (1883-1945). قاد مظاهرات ضد الحرب على تركيا وليبيا. غداة الحرب العالمية الأولى زحف مع أعضاء حزبه

بالمستطاع تعريفُ الدولةِ القوميةِ مِنْ حيثِ المضمونِ على أنها تَطَابُقُ المجتمعِ مع الدولة، وتطابقُ الدولةِ مع المجتمع. وهذا هو تعريفُ الفاشيةِ بالذاتِ أيضاً. فبطبيعية الحال، لا يُمْكِنُ للدولةِ أَنْ تصبحَ مجتمعاً، ولا للمجتمعِ أَنْ يَكُونَ دولة. ولا يُمْكِنُ إلا للأيديولوجياتِ التوتاليتاريةِ الشموليةِ أَنْ تطرَحَ هكذا مزاعم. فالماهيةُ الفاشيةُ لهذه المزاعمِ معروفة. للفاشيةِ مكانُها الدائمُ في الزاويةِ الرُّكنِ لِلبراليةِ البورجوازيةِ باعتبارِها شكلاً من أشكالِ الدولة. إنها شكلُ الحكمِ في أوقاتِ الأزمة. وبسببِ كَوْنِ الأزمةِ بنيوية، فإنَّ شكلَ الحكمِ أيضاً بنيوي. واسمُه: حكمُ الدولةِ القومية. إنه قمةُ أزمةِ عصرِ رأسِ المالِ المالي. ودولةُ الاحتكارِ الرأسماليِّ التي بَلَغَتْ قِمَّتَها على الصعيدِ العالميِّ في راهننا، هي فاشيةٌ عموماً في مرحلتها الاستبداديةِ الأكثرِ تخلفاً. ورغمَ الحديثِ عن انهيارِ الدولةِ القومية، لكنَّ الادعاءَ بأنَّ الديمقراطيةِ سَتَحُلُّ محلَّها هو محضُ سذاجة. فقد تَكُونُ الكياناتُ الفاشيةُ السياسية في الأجندة، الكونيةُ الكبرى منها والمحليةُ الصغرى. فما يَجري في الشرقِ الأوسطِ والبلقانِ وآسيا الوسطى وقفقاسيا ملفتٌ للأنظار. وأمريكا الجنوبيةُ وأفريقيا على عتبةِ خوضِ تجاربِ جديدة. وأوروبا تتطلَّعُ إلى الابتعادِ عن فاشيةِ الدولةِ القومية عن طريقِ الإصلاح. أما روسيا والصين، فلا يزالُ مصيرُهما مجهولاً. بينما الولاياتُ المتحدةُ الأمريكيةُ المهيمنةُ بامتياز، هي على تواصلٍ متبادلٍ مع جميعِ أشكالِ الدولة.

يتجلى هنا أَنَّ قضيةَ السلطةِ والدولةِ تَمُرُّ مرَّةً أخرى بإحدى أشدِّ مراحلها وطأة. وثنائيةُ "إما الثورة الديمقراطية أو الفاشية" لا تزالُ تحافظُ على أهميتها في الأجندة. فكافةُ منظماتِ "هيئةِ الأمم المتحدة" الإقليميةِ والمركزيةِ التابعة للنظامِ عاجزةٌ عن القيامِ بمهامِّها. وبينما يُحَقِّقُ عصرُ الرأسمالِ الماليِّ ذروتهِ في أكثرِ مراحلِ المدنيةِ عولمةً، فهو يؤدي دورَ شريحةِ الرأسماليين الأكثرِ تأجيجاً للأزمة. إِنَّ الثمنَ السياسيَّ والعسكريَّ لاحتكارِ المالِ ورأسِ المالِ هو شُئٌ حربٍ مُركَّزةٌ ضد المجتمع. هذا هو الواقعُ المُعاشُ في العديدِ من الجبهاتِ في شتى أنحاءِ العالم. وبالإمكانِ تحديدُ الكياناتِ السياسيةِ

"أصحاب القمصان السوداء والهراوة" ليسير إلى روما، متحولاً من الاشتراكية إلى الفاشية. آمن بالعنف واعتبر السلام ظاهرةً متعفنة. عَقَدَ مع هتلر معاهدة "الحلف الفولاذي" للسيطرة على حوض البحر المتوسط. استعمر ليبيا وأعدم عمر المختار، وأصبح عدو الشعب، فاعتقله الملك وأصدر مجلس "جبهة التحرير الشعبية" قرار إعدامه (المترجمة).

والاقتصادية التي ستخرج من الأزمة البنيوية للنظام العالمي، من خلال مستوى نشاطاتها الفكرية والسياسية والأخلاقية، وليس بالتكهن.

وفي عصر رأس المال المالي، الذي يُعدُّ احتكار رأس المال الأكثر افتراضياً للحادثة الرأسمالية، يُواجه المجتمع تديراً وتشتتاً لم يسبق له مثيل في أية مرحلة من التاريخ. حيث مُرّق النسيج السياسي والأخلاقي للمجتمع إرباً إرباً. ما يجري هو "الإبادة المجتمعية" كظاهرة اجتماعية أثقل من الإبادة العرقية. فتَحَكُّمُ رأس المال الافتراضي بالإعلام هو بمثابة سلاح يرتكب إبادة مجتمعية ضاهي ما شهدناه منها خلال الحرب العالمية الثانية. كيف يُمكن الدفاع عن المجتمع تجاه الإعلام الذي يَقْصِفُ المجتمع على مدار الساعة بقذائفه القومية والدينيّة والجنسوية والعلموية والفنّويّة (الرياضة، المسلسلات وغيرهما)؟

الإعلام أيضاً فعالٌ على المجتمع كثاني عقلٍ تحليلي. فكيفما أنَّ العقلَ التحليلي بمفرده ليس جيداً أو سيئاً، فالإعلام أيضاً بمفرده أداة حيادية. إنه كأَيِّ سلاحٍ آخر: فمُسْتخدِمُهُ يُحدِّدُ دوره. ومثلما أنَّ القوى المهيمنة تَمْلِكُ أَفْئَكَ الأسلحة في جميع الأوقات، فهي القوى المتحكمة بسلاح الإعلام أيضاً. وهي مؤثرة جداً في شلِّ قدرة المجتمع على المقاومة، لأنها تَسْتَخْدِمُ الإعلامَ كثاني عقلٍ تحليلي. حيث يُبنى المجتمع الافتراضيُّ بهذا السلاح. والمجتمع الافتراضيُّ شكلٌ آخر من الإبادة المجتمعية. كما وبالإمكان اعتبارُ الدولة القومية أيضاً أحدَ أشكالِ الإبادة المجتمعية. ففي كلا الشكلين يتمُّ تجريدُ المجتمع من كينونته، وتحويله إلى أداة بيدِ الاحتكارِ المُوَجَّه. ومثلما أنَّ الاستخفافَ بالطبيعة الاجتماعية خطيرٌ جداً، كذلك فإنَّ تجريدَ المجتمع من كينونته يعني جَعْلَهُ مفتوحاً على مخاطرٍ مجهولة الحدود والآفاق. وعصرُ الاحتكارِ الافتراضيِّ (الرأسمال الماليُّ أيضاً) لا يُمكنُ له أن يتواجدَ إلا بالمجتمع المُجَرَّد من كينونته. فظُهُورُ كليهما في المرحلة نفسها ليس محض صدفة، بل هما مترابطان. إنَّ المجتمع الذي أخرجته الدولة القومية من كونه مجتمعاً (الذي يَعْتَقِدُ أنه دولة قومية)، والمجتمع الذي يُغويه الإعلام ويُفسِّدُه، يعينان المجتمع المهزومَ بكلِّ معنى الكلمة. وتُشادُّ أشياء أخرى من أنقاض هكذا مجتمعات. لا شك أننا نعيشُ عصرًا اجتماعياً كهذا.

لا نعيش فقط في المجتمع الأكثر إشكالية. بل ونعيش في مجتمع عاجز عن منح فردِه أي شيء. إنّ المجتمعات التي نعيش ضمنها لم تفقد فقط أنسجتها الأخلاقية والسياسية. بل إنّ وجودها أيضاً مُهدّد. فهي تُعاني من مخاطر الإبادة، لا من الإشكاليات. فإذا كانت القضايا تتعاضد في يومنا رغم كلّ قدرات العلم، وتتجدد وتتحوّل باستمرار إلى حالة سرطانية؛ فهذا يعني أن الإبادة المجتمعية ليست مجرد فرضية، بل هي خطرٌ حقيقيٌ مُحيق. أما المزاعم التي تقول أنّ سلطة الدولة القومية تحمي المجتمع، فهي تبتكر أفدح خداع، لتجعل من الخطر حقيقةً واقعةً خطوةً بخطوة. إنّ المجتمع وجهاً لوجهٍ أمام الإبادة، وليس أمام القضايا وحسب.

2- قضايا المجتمع الأخلاقية والسياسية:

إنني مدركٌ لمخاطر تقسيم القضايا. فهذا الأسلوب الذي طوّره علم الاجتماع الأوروبيّ المركز باستخدام العقل التحليلي دون حدود ضابطة، لا يُمكن غضُّ الطرف عن كونه مشحوناً بخطر فقدان تكامل الحقيقة، بالرغم من بعض من مكاسبه الظاهرية. سوف أستخدم في استخدام هذا الأسلوب، بشرط الانتباه الدائم إلى الجوانب المريبة لهذا الخطر، وإدراكاً مني لمخاطره في تقسيم القضية الاجتماعية على شكل "قومة قضايا". وسأسعى لاتباع مقاربات مختلفة في قسم الأبيستولوجيا أيضاً.

لم نضع السلطة والدولة في أول أقسام القضايا الاجتماعية عن عبث. بل إنّ الدافع الأساسي وراء ذلك هو أنهما تُشكّلان المنبع العين للقضايا. فالوظيفة الأولية لعلاقات وأجهزة السلطة والدولة، والتي كانت تتربع فوق المجتمع بكُلِّ ثقلها، ثم غدت متموقعة داخله وبكثافة تزامناً مع القرن السادس عشر؛ تتجسد في تهيئة المجتمع المُجرّد من القوة والحماية، وجعله قابلاً للاستغلال الاحتكاري. من المهم جداً تعريف دور السلطة والدولة على هذه الشاكلة. فنعت السلطة والدولة بأنهما مجموع أجهزة العنف وعلاقاتها فحسب، إنما يتضمن نواقص فادحة. وأنا على قناعة بأن أهم دور لهذين الجهازين يتمثل في إبقاء المجتمع بلا قوة أو حماية. أما دورهما هذا، فنُحَقِّقانه بالنهش والتشيش الدائم لأنسجته الأخلاقية والسياسية التي تُعتبر لوازِم "وجود" المجتمع، وبإسقاطها في

حالة تَعَجَّرَ فيها عن القيام بعملها أو أداء دورها. ذلك أنَّ المجتمع لا يستطيع الاستمرار بوجوده، دون تكوينِ ساحتيه اللتين أَسْمِنَاهما بالأخلاق والسياسة.

يتجسّد الدورُ الرئيسيُّ للأخلاق في تعبئة المجتمع بالقواعد والضوابط اللازمة لتأمين ديمومته والحفاظ على ثباته، وفي تمكينه من تطبيقها. والمجتمع المحروم من ضوابط وجوده ومن القدرة على تطبيقها، يعني أنه قد تحوّل إلى مجموعة حيوانية. وهو في هذه الحالة يدلُّ على إمكانية استخدامه واستغلاله كما يُراد. أما دورُ السياسة، فيتمثّل من حيث المضمون في تأمين الضوابط الأخلاقية اللازمة للمجتمع، بالإضافة إلى النقاش الدائم حول سُبلِ وأساليبِ تلبيةِ متطلبات المجتمع المادية والذهنية الأساسية للبت فيها. والسياسة المجتمعية تُزيّد من القدرة على النقاش وقوة القرار تأسيساً على هذه المبررات، كي تجعل المجتمع حيويّاً ومنفتحاً في آرائه، ولتصل به إلى مستوى التحلي بمهارة إدارة نفسه وتدبير شؤونه بنفسه؛ مُشكّلةً بذلك ساحة الوجود المحورية له. فالمجتمع بلا سياسة كاللداجة المذبوحة، تتخبط يمينا ويساراً وهي تحتضر. بمعنى آخر، فالطريق الأكثر تأثيراً للإبقاء على المجتمع مشلولاً خائر القوى، هو حرمانه من السياسة (أي بقاؤه بلا شريعة حسب التعبير الإسلامي)، باعتبارها جهازاً للنقاش والقرار الذي لا استغناء عنه في سبيل تأمين وجوده الجوهري وتلبية احتياجاته المادية والمعنوية الأولية. ومن المستحيل أن يكون هناك طريق آخر خطير بهذه الدرجة.

لذا، فإنَّ أولَ ما تلجأ إليه أجهزة وعلاقات السلطة والدولة على مرّ التاريخ، هو إحلال المؤسسة المسماة بـ"القانون" محلَّ أخلاق المجتمع، والمؤسسة المسماة بحكم "الدولة" محلَّ سياسة المجتمع. أي أنَّ وظيفة السلطة والدولة الأساسية في كلّ مرحلة، تتجسّد في تجريد المجتمع من قوة الأخلاق والسياسة التي تؤدي دوراً أساسياً في استراتيجية وجوده، وفي إقامة حكم القانون والسيطرة مقامهما. إذ لا وجود لتراكم رأس المال أو احتكارات الاستغلال من دون هاتين الوظيفتين. وجميع صفحات تاريخ المدنية المعمرة خمسة آلاف عام مليئةٌ بالهجمات الهادفة إلى كسر شوكة المجتمع وقوته الأخلاقية والسياسية، وإلى إقامة قانون وحكم احتكارات رأس المال مكانها. هكذا هو تاريخ المدنية بأسبابه الحقيقية والمجرّدة. ولن يكتسب تدوينه السليم أي معنى إلا مع هذه الدوافع. يتوارى هذا الواقع أيضاً في كافة الصراعات الاجتماعية البارزة على مرّ

التاريخ. فهل سيعيش المجتمع بموجب أخلاقه وسياسته هو، أم سيرغم على العيش كالرعية وفق قانون وحكم احتكارات الاستغلال المسعورة؟ أود التعبير عن هذه الحقيقة، لدى قلبي بأن المصدر الرئيسي للقضايا هو "التضخم السرطاني" لقانون وحكم السلطة والدولة بما لا يصدق العقل.

ثمة فائدة في إيضاح نقطة أخرى. فقد تمّ التعويل على فائدة الهرمية الأولى لدى تأسيسها، وكذلك في الحالات التي اكتسبت فيها "الخبرة" و"المهارة" أهميتهما بالنسبة للمجتمع. ولا فرق في تسميتنا لها حينذاك بالدولة أو السيادة. وإن كان المجتمع لم ينظر بعين سلبية كلياً إلى الدولة والسيادة (السلطة)، فهذا ينبع من أمله في اكتساب هاتين الفائدتين. أي أنه كان يعتقد بإمكانية تيسير أعماله بالتعويل على الخبرة والمهارة المأمولتين من الدولة والسيادة. فهذان المؤثران من أهم مبررات تحمله لوجود الدولة. ذلك أن الخبرة لا يملكها الجميع. والمهارة أيضاً ليست من شأن الجميع. لكن السيادة والدولة اللتين استغلنا هذين الأملين الصائبين المعقودين عليهما طيلة المسار التاريخي، قد حولتا دفة الحكم المتخمة بأكثر الشرائح والشخصيات افتقاراً للتجربة والخبرة والمهارة إلى ساحة تحاك فيها الحيل والدسائس بدلاً من تطبيق القانون، ويعج فيها المتملقون بدلاً من كونها نشاطاً يعتمد على التجربة. إن التردّي والفواجع الجسيمة على علاقة كثيفة بهذا التحريف ويقلب الأمور رأساً على عقب بشكل فظيع.

تتجسد الكارثة الحقيقية تاريخياً في أن البورجوازية، التي تُعبر عن التطوير السرطاني للطبقة الوسطى خصيصاً، قد تربعت على منطقة المجتمع الوسطى، أي "فوق بطنه"؛ عارضةً مصالحها الأكثر أنانية على أنها "قانون"، وإدارتها التي لا أساس لها على أنها "حكم دستوري"؛ ومقدمةً في سبيل ذلك على الإكثار من السلطة والدولة بتقسيمهما إلى "أجهزة" وعددٍ لامحدودٍ من المجالات التي يُزعم أنها ساحات مهارة. أي أن المجتمع "استنجد من المطر بالمزrab". أما الليبرالية التي تمثل نباهة البورجوازية، فإن نقاشاتها بشأن "الجمهورية" و"الديمقراطية" و"الدستور" و"تقليص الحكم" و"تحجيم الدولة والسلطة" وما شابه من أمور، تحجب الحقيقة بقدر ما هي مشحونة بالمعاني النقيضة لذلك تماماً. إن الطبقة البورجوازية الوسطى لا تبلغ حتى مستوى العصور القديمة من حيث مهارة صياغة الدستور وتطوير الجمهورية والديمقراطية، ومن حيث

تقليص الحكم وتحجيم الدولة والسلطة. ذلك أن الذي عطلَّ هذه المصطلحات الأصلية هو البنية المادية للطبقة الوسطى، ونمط وجودها. فبينما كان المجتمع في العصور الأولى يتحمل بشقِّ الأنفس حكمَ ملكٍ واحدٍ أو سلالةٍ واحدة، فكيف سيتحملُ الأجهزة والسلالات البورجوازية اللامحدودة؟ إنني أستخدمُ مصطلحي "الأسرة البورجوازية" و"السلالة" مُتَعَمِّدًا، لأنَّ كليهما ينحدران من الجذر نفسه. فالبورجوازية تَجْمَعُ كلَّ فنونها في الحكم والقواعد من قوى الأرستقراطية النبيلة والملوك العظماء الذين يسبقونها. ولا مهارة لها في الإبداع الذاتي. وينبع التأثير السرطاني لعلاقات الدولة والسلطة على المجتمع من طبيعتها الطبقيّة تلك. فطبيعة الطبقة الوسطى مثقلةٌ بالفاشية.

بناءً عليه، ففي مقدمة القضايا الأولية تأتي قضية شلِّ تأثير الأنسجة الأخلاقية والسياسية للمجتمع، وإيصالها إلى حالةٍ تَعَجَّرُ فيها عن العمل. لا ريب أنه من غير الممكن القضاء كلياً على الأنسجة والميادين الأخلاقية والسياسية. فما دام المجتمع موجوداً، فالأخلاق والسياسة أيضاً ستتواجدان. ولكنهما تعجزان عن أداء مهارتهما وكفاءتهما الإبداعية والوظيفية، بسبب خروج أو إخراج السلطة والدولة من كونهما ساحة للمهارة والخبرة. واضحٌ جلياً أنَّ أجهزة وعلاقات السلطة والدولة الراهنة قد تسَلَّتْ إلى أدقِّ مسامات المجتمع (عبر الإعلام وشتى أنواع المنظمات الاستخباراتية ووحدات التمشيط الخاصة والتعاليم الأيديولوجية وغيرها)؛ كاتمةً بذلك أنفاسه، ومُصَيِّرةً إياه مجتمعاً يجهل ذاته ويعجز عن تطبيق أيِّ مبدأٍ أخلاقيٍّ أو القيام بأيِّ نقاشٍ سياسيٍّ لتلبية احتياجاته الأساسية أو البتِّ فيها (مزاولة السياسة الديمقراطية). فضلاً عن ذلك، فإنَّ "شركات العولمة"، أي الاحتكارات "الأزلية-الأبدية"، التي يطغى الحديث عنها في حاضرتنا كقوةٍ هيمنةٍ حقيقية، قد حَقَّقَتْ أعظم انفجارٍ لها في رأس المال خلال هذه المرحلة. ولهذا أواصره الوثيقة مع إسقاط المجتمع في تلك الحالة. ذلك أنه لو لم تجر بعثرة المجتمع والإيقاع به، لكان من المحال جنِّي المال من المال إلى هذه الدرجة بالسبل الافتراضية، أي دون المساس بتاتاً بأيِّ من أدوات الإنتاج. أي أن كلَّ ما اكتسبته الاحتكارات طيلة التاريخ، ومكتسباتها الضخمة التي النقطتها في الهواء وانتزعتها دون بذلٍ أيِّ جهد؛ قد تَحَقَّقَتْ تأسيساً على سلخ المجتمع عن وجوده ودماعه. لأنه "لا مال في الهواء!".

على التنويه مجدداً إلى أنّ أجهزة وعلاقات السلطة والدولة المتكاثرة بلا حدود، لا تستطيع لوحدها إسقاط المجتمع في هذا الوضع. بل يتحقق غزو المجتمع أيديولوجياً بوساطة الإعلام، الذي يُعدُّ مصدرًا رئيسياً آخر للهيمنة، ويؤثّر عليه بقدر تلك الأجهزة على الأقل. بمعنى آخر، ومن دون تصيير المجتمع أبلهاً وبلدًا عن طريق تحريفات القومية والدينيّة والجنسوية والعلموية والنزعة الفنية (تصنيع الفن، وبالأخص الرياضة)؛ فلن يكون بمقدور أجهزة وعلاقات الدولة والسلطة بمفردها إسقاط المجتمع لهذه الدرجة، ولن تستطيع شركات العولمة الافتراضية (أي شركات رأس المال المالي) والاحتكارات التاريخية إخراج المجتمع من كينونته، ومن ثمّ تعريضه لهذا الكمّ من الاستغلال الذي لا يعرفُ حدوداً إلى درجة ارتكاب الإبادة المجتمعية.

3- قضايا المجتمع الذهنية:

لا شكّ أنه من أهم الشروط الأولى اللازمة لجعل مجتمع ما منفتحاً على الاستغلال، هو حرمانه من الأخلاق والسياسة. ولا يمكن تحقيق ذلك دون تأمين تَرَدّي وانحيار الذهنية المجتمعية، التي تُشكّل الأساس الفكريّ لهذين النسيجين. ولهذا الغرض قامَ الحُكّام والاحتكارات الاستعمارية طيلة التاريخ بإنشاء "الهيمنة الذهنية" كأول وظيفة يتكفّلون بها في سبيل تحقيق مآربهم. وانهماك الكهنة السومريين بإنشاء المعبد (الزقورات) كأول عملٍ للبلوغ بالمجتمع السومريّ إلى مستوى العطاء، وبالتالي لجعله منفتحاً على الاستغلال؛ إنما يشير إلى هذه الحقيقة بما لا يَشُوْبه شائبة. ويتسم وضع وظيفة المعبد السومريّ نُصبَ العين بأهمية قصوى، من حيث كونه مصدرًا أصيلاً شهيراً في التاريخ. ولا ينفك يُحافظُ على تأثيره بصفته ممارسةً عمليةً في تحريف الذهنية المجتمعية وغزوها.

سعيثُ بعناية للإشارة إلى أنّ الطبيعة الاجتماعية تتألف من البنى الذهنية الأكثر مرونة. إذ يستحيل تطوير سوسيولوجيا قيّمة، دون الإدراك جيداً أنّ المجتمع هو الطبيعة الأذكي. بالتالي، كان أول عملٍ زاوله الطغاة الجبابرة والحُكّام والماكرون كمهمّة أساسية لهم، بعدما تجرّؤوا على اعتبار المجتمع مصدرًا للاستغلال، هو إضعاف إمكانيات الذكاء وفُرص التفكير لدى المجتمع، وتطوير أول احتكار متجسداً في هيئة

المعبد كمصدرٍ للاحتكار الذهني. يؤدي هذا المعبدُ الأصلُ وظيفتين. أولاهما هي أنه مهمٌ لأبعد حدٍّ كوسيلةٍ للهيمنة والسيطرة الذهنية. والثانية هي أنه الأداةُ الأنسبُ لسلخ المجتمع عن قيمه الذهنية الذاتية.

تقتضي الذهنية الذاتية للمجتمع الاستيعابَ الجيد كمصطلح. فمنذ أن شرعت البشرية بالإمساك بالحجر والعصا لأول مرة، فقد قامت بذلك بعد التفكير ملياً في هذا العمل. موضوع الحديث هنا ليس غريزةً فطرية. بل إنها أولى بُدُور التفكير التحليلي. فكلما تراكمت التجربة كلما تطوّر المجتمع. وهذا ما مفاده من حيث المضمون تكاثف الفكر. وبقدّر ما يكتسبُ مجتمعٌ ما الخبرة، ويُعمّقُ بالتالي من مستواه الفكري؛ فإنه يكتسبُ المهارة والقوة بالمثل. بناءً عليه، فهو يُغذّي ويصون نفسه وينتج على نحو أفضل. تُوضّح تلك الحقبةُ ماهية التطور الاجتماعي، وأسباب اتساع الأهمية العظمى. فكلما حتّ المجتمع ذاته على التفكير، كلما كوّن تقاليده الأخلاقية التي أسسناها بالعقل أو الضمير المشترك، أي فكره الجمعي. من هنا، فالأخلاق جدٌ مهمة. ذلك أنها تعني أعظم خزانة للمجتمع، وتراكم خبراته، ومبرّر ثباته. وهي عضوٌ أساسيٌّ في تمكين ديمومته وتطور حياته. ومن خلال خبرته في الحياة، يدرك المجتمع بأفضل الأشكال أنه سيتأثر إذا ما حرّم منها. لذا، فكأنه يُولي الأهمية للأخلاق انطلاقاً من الغريزة الفطرية الحاسمة. كان الموت أو الطرد خارج المجتمع لمواجهة الموت عقاباً للذين لا يمتثلون لضوابط الأخلاق في المجتمعات الكلاسيكية والقبلية القديمة. وتكمن تلك الضوابط في جذور "جنايات الشرف"، التي لا تزال قائمة ولو بمنوالٍ مشوّه جداً.

وبينما تُمثّل الأخلاقُ تقاليد الفكر الجمعي، فإن وظيفة السياسة مختلفة نوعاً ما. فهي غالباً ما تقتضي القوة الفكرية في سبيل النقاش والإقرار بالأعمال الجماعية اليومية. إبداع الأفكار الخلاقة يومياً شرطٌ أولى لمزاولة السياسة. ويدرك المجتمع بأكمله وجه استحالة القدرة على إنتاج الفكر السياسي أو ممارسة السياسة نفسها، دون الاعتماد على الأخلاق كمصدرٍ أساسيٍّ وكإرثٍ فكريٍّ تراكمي. السياسة ساحةٌ عمليةٌ لا غنى عنها لأجل الأعمال الجمعية اليومية (المصالح المشتركة للمجتمع). وحتى ولو ظهرت أفكارٌ مغايرةٌ أو حتى شاذة، فإن النقاش شرطٌ حتميٌّ للبت في شؤون المجتمع. فالمجتمع بلا سياسة، إما أن يمتثل لقواعد الآخرين كما القطيع، أو أنه مجتمعٌ بات لا

يختلف بشيءٍ عن الدجاجة التي تتراقصُ ألماً بعد ذبحها. قوة الفكر الذاتي ليست بمؤسسة بُنية فوقية، بل هي دماغ المجتمع. وأعضاؤها هي الأخلاق والسياسة.

العضو الآخر في المجتمع هو المعبد باعتباره المكان المقدس بالتأكيد. لكن هذا المعبد لم يكن معبد القوة المهيمنة (الهرمية والدولة). بل كان المكان الذاتي المقدس للمجتمع. ويحتل هذا المكان المقدس الذاتي للمجتمع الزاوية الركن في اللقى الأثرية. وقد يكون البنية المهمة الوحيدة التي بقيت متماسكة حتى يومنا. ومن المحال اعتبار هذه الحقيقة محض صدفة. فهو أول مكان مقدس للمجتمع. ويمثل كل ماضيه وأسلافه وهويته وشراكته. إنه مكان الذكر والعبادة الجماعيين، ومكان تذكر الذات والاستنكار، وعلامة الانتقال إلى المستقبل، والمُسوغ المهم للتجمع. لقد أدرك المجتمع أنه كلما شيد المعبد في مكان جميل وجذاب ويستحق الحياة، فإنه سيكتسب بالمثل القابلية اللازمة لتمثله، وسيتمتع بقيمته الحياتية. بالتالي، كانت أعلى مستويات العظمة والبهاء تُعرض في المعابد. ومثلما يُظهر المثال السومري، فالمعبد كان في الوقت نفسه مكاناً لأدوات الإنتاج ومستودعاً وملجأً للكادحين. أي أنه كان مكان النشاط التعاوني. كما لم يكن مجرد مكان للعبادة. بل ومكان النقاش والقرار أيضاً. لقد كان مركزاً سياسياً، ووكراً للحرفيين، ومكاناً للاختراع، ومركزاً يُجرب فيه المعماريون والحكماء فنونهم. وكان أول مثال للأكاديمية. إن وجود كافة مراكز التكهن في المعابد في العصور الأولى ليس محض صدفة. جميع هذه العوامل والمئات الأخرى منها تبسط للعيان أهمية المعبد. وفي هذه الحالة، فسيكون من الواقعي واليسير نعت هذه المؤسسة بالمركز الأيديولوجي والذهني للمجتمع.

تعود الأطلال التي تتواجد فيها المسلات في أورفا إلى ما قبل اثنتي عشرة ألف سنة. لم تكن الثورة الزراعية قد تحققت بعد هنا، عندما شيد المعبد. ولكن، واضح جلياً أن نحت ونصب تلك الأحجار يتطلب وجود أناس راقين، وبالتالي وجود مجتمع راق جداً. فمن كان هؤلاء الناس؟ كيف كانوا يتحدثون؟ كيف كانوا يقتاتون ويتكاثرون؟ كيف كانت أفكارهم وعاداتهم؟ كيف كانوا يتدبرون معيشتهم؟ ما من أثر يرد على هذه الأسئلة كفاية. فما تبقى من آثار هي عبارة عن مسلات وأطلال يغلب الظن أنها بقايا معبد. وبما أن القرويين العاديين الحاليين لا يمتلكون تلك القدرة على نحت الأحجار ورفعها

إلى ذاك المكان لنصحبها على نحوٍ قِيَمٍ، فهذا ما مفاده أن تلك المجتمعات وأولئك الأناس الذين أنجزوا هذا العمل الضخم لم يكونوا أكثر تخلفاً من قروبي اليوم أو من المجتمعات القروية الراهنة. إننا نقومُ بمجرد التخمين فيما يتعلقُ بالأمرِ المشابهة. وربما أن قدسية أورفا أيضاً تتأتى كجدولٍ ماءٍ متسريّةٍ من تقاليد ما قبل التاريخ المكتوب، حتى وإن كانت قد حُرِّقَتْ وشوّهَتْ. وبهذا المعنى، فأنا لا أتحدثُ عن أسباب وجود المعبد الاجتماعي وأهميته. بل أتناولُ دوافع وجود المعبد المهيمن وأهميته ووظيفته.

لَعِبَ الكهنة المصريون أيضاً دورهم في تشييد المعبد التسلسليّ بقدر ما للكهنة السومريين من دورٍ في ذلك على الأقل. ولم يتخلف الهنود البراهمانيون عن الكهنة المصريين في هذا المضمار. والمعابد التي في الشرق الأقصى لم تكن أقلَّ مستوى مما كانت عليه المعابد السومرية والمصرية. كما كانت معابد أمريكا الجنوبية أيضاً تسلطية. ولم يكن عبثاً تقديم الشبابِ أضحياتٍ على محرابها. فالمعابد المسيطرة في كافة عصور المدنية كانت تسلطيةً مهيمنة، وكأنها نسخة من الأصل. أما الوظيفة الرئيسية لتلك المراكز، فكانت تتجسّد في تهيئة المجتمع لتسخيره في خدمة الحكام. فبينما كان الجناح العسكري للاحتكار يقطعُ الرؤوسَ بشكلٍ رهيبٍ ليستخدِمَ الجماجمَ في بناء جدران القلاع والأسوار، فقد كان الجناح الروحي يُنمّمُ العملَ نفسه بالغزو الذهني. وقد أدى كلا النشاطين دوراً متوازياً في استعباد المجموعات. وهكذا، فإن أولهما أنتجَ الهلع، والآخر أنتجَ الإقناع. فمن بمقدوره إنكارُ سيرورة مجتمع المدنية بهذا المنوال على مرّ آلاف السنين؟

اتجهت المدنية الأوروبية المهيمنة نحو إطراء تعديلاتٍ شكليةٍ كبيرةٍ في هذا الشأن، في حين حافظت على الجوهر كما هو. إذ من الملاحظ وبشكلٍ يوميٍّ، أن أجهزة الدولة القومية العملاقة المُسلّطة على المجتمع لم تكفِ بذلك. بل تسرّلت حتى أنّ المسامات الداخلية للمجتمع، مُخضعةً إياها لسيطرتها. فما الذي يُمثّله ما مَحّته الجامعات والأكاديميات، بل والمدارس الثانوية والإعدادية والابتدائية والحضانة على مستوى أدنى باعتبارها مراكز التكوين الذهني؛ وما أكملته الكنيسة والكنيسة والجامع وصقلته الثكنات العسكرية؛ إن لم يكن غزواً واحتلالاً وصهراً واستعماراً لأطلال

الأنسجة الذهنية والأخلاقية والسياسية المتبقية من المجتمع؟ إذن، والحال هذه، فبعض المفسرين الأعزاء لا يتحدثون هباءً وجُزافاً، عندما يقولون بأن تحويل المجتمع إلى "كتلة حيوية" يعني تصديره قطعاً. والتوجه صوب مجتمع الفاشية من خلال هذا الاستعمار الذهني، هو أحد ذكرياتنا الغضة في الوقت عينه. وحمّام الدماء في التاريخ القريب هو محصلة لهذا الغزو الذهني.

لا ضير من تكرار القول: إنه إذا ما رُحِّضَت أيقونات النزعات التعصبية القومية والدينية والجنسية والرياضية والفنية وأجنتها، فبإمكانك توجيه المجتمع -أو بالأحرى القطيع- وحشود الكتلة الحيوية نحو أي هدف تشاء. إن الغزو الذهني أساس التطور الذي يجعل المجتمع مفتوحاً على الرأسمال المالي العالمي الراهن بما لم يفلح فيه أي عنف آخر. مرة أخرى ينبغي الوقوف إجلالاً للكهنة السومريين لما اخترعوه من معابد! لكم أنتم غازون دُهاء! فرغم مرور خمسة آلاف عام، إلا أن آخر ممثليكم الحاليين ومن في معابدهم قادرون على تكديس رؤوس الأموال الأضخم في التاريخ، دون أن تلمس أيديهم الماء البارد أو الساخن!¹ فحتى أعتى تصورات الآلهة وظلالها (ظل الله)، لم تستطع تحقيق هذا الكم من المكاسب. والحال هذه، فالتكديس التراكمي الدائم لرأس المال ليس بمصطلح أجوف. وعمليات التزوير والتشويه الذهني ليست بتمشيطات بسيطة. فعندما توصل كل من الدكتور حكمت كفلجمللي² والإيطالي أنطوني غرامشي إلى تعاريف مشابهة بشأن غزو الهيمنة، فقد كانا قابعين في ردهات السجون في عهد سادّه سمو الدولة القومية. وما تعلّمناه كان نابعاً مما عاشاه. أنا أيضاً "محكوم عليّ" في نهاية المال من قبل رأس المال العالمي. لذا، فعدم التعرف السليم عليه كان سيكون خيانة لذهن المجتمع الذاتي ممثلاً في ذهني (هويتي).

¹ من أن تلمس أيديهم الماء البارد أو الساخن: مثل شعبي، المقصود به دون بذل أي جهد (المتريجة).

² حكمت كفلجمللي: ولد في مقدونيا (1902-1971). اهتم بالاشتراكية، وانتُخب عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي التركي. كتب في الصحف التركية، وأصدر العديد منها. اعتُقل مرات بسبب أفكاره. أسس "حزب الوطن" الذي اعتُقلت إدارته فتم إغلاقه (المتريجة).

4- قضايا المجتمع الاقتصادية:

طالما تَخَطَّرُ ببالي مجموعاتُ النمل، كلما دار الحديثُ عن المشاكلِ الاقتصادية. فحتى حيوانٌ صغيرٌ بحجم النمل لا يعاني من أية مشكلةٍ اقتصادية (الاقتصاد بالنسبة لكلِّ كائنٍ حيٍّ هو مشكلةُ التغذية). فكيف يعاني كائنٌ راقٍ وعاقِلٌ وخبيرٌ كالإنسانِ من القضايا الاقتصادية المجحفة؟ بل كيف يمكنُ له أن يعيشَ حالاتٍ يَحْمُرُ لها الوجهُ خجلاً، كالبطالةِ مثلاً؟ ما الذي يَعَجِّرُ ذكاءَ الإنسانِ عن التعمقِ فيه وتحويله إلى عملٍ في الطبيعة؟ لا تتبعُ القضيةُ بالتأكيد من الوظيفةِ الطبيعية. وهي ليست معنيةً أيضاً بالمحيط. فذنبُ الإنسانِ المسعورُ موجودٌ داخل الإنسان. أي أن كلَّ قضيةٍ اقتصاديةٍ متعلقةٌ برسملةِ المجتمع، وعلى رأسها البطالة.

لا ريب أن تحليلَ ماركس لرأس المالِ قِيمٌ. وهو يسعى لإيضاحِ البطالةِ ارتباطاً بسياقِ الأزمة. الأمرُ المؤلمُ هو أن مَرَضَ العلميةِ قد أَلَمَ بماركسِ بأسوأِ الأشكال، ما أعاقَ تحليله للمجتمعِ التاريخيِّ بنحوٍ أشمل. أما ما سعيْتُ أنا إلى فعله، فهو العملُ على تعريفِ رأسِ المالِ بأنه ليس اقتصاداً. وبالعكس من ذلك، فقد جهدتُ للإشارةِ إلى أنه أداةٌ مؤثرةٌ في إخراجِ الاقتصادِ من كونه اقتصاداً. ودافعي الأساسيُّ في ذلك هو أن الربحَ ورأسَ المالِ لم يَكُنَا في أيِّ وقتٍ من الأوقاتِ هدفاً، ولم يَجِدَا مكانهما في تطورِ المجتمعِ أبداً. بالمقدورِ التفكيرُ في مجتمعٍ ثريٍّ ومفعٍ بالرفاه. فالأخلاقُ والسياسةُ منفتحتان على ذلك. لكنَّ الحديثَ عن الغنى ورأسِ المالِ في الوقتِ الذي يَبْنُ فيه المجتمعُ تحت نيرِ الحاجةِ والبطالةِ، يتعدى كونه جُرماً، بل وينبغي أن يَكُونَ معنياً بالإبادةِ المجتمعيةِ. وتعريفُ المدنيةِ بالذاتِ على أنها كَوْمَةُ القضايا، يتأتى من ارتكازها إلى احتكارِ رأسِ المالِ.

لقد سارتِ روزا لوكسمبورغ على حافةِ حقيقةٍ جدِّ مهمة، عندما رَبطَت تَحَقُّقَ تراكمِ رأسِ المالِ بشروطِ المجتمعِ اللارأسماليِّ. ولو أنها تَخَطَّت العَبَّةَ إلى الداخل، لكانت ستري أن هذا التراكمَ لا يتعلقُ بوجودِ المجتمعِ اللارأسماليِّ فحسب. بل ويستولي على قِيمِ المجتمعِ، ويتَوَرَّمُ بامتصاصه إياها كالقُرَادَةِ¹، ويسقي العاملَ نقطةً دمٍ مما امتصَّه، جاعلاً منه شريكاً في الجُرم. إنني أُشَدِّدُ بجزمٍ على أنني لا أنكرُ جهدَ العاملِ. ولكني

¹ القُرَادَة: حشرة طفيلية ضارة، تعيش مقتاتةً على ظهر الحيوانات وملتصقةً بجلدها (الترجمة).

أُبين أنه لا يُمكن ربطُ تكوينِ رأسِ المالِ بكَدْحِ العاملِ إلا بمقدارٍ جزئيٍّ ضئيلٍ. بل وإذا فُكِّرنا بمنوالِ فلسفيٍّ وتاريخيٍّ واجتماعيٍّ، فسنجد أن هذا المقدارَ الجزئيَّ الضئيلَ أيضاً سيفقد معناه. وانطلاقاً من القضايا الأيكولوجية، يتضحُ تدريجياً أن الصناعة أداةٌ نهبٍ وسلْبٍ تتضخَّمُ مقتاتةً من المجتمعِ والبيئة. فأَيُّ من ذوي المعرفةِ والفراسةِ بمستطاعهم إنكارُ كونِ أربابِ العملِ والعمالِ المتمرسين باتوا حالياً الشريحةَ الأكثرَ امتيازاً بين المجتمع، وأن ثَمَنَ ذلك هو البطالةُ المتعاطمةُ ككرةِ الثلج؟ فمستوياتُ الصناعة المتقدمة، والشرائحُ التجارية والماليةُ الاحتكارية، أي احتكاراتُ رأسِ المال؛ قد جَرَدَت مصطلحَ العاملِ من معناه عبر مشاريعها في "الشراكة المتعددة الأسهم". من المهمِّ رؤيةُ أن العاملَ قد اختزلَ تدريجياً إلى دورِ الحزامِ الذي يربطُ المجتمعَ باحتكارِ رأسِ المال. فكيفما أن الاشتراكيةَ المشيدةَ نظامً يركزُ إلى دعامةٍ "العاملِ المُستَلَب¹"، باعتبارها رأسماليةَ الدولة؛ فكَذلك للرأسماليةِ الخاصةِ الكلاسيكيةِ أيضاً عاملُها المُستَلَب المماثل. لقد تنامي هؤلاء في كلِّ وقتٍ وبشكلٍ متزامنٍ وموَحَّدٍ داخلَ المجتمع. والمجتمعُ المتبقي هو ذاك المجتمعُ اللارأسمالي، الذي خَطَرَ ببالِ روزا لوكسمبورغ.

إذا ما انتَبَهنا، فما يتمُّ تعريفُهُ هنا هو الفرقُ بين ما هو رأسماليٌّ أو لارأسماليٌّ. فكِلاهما شكلان للمجتمعِ لدى روزا. أما أنا، فأُقيِّمُ الأمرَ بشكلٍ مغايرٍ. حيث لا أَعْتَبِرُ الرأسماليةَ شكلاً للمجتمع، بل شبكةً أو منظومةً فسيحةً مبنيةً فوق المجتمع. حيث تَحْتَلِسُ فائضَ القيمة، وتُجَفِّفُ الاقتصاد، وتُوَلِّدُ البطالة، وتندمجُ مع الدولة والسلطةِ مستخدمةً أدواتِ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ المنيعِة. وقد أضيفتُ شريحةَ العاملِ المُستَلَبِ إلى هذه المنظومةِ مؤخراً. إني أَهْدِفُ إلى تلافي العديدِ من حالاتِ سوءِ الفهمِ لدى تعريفي لمضمونِ الجهازِ الاحتكاريِّ بهذا المنوالِ مرةً أخرى. وأُخَصُّ بالذكرِ اضطرابي لكشفِ النقابِ عن ميزةِ المصيدةِ الكامنةِ في مصطلحِ "المجتمع الرأسمالي". فإضافةً صفةٍ كهذه على الاحتكارِ الرأسماليِّ هو لِبَاقَةٌ زائدة. ذلك أن رأسَ المالِ قد يُكَوِّنُ عصابةً أو شبكةً مُنظَّمةً. هذا ومن الضروريِّ الإدراكُ على خيرٍ وجهٍ أن المافيا أيضاً عصابةُ رأسِ مالٍ مُثلى. والسببُ الوحيدُ لعدمِ إطلاقِ تسميةِ المافيا على جهازِ رأسِ المال، هو قوَّةُ

¹العامل المستَلَب: هو العامل الذي يساير النظام ويضطر للتنازل عن بعض حقوقه أو أغلبها طوعاً أو مكرهاً في سبيل بقائه، فيغدو مسلوب الإرادة (المرتجمة).

هيمنته على المجتمع، وصلاته بالسلطة الرسمية. وإلا، لكان سيبقى شبكة عاجزة عن التحلي بالضوابط الأخلاقية ولو حتى بقدر المافيا.

وأضيف نقطة أخرى بعناية، ألا وهي أنني لا أنظرُ إلى الصانع أو التاجر أو المزارع من الدرجة الوسطى على أنهم رأسماليون. فهؤلاء شرائح اجتماعية تسعى إلى الإنتاج لتلبية الاحتياجات الاقتصادية الحقيقية بنسبة كبرى، حتى ولو ضيق رأس المال الخناق عليها من جوانب عديدة. علاوة على أنني لا أعتبرُ القائمين على تبادل البضائع بمقادير ضئيلة في السوق، ولا صانعي تلك البضائع في ورشاتهم الصغيرة رأسماليين. أما أصحاب المهن الحرة بشتى أنواعها، فحُكماً لا يُمكن اعتبارهم رأسماليين. وفيما خلا الشريحة المُستَـثناة، فإن جميع العاملين والقرويين والطلاب والموظفين وصغار الكسبة والأطفال والنساء يُشكّلون العمود الفقري للمجتمع. إنني أجهّد لصياغة هذا التعريف بالمجتمع اللارأسمالي. أي أنني عندما أتحدث عن المجتمع اللارأسمالي، فلا أقصدُ به المجتمع الذي رَوَّجَ له أغلب الماركسيين ونعتوه بمصطلحاتٍ من قبيل: المجتمع الإقطاعي أو شبه الإقطاعي أو مجتمع النمط الآسيوي. ذلك أنني بثُّ مقتنعاً بأن تلك المصطلحات لا تُعَلِّمُ الحقيقة، بل تطمسها على الأغلب. علماً أنني لا أقتصرُ في هذا التحليل على شبكات رأس المال المتمركزة في أوروبا بعد القرن السادس عشر فحسب. بل وأطوره ضمن إطار كافة شبكات رأس المال التي تَسْطُو على فائض القيمة طيلة التاريخ (الاحتكارات التجارية-السياسية-العسكرية-الأيدولوجية، والزراعية، والصناعية). ومن الجلي أيضاً أنه لا داعي لمزيد من البحث كي نتأكد من أن الرأسمال المالي العالمي الراهن يؤيدُ صحة هذا التحليل بشكلٍ ضاربٍ للنظر.

إن رؤية الطابع المناهض لرأس المال في الطبيعة الاجتماعية يتميزُ بأهميةٍ مصيرية. فقد كان المجتمع خلال مسيرته على مرّ آلاف السنين يدركُ أن تكديس رأس المال يتسمُ بالفسادِ الأقطع تأثيراً. وعلى سبيل المثال، يكاد لم يبقَ دينٌ إلا وأدان الربا كأحد الأساليب المؤثرة في تراكم رأس المال.

إن القول بأن رأس المال طَوَّرَ البطالة المتعاطمة كالسيل الجارف في راهنا في سبيل خلق العامل الرخيص والناعم، يُعدُّ تقييماً ناقصاً جداً. فرغم أن هذا يُشكّل جانباً من الحقيقة، إلا إن الدافع الأصلي وراء ذلك هو قيام رأس المال بربط المجتمع

بالأنشطة اللاهثة وراء جني الربح. لكن الأنشطة الهادفة إلى الربح ورأس المال لا تتوافق والاحتياجات الضرورية للمجتمع بتاتا. فإذا كان الإنتاج الهادف إلى إشباع احتياجات المجتمع لا يدرُ الربح، فلا يمكن أن يكثر رأس المال بتخبط المجتمع ضمن المجاعة والفقر والحرمان. علماً أن ملايين البشر هم على هذه الحال راهناً. فمثلاً، إذا استثمر بعض من رأس المال في مجال الزراعة، فلن تبقى (ولا يمكن أن تبقى) قضية اسمها المجاعة. لكن، وبالعكس، يقوم رأس المال بإفراغ الزراعة من مضمونها، وبإفسادها باستمرار، بسبب انعدام أو ضالة معدل الربح فيها. إذ ما من رأسمالي يفكر بالزراعة، ما دام يكسب كميات طائلة من المال عن طريق المال. ولا مكان البتة لهكذا تفكير في طبيعة رأس المال. وباعتبار الدولة احتكاراً، فقد كانت قديماً تدعم المنتجين الزراعيين كثيراً. ولكنها كانت تحصل على المنتجات العينية أو الضرائب المالية مقابل ذلك. أما أسواق رأس المال الحالية، فقد أفرغت نشاطات الدولة من فحواها في هذا المنحى. ولهذا السبب، لا تتمكن الدول الرامية إلى مواصلة دعم الزراعة، من تحاشي الإفلاس وتجنب مواجهته.

إن، فجعل رأس المال جذعاً رئيسياً من المجتمع الذي يتخبط تصاعدياً في البطالة واليأس، لا ينبع من السياسات اليومية المؤقتة، بل من طابعه البنوي. ويمكن الإدراك بكل سهولة من خلال رصد بسيط، ودون الحاجة لأي بحث، أن البطالة في المجتمع لن تحل، حتى ولو أريد العمل بأرخص الأجور. مرة أخرى أقول: "يجب الاستيعاب جيداً أنه لا يمكن للمجتمع أن يتخلص من البطالة واليأس، دون القضاء على سياسات ونظام الربح الأعظم المتأسس على فائض القيمة".

وعلى سبيل المثال، لماذا تستفحل البطالة والمجاعة والفقر في سهول ميزوبوتاميا، التي أشبعت عدداً جماً من المجتمعات على مر التاريخ، والتي أدت دور الأمومة للمجتمع النيو ليتي طيلة خمسة عشر ألف عام؟ ففي حال التخطيط لحملة إنتاجية لا تهدف إلى الربح، فسيكون بإمكان تلك السهول تأمين الغذاء لخمسين وعشرين مليوناً من الأنفس وفق معاييرنا الراهنة، بل وسيفيض منها. إن الحاجة الوحيدة لتلك السهول وأهاليها ليست اليد المحتكرة لرأس المال، والتي لا تشغلها نظراً لأنها السبب الوحيد لتفشي البطالة والجوع والحرمان. إنما -وعلى النقيض- تتجسد الحاجة في أن تترك تلك

اليَدُ خِناقها (ولا فرق إن كانت اليَدُ خاصةً أو يدَ دولة). الشيءُ الوحيدُ الذي هي بحاجةٌ إليه هو: التقاءُ يَدِ الكادحِ الحقيقيِّ مع الأرض، وإنجازُ الثورةِ الذهنيةِ المجتمعيةِ التي تهَيئُ الفرصةَ لذلك، وقيامُ الأخلاقِ المجتمعيةِ والسياسةِ المجتمعيةِ بوظائفها مجدداً بصفتهِ أنسجةً وأعضاءٍ أساسية، واندفاعُ السياسةِ الديمقراطيةِ نحو التشبُّثِ بمهامها بعقولٍ حقيقية.

5- القضية الصناعية في المجتمع:

بالإمكان التبيانُ بأنَّ الثورةَ الصناعيةَ المُوازيةَ في أهميتها للثورةِ الزراعيةِ قد حَقَّقَتْ قفزتها النوعيةَ مع نهاياتِ القرنِ الثامن عشر وبداياتِ القرنِ التاسع عشر. وذلك تأسيساً على التراكمِ التاريخيِّ طيلةَ آلافِ السنين، لتستمرَّ في مسارها هبوطاً وصعوداً حتى يومنا الراهن. لا يُمكنُ الجزمُ بشأنِ أين ومتى وكيف ستتوقف أو تُوقَف؟ كما تتميزُ هذه الثورةُ بخاصيةٍ أشبهُ ما تَكُونُ بالعقلِ التحليليِّ الذي حققَ انفجاره. بل هي منتجُ ذاك العقلِ أصلاً. إنها خاضعةٌ للنفوذِ الصارمِ لرأسِ المال. لا شكَّ أنَّ رأسَ المالِ لم يبتكِزْ أغلبَ الأدواتِ الصناعيةِ بنفسه. ولكنه رَكَّزَ في كلِّ زمانٍ وبسرعةِ البرقِ على تحويلها إلى أدواتٍ تُدرُّ الربح. واستمَلَكَ ما يَحْتَاجُه منها. يُعدُّ الإنتاجُ السريعُ والرخيصُ فرصةً تُطَوِّرُ عظمى بالنسبةِ للمجتمع. والصناعةُ المُسَخَّرَةُ لخدمةِ المجتمعِ تُعَبَّرُ قِيَمَةً كما العقل. أي أنَّ المُعْضِلَةَ لا تَكْمُنُ في الصناعةِ بحدِّ ذاتها، بل في نمطِ استخدامها. فالصناعةُ كالمستلزماتِ النوويةِ تماماً. فإذا استُخدِمت لخدمةِ مصالحِ الاحتكارات، فقد تتحولُ إلى أداةٍ تُهَدِّدُ الحياةَ بأعلى المستويات؛ بدءاً من الكوارثِ الأيكولوجيةِ وحتى اندلاعِ الحروب. علماً أنَّ استخدامها بهدفِ الربحِ قد سَرَّعَ مِن وتيرةِ الدمارِ البيئيِّ. ويتبينُ ذلك في يومنا بكلِّ جلاء. كما يُرَجُّ بها للتوجهِ سريعاً صوبَ المجتمعِ الافتراضي. ويحلُّ التحولُ الآليُّ محلَّ أعضاءِ الإنسانِ بسرعة. وإذا استمرتِ الحالُ بهذا المنوال، فسيصبحُ الإنسانُ أيضاً بلا فائدةٍ تدريجياً.

يشيرُ الرأيُ المُجمَعُ عليه إلى أنَّ الحالَ الراهنةَ للبيئةِ تدلُّ على أنَّ الخطرَ لا يشملُ المجتمعَ وحده، بل والحياةَ الحيويةَ بأكملها. ينبغي التشديدُ بعنايةٍ على أنَّ اعتبارَ ظاهرةِ الصناعةِ مسؤولةً بمفردها عن هذا المنحى، هو تزويرٌ بكلِّ معنى الكلمة. ذلك أنَّ

الصناعة بمفردها إمكانية حيادية. بل ويُمكنُ للصناعةِ المتكاملةِ مع مبرراتِ وجودِ المجتمعِ أنْ تُؤدِّي دوراً مصيرياً في الرقيِّ بالعالمِ إلى مستوى الطبيعةِ الثالثة؛ ليس فقط بالنسبةِ للإنسان، بل ولأجلِ كافةِ الحَيَوَاتِ أيضاً. إنها مشحونةٌ بطاقةٍ كامنةٍ كهذه. وإنْ حَصَلَ هذا، فينبغي تقديس الصناعة حينها. إلا أنها حين تخضعُ لرقابةِ رأسِ المالِ-الربح، فقد تُحوَّلُ العالمُ إلى جهنمٍ بالنسبةِ للإنسانيةِ جمعاء، فيما عدا ثلَّةً من الاحتكاريين. بيْدَ أنْ التوجُّهَ الحاليُّ هو كذلك أصلاً. ومن غيرِ الممكنِ إنكارُ الهاجسِ الذي أصابَ البشريةَ حيالَ ما يجري. فقد أسَّسَ الاحتكارُ الصناعيُّ إمبراطورياتٍ حقيقيةً مُسلَّطةً على المجتمعِ. فمقابلَ الهيمنةِ الخارقةِ لأمريكا وحدها، ثمة العشراتُ من الهيمناتِ الصناعية. وحتى لو تمَّ إيقافُ الهيمنةِ السياسيةِ-العسكرية، فليس من السهولةِ إيقافُ الهيمناتِ الصناعية. ذلك أنها -هي أيضاً- تَعَوَّلَت. فإذا ضاقَ عليها بلدٌ ما كمرکز، تُبَاشِر فوراً بتحويلِ مكانٍ آخرٍ أو بلدانٍ جديدةٍ إلى مراكز لها. كيف أين لنا أنْ نَعْلَمَ أنْ إمبراطوريةً صناعيةً لأمريكا لن تختارَ الصينَ غداً لتُكوِّنَ مركزاً لها؟ إذ، ومنذ الآن ثُلاَحَظُ إمكانيةُ حصولِ ذلك رويداً رويداً، بعدَ ملاءمةِ الشروط.

أصابَتِ الصناعيةُ الزراعةَ في الصميم. فالزراعةُ التي هي العاملُ الأصيلُ للمجتمعِ البشريِّ ووسيلةُ وجوده، تَشْهَدُ دماراً مُهَوَّلاً حيالَ الصناعة. هذا النشاطُ المقدسُ الذي أوجَدَ البشريةَ على مرِّ خمسِ عشرة ألف سنة، قد تُرِكَ وشأنه في اليومِ الحاضر، تمهيداً لإرفاقه بسيطرةِ الصناعة. وعلى عكسِ ما يُعْتَقَد، فإنه لا يُمكنُ تفسيرُ دخولِ الصناعةِ التابعةِ لرأسِ المالِ-الربحِ إلى ميدانِ الزراعةِ على أنه فرصةٌ للإنتاجِ السريعِ والوفير. فبسببِ الدورِ المُعَدَّلةِ هرمونياً باتتِ الاحتكاراتُ الصناعيةُ في وضعٍ أشبه ما تُكوِّنُ فيه بمنَ يرغبُ في الأمومةِ عبرِ التلقيحِ الاصطناعيِّ. فكيفما أنْ الحَمْلُ والأمومةُ لن يَكونا سَليَمينِ مِن مَنِي غريب، كذلك فإنَّ تلقيحَ الأرضِ بالبذورِ المُعَدَّلةِ هرمونياً لا يُمكنُ أنْ يُقَحِّمَها في وضعِ الأمومةِ الحسنة. لكنَّ الاحتكاراتِ الصناعيةِ تُجَهِّزُ نفسها لهذا الطيشِ زراعياً. وقد يشْهَدُ تاريخُ البشريةِ أفدَحَ ثورةٍ مضادةٍ في ميدانِ الزراعة. بل وقد بَدَأَ يعيشُها فعلاً. إنَّ الأرضَ، أي الزراعة، ليست مجردَ أداةٍ أو علاقةٍ إنتاجيةٍ كأَيِّ شيءٍ آخر. بل هي أجزاءٌ من وجودِ المجتمعِ وكيانه، بحيث لا تتجزأُ ولا تُعَدَّلُ البتة. وقد أنشئَ المجتمعُ البشريُّ عن طريقِ الأرضِ والزراعةِ بنسبةٍ عليا. وبترهُ من تلك

الأماكن ومن الإنتاج، يعني إلحاق الضربة الساحقة بوجوده. وحقيقة المدينة المتضخمة كالسرطان، إنما تستعرض هذا الخطر علناً منذ الآن. أما الخلاص، فيرى كاحتمال كبير وبنسبة مرتفعة في حركة معاكسة. إنها حركة العودة من المدينة إلى الأرض والزراعة. ويبدو أن تحديد شعار الرئيسي لهذه الحركة سيكون على شاكلة: "الزراعة والأرض لأجل الوجود، وإلا الفناء". ذلك أن رأس المال-الريح لا يوفّر علاقات الصداقة والتكافل بين الصناعة من جهة، وبين الأرض والزراعة من جهة أخرى. بل يتخّمها بالتناقضات المتراكمة كالجبال، ويؤجج بينها العداء.

قد تلبّع التناقضات الطبقيّة والأثنيّة والقومية والأيدولوجيّة في المجتمع حدّ الاشتباكات والحروب. إلا أنها ليست بالتناقضات التي يصعب التغلب عليها. فمتلما أنها أنشئت بيد الإنسان، فبالإمكان حلّلتها أيضاً بيد الإنسان. ولكن، لا يمكن للإنسان أن يتحكّم بالتناقض بين الصناعة كأداة لرأس المال وبين الأرض والزراعة. فالأرض والزراعة قد أعدّتا نفسيهما أيكولوجياً خلال ملايين السنين. ومن المحال إنشاؤهما بيد الإنسان في حال فسادهما. وكيفما يستحيل صنّع الأرض بيد الإنسان، فمن غير الممكن حالياً صنّع المنتجات الزراعيّة وغيرها من الكائنات الحية، كالنبات مثلاً، بيد الإنسان. ويلوح أنه يستحيل توفّع توفّر إمكانيّة ذلك. وبالأصل، فهذه الإمكانيّة قد تحقّقت متجسدة في هيئة الإنسان. وما من معنى أو فرصة لتكرار ما تحقّق.

لن أسهب أكثر، لأنه موضوع فلسفي عميق. لكن، وكيفما أرادَ فرعون التحضير لما زعم أنه مستقبله من خلال بناء قبور على نمط الأهرامات، فإن نمط الصناعويّة في التحوّل الروبوتيّ أيضاً لن يستطيع خلق مستقبل يُطاق العيش فيه. بل إنّ هذا الطراز هو قلة احترام تجاه الإنسان أيضاً. فعندما يكون ثمة كيان رائع وكامل كالطبيعة، فما معنى أو أهمية الروبوت ونُسجه؟ مرةً أخرى يظهر طيش رأس المال أمامنا بصدد الريح. لنفترض أن الروبوتات قد أنجزت الإنتاج بأبخس الأثمان. فبم سيفيد ذلك في حال عدم وجود مستخدمين له؟ إنّ الصناعويّة بُعدها هذا هي المؤثر الأساس في جعل المجتمع عاطلاً عن العمل. وهي السلاح الأفتك بيد رأس المال تجاه إنتاجية المجتمع. ذلك أن رأس المال يلجأ دائماً إلى إشهار سلاح الصناعة لتشغيل أقل عدد ممكن من العمال، وللتلاعب بالسوق كما يشاء عن طريق خفض الأسعار. وهكذا فإن

الأسعار الاحتكارية تجعل من الأزمات (أزمات زيادة الإنتاج) أمراً لا مفر منه، باعتبار تلك الأزمات ركيزة أساسية للبطالة. وفي المحصلة، فالسلع الفاسدة وملايين البشر من العاطلين عن العمل والجائعين هم ضحية تلك الأزمات.

لا يمكن للمجتمع كطبيعة ثانية أن يؤمن ديمومته، إلا بعلاقات وثيقة مع البيئة التي هي ثمرة ملايين السنين والأمكنة المناسبة. ولا يمكن لأي منظومة صناعية أن تقوم مقام البيئة بوصفها كياناً مُعجزاً للكون. ولكن، لقد بلغت حركة المرور منذ الآن أبعادها الكارثية براً وبحراً وجواً وفضاءً. فالصناعة المعتمدة على وقود المستحاثات تُسمم المناخ والبيئة باستمرار. ونتمنى كل تلك الفواجع هو تراكم الربح لقرنين من الزمن. فهل يستحق ذلك التراكم هذا الكم من الأضرار؟ فكيفما أن الأضرار الناجمة عن ذلك لم تتسبب بها مجموع الحروب الناشبة في التاريخ، فإن الخسائر البشرية أيضاً لم تُقدّم بسبب أي نوع من الأحداث الأخرى، أكانت بيد الإنسان أم بفعل الطبيعة.

تعدّ الصناعية من أهم قضايا المجتمع الأساسية، نظراً لكونها أيديولوجية وجهازاً احتكاريين. لذا، ينبغي محاسبتها من الأعماق. فالمخاطر التي أسفرت عنها كافية للشروع بذلك. حيث أن تضخم الوحش وانفلاته من السيطرة قد يجعل تلك المحاسبة بلا معنى، أو قد يؤخر اتخاذ التدابير اللازمة. لقد آن الأوان لانتزاع هذا الوحش من قبضة الاحتكارات، والقيام بتأهيله، ثم جعله صديقاً لطبيعة المجتمع؛ وذلك لسد الطريق أمام خروج المجتمع من كينونته وتحويله إلى مجتمع افتراضي.

من أهم مهام النشاطات العلمية والكفاحات الأيديولوجية التي ستخاض في سياق النضال ضد الصناعية، هو التمييز بين التعاطي الأيديولوجي للتقنية الصناعية من قبل النزعة الاحتكارية وكيفية استخدامها لها، وبين بنية التقنية الصناعية المتناغمة مع المصالح العامة للمجتمع وكيفية استخدامها. أما المجموعات الزاعمة بالكفاح تجاه الصناعية على خلفية النزعة الإنسانية المثالية، والتي تتناولها بشكل منفصل عن وضعها الاجتماعي والطبيقي؛ فمن غير المتوقّع أن تتلخّ أهدافها. وموضوعياً، لن تتجنّب هذه المجموعات السقوط في وضع مناقض لأهدافها، بدخولها في خدمة الصناعية كنزعة احتكارية. ذلك أن الصناعية تتسم بالطابع الأيديولوجي والعسكري والبطبيقي بدرجة أكبر بكثير مما يُعتدّ. فهي العلم والتقنية أيديولوجياً. بل وتُمثّل الأبعاد

الأخطر للعلم والتقنية المستخدمين في هذا المنحى. كما أن وحش الصناعة لم يظهر من تلقاء ذاته. لنذكر مجدداً أنه عندما أقدمت بورجوازية إنكلترا على حملتها الإمبريالية التاريخية في الجزيرة وأوروبا والعالم، فقد كانت تشكل حينها الطبقة التي نظمت الصناعية، واستخدمتها بأسرع الأشكال وعلى أوسع النطاقات. ومن ثم باتت الصناعية السلاح المشترك لجميع بورجوازيي البلدان على التوالي. وحاكمية البورجوازية المتحققة عالمياً خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، اللذين غالباً ما كانا قرني الصناعة من بين ثالوث المال-التجارة-الصناعة؛ إنما هي برهان كافٍ على هذه الحقيقة.

إن قيام حركة الاشتراكية المشيدة بإعلان المجتمع للرأسمالي على أنه رجعي، واعتبارها التحالف مع البورجوازية الصناعية تحالفاً استراتيجياً؛ قد أفضى إلى مناقضتها التامة لأهدافها، وإن عن غير قصد. بل وتسبب هذا الوضع في تحولها إلى حركة تجتر النتائج الأكثر مأساوية من بين الحركات التي وقعت في حالات تدل موضوعياً على الخيانة. تماماً مثلما الحال في تضاد المسيحية مع أهدافها حصيلتها تحالفها مع الدولة والسلطة، وبالتالي خيانتها لأهدافها بشكل موضوعي عموماً، وبشكل مقصود في أغلب الأحيان؛ بعدما كانت دين سلام على مر ثلاثة قرون. فالمسيحية أيضاً سقطت في نهاية المطاف في وضع مضاد لأهداف ظهورها، نتيجة انجرارها وراء جاذبية احتكار السلطة. فعجزت بالتالي عن تحاشي التحول إلى دين المدنية. أما ما جرى في الإسلام، فقد بدأ منذ أن كان سيدنا محمد على قيد الحياة. وفي النهاية، باتوا جميعاً مهزومين تجاه صناعة السلطة.

إذا كانت البشرية جمعاء قد شرعت اليوم بإطلاق صرخات الاستغاثة المدوية حيال دمار البيئة وكأن ساعة القيامة قد دنت؛ فلا بد من الاهتمام بالحركات المشابهة، لإدراك الأبعاد التاريخية والاجتماعية والطبقية للتخريبات التي أفضت إليها الصناعية. ولا بد من تمثّل وتبني النضال ضد الصناعية كحركة تتطلع إلى تأمين وجود المجتمع. ولا بد من خوض الكفاح على طراز حركة دينية جديدة مقدسة. ذلك أنه، وكيفما يستحيل إخماد النار بالنار؛ فمن غير الممكن خوض الكفاح الأيكولوجي دون مساءلة الحياة القابعة في مستنقع الصناعية، والتحقيق فيها، والتخلي عنها. ولئن كنا

لا نَرْغَبُ في معاناة مَاسٍ على غرارِ ما عانته المسيحية والإسلام والاشتراكية المشيدة، فيتعين علينا أن نستنبط العِزَّ اللازمة، وأن نتناول الكفاح العلمي-الأيديولوجي والأخلاقي-السياسي بعينٍ سليمةٍ وبمنظرةٍ سديدة.

6- القضية الأيكولوجية في المجتمع:

واضح أن قضية الصناعة جزءٌ من القضية الأيكولوجية وسببٌ أساسي لها. لذا، فشرحها ضمن بندٍ مختلفٍ قد يعني التكرار. إلا أن الأيكولوجيا موضوعٌ اجتماعي إشكالي وأغنى معنى من الصناعة. فرغم تَضَمُّنِ هذا المصطلح معنى يدل على علم البيئة، إلا أنه أساساً علم تحليل العلاقة المتينة بين التطور الاجتماعي وبيئته. وقد بات حديث الساعة بالأغلب، عندما بدأت قضايا البيئة تنقُ نواقيسَ الخطر. فصيرَ حقلَ بحثٍ مستقلاً بذاته، رغم ما يتخلل ذلك من معانٍ مُربِّية. فالقضية الأيكولوجية، وعلى غرارِ الصناعة، لم يبتكرها المجتمع. بل هي آخرُ ابتكاراتِ احتكاراتِ المدنية. وقد دَخَلَتِ أجندة التاريخ والعالم والمجتمع كاشمل قضية من حيث النطاق.

رُبما لم تتميز أية قضية بالأهمية والشأن اللذين يُحوِّلانها لبسطِ الوجه الباطني الحقيقي لأنظمة رأس المال-الربح (الأجهزة المنظمة) على أجندة البشرية جمعاء، مثلما هي حال القضايا الأيكولوجية. فإحصائية نظام مدنية رأس المال والربح (بوصفها مجموع كافة الابتكارات العسكرية والاقتصادية والتجارية والدينية البارزة على مر التاريخ) لم تقتصر فقط على تكبيك المجتمع من جميع النواحي (التردي الأخلاقي، اللامبالاة، البطالة، التضخم المالي والدعارة وغيرها). بل وبلَّغت حدَّ تهديد البيئة وكل ما فيها من كائنات حية. بالتالي، بماذا يُمكننا برهنه مناهضة النزعة الاحتكارية للمجتمع بشكل ملفتٍ أكثر مما هي عليه هذه الحقائق؟

المجتمع البشري أيضاً كيانٌ حيٌّ في نهاية المطاف، مهما تمَّ تعريفه بالطبيعة المتحلية بأعلى مستويات الذكاء والمرونة نسبةً إلى جميع الكائنات الحية الأخرى. إنه مجتمعٌ دُنْيَوِيٌّ. وهو ثمره أجواء مناخية مُنسَّقة بانتظامٍ بالغ الحساسية، وثمره التطور الطبيعي للغطاء النباتي والحيواني. أما المنظومات التي يتعلَّق عليها وجودُ هواءٍ ومناخٍ عالمنا وعالمِ النبات والحيوان، فنسري على المجتمع البشري أيضاً، كونه إجمالي

مجموعها. هذه المنظومات حساسة للغاية ومتربطة ببعضها البعض بمتانة، وكأنها تُؤلف سلسلة. فكيفما تَقَعُ السلسلةُ وظيفتها بمجرد انقطاع حلقةٍ منها، فكذلك لا مفرٍّ من تأثّر سياق التطور الطبيعيّ برمته، إذا ما انقطعت حلقةٌ مهمةٌ من سلسلةٍ تطوّر. والأيكولوجيا هي علمُ هذه التطورات. لذا، فهي مُهمّةٌ للغاية. لكن، إذا اختلَّ أيٌّ من المنظومات الداخلية للمجتمع لأيِّ سببٍ كان، فيمكن إعادة ترتيبها بيد الإنسان. ذلك أنّ الواقع الاجتماعيّ مُشَيّدٌ بيد الإنسان في نهاية المطاف. لكن البيئة ليست كذلك. من هنا، فإذا ما حصلت انقطاعاتٌ جديدةٌ من الحلقات البيئية بسبب مهارةٍ بعض المجموعات التي تتبع من المجتمع، أو بالأحرى تخرج على المجتمع، لتنظّم أمورَها فوقه برأس المال والريح؛ فقد يترك تسلسل الكوارث الطبيعية كلّ البيئة والمجتمع وجهاً لوجهٍ أمام يوم القيامة.

ينبغي ألا ننسى أنّ الحلقات البيئية تكوّنت بالتطور الطبيعيّ الذي دام ملايين السنين. والأضرار الناجمة عن الخمسة آلاف سنة الأخيرة عموماً، وعن المائتي سنة الأخيرة خصوصاً، قد حَقَّقَتْ اقْطَاعَ آلاف الحلقات من سلسلة التطور الطبيعيّ لملايين السنين خلال هذه الشريحة الزمنية، التي تُعتَبَر أقصر منها بكثير. وقد بدأت تداعيات الانكسار بحيث لا يُعرَف كيف يمكن إيقافها. كما يُتَوَقَّع وفق الوضع القائم عدم التمكن من القضاء على التلوّث الناجم عن الغازات المنتشرة في الغلاف الجوي، وعلى رأسها المعدل المرتفع لغاز ثاني أكسيد الكربون، حتى خلال مئات بل آلاف السنين المقبلة. وربما لم تظهر بعد تداعيات حالات الدمار الحاصل في عالم النبات والحيوان بكلّ معنى الكلمة. ولكن، يتضح جلياً أنّ كلاً العالمين يُرسلان إشارات الإنذار بقدر الغلاف الجوي على الأقل. ذلك أنّ تلوّث البحار والأنهار والتصحّر السائد قد بلغا حدوداً كارثية منذ الآن. كلّ المؤشرات تدلّ بموجب السياق القائم على أنّ يوم القيامة سيُفرض على المجتمع بيد المجموعات المنتظمة كجزء من الشبكات والأجهزة، وليس نتيجة اختلال التوازن الطبيعي. وبكلّ تأكيد، سيُكون للطبيعة ردودها على هذا السياق، لأنها -هي أيضاً- حيويةٌ وذكية، ولأنّ قدرتها تحمّلها محدودة. لكنها ستكشف عن مقاومتها في الزمان والمكان المناسبين، بحيث لن تكثر بدموع البشر حينما يحين الزمان والمكان.

فجميعهم سيُكونون مسؤولين عن خيانتهم لمهاراتهم وللقِيم الموهوبة لهم. أُولم يُنظَر هكذا سلفاً إلى يوم القيامة؟

لا أهدفُ هنا إلى إضافة سيناريو جديدٍ على سيناريوهاتِ الفواجع الموجودة. بل، وكأني عضوٌ ينبغي أن يكون مسؤولاً في المجتمع بأكمله، أسعى لقولِ وعملِ اللازم وفق مهارتنا؛ وذلك بالتحلي بالمسؤولية اللازمة، وانطلاقاً من مفهومنا حيال الواجبات الأخلاقية والسياسية التي هي علّة وجودنا.

يتم سردُ الكثير في تاريخ البشرية عن عاقبة النماردة والفراغة المنزوين في قلاعهم وأهراماتهم. السبب واضح. فمهما يكن، فكل واحدٍ من النماردة والفراغة كان احتكاراً مُحصّناً بمزاعم إلهية، شخصاً كان أم نظاماً. أجل، كانوا أعظم أمثلةٍ لاحتكاراتِ رأس المالِ اللاهثة دوماً وراء الربح في العصور القديمة. لَكَم هم شبيهون بالاحتكاراتِ المنزوية في ساحاتِ المدنِ الراهنة! وحُكماً، ثمة فوارق بينهم من حيث الشكل، وليس من حيث المضمون. إذ لا تستطيع القلاع والأهراماتُ منافسة الساحاتِ الحالية، رغم كلِّ عَظَمَتِها. علماً أنه لا يمكنُها مُنافستها من حيث التعداد أيضاً. فإذا أحصينا الفراغة والنماردة، فإن إجماليَّ تعدادهم لا يتعدى بضعة مئات. بينما يبدو أن عددَ الفراغة والنماردة المعاصرين يناهزُ مئات الآلاف منذ الآن. لكن البشرية لم تتَحَمَلْ بضعة من النماردة والفراغة في العصور القديمة، فراحت تئنُّ تحت وطأتهم. حسناً، فإلى متى سنعاني البشرية من ثقلِ مئات الآلاف منهم، وهم الذين يُعرّضون كلَّ البيئة والمجتمع للنقْصِ والتشردِ؟ وكيف لها تهدئة روعها ووقف آلامها ومخاضاتها النابعة من كلِّ هذا القدرِ من الحروبِ والبطالة والمجاعة والبؤس الذي تسبّبوا به؟

لقد أردنا التطرّق إلى هذه الحقائق على هُدَى التطوّر الطبيعي، عندما قلنا بأن المجتمع التاريخيَّ كلُّ متكامل. فهل هي حقائق قليلة التأثير أو بلا أهمية؟

لقد كان علمُ الحداثَةِ الرأسمالية كثيرَ الثقة بنفسه اعتماداً على بُنيته الوضعية. واعتقدَ اكتشافاته الظاهرية الكبرى كلَّ شيء. واعتبرَ الحقيقة المطلقة مجردَ معلوماتٍ سطحية بشأنِ الظواهر. كان واثقاً من الولوج في مرحلة التقدم اللامتناهي. ولكن، كيف ينبغي تفسيرُ عدم توقُّعه سلفاً للكوارث البيئية الكامنة نُصبَ عينيهِ؟ بِمِ يُمكننا تفسيرُ عجزه عن إيجادِ أو تطبيقِ الحلولِ الجذرية حيال كافة الكوارث الاجتماعية السائدة في

القرون الأربعة الأخيرة، وعلى رأسها الحروب؛ والتي تُضاهي إجمالي الكوارث التي شهدتها التاريخ؟ دعك جانباً من سده الطريق أمام الحروب المتسللة إلى كل مسامات المجتمع في هيئة السلطة. فماذا سيَقُولُ عن عدم تشخيصه السليم لهذه الحقيقة؟ واضح جلياً -وعلى عكس ما يُعتقد- أنه ما كان للعلم في عصر الهيمنة الكبرى لسيطرة الاحتكار أن يجد جواباً لهذه التساؤلات من خلال بُنيته المطوّقة أيديولوجياً بأعلى الدرجات، والمتأقلمة مع خدمة النظام القائم على أنتم وجهه. فالعلم المنتظم والمعلن على أنه بُنيته وأهدافه ونمطه يهدف إلى شرعنة النظام، قد أثبت عجزه عن التأثير حتى بقدر الأديان. ولكن، من الضروري استيعاب استحالة وجود علم ليس أيديولوجياً. المهم هنا هو إدراك كونه يُمثّل أيديولوجية أي من المجتمعات أو الطبقات كعلم ومعرفة، وتحديد الموقف بموجب ذلك. قد يصبح علم الأيكولوجيا قوة الحلّ المثلى للطبيعة الاجتماعية برمتها، وليس للبيئة فحسب؛ فيما إذا حدّد موقعه ضمن هذا الإطار كأحد أحدث العلوم.

7- قضايا التعصب الجنسوي الاجتماعي، الأسرة، المرأة والتعداد السكاني:

إنّ النظر إلى المرأة كجنسٍ مختلفٍ بيولوجياً، يتصدّر العوامل الرئيسية التي تُفضي إلى العمى فيما يخصّ الواقع الاجتماعي. إذ من المحال أن يكون الاختلاف الجنسي بمفرده سبباً لأية قضية اجتماعية. فكيفما يستحيل تناول الثنائية الموجودة في كلّ ذرة في الكون على أنها مُعضلة بالنسبة لأيّ كائن حي، فكذلك لا يُمكن التعاطي مع الثنائية الموجودة في كيان الإنسان أيضاً كإشكالية. أما الجواب على سؤال "لماذا الوجود ثنائي؟"، فلا يُمكن إلا أن يكون فلسفياً. قد تبحث التحليلات الأنطولوجية عن جواب لهذا السؤال (سؤال، وليس مشكلة). أما جوابي، فهو: لا يُمكن للوجود أن ينشأ خارج إطار الثنائية. أي أنّ الثنائية هي النمط الذي يُمكن من النشوء والوجود. فحتى لو لم تكن المرأة والرجل على ما هما عليه، وكانا منفردين (لا قرين لهما)؛ فلن يستطيعا الخلاص من تلك الثنائية. هذا هو الحدث المسمى بـ"الخِناثة". ينبغي عدم الاستغراب. لكنّ الثنائيات مبالغة دوماً إلى النشوء المختلف. ولدى البحث عن برهان فيما يتعلق بالذكاء الكوني المطلق، فبالمقدور البحث عنه أساساً ضمن ميول هذه الثنائية. فطرقاً

الثنائية ليسا جديين أو سيئين. بل هما مختلفان، لا غير. ومن الضروري أن يكونا مختلفين. فإذا تماثلت الثنائيات فلن يتحقق الوجود. ويستحيل عندئذ حل قضية التماسل في الوجود الاجتماعي من خلال امرأتين أو رجلين على سبيل المثال. بناءً عليه، فلا قيمة لسؤال: "لماذا المرأة أو الرجل؟". وإذا كان لا بد من الإجابة عليه، فبالإمكان إعطاء جواب فلسفي مفاده أن الكون مضطرب إلى أن ينشأ بهذا الشكل حكماً (مرغم عليه، ميال إليه، يعقل به، يرغب فيه)، لا غير.

لذا، فدراسة المرأة باعتبارها كثافة العلاقات الاجتماعية ليس ذا معنى فحسب، بل ويتسم بأهمية قصوى من حيث حلحلة العقد الاجتماعية العمياء وتخطيها. وبما أنه خلع على الرؤية الذكورية السلطوية مسحة من الحصانة، فإن تحطيم العمى المعنى بالمرأة أشبه بتحطيم الذرة، إذ يتطلب بذل جهود فكرية عظيمة وكسر شوكة الذكورة السلطوية. أما في جبهة المرأة، فينبغي تحليل المرأة التي رُسمت ملامحها اجتماعياً، والتي تكاد تصبح نمطاً وجودياً. كما يتعين تحطيمها أيضاً وبنفس الهمة. فحالات الإحباط التي ألّمت بكل كفاحات الحرية والمساواة حصيلة عجز النضالات الديمقراطية والأخلاقية والسياسية والطبقية عن تجسيد اليوتوبيات والمناهج والمبادئ في الحياة العملية عقب نجاحها أو فشلها؛ إنما هي مشحونة بآثار شكل العلاقة التسلطية (السلطوية) التي لم تتحطم بين المرأة والرجل. ذلك أن العلاقات المغذية لشتى أنواع اللامساواة والعبودية والاستبداد والفاشية والعسكرتارية، تستقي مصدرها العين من شكل تلك العلاقة. بالتالي، ولئن كنا نودّ تأمين التدفق الذي لا يسبب خيبة الأمل والإحباط فيما يتعلق بالمفردات التي طالما يدور الحديث عنها، كالمساواة والحرية والديمقراطية والاشتراكية؛ فعلى حينها تفكيك وتمزيق شبكة العلاقات المنسوجة حول المرأة، والتي هي قديمة بقدر قدم العلاقة بين الطبيعة والمجتمع. وما من سبيل آخر يؤدي إلى الحرية والمساواة (المتماهية مع الاختلاف) والديمقراطية الحقيقية والأخلاق غير الازدواجية.

اعتبرت الجنسانية أيديولوجية السلطة منذ ظهور الهرمية. إنها مرتبطة بالتحول الطبقي والسلطوي عن كتب. وكلّ البحوث وعمليات الرصد الأنثروبولوجية والأثرية الراهنة تدلّ على وجود فترات كانت المرأة فيها منبع الاقتدار والسيادة، وأن تلك الفترات استمرت مدةً طويلة. لكنّ هذا الاقتدار ليس كسيطرة السلطة المتأسسة على فائض

الإنتاج. بل إنه اقتدارٌ ينبعُ من العطاء والإنجاب، ويُعزِّزُ الوجودَ المجتمعي. فالذكاءُ العاطفيُّ الذي لا يَبْرَحُ نافذاً لدى المرأة، له أواصرُه الوطيدةُ مع ذاك الوجود. وعدمُ احتلالِ المرأةِ مكاناً بارزاً في حروبِ الصراعِ على السلطةِ المتأسسةِ على فائضِ الإنتاجِ، إنما هو مرتبطٌ بوضعها هذا وينمطُ نشوئها الاجتماعي.

تشيرُ اللُّقى التاريخيةُ وعملياتُ الرصدِ الراهنةُ أنَّ الرجلَ لعبَ دوراً ريادياً في تطوُّرِ السلطةِ المتمحورةِ حولِ النظامِ الهرميِّ والدولتيِّ. ولتحقيقِ ذلك كان ينبغي تَخَطِّي وَكَسْرُ شوكةِ سيادةِ المرأةِ المتناميةِ حتى آخرِ مرحلةٍ من المجتمعِ النيوليتي. وتؤكدُ اللُّقى التاريخيةُ وعملياتُ الرصدِ الراهنةُ مرةً أخرى أنه تَمَّ خوضُ صراعاتٍ ضاريةٍ متنوعةٍ وطويلةٍ المدى ضمن هذا السياق. والميثولوجيا السومريةُ بصورةٍ خاصةٍ مُنبِرةٌ للغاية في هذا المضمار، بحيث تكادُ تُكوِّنُ ذاكرةَ التاريخ والطبيعة الاجتماعية.

تاريخُ المدنيةِ هو في الوقتِ نفسه تاريخُ خُسْرانِ وضياحِ المرأة. فهذا التاريخُ بالهته وعباده، بحكامه وأتباعه، باقتصاده وعلمه وفنه؛ هو تاريخُ رسوخِ شخصيةِ الرجلِ المسيطر. بالتالي، فخُسْرانُ المرأةِ يعني التهاوي والضياع الكبيرَ باسمِ المجتمع. فالمجتمعُ المتعصبُ جنسياً هو ثمرَةُ هذا السقوطِ والخُسْرانِ. والرجلُ المتعصبُ جنسياً يتميزُ بجشعٍ كبيرٍ لدى بسطه نفوذه الاجتماعي على المرأة، لدرجةٍ أنه يُحوِّلُ أيَّ تَماسٍّ معها إلى استعراضٍ للسيطرة. إذ سَرَتِ علاقةُ السلطةِ باستمرارٍ على ظاهرةٍ بيولوجيةٍ كالعلاقةِ الجنسية. فالرجلُ يشعرُ بنشوةِ الانتصارِ على المرأةِ لدى مُضاجعتهِ لها. وقد شكَّلَ عادةً جَدَّ وطيدةً في هذا الاتجاه، وابتدَعَ الكثيرُ من العباراتِ مثل: "تَمَكَّنْتُ منها"، "أنهَيْتُ أمرها"، "العاهرة"، "لا تُنْقِصِ المَنِيَّ من رَحِمِها، ولا العصا عن ظهرها!"، "الفاحشة، المومس"، "إنه صبيٌّ كالبنْت"، "إذا أَطْلَقْتَ عِنانَ ابْنِكَ، فسْتَهْرَبُ إلى الطَّبَّالِ أو الرَّمَّارِ"، و"اعْقِلْها فوراً" وغيرها من القصصِ اللامعدودةِ التي يُضْرَبُ بها المَثَلُ. من الواضحِ كيف تُؤَثِّرُ العلاقةُ بين الجنسِ والسلطةِ على المجتمع. فحتى في يومنا يَمْتَنِعُ الرجلُ بحقوقِ لامعدودةٍ على المرأة، بما فيها "حقُّ القتل"؛ كواقعٍ سوسيولوجيٍّ قائم. وتُمارَسُ تلكَ الحقوقُ يومياً، وتتسمُّ العلاقاتُ بالتالي بطابعِ الاعتداءِ والاعتصابِ بنسبةٍ ساحقة.

أُنشِئت الأسرة بموجب هذا المنظور الاجتماعي بصفيتها دولة الرجل الصغيرة. وما الرسوخ المستمر للمؤسسة المسماة بالأسرة بنمطها الحالي على مر تاريخ المدنية، إلا بسبب القوة التي ترفد بها أجهزة السلطة والدولة. أولاً؛ تصبح الأسرة التي شهدت تحوُّلاً سلطوياً بالالتفاف حول الرجل الخلية النواة لمجتمع الدولة. ثانياً؛ الأسرة هي الضمان لعمل المرأة بلا حدود ودون مقابل. ثالثاً؛ تنشئ الأولاد لتأمين الحاجة السكانية اللازمة. رابعاً؛ تؤدي دور النموذج في نشر السقوط والتزدي والعبودية بين المجتمع بأكمله. في الحقيقة، الأسرة بضمونها هذا تُعدُّ أيديولوجية. إنها المؤسسة التي نشطت فيها الأيديولوجية السلالاتية. فكل رجل يُعتبر نفسه ضمن العائلة وكأنه صاحب مملكة. وللايديولوجية السلالاتية تأثيرها البالغ في النظر إلى الأسرة كواقع بالغ الأهمية. فبقدر ما يزداد عدد النساء والأطفال في الأسرة، فإن الرجل يتمتع بالضمان والاقتدار. من المهم تقييم الأسرة بوضعها الحالي على أنها مؤسسة أيديولوجية. فإذ ما سحبتم المرأة والأسرة بوضعهما القائم من تحت نظام المدنية (أي من السلطة والدولة)، فلن يبقى باسم ذاك النظام إلا القليل. إلا إن ثمن هذا الطراز هو نمط وجود المرأة المؤلم والبناس والمتري والمهزوم في ظل حرب دائمة منخفضة الشدة ولا هوادة فيها. وكأنه "احتكار الرجل" المُسلط على عالم المرأة كسلسلة احتكارية ثانية موازية ومشابهة لما فرضته احتكارات رأس المال على المجتمع طيلة تاريخ المدنية. بل إنه أعتى وأقدم احتكار. من هنا، فالنظر إلى وجود المرأة على أنه عالم المستعمرة الأقدم سيؤدي إلى نتائج أكثر واقعية. والأصح هو نعت النساء بأنهن "أقدم شعب مستعمر لم يصبح أمة".

أما الحداثَةُ الرأسمالية، ورغم كلِّ عمليات التجميل الليبرالية؛ فإنها لم تحطم الوضع المتوارث من القديم الغابر، ولم تحرر المرأة أو تُعَمِّمها بالمساواة. بل حَمَلَت المرأة بوظائف جديدة، مُقِمَّةً إياها في وضعٍ أفضع. فأوضاعُ: العاملة الأرخص، عاملة المنزل، العاملة المجانية، العاملة الناعمة والخادمة؛ تشير إلى حالاتٍ أشدَّ وطأة. والأنكى أن استغلالها تَجَدَّرَ أكثر ككائنٍ أو كوسيلة مُفضَّلة في الإعلام المرئي والدرشة والدعايات. فحتى جسدها يُبقى عليه كسلعة لا غنى لرأس المال عنها، كونها أداة الاستغلال الأكثر تنوعاً. إنها أداة الدعاية المثيرة على الدوام. وباقتضاب، إنها

أكثر ممثلي العبودية العصرية عطاءً. فهل يُمكن تصوُّر سلعةٍ أفضل وأثمن من العبد الذي يَدُرُّ الأرباح الطائلة ويَكُون أداةً متعةٍ لِمحدودةٍ في آن؟

القضية السُّكَّانية على علاقةٍ كثيفةٍ بالتعصبِ الجنسيِّ والأسرةِ والمرأة. فمزيدٌ من السكان يعني مزيداً من رأس المال. و"امرأة المنزل" هي مصنعُ السكان. ويُمكننا تسميتها بمصنع إنتاج البضائع، أي "الدُّرَّة" الأثمن مما يحتاجه النظام بشدة. وللأسف، فقد أَقحمت الأسرة في هذا الوضع في كنف السيطرة الاحتكارية. وبينما يُفرض على المرأة دفع فاتورة كلِّ المصاعب والمشقات، فإنَّ قيمةَ هذه السلعة هي أنها الهدية الأثمن المُهداة للنظام. والتزايد السكاني يَهْلِكُ المرأةَ ويُنْهِكُها بالأكثر. الأمر كذلك في أيديولوجية السلالات أيضاً. فالنزعة العائلية التي تُمثِّلُ الأيديولوجية المُفضَّلة للحدثة، هي المرحلة الأخيرة التي بَلَغَتْها السلالاتية. كلُّ هذه الأمور تلتحمُ زيادةً عن اللزوم مع أيديولوجية الدولة القومية. فما الذي عساه يَكُونُ أثمن من التنشئة المستمرة للأولاد من أجل الدولة القومية؟ فمزيدٌ من سكان الدولة القومية يعني مزيداً من القوة. وهذا ما مفاده أنَّ ما يَقْبَعُ وراء الانفجار السكاني هو المصالح الحياتية المنظمَّة بمتانةٍ لأجل احتكارات رأس المال والرجل. بمعنى آخر، فكلُّ المشقات، القهر، الإهانة، الآلام، الاتهامات، الحرمان والمجاعة هي من نصيب المرأة. بينما مكاسبها ومُتعتها تَكُونُ من نصيب "سيد"ها ورأسمالِها. ما من عصرٍ تَجَرَّأَ على إبداء القدرة أو صقل الخبرة اللازمة لاستخدام المرأة كأداةٍ للاستغلال من مناحٍ كثيرة، بقدر ما عليه راهننا. إنَّ المرأة تَعِيشُ أحرَجَ فترات تاريخها، من حيث كونها أولَ وآخرٍ مستعمرة.

يَبْدُ أنَّ شراكة الحياة المُنسَّقة مع المرأة بناءً على فلسفة عامرة بروح الحرية والمساواة والديمقراطية الجذرية، تَمَثِّلُ الكفاءة التي تُحوِّلُها لتأمين أعلى مستويات الكمال في الجمال والفضيلة والصواب. وأنا شخصياً أرى الحياة مع المرأة في ظلِّ الأوضاع السائدة مُعْضِلةً إشكالية، بقدر ما هي قبيحةٌ وسيئةٌ وخاطئة. فلم أجروْا بتاتاً ومنذ أيام الطفولة على العيش مع المرأة في ظلِّ هذه الأجواء. موضوع البحث هنا هو حياة تتطلبُ المساءلة بشأن غريزةٍ وطيدةٍ للغاية كالغريزة الجنسية. فالغريزة الجنسية نعمةٌ تهدفُ إلى تأمين ديمومة الحياة. وهي معجزة الطبيعة التي تستحقُّ التقديس. لكنَّ احتكار رأس المال والرجل قد لَوَّثَ المرأة، لدرجة أنَّ هذه المهارة التي تُعدُّ معجزة

الطبيعة قد صُيِّرَت المؤسسة الأكثر انحطاطاً و"مصنع الذرية" الذي ينتج السلع. وبينما يُقْلَبُ المجتمعُ رأساً على عقب بهذه السلع، فإنَّ البيئةَ تشهدُ الانهيارَ لحظةً بلحظة تحت وطأة التضخم السكاني (تعداده حالياً ستة مليارات. فلنَتَصَوَّرَ البيئةَ لدى بلوغه عشرة مليارات أو خمسين ملياراً إنَّ استمرَّ بهذه الوتيرة). لا ريب أنَّ العيشَ مع امرأة وإنجابَ الأطفال يُعْتَبَرُ في جوهره حَدَثاً مقدساً، ومؤشراً على أنَّ الحياةَ لن تنضب، مما يُشْعِرُ بالخلود. أئمة شعورٍ أئمن من ذلك؟ فكلُّ نوعٍ يحيا نشوةَ التطلعِ إلى الخلود انطلاقاً من هذه الحقيقة. لكنَّ الوضعَ لدى إنساننا الراهن بصورةٍ خاصةٍ يُعَاشُ في المستوى الذي قالَ فيه أحدُ الشعراء: "ذُرَيْتُنَا بَلَاءٌ على رؤوسنا". من هنا، يستحيلُ علينا مرةً أخرى إنكارَ كوننا وجهاً لوجهٍ أمام أفدحِ رذالةٍ وقبحٍ وخطأٍ لاحتكارِ رأسِ المالِ والرجل، والذي يتعاكسُ مع الطبيعتين الأولى والثانية.

ما شُبِّدَ بِيَدِ الإنسانِ يُمكنُ هدمه بِيَدِ الإنسان. فلا قانونُ الطبيعةِ يَسْرِي هنا، ولا القَدَرُ المحتوم. بل ما يَسْرِي هو إجراءاتُ الاحتكاراتِ التي يتعينُ تحطيمُها، والتي تُشكِّلُ أيادي الحياةِ السرطانيةِ والهرمونيةِ للعصاباتِ وللرجلِ القويِّ الماكر. ولطالما شَعَرْتُ في الصميمِ بضرورةِ وصولِ هذا الثنائيِّ إلى التحصُّنِ بالمعاني، كونه الثنائيِّ الخارقَ على الإطلاقِ من بين ما هو معروفٌ في الكون. وأبْدَيْتُ أولاً الجرأةَ على التفكيرِ مع المرأة، ثمَّ النقاشَ معها حولَ مكانٍ وزمانٍ ومقدارِ الفسادِ الموجود، وكيفيةِ تلافيه. وسعيتُ لوضعِ أهميةٍ ذلك في مقدمةِ كافةِ العلاقات. ودون أدنى شك، فالمرأةُ القوية، المُفَكِّرَةُ العاقلة، الفاضلة، الجميلة، التي تَتَّخِذُ القراراتِ الصائبة، والتي تَجْعَلُنِي بالتالي معجباً بها بِنَحْطِهَا إياي، والتي يُمكنُ أَنْ تَكُونَ مُحَاوِراً لي؛ سَتَكُونُ رُكْناً من أركانِ الزاويةِ في بحثي الفلسفي. ولطالما آمَنْتُ بأنَّ طلاسَمَ تَدْفُقُ الحياةَ في الكونِ سَتَجِدُ معانيها مع هذه المرأةِ بجانبها الأفضل والأجمل والأصح. لكني، وعلى خلافِ كلِّ الرجال، آمَنْتُ أيضاً بأخلاقي التي ترفضُ تماماً مُشَاطَرَةَ طرازِ الوجودِ لدينا مع مُلْكِ "الرجل ورأس المال" المنتصبِ أمامي، أي مع "هرمز ذي التسعين ألفِ زوجاً". حينها، قد يَكُونُ مصطلحُ "علم المرأة" Jineoloji جواباً أفضلَ للهدف، وبما يتعدى نطاقَ الفامينية.

8- قضية التمدن في المجتمع:

المدنية في اللغة العربية تعني "التمدن". والقضايا النابعة من التمدن ليست أقلّ عدداً أو أهمية من القضايا الأيكولوجية. بل تُشكّل أحد المصادر الأساسية المُهدّدة للحياة الاجتماعية في راهنا. فما الذي أوصل المدينة إلى هذه الحالة؟

وبمنظور مباشر، قد تكونُ معادلةُ: المدينة=الطبقة=الدولة، صياغةً تبسيطية للتعبير عن مشكلة التمدن. إلا إنها تتسببُ في فقدان عمق المعنى، وتقضي إلى تقزيم التعددية فيه. لقد اعتقدت البشرية بأن بناء المدينة يُماثلُ بناء القرية من حيث محاكاته لطبيعة المجتمع، فطبقت ذلك عملياً. تنصدرُ المدينة الأماكن التي يتركز فيها الذكاء المجتمعي. ذلك أنها تُحرّض ملكة الذكاء لدى الإنسان، وتُبرّزها. وقد اقتفى العقل مساراً من التطور مرتبطاً بالمدينة بمتانة بالغة. المدينة هي المكان الذي أدرك فيه الإنسان ما الذي تستطيع قدراته فعله. وهي تستجلبُ الأمان. فالوائق من نفسه يُفكّر على نحو أكثر عقلانية. والمسافات التي يقطعها الفكر تؤدي إلى اكتشافات جديدة، وتطوّر الأساليب والتقنيات اللازمة لزيادة الإنتاج. والإنسان الذي جرب ذلك، قد اعتبر المدينة مصدر نور وضياء، فرغب دائماً في الاندفاع نحوها. ولنماء المدينة حول المعبد صلات وثيقة بكون المعبد في عهدها مكاناً تحتشد فيه العقول والأرواح المقدسة. فغالباً ما يكتشف المجتمع عقله ويخلق هويته هنا. ما ذكرناه هو فرضيات قوية تصبُّ في خانة المدينة. لكنّ وجهاً آخر للمدينة سوف يُظهر ذاته مع ولادتها، مثلما الحال في كلّ حقيقة. إنه التحول الطبقي والتحول. لا ريب أنّ الأساس المادي للتحول الطبقي هو معدل الإنتاج المتزايد. فقد علّم بعض أصحاب العقل الرفيع في المدينة بخبرتهم أنهم سوف يُشبعون أضعافاً مضاعفة من البشر، فيما إذا أكثروا من الناس وشغلّوهم في الأراضي الخصبة. ولم يتبقّ سوى تأسيس النظام اللازم لأجل ذاك التشغيل. والنظام المُشاد بدوره هو نوع من الدولة التي تُعدّ احتكاراً. واضح أنّ تنظيم النظام الجديد هذا قد وُلد كاحتكار زراعي، حتى لو كان ضمن إطار المدينة. وتوضّح الدلائل السومرية كلّ شيء في هذا المضمار. فالعديد من المدن كمصر وهارابا كانت احتكارات زراعية وأجهزة لتنظيم الإنتاج أثناء ولادتها. فالإنتاج الكافي ووصول العاملين إلى المستوى الذي يُقدّمون فيه ضعف فائض الإنتاج على الأقل؛ إنما يعني ولادة الأرضية المادية

للدولة. في واقع الأمر، لا تدلُّ الظاهرةُ المسماةُ بالدولة في حقيقتها إلا على المُعتاشين من الإنتاجِ الفائض. قد يَكُونُ من الأفضل نَعْتُ الدولةِ بتنظيمِ عمليةِ جمعِ كلِّ ما هو فائض. والمدينةُ مكانٌ مناسبٌ لذلك أيضاً. بينما هكذا نوعٌ من العلاقاتِ صعبٌ لآخر درجةٍ في المجتمعين القَبَلِيِّ والقروي، حيث لا تَسْمَحُ بُنْيَتُهُما بذلك. هذا هو الواقعُ الكاملُ وراء ولادةِ الدولةِ في المدينة. هكذا تَعْدُو البشريةُ وجهاً لوجه أمام ظاهرة الاستغلالِ في المدينة. أي أنها تتعرفُ على شكلٍ من العلاقاتِ التي لم تتعرفُ عليها من قبلُ أبداً. من هنا، باتت "الدولة" اسمَ الفنِّ الجديد. فما الذي يَعْبُرُ عن فعلِهِ مَنْ يُمَسِّكُ بزمامها! إنها بوابةٌ منفعيةٌ عظمى. حتى الكادحُ العبدُ فهِمَ أنه أكثر راحةً وأماناً من السابقِ في كنفِ بَطَالَةِ الدولة. فَرَبِطُ عملِهِ بالعنفِ المحضِ ما هو إلا مبالغة. هذه هي قصةُ ولادةِ المدينةِ بصورةٍ تقريبية.

جَلِيَّ أَنَّ المدينةَ تُشكِّلُ خطوةً ثوريةً على دربِ التقدمِ العقلانيِّ للمجتمع، حتى وإن كانت أسفرت عن بعضِ الإشكاليات (بصفتها منظومةً المستغلِّين والأقوياء). يَعْتَقِدُ أرسطو أَنَّ التعدادَ السكانيَّ المثاليَّ لمدينةٍ ما هو خمسةُ آلافِ نسمة. وغالباً ما تراوَحَ تعدادُ سكانِ المدائنِ في بدايةِ ظهورها ضمن هذا الكمِّ. موضوعُ الحديثِ هنا هو احتشادُ مجتمعيٍّ جديدٍ في المدينة. إذ تَمَّ تجاوزُ المجتمعِ القَبَلِيِّ. فالمنحدرون من مختلفِ القبائلِ والأنسابِ يرتبطون ببعضهم البعضِ بروابطِ نسميها "مواطنة المدينة". أي أنه يَتَكَوَّنُ "شعبُ المدينة" و"الحضر المَدِينِيُّونَ Bajarî". وهذا الحدثُ دليلٌ على غنى المجتمع. والمدينةُ بوضعها هذا هي وسيلةُ التطور، لا مصدرٌ قضيةٍ جادة. إذ لا تُلَاحَظُ معاناةُ المدائنِ من مشكلةِ السكانِ بصورةٍ بارزةٍ على مرِّ العصورِ الأولى، فيما عدا بابل وروما في بعضِ الأحيان. كما إنَّ المدينةَ تُعَزِّزُ من جاذبيتها باستمرار من خلالِ تَفَوُّقِها الاجتماعيِّ. فبينما ضَاعَفَ النموذجُ السومريُّ من نفسه كالكرةِ الثلجية، فقد أنشأتِ مِصرُ كمًّا قليلاً ونوعياً من المدن. في الحقيقة، لا مثيلٌ للحضارةِ المصريةِ تاريخياً من حيث كونها حضارةً شبيهةً مدنيّة-شبيهة قروية. هذا وتتنامى الزراعةُ والمِهْنُ الحرةُ فيها كثيراً. وتتوسع جميعُ بُنى الطرقِ والعَمَارِ والرياضةِ والفنِّ والقصور، إضافةً إلى البنى المحيطةِ بالمعبد؛ متجهةً صوبَ أشكالٍ نسيجيةٍ جديدة. وتُشَيِّدُ أغلبُ المدنِ حول الحامياتِ العسكرية. ونخصُّ بالذكرِ الحامياتِ الرومانية، التي تُعْتَبَرُ كلُّ واحدةٍ

منها نواة مدينة. كما يذكّر المؤرخون أنّ كلّ عشر قرى على الأقل كانت تابعة لمدينة واحدة في ذلك العصر. وأنه ثمة علاقة تكافلية فيما بينها. وهذا ما معناه أنه لم تكن ثمة إشكالية بين المدينة والقرية آنذاك.

أما روما، آخر مدينة ضخمة في العصور القديمة، فما كانت تحمّل كلّ قضايا عصرها. وهذا ما جعلها المدينة الأبهى والأكثر إشكالية في نفس الوقت بالنسبة للمدينة. إذ بالإمكان العثور على كلّ الطبقات والمجموعات فيها (الأرستقراطية، البورجوازية، العبيد، حثالة البروليتاريا، شتى أنواع المجموعات الأثنية، مختلف المجموعات العقائدية، ومختلف الأعراق). وكانت الطبقات والمجموعات القديمة تُمثّل على شكل بقايا، بينما تُمثّل الجديدة منها على شكل رُشيم. من جانب آخر، كان بالإمكان أيضاً استشفاف كافة أشكال الأخلاق والسياسة والحكم فيها. حيث كانت تُختبّر جميع أمثلة الملكيات والجمهوريات والديمقراطيات (ضمن حيز الإمبراطورية). وكان بالمقدور رصد أمثلة العلوم والفنون والفلسفات والأديان فيها، وبجميع حالاتها الحثية أو الرُشمية. لقد كانت روما مدينة عالمية بامتياز. والعبارة الشهيرة: "كلّ الطرق تؤدي إلى روما" كانت تشير بأحد معانيها إلى هذه الحقيقة. فقد كانت تعكس قمة المدنية المركزية المعمّرة ثلاثة آلاف وخمسمائة عام. انهيارها أيضاً حصل بما يليق بعظمتها. فالمسيحيون الذين يُشكلون طبقة المقهورين المحرومين من جهة، والمجموعات التي لا تَبْرَحُ مُحافِظَةً على الخصائص الأثنية الوطيدة من جهة أخرى (تسميتها بالبرابرة تدل على خداع علم المصطلحات التابع للمدينة)؛ كانوا يُشكلون معاً قوتين عظيمتين أصبحتا بلاءً على المدنية، بحيث سيهلك المدينة ويقضي عليها بغزوها على شكل موجاتٍ من الداخل والخارج. من هنا، لم يكن عام 476م مجرد تاريخ لانهيار مدينة (أي روما). بل هو تاريخ فسادٍ وتفسّخٍ وانهيارٍ ودمارٍ مدنية العصور الأولى والقديمة المعمّرة ثلاثة آلاف وخمسمائة عام، متجسدة في هيئة مدينة.

لم تستطع المدينة خلال الحقبة المسماة بالعصور الوسطى أن تصل مستوى التمدن الذي كانت عليه في العصور القديمة. ذلك أنّ مدينة العصور الوسطى بقلاعها وأسوارها كانت رتيبةً وصغيرةً جداً في البداية. فمدائن العصور الوسطى كانت أشبه بمقرات الإمارات والإقطاعات. وبدأت بالتوسع مع تجمّع بعض الحرفيين وخدم القصور

على أطرافها. ورغم تزويدها طبقة التجار بالدفع اللازم للتعاظم واكتساب الأبهة، إلا أنه من العسير العثور على نماذج مدن جديدة تمكنت من محاكاة أمثلة المدن المتبقية من القديم الغابر، كروما والإسكندرية وأنطاكية ودارا-نصيبين وأورفا-أديسا. حيث أنها لم تصل البنية مستوى روعة وعظمة المدن الأقدم منها من حيث العمار والوظيفة (أبنية المعابد، المسارح، المجالس، الساحات العامة والحلبات، ميادين سباق الخيول، المدرجات، الحمامات، نظام المجاري والورشات وغيرها)، رغم أنها تجاوزتها على صعيد ضخامة العدد. لقد كانت مدينة العصر الوسيط أقرب إلى مدينة الخيمات المنصوبة بمذنها على أنقاض العصور الأولى والقديمة. وكانت المدينة لا تزال بعيدة عن التفوق على الريف والقرية. بل كانت أشبه بجزر تسبح في محيط القرى. ورغم اشتغالها ببناءها على تناقضات السلطة والطبقة، إلا أن المدن لم تكن بالمستوى الذي يجعلها قضية بيئية. كان نظام المدينة عموماً يقضّم البيئة رويداً رويداً بسبب احتكارات رأس المال. ومُلوحة التربة كانت متعلقة بالاحتكارات الزراعية. واستمر هذا الوضع حتى نهايات القرن الثامن عشر، مع ازدياد في وطأة القضايا.

ظهرت الأزمة الأصل للتمدن خلال القرن التاسع عشر كثمرة للصناعية والثورة الصناعية. لم يكن هذا محض صدفة. بل كان معنياً بطبيعة الصناعية المناهضة للمجتمعية. الجانب الأهم للمدينة، والذي يُشكّل قضية إيكولوجية، هو عيشها دياكتيكاً منقطعاً عن البيئة. في حين أن القرية على علاقة مباشرة مع البيئة. فهي مرتبطة بها بكل شيء فيها، وتذكر أنها ثمرة منها، وتستمر في حياتها بنباتاتها وحيواناتها وكأنها تتحدث بلغة البيئة. لقد شكّلت لغة الزراعة كلغة مشتركة بينهما. وتأسس المجتمع كان متخماً بالتأثير البليغ لهذه اللغة. في حين أن الوضع معاكس في المدينة: حيث تنقطع طريداً عن الزراعة والبيئة، لتطوّر لغة جديدة، لغة المدينة. كما لها عقليتها المغايرة. وبالتالي، يضعف اهتمامها بعقلية البيئة تدريجياً. إنّ لغة المدينة لغة معنية بشؤون التجارة والمهن الحرة والصناعة والمال. وتُشكّل عقل تلك الشؤون وعلمها، وتتشكل هي أيضاً على يدها. هكذا هو مسار التطور الجدلي الجديد للغة. واضح أن ما هو قائم هو لغة ذهنية مُثقلتان بالتناقض والاعتراّب. فالتمدن في ذاك العصر يشتمل على المجتمع الريفى، بالإضافة إلى اللهجات والثقافات التي تُمثّل المجموعات الكلائية والقروية

والعشائرية والقَبَلِيَّة والقومية المنتشرة في ظلِّ نظام هذا المجتمع. بالتالي، فقد أُسِّسَتْ أيضاً لغة العلم والفنِّ والدين والفلسفة الخاصة بها. وعلى الصعيد الطبقي، تَكَوَّنَ صنفان أساسيان آخران على شكلِ الأرستقراطية والآخرين. لم يَكُن الطابع الحضريُّ أو المدنيُّ قد اكتسَبَ شخصيَّته بعد. بل كان امتداداً لعموم المجتمع.

اختلَّ هذا التوازن التاريخيُّ كلياً خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. لا ريب أنه لم يتم الوصولُ إلى هذه الحالِ على حينِ غَرَّة. فعودةُ تنامي المدينة في شبه الجزيرة الإيطالية فيما بين القرنين العاشر والسادس عشر (البندقية، جنوى، فلورنسا وميلانو وغيرها)، تُعبِّر عن نقلِ الثروة التجارية إلى أوروبا عبر إيطاليا في القرن الثالث عشر. إذ تَقُوم المدنُ الإيطالية بريادة هذه المرحلة، ساعيةً للتعاظم مرةً أخرى مع النهضة، ومُتَقَنَّةً أثر روما. وتَبْدَأُ منافسةً طاحنةً داخلَ المدن وفيما بينها. ما تَمَّ مُعاشِته هو الصراعُ على ريادة المرحلة الجديدة للمدينة. فكأنَّ الحياة القديمة برمتها تنبعثُ من جديد. لكنَّ الظروف الجديدة سوف تُطْرِئُ عليها التحولات. حيث أنَّ روما الجديدة كانت لن تُخْلَقَ بمجرد تقليدِ روما القديمة. مع ذلك، فبالكادِ تَمَّ بلوغُ مستوى تشييدِ نُسخةٍ ممسوخةٍ من روما. إذ ما كان لتجربة المملكة المركزية والدولة القومية أن تُحرِّزَ النجاح. ولكن، لا جدالَ في أنَّ المدنَ الإيطالية رادت المدينة الأوروبية بين القرنين العاشر والسادس عشر عبر النهضة. فقد أدَّت دورها هذا ككنيسة (الكاثوليكية الكونية) وكتيارٍ علمانيٍّ على السواء.

بَدَأَتْ ثورة المدنِ الألمانية في مرحلتها الأولى مع اتحادِ مدائنِ الهَنَسْتِيك¹ (1250-1450م تقريباً)، حيث أنجَزَتْ تلك المدن ثوراتها التجارية. وتَبَدَّى ملامحُ المرحلة الثانية مع سياقِ المانيفاكْتورة (1400م). فَتَخَوَّضُ كونفدراليةُ المدينة نضالاً عنيفاً ضد النزعة المركزية. استمرَّت هذه النضالات والتمرداتُ أربعة قرون. حيث لَعِبَتْ العديدُ من المجموعاتِ القروية وشبه الكادحة دورها. كما أدى فُرْقَاءُ الحِرَفِيِّين أيضاً دوراً أساسياً خلالها. وَبَعْدَ مرحلةٍ ديمويةٍ مروَّعة، ولأسبابٍ مختلفة (أيديولوجية، تنظيمية وقيادية)، انهزَمَتْ تجاربُ الكونفدرالية الديمقراطية لتلك المدن والأرياف حيالَ المونارشية المركزية

¹مدائنِ الهَنَسْتِيك أو الهَنَسا: مدائن ألمانية مستقلة وحرّة تعرف أيضاً بالجامعة. باتت تحقق سيطرة التجارة وغدت قاعدة للتجار عبر البحار (المترجمة).

وحيال الدولة القومية التي ظهرت على شكل نزعة. ولو أنها لم تُهزَمَ لربما كان تاريخ أوروبا سيُدَوَّنُ بمَنوالٍ مغاير. وألمانيا الفيدرالية الراهنة تشهدُ تحوُّلاً طبيعياً ثَقِيلَ الخُطى من فاشية الدولة القومية البورجوازية صوبَ هذا النموذج القديم. ولكن، ليس ككونفدرالية ديمقراطية، بل كفيدرالية بورجوازية.

تَحَقَّقَ الانفجارُ الأصلُ في مدن إنكلترا وهولندا. فكُوُنْها مركزاً للثروات الثلاث، ومعاشيتها لتلك الثروات بكلِّ حدِّتها قد لَعِبَ دوره في ذلك. إذ انتصرت الثورات التجارية والمالية والصناعية أصلاً في أمستردام ولندن. فُقِمِعَت الكونفدرالية الكومونالية في كلا البلدين بكلِّ سهولة. إلا إنَّ شعبَ المدن والأرياف الأخرى لم يَسْتَسَلِمَ بسهولة للمركز وللدولة القومية. لذا، تَطَلَّبَ الأمرُ إنجازَ الثورتين الهولندية والإنكليزية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. أما المدينتان الرائدتان لهاتين المرحلتين الثورتين، فكانتا أمستردام خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولندن خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. فكلتا المدينتين هما مَركَزَا عَالَمِ العصرِ الحديث. إذ كانتا تَتَحَكَّمَانِ بنظامِ المدنية المركزية العالمية التي مَرَّتْ بتحوُّلاتٍ عظمت. وكانتا مَركَزِيَّتي القوة المهيمنة. وهكذا تعاظمتُ تعدادُهُما السكانيُّ وتناقضتُهُما بسرعة. فبدأتُ البنيةُ السرطانيةُ للمدينة تظهرُ في هذه المرحلة. وانتقلتُ ببُنيَّتِها المَريضةِ إلى فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الشرقية وروسيا والشرق الأقصى وأمريكا اللاتينية والشرق الأوسط وأفريقيا على التوالي. لقد كان القرنُ العشرون "الفترة" التي بدأتُ فيها المدينةُ تجزُمُ بتفوقها في التاريخ. وإلى جانبِ المدنية القديمة، فقد كانت براديغما التمدنِ الرأسماليِّ تحتلُ مكانها بدلاً من العالمِ البراديغمائيِّ للمجتمع الريفيِّ الكوموناليِّ، الذي لعبَ دوراً رئيسياً على مدى اثنتي عشرة ألف سنة. بالتالي، لم تُعَدِ المدينةُ مجردَ مركزٍ للتجارة والمال والصناعة. بل وياتت في الوقتِ نفسه مركزاً لهيمنةِ الرؤيةِ العالمية. هذه البراديغما المتأسسةُ بأعشاشها الجامعية والعلمية الأكاديمية، ثم بمشافيتها وسجونها، وبطبقاتها وبيروقراطياتها؛ كانت تَجْهَدُ لبسطِ نفوذها بوجهة النظرِ الوضعيةِ المُتصلِّبةِ مَحَلَّ الرؤيةِ العالميةِ الأخروية¹ المركزية القديمة. في الحقيقة، كانت الوضعيةُ الدينَ الجديدَ للطبقةِ البورجوازية. إلا إنها كانت تَنظُرُ إلى موضوعِ عرضِها لنفسِها على أنه أمرٌ عمليٌّ أكثر

¹الرأي الأخروي: الإيمان بالأخزويات كالبعث والحساب (المترجمة).

نجاحاً، بعد أن تلبسَ قناع "العلموية"، وتستفيد من العلوم التي تضاعفت أهميتها على نحوٍ خارق.

كان المجتمع قد أُصيبَ حقاً بالسرطان الاجتماعي من خلال تلك البنى المدنية. فحتى أرسطو لم يتخيل مدينة من عشرة آلاف نسمة. فما بالك بالمدينة التي يبلغ تعدادها مئة ألف، مليون، خمسة ملايين، عشرة ملايين، خمسة عشر مليون، عشرين مليون، بل حتى خمسة وعشرين مليون نسمة كهدفٍ نهائي! إن لم يك هذا تضخماً سرطانياً حقيقياً، فماذا عساه يكون؟ فلأجل تغذية هكذا مدينة لوحدها، بالإمكان القضاء على بلدٍ متوسط الحجم مع بيئته خلال فترةٍ وجيزة. ما من منطقٍ في هذا التضخم إطلاقاً. ومن الواضح أنه لن يتم عن أية نتيجة سوى تدمير الطبيعة الأولى وطبيعة المجتمع والمدينة. وما من بلدٍ أو محيطٍ بشعبه وسكانه يمكنه تحمّل هذه التضخمات مدةً طويلة. فهذا التضخم السرطاني هو سبب الدمار الحقيقي للبيئة. هكذا باتت مدينة واحدة تحنل بلدًا وشعبًا، وتستولي عليهما، وتدمرهما، وكأنها تستعمرهما. فالقوة الاستعمارية الجديدة هي المدينة والاحتكارات التجارية والمالية والصناعية العالمية في المدن، ومواقع ساحاتها العامة. وخير برهانٍ على هذه الحقيقة هو التداير الأمني في تلك الساحات العامة، والتي لم تكن أقل مما كانت عليه التداير الأمنية في القلاع والأسوار القديمة.

لقد باتت إمبريالية واستعمار القرن الحادي والعشرين داخل البلدان، لا خارجها. والمستعمرون ليسوا الغرباء فحسب، بل وشركاؤهم على نحوٍ أكبر. لم تتعولم احتكارات رأس المال فقط. بل وتعوّلت السلطة والدولة أيضاً، فلم يعد ثمة فرق بين داخل سلطة العولمة وخارجها. ولا أهمية إطلاقاً للتبعيات الوطنية، فجميعها مشتركة. ولم يبق ثمة معنى للفصل بين المجالات العسكرية والاقتصادية والثقافية. ذلك أن الإنكليزية هي اللغة المشتركة بينها جميعاً. والأنكلوساكسونية ثقافتها. والناو تنظيمها العسكري. وهيئة الأمم المتحدة منظمها الدولية. لم تعد هناك نيويورك واحدة أو اثنتين. بل هناك العديد من أمثال لندن ونيويورك (مركز الهيمنة الأمريكية. وقد استلمت الدور من لندن في ثلاثينيات القرن العشرين). إننا نعيش عصر مدن العولمة. ومدن عصر العولمة لا تقضي فقط على البيئة بسرعة تساوي سرعة انتشار الخلايا السرطانية. بل ولو كان

هناك كائنٌ مِنَ المَرِيخ، لربما أَمَكَنَ اعتباره أَقَلَّ غرابةً وأكثرَ دُنْيويةً من سكانِ المدنِ في هذا العصر، وذلك من حيثِ ذهنيتهِ ونمطِ حياتِهِ! أما أصالةُ المدنيِّ التي لَمْ تَنَتَمَ بشكلٍ ملحوظ، فقد ضَمَرَتِ حتَّى قَبْلَ أَنْ تُوَلَدَ. وهي تَربُّ في إخفاءٍ وحشيتها الحقيقيةِ من خلالِ استعراضاتِ الحداثَةِ والتقليعة. من هنا، فالمدينةُ هي البربريُّ الأَصْلُ (الفاشية، الإبادة العرقية، الإبادة الثقافية اللامحدودة، وأخيراً إبادة المجتمع). أما شتى أنواعِ الشخصياتِ والمجموعاتِ البربريةِ (المجتمع المُدْمِن على الإعلامِ وجنونِ الأشباح الافتراضيةِ المتماثلةِ الزائفة، بدءاً من التعصبيّة للرياضةِ إلى المحافلِ الطائشةِ ومجموعاتِ الموسيقيّ الجوفاء، ومن النيروقراطيةِ المُبيدةِ إلى مُضاربيِ السوق، ومن المنفلتينِ من كُلِّ ضوابطِ المبادئِ الأخلاقيةِ إلى المتحولينِ إلى روبات)، والتي تدفعُنا إلى التَرَحُّمِ على أرواحِ البرابرةِ القداماءِ (لا أؤمنُ بتأتاً بأنِ القبائلِ البدويّةِ بربرية)؛ فقد باتتِ مدينةُ المركزِ، لا ريفيّةُ المركزِ. بل هي المدينةُ بذاتها.

ما يُعاشُ هو مدائنُ بابلِ العصرِ الحديثِ (حاشا بابل، لأنها كانت أصيلةً ومقدسةً إلى أَنْ انهارت. وكانت نسبةُ الرعونةِ والفسادِ فيها محدودة). حيث لا يُمكنُ الجزمُ بكيفيةِ ظهورِ القضية. لكنَّ جميعَ المُعطياتِ العلميّةِ تُشيرُ إلى استحالةِ تَحَمُّلِ كوكبنا لهذهِ الدُّنيا العجيبةِ (التي تَخونُ نفسَهَا وتُصِرُّ على إبادةِ بَنِيهَا). فحتّى لو انتَقَلَتِ ثانيّةً إلى الريفِ، فهي مريضةٌ جداً. بل والمرضُ مستفحلٌ في كُلِّ رُقعةٍ فيها. مِنَ الضروريِّ الاستيعابُ تماماً أَنَّ مجتمعَ المدينةِ يَسِيرُ على نُحُومِ "الإبادةِ المجتمعية".

ما مِنْ شكٍّ بتأتاً في أَنَّ المسؤولَ عن وضعِ المدينةِ ذاكِ هو السلطةُ الطبقيّةُ والبنىِ الدولية. فالسمسرةُ المذهلةُ للمدينةِ قد صَيَّرَتَهُم برابرةً عديمي الرحمة، خالقةً بذلك وحشيةَ المدينةِ (لويثانها الجديد). واضحٌ أَنَّهُ لا يُمكنُ إلْقاءَ مسؤوليةِ ذلكِ كلياً على عاتقِ شعبِ المدينةِ ومجتمعِها. لكنَّ الأخضرَ يحترقُ مع اليابس. من هنا، فعلى الضواحيِ النائيةِ و"المسيحيينِ الجدد" في المدينةِ أَنْ يَجِدُوا لهم سبيلاً. وإلا، فهُمُ محكومونَ بعيشِ حالاتٍ أُنكى من الحرقِ على يَدِ الآلافِ مِنْ أمثالِ نيرون، والذين هُمُ أخطرُ مِنْ نيرون ذاتِهِ. مِنَ المهمِّ التفكيرُ في إنقاذِ القليلِ المحدودِ مما تَبَقِيَ مِنْ جمالِ المدينةِ وأخلاقِها وعقلِها. وبات على كُلِّ مشروعِ اجتماعيٍّ تتأوَّلُ القضايا النابعةِ من المدينةِ في مركزهِ (لأنها أصبحت مَرَضاً منذ زمن بعيد). ومن المُحالِ التغاضي عن أَنَّ

إمكانية إيجادنا الحلول القيمة لجميع القضايا الاجتماعية والأيكولوجية لن نكون إلا ضمن هذا الإطار. لنَدْعُ جانباً البحث عن دوافع أخرى تَسبَّبُ في توجُّه العالم والمجتمع نحو الانهيار. فالمشاكلُ النابعة من المدينة تؤدي بمفردها هذا الدور منذ الآن، بل ويشكل زائد عن الحد.

9- قضايا التمايز الطبقي والبيروقراطية في المجتمع:

قد يرفضُ الذين يَعْتَبِرُونَ الطبقة البيروقراطية شَرْطِينَ للوجود الاجتماعيّ الإشكالية الحاصلة في هذا الموضوع. وقد يُقالُ أنه ربما هناك قضايا تُسْفِر عنها الطبقة البيروقراطية، ولكنهما بالتحديد لا تُشكِّلان مشكلةً من حيث وجودهما. لكن، ينبغي الإدراكُ أنهما بُنيتان إشكاليتان بقدر المدينة على الأقل. ربما لم تُشكِّل الطبقة البيروقراطية عبئاً أو مشكلةً جادة في عصور المدينة الأولى، تماماً مثلما حال المدينة. وربما بَرَزَت بُناهما الإشكالية بوضوح أكثر مع التوجُّه نحو يومنا. مع ذلك، فالتمايز الطبقيُّ والتحولُ البيروقراطيُّ المرتبطُ به وجودان إشكاليان لا داعٍ لهما على صعيد الأخلاق المجتمعية والسياسة المجتمعية. وقد قاومَ المجتمعُ هاتين البُنيتين رداً طويلاً من الزمن، ولم يَقْبَلْ بهما بسهولة. بل تصدَّى لهما بمقاوماتٍ عنيفة. والتاريخُ مليءٌ بقصص تلك المقاومات.

قد تفرُّز الطبيعة الاجتماعية تَغْيِراتٍ كبيرة، وقد تتخذُ أشكالاً مختلفة من حيث التباين. سوف نتوقفُ عند ذلك بإسهاب في الفصول اللاحقة. إنها تطوُّراتٌ طبيعيةٌ ملائمةٌ لروح الطبيعة. وحسب رأيي، ففيما خلا الطبقات والشرائح الطبقيّة (البيروقراطية أيضاً شريحة) المحدودة للغاية والمؤقتة والوظيفية، والتي تُضفي المعنى على تنوع الإنسان واختلافه ضمن طبيعة المجتمع كجزء لا يتجزأ منه؛ فلا داعٍ للطبقات والشرائح الطبقيّة المفرطة والدائمة وغير الفاعلة وغير المُجديّة، والتي تتسلَّل إلى الأنسجة الاجتماعية كالورم، تماماً كبعض الأنسجة التي لم تتطور أو لم يكن هناك داعٍ لتطورها لدى الأنواع النباتية والحيوانية. قد يلقى التطور الطبقيُّ للكهنه والأرستقراطية والبورجوازية قبولاً مشروطاً، لما تُؤمِّنُه تلك الطبقات من بضعة فوائد زهيدة على المدى الطويل. إلا إنه لا يُمكن قَبولُها بحفاوةٍ وغبطةٍ على صعيد الأخلاق المجتمعية والسياسة

المجتمعية، بحُكم طابعها المستدام والقعمي والاستغلالي المفرط؛ وذلك باعتبارها قوى مهيمنة أيديولوجياً وسياسياً واقتصادياً وعسكرياً، مثلما الحال على مرّ تاريخ المدينة. وتتقاضى كهذا هو تناقضٌ عدائيٌّ وتنافريٌّ، لأنّ الطبقة والبيروقراطية بحالهما تلك تَعْنِيَان إنكارَ الأخلاق المجتمعية والسياسة المجتمعية. إنّ الشرط الذي طرحته مهم للغاية. فالطبقة والبيروقراطية اللتان تُشكّلان اختلافاً أو تشاركان في تحقيق الاختلاف، تُعتبران أمراً معقولاً ومنطقياً. وعلى سبيل المثال، لا يُمكن اعتبارُ المعبّد الذي خَلَقَتْهُ طبقةُ الكهنة السومريين عاطلاً تماماً. فالكهنة هنا رَصَفُوا الركائز الرئيسية للعلم والإنتاج المثمر والتمدن والدين والمِهَن والنظام. كما لَعِبَتْ طبقةُ الكهنة دوراً مشابهاً في العديد من الانطلاقات الثقافية. والتَقَهُمُ والتَّعَبُّلُ المشروطان للكهنة يتأتّيان من وظائفهم الإيجابية تلك. إلا إنّ شرعية الطبقة والبيروقراطية تصبح موضوعَ جدل، بل ويتعيّن تجاوزُهما في حالِ تحوّل كلٍّ منهما إلى طبقةٍ مغلقةٍ (كاست) وعاطلةٍ ومتعاضمةٍ بإفراط. تسري الخصائصُ المشابهةُ على الأرستقراطية أيضاً. إذ للأرستقراطيين إسهاماتهم بما قدّموه للتطور الاجتماعيّ من نظامٍ ونشاطٍ مثمرٍ ولَبَاقَةٍ إداريةٍ ومساهماتٍ في الفنّ والعلم. هذا هو إطارُ المفهوم المذكور. لكنّ ما أسَفَرُوا عنه من انغلاقٍ طبقيٍّ تعصبيٍّ وتحوّلٍ استبداديٍّ مشابه، وما أسَّسوه من سلالاتٍ وممالك، بل وحتى تأليههم أنفسهم؛ هو مَرَضٌ لا يُمكن قبوله. فالأخلاقُ المجتمعيةُ والسياسةُ المجتمعيةُ على تنافرٍ مع هذه الأحداث. بالتالي، فتَحَطُّيها بالكفاح ضدها هو من ضروراتِ الأخلاق والسياسة.

إنّ ما ذُكِرَ يسري على البورجوازية على نحوٍ أكبر. فقد ساهمَت تَتَامِي هذه الطبقة وأجهزتها البيروقراطية في دفع عجلة التطور الاجتماعيّ خلال المراحل الثورية. فالتجارة ووسائلُ المقايضة (المال والسندات)، استلأمها زمامُ المبادرة في تطوير الصناعة، اختبارها للديمقراطية بين الفينة والأخرى، ومساهماتها المحدودة في العلم والفن؛ كلّها تُشكّل جوانبها التي تقتضي الفهم والإدراك. إلا إنّ بُنيةَ البورجوازية المترسّخة بإفراط، والتي أدت إلى التحول الطبقي والبيروقراطيّ خلال القرون الأربعة الأخيرة بدرجةٍ تكادُ تُناهزُ إجماليّ ما رُصِدَ منه طيلة تاريخ المدينة الطبقيّة، وضاعفته كما الخلايا السرطانية؛ إنما تزدادُ كمّاً وخطورةً على جميع التمايزات الطبقيّة العليا. أي أنّ البورجوازية والبيروقراطية اللتين تحتلان المكانَ الوسطَ في تاريخ التحولات الطبقيّة،

تؤديان دورَ السرطانِ في براديجمائي أنا. فالطبيعة الاجتماعية غير قابلةٍ لتَحْمِلِ هكذا طبقةً وبيروقراطية. وإن أُريدَ تَحْمِيلُهَا إياها، فسأقول حينها "إليك بالفاشية". فحسب رأيي، فالفاشية هي قيامُ الطبقةِ الوسطى المؤلفة من مجموع البيروقراطية والبورجوازية باستهدافِ المجتمع. ما يُبرهنُ هنا هو استحالةُ سيرِ المجتمع والطبقةِ الوسطى معاً. إذ يعرضُ بعضُ المتتورين الطبقةَ الوسطى كأرضيةٍ طبقيةٍ لنظامِ الجمهورية والديمقراطية. لكنّ هذا العرضُ يُشكّلُ إحدى دعاياتِ الليبرالية الأكثر رياءً. فالطبقةُ الوسطى هي التي تلعبُ الدورَ الأكبر في إنكارِ الجمهورية والديمقراطية. بينما دورُ الطبقاتِ الأخرى في ذلك محدود، فضلاً عن عدمِ تعرّفها على الفاشية. من هنا، فالطبقةُ الوسطى بدورها هذا تؤدي نفسَ دورِ التمدنِ المفرط. أي أنها تؤدي دورَ التضخمِ السرطاني. علماً أنه ثمة صِلاتٌ عضويةٌ وبنويةٌ وثيقةٌ بين كليهما. فكيفما أنّ المدينةَ تنتهلُ مَرَضَها ذاك من جشعِ الطبقةِ الوسطى وتَضَخُّمها، فهكذا مدنٌ أيضاً تُضَخِّمُ من الطبقةِ الوسطى على الدوام.

الطبقةُ الوسطى ذات ذهنيةٍ وضعية. أي أنها ذات بنيةٍ سطحية وتفتقرُ كلياً للجوهر والعمق، ولا ترى أبعدَ من وصفِ الظواهرِ وقياسِها بالمِسْطَرَّة. بل ولا تَرغبُ في رؤيتها انطلاقاً من مصالحها. ورغم عَرَضِها الوضعيةَ مكسوةً بغطاءٍ "العلمية"، إلا إنها الطبقةُ الأكثرُ وثنيةً في التاريخ. فكثرةُ الهياكل قد تعاضمت ككرةِ الثلج في عهدِ هذه الطبقة. إنها علمانيةٌ ودُنْيويةٌ ظاهراً. لكنها الأكثرُ تَدَنُّياً وطوباويةً من حيث المضمون. والدينيّةُ هنا هي عقائدها وأفكارها "الظواهرية" لدرجةِ التعصب. فنحن نَعْلَمُ أنّ الظواهرية لا تتركزُ بناتاً إلى تكاملِ الحقيقة. فهذه الطبقةُ التي تدّعي العلمانيةَ ظاهراً ومضادةً للعلمانيةِ مضموناً، إنما تُقدِّمُ للمجتمعِ مشاريعَها الأكثرَ خياليةً دون حياءٍ (ضربٌ من المشاريعِ الأخروية). إنها الطبقةُ المُطَوَّرَةُ لاحتكاراتِ رأسِ المالِ الاقتصادية والسياسية والعسكرية والأيدولوجية والعلمية على الصعيدِ العالمي. بالتالي، فهي الطبقةُ الأكثرُ تضاداً مع المجتمع. إذ تُمارِسُ تضادها عن طريقين: الإبادة المجتمعية والإبادة العرقية. فقد باتَ القضاءُ على شعبٍ أو مجموعةٍ ما بسببِ نَسَبِها أو عِرْقِها أو دينها ممكناً مع مزايا الطبقةِ البورجوازية. والأنكى هو إبادةُ المجتمع. وهي ترتكبُ الإبادةَ المجتمعيةَ بطريقتين: الطريقُ الأول؛ فرضُ نفسها على المجتمع، وتَسَلُّلُها إلى كافةِ مساماته بهيئةٍ

العسكترارية والحروب من خلال أيديولوجية الدولة القومية ومؤسسات السلطة. إنها الحرب الشاملة التي تنشأ السلطة المتضامنة مع الدولة ضد المجتمع. فالبورجوازية تعي جيداً من خلال تجاربها أنه لا يمكنها حكم المجتمع بشكل آخر. ثانيهما؛ إحلال المجتمع الافتراضي محل المجتمع الحقيقي تماشياً مع ثورة "الإعلام والمعلوماتية" التي انفجرت في النصف الثاني من القرن العشرين. وبحرٍ أصح، إنها حرب القصف الإعلامي المعلوماتي. فهي تتجّ في التحكم بالشعوب عن طريق هذا الشكل الثاني من الحرب خلال النصف الثاني من القرن الأخير. إنها تؤدي دور الإبادة المجتمعية مع حلول -أو الاعتقاد بحلول- المجتمع الافتراضي والنمطي الزائف محل الطبيعة الاجتماعية الحقيقية.

إنني من أنصار تناول صنوف العبد والقفن والعامل بشكل مغاير لما يُعرض عليه في تاريخ المدنية كطبقات مسحوقة ومستغلة. فدور هذه التحولات الطبقيّة في الديمقراطية ذات فاعلة محدود للغاية، نظراً لكونها محتواة بكل ما تتضمنه داخل بُنيان سيدها الذهني والنبوي. وهي بمثابة ملحق أو امتداد غير ضروري له. لم تُشاهد في التاريخ أية طبقة فاعلة أطاحت بأسياها. وهذا ما يعكس واقعاً مهماً. فحتى لو كانت الطبقة مضطهدة ومسحوقة ومستغلة، إلا إن الانطلاقات الطبقيّة ضمن الجسد العام للمجتمع هي بمثابة غصن في شجرة. فمهما تدلّى الغصن أو قُطِع أو انفصل، فلن يُؤثّر في الجذع، أو أن تأثيره سيكون محدوداً في حال انقطاعه. وعليه، فتسميات المجتمع على شاكلة: مجتمع العبد-السيد أو القن-الأرستقراطي أو العامل-البورجوازي، تؤدي إلى إنتاج علم مصطلحات خاطئ للغاية. وعلم الاجتماع مرغم على تطوير تسميات وتعريف جديدة في هذا الشأن. فمثلاً يستحيل تعريف الشجرة بغصنها، فمن المحال تسمية المجتمع بالطبقات المنبثقة من أحشائه. فضلاً عن ذلك، بل والأهم منه، هو قناعتي بأن المقاربات التي تتناول العبد والأقنان والعمال والبورجوازية الصغيرة وغيرها من الطبقات على أنها ذوات فاعلة، وتمدحها، وتُسيطها بدور ثوري مهم؛ هي مقاربات غير مُجدية. وقد لوحظت أمثلة ذلك بكثرة في تاريخ الاشتراكية المشيدة والفوضوية. كما إنني على قناعة بأن السبب وراء ذلك هو الخطأ في اعتبار تلك الطبقات ذاتاً فاعلة وفي إناطتها بدور ثوري. أما المقاربة الصحيحة، فهي مناهضة

كل أنواع التحول الطبقي. ربما لعبت طبقة العبيد أو الأفتان أو العمال دوراً فاعلاً وثورياً إيجابياً في بداياتها، أي خلال المرحلة الانتقالية وسيادة شبه المجتمع (شبه القرويين والحرفيين بالأغلب). بل لقد لعبت هذا الدور فعلاً. لكنها -هي أيضاً- أصيبت بالتهشيش والبلادة بالتوازي مع كبر حجمها ورسوخها، وتوافقت مع الطبقات الفوقية، وفقدت وظيفتها.

والأهم أنه يستحيل على أي رؤية عالمية تنادي بالحرية والمساواة والديمقراطية أن تعتبر كلا التمايزين الطبقيين ذاتاً فاعلة، أو أن تخلع عليهما قيمة معنوية وسياسية خارج معنى الاختلاف الذي ذكرته آنفاً. بل إن رؤية عالمية كهذه مرغمة على الكفاح ضد التمايز الطبقي، بتقييمها إياه على أنه شذوذ عن طبيعة المجتمع من كلا الجانبين، بل وتضاداً معه. ذلك أن تحقق الطبقات المذكورة لا يستلزم بالضرورة اعتبارها قيمة اجتماعية شرعية وحقيقية. فكيفما أننا لا نعتبر العناصر المتورمة في جسد ما جزءاً من ذاك الجسد الطبيعي، فبالإمكان إجراء تفسير مشابه بشأن الظواهر الاجتماعية التي أماننا. علاوة على أن كل الطبقات التحتية المسحوقة والمستغلة كانت ثمرة عنف السلطة والدولة، ونتيجة لأيديولوجيتهما المهيمنة. من هنا، لا يسعنا سوى تنديد ونبذ العبودية والقنانة والعمالة المتحققة في ظل هذه الظروف. فالقول "يحيا العامل والفقير والعبد المجيد!" سوف يعني الثناء والمصادقة موضوعياً على قوى السلطة المهيمنة. وهكذا تفاسير طبقية هي السبب الأولي وراء فشل العديد من المدارس، بما فيها ماركس وأتباعه. قد يكون للطبقات الفوقية معناها إلى حد ما. أما الطبقات المُرغمة على العمل الشاق والكدح بعرق الجبين، فالموقف الأصح بشأنها هو الكفاح الدائم في سبيل نبذها وإدانتها وعدم مدحها. بل وتخطيها نظراً لأنها تكوّنت نتيجة الإرغام والعنف والتلقين الأيديولوجي. فهذا النمط المناط بدور الذات الفاعلة رغم أنه لا يستطيع أن يكون كذلك، والمناط بدور ثوري رغم أن عجزه عن إنجاز الثورة أمرٌ مسلمٌ به؛ هذا النمط لن يستطيع تجنب الهزيمة، مثلما تلاحظ أمثلة ذلك بكثرة في تاريخ الكفاح الاجتماعي. فسبب الهزيمة هو عدم الفهم الصحيح للقضية، وإناطة التحول الطبقي بدور خاطئ. بالتالي، قد يُكتب النجاح للكفاحات الاجتماعية في العصر الحديث، أي في القرن الحادي والعشرين، تناسباً مع مدى تجنبها أو تراجعها عن هذه الأخطاء الجذرية.

من الصحيح القول بأن الطبقة البرجوازية أثقلت القضية، وأنها أطارت التحول السلطوي على مصالحها الطبقية وصولاً إلى أدق مسامات المجتمع (التحول السلطوي حربٌ معلنة ضد المجتمع)، وجعلته رسمياً مع الدولة؛ وأنها ثمرٌ بأعلى مستويات تطورها. فكثيراً ما يلاحظ أنها صيرت العديد من شرائح المجتمع أداةً بيدها باسم "شراكة رأس المال"، وعلى رأسها العامل المستلب. بل ويمكن القول: إنها تكادُ تنبئ المجتمع. رغم ذلك، فالحقيقة الأصح هي تلك التي تؤكد أنها الطبقة الأكثر إشكالية، وأنها الطبقة التي أقحمت المجتمع أيضاً في حالة أكثر إشكالية.

بالإمكان القول وبسهولة: إن البيروقراطية التي تُعد أداةً في التطبيق المؤسساتي للطبقات الحاكمة على مر التاريخ، قد اكتسبت أبعاداً أكبر مع تبدي ملامح الدولة القومية في القرنين الأخيرين وصولاً إلى رهننا. وكأنها تؤدي دور طبقةٍ مستقلة مع ازدياد شأنها في السلطة والدولة، مُعتبرةً نفسها دولةً قائمةً بذاتها. كما إنه من العسير تنفيذ حقيقة كونها باتت قوةً طاغيةً تُرَجُّ بالمجتمع في القفص الحديدي، وأنها تُوطد دورها هذا بإحكام قبضتها على جميع الميادين الاجتماعية (التعليم، الصحة، القضاء، المواصلات، الأخلاق، السياسة، البيئة، العلم، الدين، الفن، والاقتصاد). لم تستعز البيروقراطية الدولة فحسب في مجتمعنا الراهن (الحداثة الرأسمالية). بل يكاد عالم الاحتكار بأكمله يحذو حذوها في تضخيم بيروقراطياته كالسيل الجارف تحت ذريعة "لننعدّ كوننا شركةً عائلية، ولنصبح شركاتٍ تُدار بيد أخصائيين متمرسين". ولنضخم البيروقراطية المفرط صلاته مع هذا الواقع الجديد لتلك الشركات. يُمكن تسمية ذلك بنوع من "تدوّل" الشركات. وبالفعل، يُبدي تدوّل الشركات العالمية والمحلية تطوره كنزعةً طاغيةً في الظروف التي باتت الدولة القومية قاصرةً فيها، والتي دخل إنشاء الدولة الجديدة في أجنديتها.

قضايا المجتمع النابعة من كلا الطوقين هي قضايا يومية. فكأنها "اللحظة الآتية" للتاريخ برمته. بل وبالإمكان المضي بالقول بأن هذا الثنائي يحتوي الطبيعة الاجتماعية (المجتمع التقليدي) كالأخطبوط، خانقاً لها وصاهراً إياها. النتيجة المستخلصة من ذلك هي أنه ثمة مرحلةً فوضويةً متأزمةً قصوى، وأن الحرية والمساواة والديمقراطية

المجتمعية غير ممكنة إلا بنظامٍ مبنيٍّ على الحضارة الديمقراطية. وهذا بدوره ما يقتضي النضال في سبيلِ إنشائه بالعلم القويم.

10- قضايا المجتمع التعليمية والصحية:

قد يبدو هذا موضوعاً إضافياً، إلا أنه من المهمّ استيعابُ القضايا الناجمة عن اندراجِ حقليّ التعليم والصحة ضمن احتكارِ السلطة والدولة، تماماً مثلما حلَّ بالعلم. فكيفما أنّ العلمَ المتدوّلَ يصبح الأداة الأكثر تأثيراً للهيمنة الأيديولوجية، فإنّ التعليم والصحة المتكاملين مع السلطة يعكسان الطابع نفسه أيضاً.

بالإمكان تعريفُ التربية والتعليم بأنها جهودُ المجتمع في تلقينِ أعضائه عموماً وشببيته خصوصاً، ومَدِّهم بخبراته، وجعلهم يتمثلونها على شكلِ معارفٍ نظريةٍ وعملية. فمُجتمعيةُ الأطفالِ تُؤمّنُ حسب كفاءة المجتمع في التعليم. أي أنّ تعليمَ الأطفالِ من أهمّ وظائفِ المجتمع، وليس السلطة والدولة. ذلك لأنّ الأطفال والشباب مُلكُ المجتمع. فتتسبّبُ أطفاله وشببيته بموجبِ تقاليده هو ووفقَ خصائصِ الطبيعة الاجتماعية، والعودة بهم إليه، هو حقٌّ وواجبٌ في آنٍ معاً. ويُعتَبَرُ موضوعاً مصيرياً، إذ ترتبُهنّ قضيةُ استمراره بوجوده. لذا، لا يستطيعُ أيُّ مجتمعٍ تسليمَ حقه في الوجود أو مشاطرة مهامه بشأنِ تعليمِ شبابه مع أية قوةٍ أخرى. ولا يُمكنه تسليمَ حقوقه ومهامه تلك، حتى لو كانت القوة المذكورة هي الدولة أو مختلفُ أجهزة السلطة. وفي حالِ العكس، فسوف يُعدُّ مستسلماً لاحتكاراتِ الهيمنة. تتبعُ قدسيةُ حقّ التعليم من الوجود. وما من قوةٍ أقرب من المجتمع إلى الأطفال والشباب، أو أنها ترى داعياً لأن تكونَ قريبةً منهم أكثر منه، بما في ذلك الأمُّ والأب. وإنّ إحدى أشدّ تضاداتِ المدينيات تجاه المجتمع على مرّ التاريخ، هي نزوعها إلى حرمانِ المجتمع من أطفاله وشبابه. ويُحقّقُ نظامُ المدينيةِ الدوليةِ ميوله هذه بطريقتين: إما أن يستعبدَهم بعدَ القضاء على كبارهم، أو أن يستوليَ عليهم بذريعةِ تعليمهم، للاستفادة منهم في طوابقِ السلطة.

من أهمّ أهدافِ الحروبِ هو تشكيلُ بُورٍ لصهرِ الأطفال والشابات والشباب بهذين الطريقتين لأنهم من أئمن الغنائم. وهي تُشكّلُ تلك البُور فعلاً. فمثلما رُصِفَت أرضية البيروقراطية البدائية على هذا النحو، فإنّ تاريخَ المدينية أيضاً يُعدُّ بأحدِ جوانبه نزوعاً

إلى تهشيش المجتمع وإلى تكوين قوة الأجهزة البيروقراطية عبر هذا الأسلوب. إنه تشكيل مجتمع ضد مجتمع: أي، تكوين مجتمع السلطة والدولة ضد المجتمع الطبيعي. وضمن هذا التكوين يتم تلقين الأطفال والشبيبة المجردين من مجتمعهم الذاتي لغة وثقافة وتاريخاً مغايراً كلياً. فالهدف الرئيسي في هذا التعليم هو تكريس اغترابهم عن ذاتهم، بحيث يتشربون الهوية الأكثر دولتية أيديولوجياً ومادياً، فيغدو عيشتهم من دون سلطة مستحيلاً. بل وتصبح الدولة والسلطة بالنسبة لهم السبيل الوحيد للوجود. وهكذا يعتبرون أنفسهم سلطة ودولة من جانب، ويصبحون على نفور مع المجتمع الطبيعي من جانب آخر. وأحياناً تتم المطابقة بين مجتمع الدولة والطبيعة الاجتماعية. لكن هذا خطأ وتناقض. وقد شيد تاريخ المدنية على هذا التناقض. هذه الوقائع التاريخية تتخفى وراء استيلاء السلطات على حق التعليم. وإلا، فهي لا تكثر بوظيفة التعليم حيال المجتمع. فبقدر ما يعلم رب عمل عماله، فالسلطة أيضاً تعلم مأموريها بالمنطق نفسه كعمال عبيد. وحتى لو كان اسمها بيروقراطية، إلا أنه تتم تنشئة أعضائها كعبيد، بدءاً من أدنى المستويات إلى أعلاها.

تتسج سلطات الدولة القومية بصورة خاصة احتكاراتها حول الأطفال والشباب أولاً عن طريق التعليم. فالأشخاص المعنونون بمفاهيمها التاريخية والفنية وبذهنياتها الدينية والفلسفية، لم يعودوا منتمين إلى عوائلهم القديمة. بل باتوا أطفالاً من صلب أصحاب السلطة وملاكاً لهم. وهكذا يتأسس الاغتراب الكبير. وتعدّ البورجوازية من حيث التعليم الطبقة التي تؤسس لأشد أنواع الاحتكار كثافةً، وتسلطه على المجتمع بأكمله. فلدى جعلها التعليم الابتدائي والإعدادي إلزامياً، وتذكيرها بشهادة التخرج الجامعي للراغبين في الحصول على عمل؛ يكون طوق الاغتراب والتبعية المحاصِر لشبيبة المجتمع، ومسار الرج بها في القفص قد أصبح ضرورة لا مفر منها. بالتالي، فالعنف والتعليم والقوة المادية تصبح أسلحة فتاكاً يصعب مقاومتها على درب استعمار المجتمع.

وعليه، بالإمكان التبيان بكل يسر أن المجتمع قد تلقى أكبر الضربات جزاء الحرب التي شنتها الدولة والسلطة ضده طيلة تاريخ المدنية من خلال حق التعليم. يُعدّ حق المجتمعات في التعليم من أصعب حقوقها تطبيقاً. كما إن المجتمع الذي يتعين عليه ضمان وجوده ضد القوى العملاقة للدولة القومية والاحتكارات الاقتصادية عبر التعليم

دون بُدٍّ، يَكُونُ قد نَحَلَ أصعبَ مراحلِ تاريخه. ومع ثورة الاتصالات الأخيرة، فإنَّ الدولة القومية التي بَسَطَت هيمنتها الأيديولوجية عبر حريها الإعلامية المُسلَّطة على كامل المجتمع، تُسيِّر حملةً جديدةً من الاستعمار الثقافي، الذي وُقِّت فيه بما يُفوقُ استعمارها إياه عسكرياً واقتصادياً؛ وذلك بسببِ تسييرها إياه بكثافةٍ ومُواراةٍ أكبر. يتجسّدُ السبيلُ الوحيدُ لحرية المجتمع وخلاصه في مقاومته تجاه هذا الغزو والاستعمار الثقافيِّ بالوسيلتين الأوليتين لوجوده. أي، بأخلاقه وسياسته الذاتية. فالمجتمعُ الذي يخسرُ شبيبته (أو الشبيبة التي تخسرُ مجتمعها) لا يدلُّ على الهزيمة فحسب. بل وعلى إضاعة الحقِّ في الوجود الذاتي، بل وخيانتِهِ حتى. وما يتبقى حينها هو الاهتراء والتبعثر والاضمحلال. مقابل ذلك، تتمثل مَهْمَتُهُ الاجتماعيةُ الأساسيةُ في تطوير مؤسساته التعليمية كوسائلٍ أوليةٍ لوجوده. ومن حيث المضمون، فمَهْمَتُهُ هي فصلُ شروحه العلمية والفلسفية والفنية واللغوية عن بُنية العلم السلطوي، والنجاحُ في إنجازِ ثورة المعنى. وإلا، فمن المحالِ تفعيلُ الأنسجة الأخلاقية والسياسية للوجود الاجتماعي.

هكذا، وكيفما أنَّ قضية التعليم تُجَعَلُ من مؤسسات (أنسجة) المجتمع الأخلاقية والسياسية ضرورةً حتميةً من حيث المضمون، فإنَّ الوظيفةَ الأساسيةَ للأخلاق والسياسة أيضاً هي توفيرُ التعليم الاجتماعي. ذلك أنَّ المجتمع الذي لا يُتَقَفُّ نفسه، فلن يقدِرَ على تطوير أو تكريس أو الحفاظ على أخلاقه الذاتية ومؤسساته السياسية الذاتية. وهكذا مجتمعٌ لن يستطيعَ تَجَنَّبَ التخبُّطِ المستمرِّ في المهالكِ والفسادِ والنشئت.

قضية الصحة في المجتمع أيضاً موضوعٌ جدُّ حساس، وتَحظى بأهميةٍ ثَمائِلُ ما للتعليم منها. فأساسُ ووجودُ وحرية المجتمع العاجزِ عن صَوْنِ صحته وسلامته بإمكانياته الذاتية، إما أَنَّهُ مُهَدَّدٌ بالخطر، أو أَنَّهُ مَفْقُودٌ كلياً.

فالتبعية في حقلِ الصحة مؤثِّرٌ على التبعية العامة. والمجتمعُ الذي حَلَّ قضاياهِ الصحيةَ جسدياً وروحياً، يعني أَنَّهُ يُمَسِّكُ بزمام تحرره. فالأمراضُ المتفشيةُ في المجتمعات المستعمرة هي على علاقةٍ وثيقةٍ بالنظام الاستعماري الذي تحياه. ينبغي النظر إلى إنشاءِ المؤسسات الصحية وتأهيلِ الأخصائيين الصحيين على أَنَّهُ من أولى حقوقِ المجتمع وواجباته. أما انتزاعُ السلطة والدولة هذه المَهْمَةُ من يده، وجعلها جِكرًا

عليها؛ فيعني إنزال الضربة الكبرى بسلامة المجتمع وعافيته. من هنا، فنضال المجتمع في سبيل حق الصحة يعني حساسيته في احترام ذاته وحرية.

تتطوّر الحداثة الرأسمالية إلى جعل التعليم والصحة ملكاً بيد الدولة القومية على أنه من الأمور المصيرية. إذ من العسير الاستمرار في بسط الهيمنة والاستغلال العام على المجتمع، دون السيطرة على كلا الحقلين اللذين يتعلق عليهما تطوّر المجتمع الوجودي والصحي والتتويج، ودون إنشاء الحاكمية الاحتكارية عليه. إنّ بسط النفوذ على ميداني التعليم والصحة يتسم بأهمية فائقة بالنسبة للاحتكارات، إدراكاً منها باستحالة تمكّن المجتمع بالعنف العسكري المجرد فحسب.

مرة أخرى نلاحظ أنّ الدولة والسلطة الاحتكاريّتين تكمنان في أساس جميع القضايا الوجودية للمجتمع. إذ من غير الممكن الاستمرار برأس المال-الريح دون وجود احتكار السلطة ذاك. من هنا، ومقابل ذلك، يستحيل بلوغ حل جذريّ لأية قضية في المجتمع، دون الكفاح الممنهج للحضارة الديمقراطية.

11- القضية العسكرية في المجتمع:

بالإمكان تعريف العسكرية بأنها احتكار متحقق بأشدّ أشكال التضادّ مع المجتمع. وبالمقدور الافتراض أنها تطوّرت حصيلة ميول "الرجل القوي الماكر" وعقله التحليلي المتأّتي من تقاليد الصيد، ومسابيه لتأسيس أول سلطة لبسط القمع والاستغلال على الطبيعة الاجتماعية. فمن يتمتع بنفوذ وقوة أكبر، يعمل على بسط سيطرته أساساً على مجموعتين رئيسيتين: مجموعة الصيد التي بجانبه، والمرأة التي يعمل على حبسها في المنزل. بالمستطاع الملاحظة أنّ أول سلطة هرمية تتكوّن فوراً في العديد من المجتمعات وبشتى الأشكال بمشاركة العناصر الشامانية (الكاهن البدئي) والجبروتوقراطية (مجموعة المُسيّنين). فمع العبور نحو تاريخ المدنية تُشاهد الرجل الماكر القويّ يقوم وحاشيته بمأسسة ذاته كجناح عسكريّ للدولة، أي كسلطة رسمية (أول احتكار مُسلّط على الاقتصاد استناداً إلى السطو على فائض الإنتاج). وتعيّس سلاطات أور الأولى والثانية والثالثة البارزة إبان عهد الكهنة-الملوك في المجتمع السومريّ تحقّق ذلك. كما يمكن الحديث عن وقائع مشابهة في العديد من المجتمعات.

وحتى في ملحمة كلكاش أيضاً بالإمكان رؤية كيفية انتزاع الملوكية من تقاليد الإلهة إينانا (التقاليد الرهبانية للإلهة الأنثى)، وكيفية حبس الراهبة في المنازل (البيوت العامة والخاصة) بشكل مكشوف بعد تهشيش قوتها خطوة بخطوة.

فإذا اعتدنا كلكاش أول قائد عسكري في التاريخ، فسنستطيع تحليل تكون التقاليد العسكرية (العسكترارية) على نحو أفضل. حيث انحصرت أعمالهم في شن الغزوات بغرض اقتناص البشر لتأمين حاجة المدينة من العبيد، وفي اصطياح القبائل التي سمّوها بالبربرية والوحشية (هومبابا)، والتي تحيا شمالي عراق اليوم، وذلك بمساعدة العميل "أنكيدو" الذي يرد اسمه في ملحمة كلكاش. يتضح بجلاء أن جبروت المدينة يقبع وراء المنبع الأصل للبربرية والوحشية. حيث تم تطوير كلمة "بربري" في تقاليد الثقافة الإغريقية كتحريف ومرأوعة وترويج زائف ابتدأته المدينة لتأسيس التفوق الأيديولوجي. واضح أن القبائل الريفية الأضعف والأقل تنظيمًا نسبةً لتنظيم المدينة، يستحيل أن تكون بربرية بالمعنى الذي يزعمه المجتمع الرسمي. فمصطلح البربرية يتصدر لائحة أشنع أنواع الرياء والتزوير في تاريخ المدينة. المهمة الثانية لطاغية المدينة هي "الأمن". ولذلك لجأ بالأغلب إلى بناء القلاع ونصب الأسوار، وإلى تطوير الأسلحة القاتلة على الدوام. ولأجل ذلك استعبد ملايين البشر، وصيروا أقتاناً وعُمالاً، وقتل من تمرّد على هذه الأوضاع، وعكست كل هذه الممارسات على أنها التاريخ. إن تبيان ذلك يُمثّل المقاربة الواقعية والحقيقية التي لا يمكن تفنيدها.

يُخصّص الجناح العسكري الحصّة الكبرى لنفسه بما يتناسب مع قوته، لدى نهيه للقيم الاقتصادية. وتوضّح الغزوات القائمة في التاريخ بهدف كسب الغنائم هذه الحقيقة بكلّ جلاء. كما يتضح تماماً أن الملك يكمن في أساس الدولة، وأن الغزو أو الاستيلاء يكمن في أساس الملك. فالغازي هو المالك. ويعتبر ذلك، بل ويُعلنه على أنه حقّه الطبيعي الذي لا غنى عنه. وما الدولة سوى إجمالي ما غزته واستولت عليه قوات السلطة من أملاك وغنائم (الأملاك المنقولة)، وفي مقدمتها الأرض. فمثلاً؛ فالمبدأ القائل "كل أراضي العثمانيين للسلطان" لا يعني شيئاً سوى استمرارية تلك التقاليد الأولى والرئيسية المُعبّرة عن علاقة الدولة بالغزوات العسكرية. هكذا أسست التقاليد واستمرت في إنشاء كل دولة مع قوتها. ولهذا السبب تُضَع الشريحة العسكرية هذه التقاليد

التاريخية نُصَبَ عينيها، عندما تُعرَفُ ذاتها بأنها صاحبُ الأساسيّ للدولة وبالتالي للملك. ومن متطلبات طبيعة السلطة والدولة أن تكون الجناح الاحتكاريّ الأعتى والأقوى. وبالأصل، فالقوة البشرية والصلاح قادران على تأمين ذلك بكلّ يسر. على ضوء هذه الحقائق الأساسية يُمكن الإدراك بشكل أفضل لأسباب حصول الانقلابات العسكرية في مواجهة مساعي البيروقراطية المدنية الهادفة بين الفينة والأخرى إلى مضاعفة حصتها (احتكارها). ما من شك في أنه لا غنى في تأسيس السلطة والدولة عن دور الاحتكارات الأيديولوجية والبيروقراطية المسماة طبقة "العلماء" وطبقة "الكتاب". إلا إن ذلك ليس مُحدّداً بقدر دور الشريحة العسكرية. بل حتى إن أكثر البحوث سطحيةً حول أجهزة السلطة والدولة تاريخياً وراهناً، تؤيد صحة هذه الحقائق.

أولى النقاط المهمة بالنسبة لموضوعنا، هي أن الجناح العسكريّ هو الاحتكار الأكثر تطوراً وتأثيراً. ومنثما أنه يُقدّم أيديولوجياً، فإن الجيش العسكريّ لا يهدف إلى المجد والشرف والبطولة (هذه المزاعم دعايات أيديولوجية يتم التسويق لها لمُواراة أهمية الأمر وتحريف جوهره). بل هو قائم كعنصر لا استغناء عنه في احتكار السلطة. إنه اقتصاديّ في جوهره. أي أن الجيش احتكارٌ مركّزٌ إلى الاقتصاد، ومتربّع فوقه وبعيداً عنه. ولكنه الأكثر ضماناً لدخله (راتبه)، والذي يصعب الاعتراض عليه. بل وتُرجم باقي الشرائح الاحتكارية على التوافق معه وعلى تقاسم ما لديها من فائض القيمة معه. إنه احتكارٌ وتقليدٌ مؤسستيّ متجنّزٌ على صعيد الخلفية التاريخية ومسار التطور. وهو مضموناً احتكارُ الطبقة (البيروقراطية) الأكثر اهتماماً بالتطور الاقتصادي، والتي تُشعرُ بالمقابل بالحاجة إلى البقاء على أبعد مسافة منه. وهو بجانبه هذا يبدو وكأنه القوة الأبعد مسافةً عن المجتمع. أو بالأحرى، هو الشريحة الاحتكارية التي تُجهّز نفسها بأفضل الأسلحة الاقتصادية والعسكرية. من هنا، لا يمكننا استيعاب النزعة الاحتكارية الاقتصادية، ولا احتكارية الدولة أو السلطة بصورة تامة، ما لم نُفهم بصياغة تحليل عسكريّ سديد. فثلاثتها كلّ متكاملٌ يقتات من المضمون عينه، أي من فوائض قيم المجتمع. مقابل ذلك، فهم يدعون أنهم يُنظّمون شؤون أمن المجتمع وتعليمه وصحته وإنتاجه. هكذا تُعرّض الدولة الأيديولوجية نفسها. إلا إن الحقيقة مغايرة؛ وهي كما طرحناها.

ونظراً لأنّ العسكرية تُعدّ الجناح الأكثر تنظيمًا وحسماً في رأس المال والسلطة، فحُكماً ستكون المؤسسة الأكثر تحكماً بالمجتمع بحسبه في قفصها. ورغم أنّ العسكرية قوة متغلّلة في المجتمع ومسيطرّة عليه ومتحكمة به طيلة التاريخ وفي كلّ الدول، إلاّ إنها بلغت ذروتها داخل احتكار الدولة القومية في عهد الطبقة الوسطى (البورجوازية). فانتقال احتكار السلاح الوحيد إلى يد جيش الدولة، بعد تجريد المجتمع رسمياً من السلاح باسم الجيش الرسمي؛ إنما يَظهر أماناً كخاصية مُعيّنة في الدولة القومية. لم يُجرّد المجتمع من سلاحه في أيّ من مراحل التاريخ بقدر ما فعلته الطبقة البورجوازية. وسبب هذه الحقيقة المهمة جداً يتمثل في تكاثف الاستغلال وتنامي المقومات العظمى إزاءه. إذ من المحال توجيه المجتمع وإدارته، ما لم يُجرّد من أسلحته تماماً ودائماً، وما لم يُصيّر منفثاً على تسلّل السلطة إلى كافة مساماته الداخلية، وما لم يخضع لرقابتها. وكأنه لا يُمكن التغلّب على المجتمع أو التحكم به، دون حبسه في "القفس الحديدي" للحدّثة. فضلاً عن استحالة حكم المجتمع دون حبسه ومحاصرته على يد الجيش الإعلامي أيضاً في عصر الاحتكار المالي العالمي. كما أنّ أبعاد احتكارات الاستغلال تُعكس نفسها كما هي على تكوين الاحتكارات الإعلامية-الأيدولوجية والعسكرية-البيروقراطية. وهي مرهونة ببعضها بعضاً ومرتبطة بأواصر لا تنقطع بتاتاً. أما رأس المال الضخم لصناعة السلاح المستندة إلى العسكرية في عصر المدنية المركزية العظمى الأخيرة، والمُسلّطة فوق وداخل المجتمع كقوة مهيمنة خارقة إلى جانب الهيمنة الإقليمية الأخرى بكلّ عملاتها المحليين؛ فتتأى أولويته المتقدمة على الاحتكارات الأخرى من جوهر موقعه التاريخي والمعاصر ذاك. ويجد تطابق العسكرية مع فاشية الاحتكار الرأسمالي معناه في واقع ذلك الجوهر.

ما لا جدال عليه هو أنّ المجتمعات بمختلف أشكالها قد دافعت عن نفسها بدأبٍ حثيث تجاه التطور العسكري للمدنية على مرّ التاريخ المُدَوّن والمجتمع الطبيعي. كما خاض المجتمع شتى أشكال المقاومة والتمرد، وقام بمأسسة حرب الأنصار وجيوش الدفاع الشعبي، وخاض حروباً دفاعية عظمى على أرضية التقاليد المسماة بالدفاع الذاتي وطيلة تطوّره لآلاف السنين. لا يمكننا بتاتاً المساواة بين حروب الدفاع وحروب

الاحتكار العسكري. إذ ثمة فارق في النوع والمضمون. فأحدهما ذو طابعٍ مناهضٍ للمجتمع (استعماري، مُفسد، ومُبيد)، والآخر ذو طابعٍ مجتمعيٍّ (صائنٌ للمجتمع، ومُحرّرٌ لكفائه الأخلاقية والسياسية). وما الحضارة الديمقراطية سوى حماية المجتمع والدفاع عنه على أساسٍ منهجية الدفاع الذاتي ضد العسكرية التابعة للمدينة المركزية.

12 - قضايا السلام والديمقراطية في المجتمع:

سعيّت في البنود الأحد عشر السابقة إلى صياغة تمهيدٍ مختلٍ حول ماهية القضايا التي اختنقت فيها الطبيعة الاجتماعية. ولا يُمكن لأيةٍ براديجما أو علم اجتماع أن يكونا قِيَمَيْن، إلا في حال قيامهما بصياغة التحليلات وإعطاء الأجوبة تأسيساً على هذه التعاريف. وإلا، فلن يبقى ما يُميّزهما عن علوم البلاغة الليبرالية والتقليدية (التي تطمس هيمنة فنون الكلام). والنتيجة المشتركة التي توصّلت إليها، هي أن سيطرة واستعمار احتكارات القمع والاستغلال، وتأثيرها المُوحّد في سبيل استغلال الطبيعة الاجتماعية (وجود المجتمع) عموماً واستغلال الإمكانيات الاقتصادية المنتجة لفائض القيمة خصوصاً؛ هي التي تكمن وراء القضايا الاجتماعية بصورة عامة. بل إن موضوع الحديث هو يقظة هذه القوى أكثر من كُمنها. أي أن القضايا لا تتبع من الطبيعة (الطبيعة الأولى)، ولا من أيٍّ مؤثّر اجتماعيٍّ آخر (الطبيعة الثانية).

لا يستطيع المجتمع الاستمرار بوجوده الذاتي من دون الأخلاق المجتمعية والسياسة المجتمعية، اللتين أصبحتا نسيجاً قائماً بذاته، وتُعتبران من مقومات وجوده الهادفة إلى تسيير الشؤون المشتركة العامة للمجتمع بالمعنى الجمعي. ولا يُمكن أن تَخْلُو الحال الطبيعية أو الوجود الاعتيادي للمجتمع من الأخلاق أو السياسة. أما إذا لم يتطوّر النسيج الأخلاقي والسياسي الذاتي لمجتمع ما، أو كان في حالة قاصرة أو مُحرّقة مُشوّهة أو مشلولة؛ فبالمقدور القول حينئذٍ أن ذاك المجتمع يحيا تحت نير احتلال واستعمار شتى أنواع الاحتكارات باعتبارها رأسماً وسلطةً ودولة. لكن الاستمرار بالوجود على هذه الشاكلة يعني خيانة كينونته الوجودية، والاعتراب عن الذات، والتواجد كقطيع أو كأشياء أو أمتعة أو أملاك في كنف حاكمية الاحتكارات. وفي وضع كهذا

يفقد المجتمع طبيعته الذاتية، ويخسر مهاراته كمجتمع طبيعي، أو أنها تتعرض للضمور. وهذا ما مفاده أنه مُستعمر. بل والأكثر أنه يصبح حينها موضوع ملكٍ بكل ما لديه، تاركاً نفسه للتفسخ والفناء. وقد لوحظ وجود عددٍ جَمٍّ من المجتمعات التي تتوافق وهذا التعريف، تاريخياً كان أم راهناً. والمجتمعات التي تمّ إفسادها أو القضاء عليها هي أكثر بأضعاف مضاعفة من التي لا تزال متماسكة.

إذا ما آل المجتمع إلى حالةٍ يعجزُ فيها عن تشكيل وتفعيل مؤسساته الأخلاقية والسياسية اللازمة للاستمرار بكيونته، فهذا يعني أنه أقحم في مكبس القمع والاستغلال. وهذا الوضع هو "حالة حرب". من هنا، فبالإمكان تعريف التاريخ على أنه "حالة حرب" المدنيات ضد المجتمع. عندما لا تقوم الأخلاق والسياسة بوظيفتهما، فهذا يعني أنه لم يَبْقَ سوى شيء واحد فقط باستطاعة المجتمع القيام به، ألا وهو الدفاع الذاتي. فحالة الحرب هي حالة غياب السلام. بالتالي، لا يمكن للسلام أن يكتسب معناه، إلا بالتأسيس على الدفاع الذاتي. والسلام الخاوي من الدفاع الذاتي، ربما يُعبرُ عن الاستسلام والعبودية. أما الألعابة المسماة بالسلام الخالي من الدفاع الذاتي، بل وحتى بالاستقرار الديمقراطي والوفاق، والتي تفرضها الليبرالية في راهنا على الشعوب والمجتمعات؛ فلا تُعبرُ سوى عن مُوارة هيمنة الطبقة البرجوازية بالقوة المُسلّحة الغارقة فيها حتى الخلق بشكلٍ أحادي الجانب. أي أنها تسيير مُقنّع لحالة الحرب. أما إظهار السلام المجرد من الدفاع الذاتي على أنه سلام حقيقي، فيتجلى كمحاولاتٍ حثيثة تبذلها هيمنة رأس المال الأيديولوجية. أما تاريخياً، فيُعبرُ السلام عن ذاته بأشكالٍ أكثر اختلافاً تحت اسم "المصطلحات المقدسة". والأديان عموماً حافلةً بهكذا مصطلحات، ونخصُ بالذكر الأديان المصبوغة بالطابع الحضاري.

لا يمكن لاستتباب السلام أن يكتسب معناه الحقيقي، إلا في حال تفعيل الدفاع الذاتي للمجتمعات، وبالتالي لدى صون وضمان طابعها الأخلاقي والسياسي. ونخصُ بالذكر السلام الذي استلزم جهداً دؤوباً وعظيماً من قبل ميشيل فوكو لتعريفه، والذي لا يمكن أن يتحلى بتعبيرٍ مجتمعيٍّ مقبولٍ إلا بهذا المنوال. وأي سلامٍ مُحَمَّلٍ بمعانٍ أخرى خارج ذلك، فإنه لن يعني أكثر من كونه فخاً منصوباً باسم كل المجموعات والشعوب، واستدامة حالة الحرب بأشكالٍ مغايرةٍ مستورة. إن مفردة السلام مُحَمَّمةٌ بالمصائد في

كف ظروفِ الحادثةِ الرأسمالية. بالتالي، فاستخدامها محفوفٌ بالمخاطرٍ ما لم تُعرَفْ على نحوٍ سليم. وإذا ما عرّفناه مرةً أخرى، فالسلام لا يعني زوالَ حالةِ الحربِ كلياً، ولا حالةَ استتبابِ الأمنِ والاستقرارِ وغيابِ الحربِ في ظلِّ تفوّقِ طرفٍ واحد. إذ ثمة أطرافٌ عديدةٌ في السلام. والتفوّقُ الحاسمُ لطرفٍ واحد ليس وارداً، ويجب ألا يكون كذلك. ثالثاً، ينبغي إسكاتُ صوتِ السلاحِ على أساسِ رضى المجتمع، وبموجبِ آليةِ مؤسساتهِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ الذاتية. هذه الشروطُ الثلاثة هي أرضيةُ السلامِ المبدئي. ولن يُعَبَّرَ السلامُ الحقيقي عن أيِّ معنى، ما لم يستند إلى هذه الشروطِ المبدئية.

لنعملَ على شرحِ هذه الشروطِ الثلاثةِ قليلاً. فأولها لا يرتأي تجريدَ الأطرافِ المعنيةِ من السلاحِ كلياً. بل يتعهّدُ فقط بعدمِ قيامها بشنِّ الهجومِ المسلّحِ على بعضها بعضاً تحتِ أيّةِ ذريعةٍ كانت. كما لا يندفعُ وراءَ التفوقِ العسكري، بل يقبلُ احترامَ حقوقِ الأطرافِ المعنيةِ وإمكانياتها في ضمانِ أمنها. ثانياً؛ لا يُمكن الحديث عن التفوقِ النهائيِ لطرفٍ ما. قد يستتبُّ الاستقرارُ والهدوءُ في ظلِّ تفوّقِ الأسلحة. ولكن، يستحيل نعتُ هذا الوضعِ بالسلام. بل لا يدخُلُ السلامُ جدولَ الأعمالِ إلّا في حالِ قبُولِ الطرفينِ المعنيينِ بوقفِ القتالِ بشكلٍ متبادل، دون تفوّقِ طرفٍ باستخدامِ السلاح؛ أيّاً كان الطرفُ المعني، مُحَقّاً كان أم لم يكن. ثالثاً؛ تعرّفُ الأطرافُ المعنيةُ لدى حلِّ القضايا باحترامها للآليةِ المؤسساتيةِ الأخلاقيةِ (الوجدانية) والسياسيةِ للمجتمعات، أيّاً كان وضعُ الطرفين. وضمن هذا الإطارِ يُعرّفُ الشرطُ المسمى بـ"الحلِّ السياسي". إذ يستحيل تقييمُ أيّةِ هدنةٍ على أنها سلام، ما لم تتضمن هذا الحلَّ السياسي والأخلاقي.

تدخُلُ السياسةُ الديمقراطيةُ الأجنّدة في ظلِّ شروطِ السلامِ المبدئيةِ تلك، مكتسبةً أهميةً لا استغناء عنها. فلدَى عملِ مؤسساتِ المجتمعِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ، فبطبيعة الحالِ سيكوّنُ مسارُ السياسةِ الديمقراطيةِ هو البارز. وعلى الأوساطِ التي تتطلّع إلى استتبابِ السلام أن تدركَ أنه لا يمكنها إنجاح ذلك، إلا إذا أدّت السياسةُ دورها على أساسِ أخلاقي. ينبغي على طرفٍ واحدٍ بأقلِّ تقدير أن يكونَ ملتزماً بالسياسةِ الديمقراطيةِ في السلام. وإلا، فما سيتحقّقُ لن يذهبَ أبعدَ من كونه "لعبةً سلام" باسمِ الاحتكارات. تؤدي السياسةُ الديمقراطيةُ دوراً مصيرياً في هذه الحالة. إذ لا يُمكنُ عيشُ مرحلةٍ سلامٍ مشرّفٍ واثمينٍ تجاه قوى السلطةِ أو الدولة، إلا تأسيساً على الحوارِ مع

قوى السياسة الديمقراطية. وإذا لم يتواجد هكذا سلام، فإن حالة الحرب ستستمر دون توقف، حتى لو قامت القوى المتحاربة (الاحتكارات) بإسكات السلاح بشكل متبادل لمدة من الزمن؛ حيث الإنهاك والمشقات النابعة من الاحتياجات اللوجستية والاقتصادية التي قد تتسبب بها الحرب. وفي حال تلافي هذه المصاعب، فستستمر الحرب إلى أن يتمكن أحد الأطراف من تحقيق تفوقه. من هنا، لا تُسمى مثل هذه الحالات بفترة سلام، بل يُمكن تسميتها بالهدنة المتطلعة إلى خوض حروب أكثر ضراوة. ولكي تكون أية هدنة ذات طابع سلمي، فإن إفساحها الطريق أمام السلام، وضمانها إياه بناءً على الشروط الثلاثة التي ذكرناها، يتميز بأهمية مبدئية.

قد يُحرز الطرف الذي في حالة دفاع ذاتي (الطرف المحق) تفوقاً نهائياً في بعض الأحيان. لكن الشروط الثلاثة لأجل السلام لا تتغير حتى في هذه الحالة. فكما شوهد في تجربة الاشتراكية المشيدة والعديد من حروب التحرر الوطني المحقة والعادلة، فالتفافاً على السلطة والتوجه فوراً إلى بناء الدولة، والعمل على تكريس الأمن والاستقرار في ظل تلك السلطة والدولة لا يمكن أن يكون سلاماً. بل ما سيجري حينها هو إحلال قوة محلية (رأسمالية الدولة أو الشريحة المسماة بالبورجوازية القومية) محل قوة احتكارية دخيلة. وحتى لو سُميت بالسلطة الاشتراكية، فإن هذه الحقيقة السوسيولوجية لن تتغير. ذلك أن السلام من حيث المبدأ ليس ظاهرة متحققة بتفوق السلطة والدولة. ولا يمكن للسلام أن يدخل الأجندة ما لم تُقم السلطة والدولة -أيًا كان اسمها (البورجوازية، الاشتراكية، القومية، أو اللاقومية؛ فلا فرق في ذلك) - بمشاطرة تفوقها مع القوى الديمقراطية. وفي آخر المطاف، فالسلام وفاق مشروط بين القوى الديمقراطية والدولة. وتحتل الأقاصيص المعنية بحالات الوفاق هذه حيزاً زمنياً ومكانياً شاسعاً في التاريخ. حيث جُرّبت مثل عمليات الوفاق المشروطة هذه في العديد من الفترات والأماكن. فكان هناك المبدئي والطويل المدى منها، وكان هناك ما نُكِّت به حتى قبل جفاف الجبر. لا تعيش المجتمعات ضمن بُنى مؤلفة فقط من قوى الدولة والسلطة. بل، ومهما ضيّقت مساحتها، فهي تعرف كيف تستمر بوجودها في ظل هوياتها الأخلاقية والسياسية الذاتية، ما دامت لم تُفَقَّ بقضئها وقضيضها. ربما هذه الحقيقة هي التي لم تُكْتَب في التاريخ، مع أنها الحالة الأساسية للحياة.

إنَّ عدمَ النظرِ إلى المجتمعِ على أنه محضُ قصصٍ معنويةٍ بالدولةِ والسلطةِ، بل واعتبارهَ طبيعةً مُعَيَّنةً ومصيريةً، قد يُساهمُ في نشوءِ علمِ اجتماعٍ أكثرَ واقعيةً. لا يُمكنُ للسلطاتِ والدولِ واحتكاراتِ رأسِ المالِ أن تتسَفَّ المجتمعَ في أيِّ وقتٍ من الأوقاتِ، مهما كانت ضخمةً وثريةً (كمثالٍ فرعون وقارون¹)، ومهما تَوَحَّشَت لدرجةِ ابتلاعِ المجتمعِ، كما هي حالُ وراثتهمِ الحاليين (الليويثان الجديد). ذلك أنَّ المجتمعَ هو الذي يُحدِّدُ هويَّتها في نهايةِ المالِ. والمُحدِّدُ (المنفعل) لا يُمكنه احتلالُ مكانِ المُحدِّدِ (الفاعل) في أيِّ زمنٍ كان. بل حتى إنَّ قوَّةَ السلطةِ الأكثرَ بريقاً في الدعايةِ الإعلاميةِ الراهنةِ لا تكفي لحجبِ هذه الحقيقةِ. إنها القوى الأكثرُ سفالةً، وتَبَعَتْ على الشفقةِ رغمَ تَحَفُّيها بمظهرها المارد. ومقابلَ ذلك، فلن يفتقرَ المجتمعُ البشريُّ إلى إيجادِ المعنى، بوصفه كيانَ الطبيعةِ الخارقِ منذ نشوئه.

سوف يُشكِّلُ نظامُ الحضارةِ الديمقراطيةِ موضوعَ الفصلِ اللاحقِ كنظامٍ تفسيرِ وعلمنةِ المجتمعِ وإعادةِ هيكلته في ظلِّ هذه البراديغما الرئيسية، سواء بحاله القائمةِ تاريخياً أم راهناً.

¹قارون: هو أحد أغنياء قوم موسى. اشتهر تاريخياً بامتلاكه الكثير من الكنوز في عصر بعثة سيدنا موسى. لكنه لم يؤمن بموسى. وكان وزيراً لشؤون العبريين لدى فرعون (المترجمة).

الفصل السابع

تصور نظام الحضارة الديمقراطية

منذ أن عرفت نفسي والشك يُلازمني كشبح لا يفارقني. كانت هذه الربيبة تغدو حالة مَرَضِيَّة أحياناً، فكنتُ أشعرُ أنني في أوْهن لحظاتي، عندما تَهْتَرُ بعضُ عقائدي الدوغمائية. ما كان قائماً حينها هو السقوطُ في أكثرِ حالاتِ الحياةِ يأساً. ربما أهُمُ مساهمةً مَنَحَتها هذه الربيبةُ لشخصيتي، حتى في المواضيع التي يستحيلُ تقديمُ أيِّ دفاعٍ جادٍ عنها، كانت تلك العِبرةُ التي تتجسّدُ في استحالةِ عثوري بسهولة على "الحقيقة". وأنا على قناعةٍ بأنَّ تحويلي كلَّ شيءٍ، بما في ذلك غرائزي، إلى معضلةٍ إشكاليةٍ قد أكسبني قدرةً الانقطاع عن نمطِ التفكيرِ الدوغمائي، الذي لا يَبْرَحُ منيعاً للغاية في تقاليدِ مجتمعِ الشرق الأوسط. وفي نهايةِ المآل، فأهميةُ الموضوع تتبدى من خلالِ مدى نفوذِ نمطِ التفكيرِ المهيمنِ الأوروبيِّ المركزِ وتأثيره حتى الآن في الوضعيةِ الدوغمائيةِ للحدائريةِ من جهة، وفي منظومةِ الفكرِ ماوراء الحدائريِّ من جهةٍ أخرى. لقد سعيْتُ إلى تحديدِ مكاني من خلالِ المقارنةِ بين المهارةِ الفكريةِ المتأسسةِ على العقيدةِ في الشرق، وتلكِ المتأسسةِ على المُساءلةِ في الغرب. ولكني لم أستطع العثورَ على موطئِ قَدَمٍ لي في كلا الجانبين. ولَمَّا كان تفكيري بهذا المنوال، فقد استمرَّ الانقطاعُ حُكماً بازديادٍ تَجَذَّرَ الهوّةُ بين حياتي وبينهما مع مرورِ الأيام.

ما عُرِضَ من أفكارٍ عقائديةٍ أو منطقيّةٍ لم يُسبغ طموحي بتاتاً. بل ويتمثلُ انتقادي الأساسي في المسؤوليةِ الكبيرةِ التي تتحملها هذه المنظوماتُ الفكريةُ عن تعاطفِ القضايا

الاجتماعية. وهذا ما كان يشير إلى ضرورة التركيز الانتقادي على المنهجية العقائدية للشرق والمنهجية العقلانية للغرب في آن معاً، مما كان يمُدني بالجرأة في هذا الشأن. خاصيتي الثانية هي عدم انقطاع وعيي اليقظ عن ممارستي الاجتماعية إطلاقاً. وفي هذا المضمار، فقد برَزَ في شخصيتي طابعٌ تشاؤميٌّ خارقٌ في وقتٍ باكِرٍ جداً. فمنذ ذهابي وإيابي من وإلى المدرسة الابتدائية سيراً على الأقدام (وهي في قرية جَبِين المجاورة)، كان مثيراً فعلاً عزمي على إمامتي لمجموعةٍ صغيرةٍ من الطلابِ بِذكرِ عدةِ آياتٍ وأدعيةٍ كنتُ قد حفظتها. كان الأمرُ بمثابة لعبة. ولكنني كنتُ أؤديها بكل جدية. أَعْتَقِدُ أَنَّ ما يَكْمُنُ وراءَ ذلك هو رغبتني في إثباتِ وقاري حصيلته ما حَفَظْتُهُ مِنْ آياتِ قرآنيةٍ بِشَقِّ الأنفس. وبالتالي، كان نتيجةً لبدئي بالتفكير ونزوعي إلى إثباتِ حضوري، من خلالِ مشاطرةٍ ذلك مع الآخرين من أقراني. فكأنني أقولُ لنفسي: إِنَّ ما حَفَظْتُهُ شيءٌ صعبٌ ومهم، فعليكِ إذن بتشاطره مع مَنْ حَوْلَكَ! من الجليّ أَني كنتُ أتعرفُ حينها على مبدأ أخلاقيٍّ جاد. لن أَكْزِرْهُ هنا، نظراً لأنني سردتُ في المجلداتِ السابقة مِنْ مرافعتي على شكلِ قصةٍ قصيرة، كيف كانت تُبْهَرُنِي أُولَى أضواءِ الحداثَةِ. وتَوَقَّفتُ بمجردِ انتباهي بكلِّ تَعَقُّلٍ إلى أَنَّ الحداثَةَ الرأسماليةَ هي القوةُ المُدْمِرَةُ لِمَراثونِ الفكرِ الجنونيِّ الذي باشرتْ به. لَكَمْ غريبٌ حقاً أَنَّ تحطيمَ صورةِ آلهةِ القرونِ الأربعةِ الأخيرةِ للنظامِ الرأسماليِّ العالميِّ، قد دفعني إلى الشعورِ بقوةِ العواطفِ الشبيهةِ بالغِبْطَةِ التي اختَلَجَتْ جوارِحَ سيدنا إبراهيم الأورفاليِّ، لدى الإشارةِ إليه والتصريحِ بأنه "مُحَطَّمُ الأصنام". هكذا أصبحتُ في الوقتِ نفسه أتحكمُ بِرَبِيبَتِي بكلِّ يسرٍ، وأُحدِّدُ مواعيدَ مُقْنَعَةٍ ومُرْضِيَةٍ مع "حقائقي" التي أَلْجَأُهَا.

لَكَمْ هو مؤلِّمٌ أَنَّ بني البشرِ الخائريِ القوى باتَ موعدهم مع الحقيقةِ متدنياً ربما إلى أدنى المستوياتِ الغريزية التي عرفوها في تاريخهم؛ بحيث يكاد لم يَبْقَ اليومَ فردٌ إلا وغدا أسيرَ حياةٍ مُؤَطَّرَةٍ بِزوجةٍ وطفلٍ وراتبٍ دوريِّ. أنا لا أنكرُ هذه الظاهرة. لكنَّ اليأسَ الشديدَ يكمنُ في عبادةٍ هكذا حياةٍ ماديةٍ أُقيمتَ مَقَامَ الفلسفةِ وتحت اسمِ أكثرِ الأفكارِ عقلانية. هذا هو نطاقُ العالمِ الذي وَهَبَتْهُ ألوهيةُ الدولةِ القوميةِ لعبادها السعداء. فهل يُمكنُ إنكارُ أننا نحيا في عالمٍ محصورٍ بشكلٍ فظيعٍ؟ أنا شخصياً أرى العيشَ في كنفِ رمزٍ إِلَهٍ ينحدرُ مِنْ أَحَدِ أقدمِ العصورِ الغابرةِ أَثْمَنَ وأقدسَ ألفَ مرةٍ مِنْ

العيش تحت ظلّ ألوهية الدولة القومية الراهنة. إنني مدركٌ بالتأكيد أنني أتحدث عن الألوهية الأكثر خواءً لاحتكارات رأس المال. لكنني بثُّ أنظرُ بعينِ الأسى إلى أولئك الذين تلقّوا أشدَّ الضربات من هذه الألوهية، وعلى بقائهم متأثرين بها، وعاجزين عن التّعقّل والتفكير في التخلص منها. كما إنني مدركٌ تماماً أنّ هذا هو واقع البشرية المعاش. والإبادة العرقية اليهودية التي تعكس هذه الحقيقة على خير وجه، إنما تكشفُ الأبعادَ المأساوية التي وصلها هذا الوضع. لَكُمْ هو مؤلّمٌ أن يكونَ للقبيلة العبرية التي سرَدنا قصتها نصيبٌ مهم في نشوء هذا الوضع من ناحية، وفي تقديمها عدداً لا يُحصى من الضحايا ثمناً لذلك من الناحية الثانية. وكأنه يُضربُ بها المثلُ القائل: "ما تزرع، تحصد". لا يُساورني الشكُّ حول طابع الهيمنة لقوة الفكر اليهودي. كما لا أنكرُ انعكاساتِ قوة هذا الفكر على شخصيتي، بدءاً من حفظِ الأدعية والآيات القرآنية، ووصولاً إلى تحطيم الأوثان. ولا أُقلِّلُ من أهميتها بتاتاً. لكنّ مأساة التطهير العرقي التي شهدها اليهود كافيةٌ بمفردها كي تجعلَ من مساعلتهم ومحاكمتهم الجذرية لأنفسهم من طرازِ أدورنو ديناً في رقابهم. أنا أيضاً سعيْتُ إلى التركيز على نظام الحضارة الديمقراطية، بهدف إيفاء ولو نبذةٍ من هذا الدين بما يتناسب ومدى تأثري بذلك.

نحن إبراهيميون في هذه النقطة. ولكن، عندما يُطعَمُ السردُ بنكهة الزرادشتية نوعاً ما، فإنَّ ضرورة صياغة تفسير مغايرٍ تصبح أقوى. فقد تعرَّض مفهوم التاريخ السائد على شكلِ قصص المدنية إلى انكساراتٍ مهمة. ويُجمَعُ عموماً على أنّ مسيرة الدولة والسلطة قد تجدُّ معناها كتاريخٍ رسمي. إلا أنه من المستحيل أن تكونَ تاريخاً اجتماعياً. كما إنَّ السردَ المعنوية بنمطِ نشوء الدولة والسلطة، لا يمكن إلا أن تكونَ نقطة هامشية ورمزية خادمةٌ لصالح احتكارات رأس المال وعلى درب الحقيقة التاريخية. كما أنّ هذا السردَ المتطرف هو الذي يجعلُ التاريخَ مُملاً، ولا يُلبي متطلبات التقاليد الاجتماعية. وبسبب بُنيته المناهضة للمجتمعية مضموناً، فمن الواضح أن هذا التاريخ لن يستطيع التعبير عن المجتمع كتقاليد. بل على النقيض، فسوف يحجبه ويُعرِّضه للتحريفات من عدة جهات. وقصصُ السلالات أيضاً مثلُ لهذا السرد. أما سردُ التاريخ الديني، الذي يُعدُّ مستوى تمثيله الاجتماعي سطحياً لأقصى درجة، وخاصة لدى وُلوجه مرحلة المدنية؛ فلا يذهب أبعد من كونه تاريخاً للدولة والسلطة.

هذا وتُذكرُ التفسيرُ التاريخيُّ الطبقيُّ والاقتصادية بتواريخ الدولة، وإن من زاوية مغايرة؛ نظراً لخصائصها التي تتناول الحقيقة الاجتماعية مبتورة من الكل، وتبلغ حد الاختزالية. حيث تفتقر وجهة نظرها الوضعية الجزئية إلى القدرة على إضفاء المعنى على التاريخ ولو بقدر الأديان حتى. وتتحد جميع هذه السرود التاريخية في نقطة انحدار جذورها إلى المدنية، حتى وإن بدت متضادة ظاهرياً.

لست مقتنعاً بكون تاريخ الطبيعة الاجتماعية وجد معناه، برادغمائياً كان أم تجريبياً. فالكتابات التاريخية المسماة بالتاريخ الاجتماعي لا تذهب أبعد من أن تكون الفصول الأكثر تجزؤاً للسوسيولوجيا الوضعية. أي أنها لا تتعدى كونها تصويراً لجزء من كامل الجسم، أي من الوجود الكلي.

بالمقدور شرح كل هذه التشخيصات بعمق أكبر. لكن ذلك لن يساهم بشيء في موضوعنا.

أما قيامي بالتركيز على التاريخ بصفته شرحاً للحضارة الديمقراطية (ولو نم ذلك عن التكرار المتواصل)، فهو بسبب عقم القضايا الاجتماعية التي لا تزال ألقى صعوبة في إضفاء المعنى عليها. فالعقم لا يقتصر على الحياة العملية وحسب. بل إن السرود أيضاً مشحونة بالانسدادات الجادة. وبتحاد الوضعين معاً، يصبح التقدم مستحيلًا بسبب سرود المدنية الرسمية. أما حشر بعض المقاطع الجزئية باسم التاريخ الاجتماعي، فلا يتعدى زيادة الوضع تعقيداً.

أبين مراراً أن تفسير الاشتراكية العلمية لهذا الوضع على أنه الطابع الطبقي للتاريخ، قد عجز عن حل القضية. بل ولم يجنب نفسه التحول إلى جزء من الإشكالية ذاتها، حتى وإن كان يُنير بعض الحقائق.

ولهذا السبب أشير مراراً إلى أنه إذا لم يتم تخطي برادغما الحداثه الرأسمالية كلياً، فدعك من فهم الحقيقة التاريخية، بل إن تلك البرادغما ستلعب دورها في طمس الحقيقة وتجريدها من معانيها بدرجة أكبر بكثير مما عليه الأديان. وقد باتت النتائج التاريخية لرؤية ماركس البرادغمائية مفهومة على نحو أفضل في يومنا. فالتاريخ الخاطئ يعني ممارسة خاطئة. كما يستحيل الوصول إلى الموقف البرادغمائي والتجربي للطبيعة الاجتماعية، ما لم يتم تجاوز المواقف البرادغمائية والتجريبية للمدينة بصورة عامة

وللحدثاءِ الرأسماليةِ بصورةٍ خاصة. ما سعيثُ لعمله هنا هو الإقدامُ على خوضِ تجربة، ولو دون أيِّ استعداد.

أ- تعريف الحضارة الديمقراطية

بالإمكان تعريفُ مدرسةِ علم الاجتماع، الذي يَفْتَرِضُ البحثُ في حالةِ نشوءِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ وتطوُّرها تأسيساً على المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسي، بأنها نظامُ الحضارةِ الديمقراطية. لمدارسِ علم الاجتماعِ المختلفةِ وحدثها المتباينةُ في حقلِ البحث. فالثيولوجيا والدين يتَّخذان من المجتمع أساساً. بينما تتأسسُ الاشتراكيةُ العلميةُ على الطبقة. والفردُ هو الوحدةُ الأساسيةُ في الليبرالية. ومثلما هناك المقارباتُ المعتمدةُ أساساً على الدولة والسلطة، فإنَّ المقارباتِ التي تتَّخذُ المدينياتِ أساساً ليست بالقليلة. وكما نَوَّهتُ مراراً، فكلُّ هذه المقارباتِ المستندةُ إلى عنصرٍ ما قد تَعَرَّضَتْ كثيراً للانتقاداتِ بسببِ عدم كونها مقارباتِ تاريخيةً أو كُليَّاتيةً. إذ يتعيَّن على أيِّ بحثٍ نوعيٍّ ثمينٍ أن يركِّزَ على النقاطِ الحياتيةِ للمجتمع، بحيث يجدُ التاريخُ والحاضرُ معانيهما في تلكِ النقاطِ أساساً. وإلاّ، فلن تذهبَ البحوثُ أبعدَ من كونها قصصاً.

إنَّ تحديدنا للمجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ كوحديتَيِ الأساسيّةِ يتسمُ بالأهميةِ من حيثِ اشتماله على الأبعادِ التاريخيةِ والكُليَّاتيةِ. فالمجتمعُ الأخلاقيُّ والسياسيُّ يعطي الفرصةَ لسردِ أنواعِ المجتمعِ الأكثرِ تاريخيةً وتكاملاً. بل وبالمقدورِ قراءةُ الأخلاقِ والسياسةِ بحدِّ ذاتيهما كتاريخ. فالمجتمعُ المتحليُّ بالبُعدِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ هو الأقربُ إلى إجماليِّ نشوئه وتطوُّره المتكامل. حيث يُمكن للمجتمعِ أن يتواجدَ دون وجودِ الدولة والطبقة والاستغلال والمدينة والسلطة والقومية. لكن، لا يُمكن تصوُّرُ مجتمعٍ خالٍ من الأخلاقِ والسياسة. قد يتواجدُ حينها كمستعمرةٍ أو كمصدرٍ للموادِّ الخام بالنسبةِ للقوى الأخرى، وبالأخص لاحتكاراتِ رأسِ المالِ والدولة. وفي هذه الحالةِ يكونُ ثمة ميراثٌ أو بقايا مجتمعٍ خارجٍ من كينونته.

لا معنى للإصاق ألقاب أو صفات كالعبودية أو الإقطاعية أو الرأسمالية أو الاشتراكية بالمجتمع الأخلاقي والسياسي، الذي يُعدُّ حالةً طبيعيةً للمجتمع. أو بالأحرى، فتعريفُ المجتمعاتِ بتلك الأوصافِ سيؤولُ من حيث المعنى إلى إسدالِ الستار على واقعِ المجتمع، وإلى اختزاله لعناصر خالصة (الطبقة أو الاقتصاد أو الاحتكار). وما الانسدادُ الذي نَتَلَمَّسُهُ في سرودِ الحلِّ المتأسسة على هذه المصطلحاتِ ضمن إطارِ نظريةِ التطورِ الاجتماعي وممارسته، سوى بسببِ النواقصِ والأخطاءِ التي تحتويها في مضامينها. وبَعْدَما آلت كلُّ تحليلاتِ المجتمعِ القريبةِ من الماديةِ التاريخيةِ والموسومةِ بهذه الصفاتِ إلى هذا الوضع؛ فمن الواضح أنها كانت ستزِيدُ من عَمِّ السُرودِ التي تعاني من هشاشةِ قيمتها العلمية. بينما السُرودُ ذات الأبعادِ الدينية، ورغمَ شرحها المستفيض لأهمية الأخلاق، إلا إنها أحالت البُعدَ السياسيَّ إلى الدولة منذ زمنٍ بعيد. أما المقارباتُ البورجوازيةُ الليبرالية، فلا تقتصرُ على حجبِ المجتمعِ ذي الأبعادِ الأخلاقيةِ والسياسية. بل ولا تتوانى في الوقتِ نفسه عن شنِّ الحربِ ضده في كلِّ نقطةٍ منه كلما سَنَحَتْ لها الفرصة. فالفرديةُ حالةُ حربٍ معلنةٍ تجاه المجتمع بما يُماثل حالةَ الدولة والسلطةِ تجاهه بأقلِّ تقدير. والليبراليةُ تعني أساساً تهيئةَ المجتمعِ المُجَرَّدِ من قوَّتهِ حصيلتهِ تجريدهِ من الأخلاق والسياسة، لجعله مفتوحاً على شتى هجماتِ الفردية. أي أن الليبراليةَ أيديولوجيةٌ وممارسةٌ هي الأكثرُ عداً للمجتمعية.

مصطلحاً المجتمع ونظامِ المدنيةِ إشكاليَّان جداً في السوسيولوجيا الغربية (ليس هناك بُعدٌ ما يُسمى بالسوسيولوجيا الشرقية). علينا ألا نتناسى أن السوسيولوجيا نَبَعَتْ مِنَ الحاجةِ إلى حلِّ قضايا الأُزمةِ والتناقض والصراع والحربِ المتفاقمة، التي أَسْفَرَتْ عنها احتكاراتُ رأسِ المالِ والسلطة. حيث كانت الأطروحاتُ تُصاغُ في الغربِ واحدةً تلو الأخرى ومن كافةِ الاتجاهات، في سبيلِ إنقاذِ النظامِ وجعله قابلاً للعيش. وبالرغمِ من كلِّ التفسيراتِ المذهبيةِ والثيولوجيةِ والإصلاحيةِ لتعاليمِ المسيحية، فقد بَرَزَتْ التفسيراتُ المعتمدةُ على الرؤيةِ العلمية (الوضعية) بشأنِ قضايا المجتمع، لدى تعاظمِ القضايا المجتمعيةِ مع الوقت. وما الثورةُ الفلسفيةُ وحركةُ التنوير (خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر) في أساسهما سوى ثمرة لهذه الحاجة. كما إن ازديادَ القضايا تعقيداً عوضاً عن حلّها مع الثورةِ الفرنسية، قد عَزَّزَ ميولَ تطويرِ السوسيولوجيا كحقْلٍ علميٍّ

قائم بذاته إلى أقصى درجة. يُمثّل الاشتراكيون الطوباويون، من أمثال سان سيمون وفوريير وبروديهون وأوغست كومت ودوركايم، المراحل التمهيدية لعلم الاجتماع في هذه الاستقامة. فجميعهم أولاد حركة التنوير، ويؤمنون بالعلم بلا حدود. كما كانوا يؤمنون بإمكانية إعادة خلق المجتمع كما يشاؤون بالعلم. لقد تقمصوا دور الرب. فمهما يكن، فالرب كان قد هبط على وجه الأرض، بل وكدولة قومية على حدّ تعبير هيجل. وما ينبغي عمله كان صياغة المشاريع ورسم المخططات الدقيقة التي تخصّ "هندسة المجتمع". ذلك أنه لم يك ثمة مشروع أو مخطط يستحيل تنفيذه على الأرض عبر الدولة القومية. بل يكفي أن يكون "علمياً وضعياً" كي تقبل به الدولة القومية!

فبينما كان علماء الاجتماع الإنكليز (أخصائيو الاقتصاد السياسي) يساهمون في السوسيولوجيا الفرنسية عن طريق الحلّ الاقتصادي، كان المنظرون الألمان يُقدّمون مساهماتهم عن طريق الفلسفة. ويأتي آدم سميث¹ وهيجل في صدارة المساهمين في هذا الشأن. كانت الوصفات متنوعة للغاية، ومطروحة من الجميع يتقدّمهم اليمين واليسار، في سبيل حلّ القضايا النابعة من استغلال الرأسمالية الصناعية للمجتمع بأبعادٍ مُهوّلة خلال القرن التاسع عشر. بينما الليبرالية، وبصفتها الأيديولوجية المحورية للاحتكار الرأسمالي، كانت عملية أكثر من مثيلاتها في الاستفادة من كلّ الأفكار بمقاربة توفيقية تامة في خلق النظم المتمفصلة كما الصرّة المُرَقّعة. أما السوسيولوجيات البيانية الشكلية، اليمينية منها واليسارية، وبينما كانت تصوّغ مشاريعها بشأن الماضي (بحث اليمين عن العصر الذهبي) أو المستقبل (المجتمع الطوباوي)؛ فكأنها كانت جاهلة بالطبيعة الاجتماعية والتاريخ والحاضر. وكانت لا تتفكّك تتمزق لدى مواجهة التاريخ أو الحياة الراهنة. أما الحقيقة التي كانت جميعها أسيرة لها، فهي "القفس الحديدي" الذي نسجته الحداثة الرأسمالية بخطى مُتمهّلة، بحيث أقمّتها جميعاً فيه، ذهنياً كان أم من حيث نمط الحياة العملية. في حين أنّ الفيلسوف نيتشه كان على مسافة أدنى إلى

¹آدم سميث: فيلسوف في الاقتصاد السياسي والتنوير الاسكتلندي (1723-1790). اقترح في كتاب "نظرية المشاعر الأخلاقية" أن يصحو ضمير العلاقات الاجتماعية، وشرح مصدر قدرة الإنسان على تشكيل الأحكام الأخلاقية، واقترح نظرية التعاطف بمراقبة الآخرين. شرح في كتاب "ثروة الأمم" أن السوق الحرة موجهة لإنتاج كمية صحيحة ومتنوعة من السلع من قبل اليد الخفية، وأكد على المصلحة الذاتية كأساس للتبادل الاقتصادي (المترجمة).

الحقيقة الاجتماعية، عندما نعتهم جميعاً بـ"ميثافيزيقي الوضعية" و"أقزام الحداثوية الرأسمالية المخصّين". لقد تصدرّ نيتشه لائحة الفلاسفة الأوائل النادرين، الذين لفتوا الأنظار إلى مخاطر ابتلاع المجتمع على يد الحداثوية الرأسمالية. ورغم اتهامهم إياه بخدمة الفاشية بأفكاره، إلا أنّ تفسيراته التي تُنبئُ بقدوم الفاشية والحروب العالمية كانت ملفتة للأنظار.

كانت الأزمانُ الكبرى المتفارقة والحروب العالمية كافيةً لإفلاس السوسيولوجيا الوضعية والمحور الليبراليّ بجناحيه اليميني واليساري. وهندسة المجتمع نفسها، وبالرغم من انتقادها المفرط للميثافيزيقيا؛ إلا إنها أبرزت هويتها الحقيقية بصفتها الميثافيزيقيا الأكثر سقماً، وذلك من خلال الفاشية التوتاليتارية والسلطوية. وتعدّ مدرسة فرانكفورت وثيقةً رسميةً لهذا الإفلاس. كما أفسحت مدرسة أنيلس¹ وتمردُ الشبيبة عام 1968 المجالَ أمام عددٍ جَمٍّ من المقاربات السوسيولوجية الماوراء حداثوية، وعلى رأسها رؤية إيمانويل والرشتاين عن النظام الرأسماليّ العالمي. أما الميول والنزعات من قبيل الأيكولوجيا، الفامينية، النسبية، اليسارية الجديدة، ومفهوم النظام العالمي؛ فقد استجلبت عهداً من علوم الاجتماع المنتشّنة إلى أقسام كثيرة. لا ريب أنّ تحلّي رأس المال الماليّ بالطابع المهيمن فيما بعد السبعينيات قد لعب دوراً مهماً في ذلك. ويتجسّد الجانب الإيجابي لذلك في تحطّم هيمنة الفكر الأوروبيّ المركز. أما جانبه السلبي، فيتجسّد في المخاطر التي سيولّدُها علم الاجتماع المُقسّم إلى فروع كثيرة.

وإذا ما أوجزنا الانتقادات الموجّهة إلى السوسيولوجيا الأوروبية المركز:

أ- عجزت الوضعية تحديداً عن الذهاب أبعد من التحول إلى نوع من أنواع الدين والميثافيزيقيا، بالرغم من انتقادها ومساءلتها إياهما. ينبغي عدم الاستغراب من ذلك. فتقافة الإنسان يجب أن تكون ميثافيزيقية بالضرورة. المهم هو التمييز بين الميثافيزيقيا الحسنة والسيئة.

¹مدرسة أنيلس: هي مدرسة الكتابات التاريخية المدونة في مجلة فرنسية أكاديمية يكتب فيها نابغون. اشتهرت بأساليبها وممارساتها في علوم الاجتماع، والتي طبقتها على علم التاريخ. تأسست في جامعة ستراسبورغ عام 1929 لصياغة مواقف بشأن علم التاريخ، تُمكن من التوافق مع مختلف العلوم الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية. تسعى إلى البحث في وقائع وأحداث القرن التاسع عشر بما يختلف عن البحوث المعروفة (المترجمة).

ب- إنَّ عرضَ المجتمعِ على شكلِ ثنائياتٍ "البدائي-العصري، الرأسمالي-الاشتراكي، الصناعي-الزراعي، التقدمي-الرجعي، الطبقي-اللاطبقي، والدولتي-اللدولتي" يَنزَعُ إلى زيادةِ مُواراةِ تعريفِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ الأقربِ إلى الحقيقةِ. فهكذا ثنائياتُ تُزِيدُ البُعدَ عن الحقيقةِ الاجتماعيةِ.

ج- إعادةُ خلقِ المجتمعِ لا تعني سوى الألوهيةِ العصريةِ. أو بالأصح، وراءَ كلِّ حملةٍ من إعادةِ الخلقِ يَكْمُنُ نزوعٌ إلى خَلْقِ احتكارٍ جديدٍ من رأسِ المالِ والسلطةِ-الدولةِ. فكيفما أنَّ ألوهيةَ العصورِ الوسطى على علاقةٍ أيديولوجيةٍ بالمونارشياتِ المطلقةِ (الباشوية، الشاهنشاهية، والسلطنة)، كذلك فإنَّ هندسةَ المجتمعِ العصريةِ، ونظراً لأنها تعني إعادةَ الخلقِ، فهي تعني أساساً الميولَ الإلهيةَ للدولةِ القوميةِ وأيديولوجيتها. بهذا المعنى، فالوضعِيَّةُ ألوهيةٌ عصريةٌ.

د- لا يُمكنُ تفسيرُ الثوراتِ كعملياتٍ إعادةِ خلقٍ للمجتمعِ. وإلاَّ، فلن تتخلصَ من كونها ألوهيةٌ وضعيةٌ. بل بالمقدورِ تعريفُها بالثورةِ الاجتماعيةِ تماشياً مع مدى تطهيرها للمجتمعِ من عبءِ رأسِ المالِ والسلطةِ المفرطةِ.

هـ- لا يُمكنُ تحديدِ مَهْمَةٍ الثوريينِ بخلقِ أيِّ نموذجٍ للمجتمعِ الذي رَسَمُوا مشروعه. ولا يستحقون تعريفَ مَهْمَةٍ سليمةٍ، إلا تناسباً مع مساهمتهم في تطويرِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ.

و- يستحيلُ مطابقةُ الأساليبِ والبراديجماتِ التي سَنُطَبِّقُ على الطبيعةِ الاجتماعيةِ مع تلكِ المعنِيَةِ بالطبيعةِ الأولى. فبينما تؤدي المقاربةُ الكونيَّةُ بشأنِ الطبيعةِ الأولى إلى نتائجٍ أقربَ للحقيقةِ (لكني لا أستطيعُ تصوُّرَ شيءٍ يُسمى بالحقيقةِ المطلقةِ)، فإنَّ المقاربةَ النسبيَّةَ بشأنِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ تَكُونُ أقربَ إلى الحقيقةِ. ذلك أنَّه لا يُمكنُ إيضاحُ الكونِ بالسرِّ الكونيِّ ذي المسارِ المستقيمِ إلى ما لانهايةٍ، ولا بالمداراتِ الحلزونيةِ المتشابهةِ اللانهائيةِ.

ز- يقتضي نَسَقُ الحقيقةِ الاجتماعيةِ إعادةَ الترتيبِ تأسيساً على الانتقاداتِ التي سَنُوجِّهُ طردياً. لا شكَّ أنني لا أتحدثُ عن خلقِ إلهيٍّ جديدٍ. لكني مُؤمِّنٌ أيضاً بأنَّ الميزةَ الأكفأَ للعقلِ البشريِّ تتجسَّدُ في قدرتهِ على البحثِ عن الحقيقةِ وإنشائها.

على ضوء هذه الانتقادات سأسردُ الاقتراحاتِ التالية فيما يتعلقُ بمنهجية علم الاجتماع الذي سعيْتُ لتعريفه:

(a) إنَّ إضفاء المعاني على الطبيعة الاجتماعية كأكثر أشكالِ الموجوداتِ الكونية الأساسية مرونةً عبر الاختلافاتِ الغنية المشروطة بالزمان، سيؤدي إلى أطروحات أدنى إلى الحقيقة، عوضاً عن عرضها كحقيقة كونية صارمة بعد إلbasها أعطية وأنسجة المعاني الميثولوجية والدينية والميتافيزيقية والعلمية (الوضعية). وأيُّ تفسير أو علم اجتماع أو حملة تغيير عملي تُطرح دونَ التَّعَرُّفِ جيداً على ماهيات الطبيعة الاجتماعية، قد يؤدي إلى ارتداداتٍ عكسية. فقد عجزتِ الوضعية والأديانُ التوحيدية، التي ظهرت على مرِّ تاريخ المدنية متطلعةً إلى إيجادِ الحلول، عن الحؤولِ دون وصولِ احتكاراتِ رأسِ المالِ والسلطة إلى الذروة. وعليه، فإنَّ قيامها بإعادة النظر في نفسها وفق نقدٍ جذريٍّ للذات، والرقى بذاتها إلى مستوى صياغة تفسير أكثر إنسانية؛ يُعتَبَرُ من مهامِّها التي لا مفرَّ منها على صعيدِ خدمة المجتمع الأخلاقي والسياسي.

(b) المجتمعُ الأخلاقي والسياسي هو العنصرُ الأساسي الذي يَمُنحُ الطبيعة الاجتماعية معناها التاريخي والكلِّي، ويُمثِّلُ وحدتها ضمن الاختلاف كخاصية وجودية أساسية. أي أنَّ تعريف المجتمع الأخلاقي والسياسي يؤدي دورَ العنصرِ المُعَيَّن، الذي يَمُنحُ الطابع والأوصاف الخاصة بالطبيعة الاجتماعية، ويَحَقِّقُ سيرورة وحدتها ضمن الاختلاف، ويُعبِّرُ عن تاريخيتها وتكاملها الرئيسي. أما التوصيفاتُ المستخدمةُ كثيراً لدى تعريف المجتمع، من قبيل: (البداي، العصري، الإقطاعي، العبودي، الرأسمالي، الاشتراكي، الصناعي، الزراعي، التجاري، المالي، الدولي، القومي، والمهيمن وغيرها)، فلا تُعبِّرُ أيُّ منها عن الماهية المُعَيَّنة للطبيعة الاجتماعية. بل وتَحجبُ مزاياها، وتولِّدُ نتيجةً متجزئةً من المعنى. وهذا ما يُكوِّنُ جوهرَ المواقف النظرية والتطبيقات العملية الخاطئة بشأن المجتمع.

(c) إنَّ التعابير التي تتادي بتحديث المجتمع وإعادة خلقه، هي من حيث مضامينها الأيديولوجية معنيةٌ بالفعاليات الهادفة إلى تكوينِ احتكاراتِ رأسِ المال والسلطة الجديدة. فتاريخ المدنية بوصفه تاريخ تلك التحديثات، ما هو إلا تاريخ التكدُّس التراكمي لرأس المال والسلطة. من هنا، وبدلاً من الخلق الإلهي بشأن المجتمع، ينبغي أن تتجسّد

الممارسة الأساسية في الكفاح ضد العناصر المعيقة لتطوّر النسيج الأخلاقي والسياسي للمجتمع والمُعرقلة لتأدية وظائفه. فالمجتمع الذي يُفَعّل أبعاده الأخلاقية والسياسية بحرية هو المجتمع الذي سيُواصلُ تقدّمه على أكمل وجه.

(d) الثورات هي أشكال ممارسات اجتماعية لا ينمّ اللجوء إليها، إلا حين تتم عرقلة المجتمع من أداء وظيفته الأخلاقية والسياسية بحرية، ومنعه على نحو صارم من المثابرة عليها. فالثورات ليست لأجل خلق مجتمعات أو أمم أو دول جديدة. بل يتمّ خوضها في سبيل تمكين المجتمع الأخلاقي والسياسي من أداء وظيفته بحرية. حينها فقط يُمكن للمجتمع، بل ينبغي عليه، أن يقبلَ شرعيّتها.

(e) على البطولة الثورية أن تجد معناها في المساهمات التي تُقدّمها للمجتمع الأخلاقي والسياسي. وكلّ ممارسة لا تحمل هذا المعنى، يستحيلُ تعريفها ببطولة المجتمع الثوري، أيّا كانت ومهما اتسع نطاقها أو زادت فترتها. ذلك أنّ المشاركة في تطوّر المجتمع الأخلاقي والسياسي هي التي تُحدّد دور الأفراد في المجتمع إيجابياً.

(f) علم الاجتماع الذي يجب تطويره بناءً على تصيير هذه الخصائص الرئيسية موضوع بحثٍ وتدقيقٍ عميقين، لا يمكنه اتخاذ التقدم على خطّ مستقيمٍ كونيٍّ ولا وفق النسبية الانفرادية الحزونية اللانهائية أساساً له. ففي نهاية المطاف، ينبغي تطوير علم اجتماع يُعَبّر عن التناغم بين الذكاءين التحليلي والعاطفي، ويتجاوز القوالب الصارمة للذاتية المثالية والموضوعية الشيئية، ويتخذ من الأسلوب الجدلي غير المفني أساساً؛ عوضاً عن المواقف القالبية الدوغمائية التي تُخدمُ شرعنة التكريس التراكمي لرأس المال والسلطة في سياق تاريخ المدنية.

أما نظام الحضارة الديمقراطية، الذي يُمكننا رسمُ إطاره ضمن هكذا فرضياتٍ براديغماتية وتجريبية، فسنعرضُ مرةً أخرى الخصائص المعنية بوحديته الأساسية على شكل بنودٍ أوليةٍ كالتالي:

- 1- المجتمع الأخلاقي والسياسي خاصية رئيسية يتعينُ البحثُ عنها بدأبٍ حثيثٍ منذ بدء نشوء المجتمع البشري إلى حين زواله. فالمجتمع أساساً أخلاقي وسياسي.
- 2- يتخذُ المجتمع الأخلاقي والسياسي مكانه في القطب المقابل لنظم المدنية المتصاعدة على ركيزة ثلاثٍ المدينة-الطبقة-الدولة (والبنية الهرمية ما قبلها).

3- يتنامى المجتمع الأخلاقي والسياسي بتناغم مع نظام الحضارة الديمقراطية، باعتباره تاريخ الطبيعة الاجتماعية.

4- المجتمع الأخلاقي والسياسي هو المجتمع الأكثر حرية. ولا يمكن الحديث عن أية ديناميكية مُحددة أخرى تُحرر المجتمع وتُحافظ عليه حراً، بقدر ما تقوم به النُسج والأجهزة الأخلاقية والسياسية. كما لا يمكن لأي من الثورات والبطولات أن تتحلى بالقدرة على تحرير المجتمع بقدر ما هو عليه البُعد الأخلاقي والسياسي. علماً أنه لا يمكن للثورات وأبطالها أداء دور مُعين ومُصيري، إلا وفقاً لمدى مساهمتهم في المجتمع الأخلاقي والسياسي.

5- المجتمع الأخلاقي والسياسي مجتمع ديمقراطي. ولا يمكن للديمقراطية أن تكتسب معناها إلا بالتأسيس على وجود المجتمع الأخلاقي والسياسي، الذي هو مجتمع مفتوح وحر. فالمجتمع الديمقراطي الذي يُصبح فيه الأفراد والمجموعات ذاتاً فاعلة، هو المرادف الأكثر تجاوباً مع شكل الإدارة المُطوّرة للمجتمع الأخلاقي والسياسي. أو بالأصح، نحن نسمي وظيفة المجتمع السياسي أصلاً بالديمقراطية. أي أن السياسة والديمقراطية مصطلحان رديفان بالمعنى الحقيقي. فإذا كانت الحرية تُشكّل البيئة التي تُعبر فيها السياسة عن ذاتها، فإن الديمقراطية هي طراز تنفيذ السياسة ضمن هذه البيئة. بالتالي، يستحيل أن يكون ثلوث الحرية والسياسة والديمقراطية خالياً من الركيزة الأخلاقية. بل وبمقدورنا تسمية الأخلاق بالحالة التقليدية المتخذة طابعاً مؤسساتياً للحرية والسياسة والديمقراطية.

6- إن المجتمعات الأخلاقية والسياسية على تناقض جدلي متبادل مع الدولة، التي تُعدّ تعبيراً رسمياً عن شتى أشكال رأس المال والملكية والسلطة. فالدولة تسعى دائماً إلى إحلال القانون محل الأخلاق، وإلى إقامة الحكم البيروقراطي مقام السياسة. وعلى كلا طرفي هذا التناقض المستمر طيلة التاريخ، تتطور المنهجية الرسمية للمدنية الدولية والمنهجية غير الرسمية لنظام الحضارة الديمقراطية. هكذا يظهر اتجاهان مختلفان لعلم دراسة الرموز. أما التناقضات القائمة، فيما أن نحتد أكثر مؤدية إلى الحرب، أو أن نتجه نحو الوفاق مؤدية إلى السلام.

7- السلام فيما بين قوى المجتمع الأخلاقي والسياسي وقوى الاحتكار الدولي ممكن بناءً على إرادتها في العيش المشترك ضمن أجواء تسكت فيها الأسلحة ويغيب فيها القتال. ذلك أن أوضاع السلم المشروط، والمُسَمَّاة بالوفاق الديمقراطي، هي التي تسود في التاريخ أكثر من سيادة إفناء المجتمع للدولة أو الدولة للمجتمع. فالتاريخ لا يُعاش كحضارة ديمقراطية بوصفها تعبيراً خالصاً عن المجتمع الأخلاقي والسياسي، ولا كنظمٍ مدنية بوصفها تعبيراً محضاً عن المجتمع الطبقي والدولي. بل يُعاش التاريخ كحالات تتعاقب فيها أوضاع الحرب والسلم، وتتداخل فيها العلاقات والتناقضات الكثيفة. إنَّ العمل على التدخل في هذا الوضع القائم منذ خمسة آلاف عام على الأقل، والتطلع إلى القضاء الفوري عليه بالثورات العاجلة يُعدُّ يوتوبيا خيالية. كما إنَّ قبول الجريان المتدفق منذ الماضي السحيق كما هو، وتمثُّله وكأنه قدر محتوم، وعدم التدخل في مجراه لا يمكن أن يكون موقفاً أخلاقياً وسياسياً سليماً. بينما تتجسّد المقاربات الاستراتيجية والتكتيكية الأكثر معنىً ونيلاً للنتيجة في تلك التي تُوسَّع مجال الحرية والديمقراطية في المجتمع الأخلاقي والسياسي، إدراكاً منها بأن نضالات الأنظمة ستُكون طويلة المدى.

8- إنَّ تعريف المجتمع الأخلاقي والسياسي من خلال نُعوتٍ متعاقبة كالمشاعي والعبودي والإقطاعي والرأسمالي والاشتراكي، يؤدي دوراً حاجباً بدلاً من التوضيح. لا ريب أنه، ومثلما لا مكان في المجتمع الأخلاقي والسياسي للقوى المنعوتة بصفات العبودية والإقطاعية والرأسمالية، فإنه بالإمكان العيش مع تلك القوى ضمن وفاقٍ مبدئيٍّ وعلى مسافة ملحوظة منها، وبدرجة محدودةٍ وبحذر. المهمُّ هنا هو عدم إفنائها وعدم التعرُّض للابتلاع على يدها؛ بل تحديد مجالاتها وتحجيم قواها دائماً عبر تفوُّق المجتمع الأخلاقي والسياسي. أما النظم الكومونالية والاشتراكية، فيمكن مساواتها بالمجتمع الأخلاقي والسياسي بقدر ما تُكون ديمقراطية. في حين لا يمكن مطابقتها كحالةٍ من الدولة.

9- لا يمكن أن يكون للمجتمع الأخلاقي والسياسي أهدافٌ عاجلةٌ كالتحول إلى دولة قومية أو اختيار دينٍ ما أو الاندفاع وراء نظامٍ خارج نطاق الديمقراطية. أما حقُّ تحديد أهدافٍ ونوعية المجتمع، فلا تُحدِّده إلا الإرادة الحرة للمجتمع الأخلاقي

والسياسي. أي أنّ الإرادة والتعبير الأخلاقيين والسياسيين للمجتمع هما اللذان يُحدّدان النقاشات والقرارات المرحلية بقدر صياغتهما للقرارات الاستراتيجية. الأساس هنا هو النقاش والتحلي بصلاحية صنع القرار. وبمستطاع المجتمع الذي يُمسكُ بزمام هذه القوة أن يحدّد خياراته بأكثر الأشكال سلامة. ولا يحقّ لأيّ فردٍ أو قوة التمتع بصلاحية اتخاذ القرارات باسم المجتمع الأخلاقي والسياسي. كما إنه لا تسري هندسة المجتمع على المجتمعات الأخلاقية والسياسية.

لدى التمعّن على ضوء هذه التعاريف التي أسهبتُ في سردها من نواح عدة، فسيلاحظُ أنّ الطبيعة الاجتماعية تواجّدت واستمرّت على الدوام في جوهر نظام الحضارة الديمقراطية ضمن تكاملٍ أخلاقي وسياسيّ كلّيّ، بوصفها الوجه الآخر لتاريخ المدنية الرسمي. فرغم كلّ أشكال القمع والاستغلال للنظام العالمي الرسمي، إلا إنه لم يتمّ التمكن من إفناء الوجه الآخر من المجتمع، بل ويستحيلُ إفناؤه أصلاً. فمثلاً لا يُمكن للرأسمالية الاستمرار بوجودها دون وجود المجتمع للرأسماليّ، فالمدنية أيضاً كنظامٍ عالميّ رسمي لا يُمكنها الاستمرار دون وجود نظام الحضارة الديمقراطية. وبشكلٍ ملموسٍ أكثر، لا يُمكن للمدنية الاحتكارية الاستمرار دون وجود الحضارة اللاحتكارية. والعكس غير صحيح. أي أنّ الحضارة الديمقراطية كنظام تدفقٍ تاريخيّ للمجتمع الأخلاقي والسياسي، يُمكنها الاستمرار بوجودها بمنوالٍ أكثر يسراً وخلوّاً من العوائق دون وجود المدنية الرسمية.

وبموجب تعريفها، فإنّي أُعبّر عن الحضارة الديمقراطية بأنها منهجيةٌ فكريةٌ وتراكمٌ فكريّ، وهي تكاملٌ للقواعد الأخلاقية والأجهزة السياسية. لا أتحدّث هنا عن تاريخ الفكر أو عن الواقع الاجتماعي ضمن سياق التطور الأخلاقي والسياسيّ فقط. بل يشملُ النقاشُ كلا الموضوعين بنحوٍ متداخل. وأرى أنّ هناك أهميةً وحاجةً لمزيدٍ من الشرح على صعيد الأسلوب والسياق التاريخيّ للحضارة الديمقراطية ومفوماتها، نظراً لوجود سرودٍ وبُنى متكاملةٍ مُعاقبةٍ على يد المدنية الرسمية. والعناوينُ اللاحقةُ سوف تتضمن هذه المواضيع.

ب- تعاطي الحضارة الديمقراطية أسلوباً

يؤدي أسلوب علوم الاجتماع في التعاطي الكوني ذي المسار المستقيم إلى إشكاليات بشأن إدراك الحقيقة، تُعادل ما للدوغمائية الدينية منها بأقل تقدير. فأحكامه لا تختلف عن الجزم الديني القاطع، لأنها تعتقد بأن الكون يقدّم إلى ما لانهاية، وبأن المكتوب في اللوح المحفوظ هو المقدّر. بمعنى آخر، فالشيء المتحقّق هو الوحيد الذي يتوجب تحقّقه، وكلّ شيء يَنَحَقّق كما هو مُقدّر له مُسبقاً. أما الوضعية، وعلى عكس ما يُعتَقَد، فليست مناهضةً للميتافيزيقيا أو التّدّين. بل هي الدين المادي الأكثر فظاظة، والمصقول خفيفاً بالصبغة العلمية. أو بالأصح، إنها وثنية الحداثة. والشبّه الأساسي بين كلا الأسلوبين الدوغمائيين هو وجود قوة تتحكم بالطبيعة وتُسمى القانون. حيث أُدرجت مفردة "قوانين العلم" فقط محلّ "قوانين الإله". وما يتبقى هو سرّ مُماثل. الجانب الأتكي في أسلوب التفكير الوضعي هو أن أحكامه تتمتع بقوة القانون، حيث لا مكان للتفسير فيها. فالرؤية الحاسمة والموضوعية للحكم المُسبق، والتي تدلّ على المعنى نفسه بالنسبة للجميع، تُناقض العلم أيضاً في جوهرها. كما إنها لا تترك مجالاً للخطأ، باعتبارها محصلةً للارتكاز على الفصل الحاسم بين الذات والموضوع.

بالإمكان فهم مساعي الطبقة البورجوازية في صبغ ثيولوجيا العصور الوسطى بطلاء الوضعية، وعرضها كفلسفة علمانية وعلموية. فهي حكماً ستحمّل آثار الواقع الاجتماعي الذي ترعرعت في أحشائه. إذ لا مفر من الموجة الوضعية التي بدت وكأنها تأسر أذهاننا، ما لم نتجنّب المقاربات التصويرية المنقوشة في أذهاننا منذ العصور الوسطى، بل وعلى مرّ تاريخ المدينة. لم يُتَح هذا الوضع الفرصة لأي تطوّر يتعدى الاعتقاد بأن الحقيقة تتجسّد في بعض الكليشيهات الفكرية والبلاغات الجافة والجوفاء والمتكررة بإفراط. وهكذا حلّت مقولة "كلّ ما يقوله المعلم والفيلسوف صحيح" محلّ الموقف القديم القائل: "كلّ ما يقوله الإمام صحيح". هذا هو الواقع المستتر وراء عُقْمنا الذهني. بالتالي، فقد حرّمنا حتى من حقنا في صياغة تفسير واحد بشأن طبيعتنا الاجتماعية. إنه وضعٌ وخيم جداً، وعماءٌ وأسَرّ عقليّ. فالدوغمائية الدينية تُشبّه على الأقل وبشكل من الأشكال بعض الحقائق التاريخية من خلال قوتها الناقلة للتقاليد.

ولكن، حتى هذا غير موجود في الوضعية التي تحيكُ اغتراباً كبيراً بيننا وبين حقائقنا. وبصفتها قوة الهيمنة الأيديولوجية للغرب، فإنها، إن صحَّ التعبير، ترغبُ في فرض الاستسلام على الطرف المقابل، دون إطلاقِ رصاصية واحدة (دون استخدام العقل). من الواضح أنه لم يكن ممكناً تحليلُ المدنية الرسمية عموماً، ولا تحطيمُ براديغما الحداثة الرأسمالية خصوصاً، ما لم تُكسر شوكة هذه الدوغمائية. بالتالي، فالذي كان ممكناً حينها هو التحلي بالقدرة على صياغة التفسير الحر. وقد بثُّ مقتنعاً بفكرتي التي مفادها: إنَّ الأسلحة الأيديولوجية تؤدي دورَ الحظرِ أكثرَ من الأسلحة العسكرية.

لم يكن صراعي قليلاً مع هذه السلاسل المنهجية أثناء تساؤلي "أيمكنُ تصييرُ الحضارة الديمقراطية نظاماً؟". أما الأمرُ الأصعب، فهو تحطُّمُ القوالبِ الدوغمائية بشأن الاشتراكية العلمية التي آمنتُ بها عميقاً. فكأنك تُصارعُ نفسك كي تتخلصَ من أسرِ الدوغمائية. علماً أنَّ القسمَ الأكبرَ من حياتي مرَّ بالانشغال بهذا الأمر.

كنتُ أعيشُ تناقضاً كالتالي أيضاً: فبينما كنتُ ما أزالُ متأثراً بالثقافة المعاشة في مهدِ الثورة الزراعية منذ آلاف السنين (منذ 10,000 ق.م وحتى يومنا الراهن)، فقد انعكستُ من الجانب الآخر على النضال في سبيلِ بناءِ مجتمع مابعد الرأسمالية. ولكن، كيف كنا سنبنِي المجتمع الجديد، دون تحليل الفراغ القائم بينهما، والذي يمتدُّ على طولِ اثنتي عشرة ألف سنة على الأقل؟ كان نظامنا الفكريُّ قد تحوَّلَ إلى نوعٍ من علمِ الآخرة. جليُّ أنَّ الأسلوبَ المثمرَ لم يتَّخذْ مكانه في تفكيري آنذاك. فمرَّضُ العجزِ عن التفكيرِ خارجَ نطاقِ ما هو مكتوبٌ ولو بمقدارِ سنتيمترٍ واحدٍ لا يُمكنُ إيضاحه إلا بتأثيرِ الدوغمائية. لقد تعرَّضنا لقصفِ الوضعية الرسمية المُصرَّة على أقوالها وعقائدها، حتى قبلَ التمكنِ من التخلصِ من بلبلة تشويشِ القوالبِ الدينية. أدركتُ حينها أنَّ القوةَ الأصليةَ الحاميةَ للنُّظم القائمة تتبعُ من هيمنتها الأيديولوجية. ولهذا السببِ بثُّ أَسْتَوْعِبُ بنحوٍ أفضلِ دوافعِ صراعٍ نيتشه مع القوة الأيديولوجية الألمانية الرسمية حتى جُنَّ جنونه. وإن كنا نعي بضعة حقائق شفافَةٍ بشأن الغرب، فلا بدُّ أننا نُدينُ في ذلك إلى هذا الصراعِ الجنوبي.

كان القالبُ الدوغمائيُّ الأولُ الذي تَخَلَّصْتُ من تأثيره بنسبة ملحوظة يتعلقُ بآطروحة الاشتراكية العلمية، والتي تُعتقدُ بحتمية تطوُّر وتعاظُمِ أنظمة المجتمعات

الطبقية اللاحقة للمجتمع المشاعي البدائي كالمجتمع العبودي وغيره. وقد تَقَبَّلْتُ هذا القالبَ مدَّةً طويلةً كقانونٍ راسخ. كما لَمْ أَتَأَخَّرْ عن كسرِ القالبِ الثاني المتمثل في تسمية المجتمع بالطبقات، والذي هو متداخلٌ مع القالب الأول. ذلك أنَّ تسميتي المجتمع العبودي والمجتمع الإقطاعي تطمسان الحقيقة من أحرج نقاطها؛ إذ تُطابق بين المجتمع وأسياده. كان واضحاً أنَّ مثلَ هذه التسميات ما هي إلا من بقايا الأفواه المسيطرة. ولم أَلْقَ صعوبةً في فكُّ القالبِ الدوغمائي الثالث المتداخل مع السابقين على التوالي، تماماً كما تَنَفَّقُ الجوارب. إني أتحدثُ عن القالبِ القائلِ بأنَّ مراحل المجتمع الطبقيَّ ضرورةٌ حتميةٌ للتقدم. فقد فَهِمْتُ أنَّ مراحل المجتمع الطبقيَّ ليست حتميةً ولا تقدميةً إطلاقاً. بل واعتَبَرْتُها الأكثرَ رجعيةً وتقييداً. فكانت النتيجةُ أنَّ تَمَكَّنْتُ من صياغةِ السرودِ التي تُقَرِّبُ التاريخَ من الحقيقةِ أكثر. وكان السلوكُ الأنسب هو النظر إلى ذلك على أنه أسلوبٌ يُزِيدُ من غنى المعنى، عوضاً عن التردد في طرحِ التفسيرِ المتعددةِ الجوانب. ولدى تحطيمِ الدوغمائية (الأحكام المسبقة) في العديدِ من الميادين، كانت قوةُ التفسيرِ وغنى المعنى سيتطوران دون بُد. باستطاعتي تبيانُ النقطةِ التالية بكلِّ شفافية: أينما كان البشر، وأياً كانت أوضاعهم، فإذا كانوا عاجزين عن حلِّ القضايا المننصبَةِ أمامهم، فإنَّ المؤثرَ الأساسي في ذلك هو مستوياتهم الفكرية البدائية غيرُ القادرة على إبداءِ الجرأة اللازمة للتخلص من القوالبِ والغرائزِ المُعَمَّرَةِ مدى آلافِ السنين. فالخوفُ الفكريُّ يكمنُ وراءَ كلِّ أنواعِ المخاوف.

كانت الموادُ التجريبيةُ الملموسةُ الكثيرة من حَوَلي تُشكِّلُ ثانيَ خاصيةٍ مهمةٍ لَفَتَتْ انتباهي، أثناء تحويلِ الحضارة الديمقراطية إلى فكرةٍ قائمةٍ بذاتها. أما الملاحظاتُ الخاصةُ بالتاريخ، فكانت شاهدةً على وفرةٍ مثليةٍ لتلك المواد. لماذا يتواجدُ تحوُّلُ السلالةِ ونهبِ فائضِ القيمةِ وبُورِ السلطةِ إلى نظام؟ ولماذا لا يتمُّ التقييمُ الممنهجُ للأسرةِ والعشيرةِ والقبيلةِ والقرية والطبقاتِ الخارجةِ عن نطاقِ السلطةِ في المدينة، والتي تُعْتَبَرُ بمثابةِ الخليةِ النواةِ للمجتمع، وكذلك للشعوبِ والأمم غيرِ المتدولة؟ لماذا لا يُشكَّلُ هؤلاء نظاماً قائماً بذاته، كي يَجِدُوا معانيهم أيديولوجياً وبنوياً؟

إذا كان مَن عَقَدْنَا عليهم آمالنا لَمْ يستطيعوا إعطاءَ جوابٍ كافٍ لهذه الأسئلة، فلا بدَّ أنَّ لذلك أسبابه. وإلا، فمن الواضح أنها ليست أسئلةً مفتوحةً للحقيقة. علماً أنَّ

الأجوبة المُعطاة ليست بالقليلة، حتى وإن كانت مُجرّاةً وغير ممنهجة. ولكن، يكفينا أن نعرّف كيف نبحث عن الجواب.

العامل الثالث البارز لدى الانعكاف على البحث عن حضارة وعصرانية مختلفة هو الطاقة الكامنة للإنشاء الحرّ فيما يتعلق بالطبيعة الاجتماعية. فإذا كان ثمة كومة من القضايا المستفحلة، وإذا كان الناس قد أصبحوا خائري القوى ومُحبّطين من البطالة والمجاعة؛ فإنّ إنشاءات النظام (الخلق هنا ليس بمعنى هندسة المجتمع) ممكنة وضرورة مُهمّة، بل وتغدو واجباً أخلاقياً. وبالأصل، فأبعاد القضايا باتت تقتضي الثورة، بينما الثورة تتطلب البنى القادرة على إعطاء الجواب المرتقب.

العامل الرابع في بحثي هو؛ إذا كان النظام الحاكم لا يَمُحُك ولو بصيص أمل، ولا يَعتَبِرُكَ إنساناً، ولا يَأْبَهُ حتى بأبسط قضايا الهوية، ولا يستطيع حلّها؛ فما عليك فعله كإنسان هو أن تعرّف كيف تربط بين آمالك واحترامك لنفسك وبين القدرة على إنشاء نظامك الخاص. وإلا، فما يَنتَظِرُكَ على مائدة الذئاب، ليس حتى بقايا العظام. بل قد تُكوّن أنت الفريسة بذاتها.

ربما العامل الأخير خاصّ بي، ولكنني واثق أنه عامّ أيضاً في نفس الوقت. ألا وهو ألا تتوجس من الثقة بقوتك الذاتية كفرد، ما دام الشخص الذي عَقَدْتَ عليه آمالك ليس في وضعٍ يُحوّله لمنحك أيّ شيء، حتى لو كان ذاك الشخص هو أمك. وعليك بعدم الاستسلام لليمين أو اليسار أو حتى للغرائز. وإذا لم يَكُنْ هناك وضع يُطاقُ عيشه، فاعلم تماماً أنك كإنسان تتحلّى بالقدرة على إبداء العقل والإرادة القادزين على إنشاء الأفضل والأصح والأجمل.

وحسب تفسير التاريخ بناءً على منظور المسار المستقيم، فإنّ مجتمع المدينة المتنامي بعد مجتمع القرية يُعدّ بمثابة "الكلمة الفصل". وأقاصيص المدينة المُصاغة حول المدينة هي الحقيقة بذاتها. فالقوة الممسكة بدفة الحكم في المدينة، والمُنظمة للدين كدولة؛ هي نفسها القوة المُحرّكة لعجلة التاريخ كطبقة حاكمة. بالتالي، فكل ما تفعله يُعتَبَرُ صحيحاً ومقدساً وقدرّاً مكتوباً على الجبين. ولهذا الغرض يتم السمو بالهيمنة الإلهية الأيديولوجية، ويُعتَبَرُ كل صوت شاذّ خيانةً للكلمة الفصل الأبدية-الأزلية ولتعاييرها في الحياة، فيحلّ عليه "غضب الرب". بالتالي، فجميع الأعمال الدنيئة

والذليلة للمستبدّ الطاعي (أنظمة القمع والاستغلال الأكثر سفالة)، تتسكّب من أفواه الكهنة وكأنها أقدس أقوال الربّ أو الإله. وهكذا باتت أعناق العباد أدقّ من الشعرة أمام قوانين الرب، بحيث لا تُؤلّمهم حتى لو قُطِعت.

تمّزّ الحضارة المتمركزة حول المدينة بتحوّلاتٍ مختلفةٍ حتى تصلَ يومنا الراهن. وهي تُعدّ في حالتها الأصلية ميثولوجيا أو ديناً. كما تُعدّ تنظيمًا لرأس المال والعنف، يُعرّضُ بعدَ تصديره سرداً فظاً. إنّ هذه المدنية، التي يتساقطُ كلُّ طلائها حصيلةً التسويق المتكرّر لها بعدَ تغييرِ آدابها وشكلها، مع الإبقاء على مضمونها؛ لا تتردّد في الإعلان عن كونها أبديةً متجسدةً في فاشية الدولة القومية المتحجرة. أما المدينة بصفتها منظومةً لرأس المال والعنف، فإنّ قفصها الحديديّ البيروقراطيّ يُكثّر من حالاتٍ مَرَضِ الأيدز والتسرّطات البيولوجية بكُلِّ ما تحتويه. والأُنكى أنّ طبيعة المجتمع وَلَجَتْ طَوْرَ التَّسَرُّطِ بكُلِّ بُناها الداخلية وبيئتها الطبيعية. ولإدراك أنّ هذه الحقائق المعروضة بخطوطها العريضة بعيدة عن المبالغة، يكفي النظر إلى ما يتخلّل النظامَ العالميّ خلالَ القرون الأربعة الأخيرة (وخلال السنوات الخمسة آلاف كحدّ أقصى) من حروبٍ واستعمار، ومن حالاتٍ حربٍ مستفحلةٍ في صفوفِ المجتمع، وكذلك النظر إلى الحالةِ الراهنة لكوارثِ البيئة.

إذا ما نظرنا إلى كافة أشكال الهيمنة الأيديولوجية الليبرالية، وإلى ميادينها الرسمية بالأكثر (أيديولوجيات الدولة)؛ فسَنَجِدُ أنها وَضَعَتْ حدّاً لنهاية التاريخ بهذا المنوال. بمعنى آخر، فالنظامُ الرأسماليّ المتربّع على قمةٍ عصرِ العولمة، يَعْرِضُ نفسه على أنه الحالةُ الأبديةُ للكلمة الفصل. لكننا على علمٍ بأنّ هذه المقاربة ليست جديدة، وأنه في نهاية كلِّ عصرٍ من عصورِ رأس المال والطغيان المهمة، يتمّ التسويقُ لمثلٍ هذه المزاعم من "الأبدية". هذه هي الحقيقة التي تُغَلِّفُها "علومُ" المدنية بآلافِ الأغصان على مرّ خمسة آلاف عام، مُحَوِّلةً إياها إلى أسلوبٍ ممنهج، بحيث أصبحَ الأسلوبُ حقيقةً والحقيقةُ أسلوباً.

لدى الهمس بإمكانية وجودِ عوالم وعلومٍ ومناهجٍ أخرى مختلفة، يبدأ الترويجُ لعباراتٍ من قبيل جهنم والشدوذ والكفر، إلى جانب تطبيقِ شتى أشكال "الإرهاب" الذي لا يَعْرِفُ حدوداً (أبسطها قطعُ الرأس. وغيرها من قبيل الصّلب، الحرق في النار، الإعدام، الحُكم

بالأعمال الشاقة المؤبّدة، التعذيب، التشغيل حتى الموت، الاهتراء في أقبيّة السجون، التحول إلى ما يشبه الزوجة الخانعة، الأشكال اللامحدودة من الاستعمار، والصهر). هذه المدينة المركزيّة الساعيةُ لهدم مجتمع الزراعة-القرية طيلة خمسة آلاف عام وكأنها تنتقم منه، نلاحظ أنها في أعوام الألفية الثالثة تجهد لمحو آخر آثار هذا المجتمع، بعد تعريضه للإفلاس التام. فدمارُ البيئة في حقيقته هو آخر شكلٍ للانتقام من مجتمع الزراعة-القرية. لَكَم غريبٌ حقاً أنه، وعوضاً عن قيام الطبيعة الاجتماعية المكبوتة بالردّ، فإن الطبيعة الأولى تزدُّ على هذا الدمار بما أسفر عنه من كوارث متنوعة (الاحتباس الحراري، الجفاف، الذوبان السريع للجليد القطبي، الانقراض المتسارع لمختلف الأنواع والفصائل الحية، وكوارث السيول والزوابع وغيرها). وأحياناً تُصبحُ البشرية (المكبوتة) كالطبيعة الخرساء. ومن بمقدوره إنكار أن هذا حقيقة ولكن مؤلمة؟

ينبغي أن يَكُون التغييرُ الأساسي في براديغما التاريخ متعلقاً باستحالة تَمَكُن احتكار رأس المال والسلطة المتأسس على المدينة من تحقيق التطوُّر، دون وجود مجتمع الزراعة-القرية (منذ 10000 ق.م إلى يومنا الراهن). وبالإمكان التوجه صوب التغيير المنهجي الأساسي انطلاقاً من هذه النقطة. أما التعريف الذي طرّحته روزا لوكسمبورغ بسطحية كبيرة، والذي مفاده: "لا وجود لاحتكارية وتراكمية رأس المال والرأسمالية، دون وجود المجتمع اللارأسمالي"؛ فإنّ سحبه على عموم التاريخ وعلى كافة أشكال رأس المال هو نمطُ السردِ الأصح، وتعبيرٌ سليمٌ عن تحليل رأس المال على طول المجتمع التاريخي. كما إنّ نموذج "المجتمع الرأسمالي المحض" لكارل ماركس هو الخطأ الأساسي الأكبر الذي ارتكبه. ذلك أنّ مجتمعاً كهذا غير ممكن، نظرياً كان أم عملياً. وبرهان ذلك بسيط: لنفترض أنه في مجتمع ما يتواجد فقط الرأسماليون (مع بيروقراطيتهم) والعمال (مع العاطلين عن العمل منهم)؛ حيث إنّ المجتمع الرأسمالي المحض يتطلب ذلك. ولنفترض أنه تمّ إنتاجُ مئة عنصرٍ من إجمالي السلع في معامل الرأسمال. ولتكن خمسة وعشرون سلعةً من نصيب العمال مقابل أجورهم. ولتبقَ خمسة وعشرون سلعة لاستخدام طبقة المُستثمرين الرأسماليين. حسناً، وماذا سيحلّ بالخمسين

سلعة الباقية؟ إماستهترئ أو سئورع مجاناً. حيث لا خيار آخر حسب نموذج المجتمع الرأسمالي المحض.

كانت روزا تئوم على حافة الحقيقة، عندما انطقلت من هذه النقطة بقولها بإمكانية عمل آلية النظام، إذا ما بيعت الخمسون سلعة إلى المجتمع اللارأسمالي بغرض الربح. إلا إن الواقع الاجتماعي أشمل من ذلك. علاوة على أنه من الضروري الإدراك يقيناً وعدم النسيان بتاتاً أن الربح وتراكم رأس المال المرتكز إليه هما الفائض الاجتماعي الذي لم يدفع ثمنه بعد. ما هو المجتمع اللارأسمالي؟ إنه أولاً مجتمع الزراعة-القرية التاريخي، ومجتمع المرأة المنزوية في المنزل، وشريحة صغار الكسبة المحرومين المقتاتين على كدحهم في المدينة والعاطلين عن العمل (المقتاتين على العون). وإذ ما طرئ الواقع بهذا الشكل، فسيغدو بالإمكان صياغة تحليل أفضل للمدينة المعمرة خمسة آلاف عام، وللنظام الرأسمالي العالمي الأكثر منهجية والسائد خلال القرون الأربعة الأخيرة. إن الشبكة (الأرستقراطي، السيد، البورجوازي، الدولتي، السلطوي، وغيرهم) المنتظمة طيلة التاريخ كرأس مال وسلطة، لم تتجاوز العشرة بالمئة تخميناً من إجمالي السكان في أي وقت كان. بالتالي، فالجذع الرئيسي للطبيعة الاجتماعية يناهز التسعين بالمئة في كل الأوقات.

والحال هذه، لنسأل على صعيد الأسلوب: هل تأريخ العشرة بالمائة وتصييرها نظاماً وموضوعاً أساسياً للفكر هو السبيل الصحيح الأكثر علمية؛ أم أن تأريخ ما يناهز التسعين بالمائة وتصييرها نظاماً وموضوعاً أساسياً للفكر هو السبيل العلمي الأصح؟ هذا هو الواقع الأولي الذي ينبغي البحث عن جواب له. قد يقال: لا مجال لبديل آخر لأن كثافة الفكر والعلم والأسلوب حكر على العشرة بالمائة. ولكن، ألم يتأسس هذا الاحتكار في نهاية المال بناءً على نهب الفائض الاجتماعي واستفاده؟ وكونه المجموعة الأيديولوجية الأكثر تنظيماً، فهل يعني هذا أحقيته في ذاك الامتياز؟ إذ بإمكان أي عنف منظم جيداً أن يبسط نفوذه على الملايين ويتحكم بهم، حتى ولو كان واحداً بالمائة. قد يفرض كلامه على أنه علم وأسلوب أساسي مطلق. فهل هذا الواقع يعني الحقيقة بعينها؟ من الذي يعلن أن حفنة من الطغاة والاحتكاريين هم الحقيقة؟ وأولئك الذين يصرحون بذلك، ويعرضونه كميثولوجيا ودين وفلسفة وعلم وفن؛ هل

ارتباطهم بسلطة الجهاز الاستبدادي لرأس المال قادر على تغيير الحقيقة الاجتماعية (حقيقة التسعين بالمائة)؟ واضح أن القضية يجب أن تُطرح على هذه الشاكلة. إذ ما من هيمنة أيديولوجية وعلمية ودينية وفلسفية وفنية تكفي لتغيير هذه الحقيقة. بل يجب ألا تكفي.

سوف تظهر أبعاد الحقيقة وتكتسب معناها بنسبة أعلى فيما إذا تَفَحَّصنا المجتمع التاريخي بنويًا على هدى هذا الأسلوب الرئيسي، وإذا ما سعينا للرقى به والتعبير عنه بمختلف الأشكال الفكرية (الميثولوجية، الدينية، الفلسفية، العلمية، والفنية). يُمكن إيصال الحضارة الديمقراطية إلى مستوى نظامي أرقى كسرّد ثنائي الاتجاه للمجتمع التاريخي (أي ضمن بنيويته مع موضوعيته وذاتيته كطرار في التعبير). وبالمقدور، بل من الضروريّ تصيير الطبيعة الاجتماعية نظاماً ضمن سياقها التاريخي وتكاملها الأشمل. ينبغي إجلال وترسيخ هذا التحليل الممنهج على الدعامات البراديغماتية للثورة العلمية ولعلم الاجتماع.

يتميز تناوّل كهذا لقضية الأسلوب بسداد أكبر لعرض الطبيعة الاجتماعية على نحوٍ أوسع ضمن كل غناها وتكاملها التاريخي. وبإلقاء النظرة الأولى يُلاحظ التالي:

أ- المجتمع ممكن بلا رأس مال أو سلطة. لكن رأس المال والسلطة غير ممكنين بلا مجتمع.

ب- الاقتصاد ممكن بلا رأس مال. لكن رأس المال غير ممكن بلا اقتصاد.

ج- المجتمع ممكن بلا دولة. لكن الدولة غير ممكنة بلا مجتمع.

د- المجتمع ممكن بلا رأسمالي أو إقطاعي أو سيد. لكن وجود الرأسمالي أو الإقطاعي أو السيد غير ممكن بلا مجتمع.

هـ- المجتمع ممكن بلا طبقة. لكن الطبقة غير ممكنة بلا مجتمع.

و- القرية-الزراعة ممكنة بلا مدينة. لكن المدينة غير ممكنة بلا قرية أو زراعة.

ز- المجتمع ممكن بلا قانون، ولكنه غير ممكن بلا أخلاق.

ح- بالإمكان إسقاط المجتمع في وضع تغيب فيه السياسة والأخلاق، على غرار ما يُقال في شخص بأنه يعزف لذاته ويرقص لذاته. لكن المجتمع حينذاك يُمرق ويحتوى ويبتلع على يد اللويثان الجديد (فاشية الدولة القومية). وهذا ما يجري تماماً في

لحظة موت المجتمع والإنسان. هذه اللحظة هي لحظة الإبادة العرقية. هذه اللحظة هي اللحظة التي أعلن فيها ميشيل فوكو موت الإنسان. هذه اللحظة هي اللحظة التي قال عنها فريدريك نيتشه: إنه يتم فيها إخصاء المجتمع والإنسان، وتقزيمهما، وتتميلهما (تحويلهما إلى نمل)؛ والتي أعلن أنها لحظة التحول إلى حشد وقطيع. هذه اللحظة هي اللحظة التي يُحبس فيها المجتمع داخل "القفس الحديدي" على حدّ تعبير ماكس فيبر! ينبغي أن تدخل براديجما الحضارة الديمقراطية الأجندة فوراً وبالضرورة للأسباب التالية:

1- نظراً لاستحالة ديمومة المجتمع بلا زراعة أو قرية، فإنّ الشرائح الموجودة في هذين الحقلين ضمن هذا المجتمع الذي تعرّض للاستغلال والقمع الدائمين على مرّ تاريخ المدينة الرسمي، لا يُمكن لمقاوماتها التي أبدتها طيلة التاريخ أن تلبّغ أهدافها، إلا بتحويلها إلى حالة المجتمع السياسي.

2- المدينة ممكنة بلا بُورٍ احتكارات رأس المال والسلطة. بالتالي، فالخلاص الحقيقي للمدينة المرغمة على أداء دور بُورٍ الاستغلال والقمع طيلة تاريخ المدينة، أمرٌ ممكن بالوصول إلى حالة مجتمع المدينة السياسية وبالإدارة الديمقراطية. أي، بالإمكان إنقاذ المدن التي تقتضي الظهور بمظاهر تدلّ على الغنى الفاحش في التاريخ بالتحول إلى كومة من البنى السرطانية؛ وذلك بتطوير إدارتها الديمقراطية والكونفدرالية أكثر فأكثر.

3- لا يُمكن إنهاء الأزمات الاقتصادية أو حلحلة القضايا العالقة، ما لم يتمّ تحجيم وإزالة احتكارات رأس المال والسلطة المتأسسة على الاقتصاد. ذلك أنّ السبب الأساسي للبطالة والمجاعة والبؤس أولاً، ولشتى أنواع التمايز الطبقي غير المُجدي والأمراض الاجتماعية والحروب ودمار البيئة ثانياً؛ ينبع من صراع مجموعات رأس المال والسلطة في سبيل انتزاع ومُضاعفة حصصها من فائض القيمة الاجتماعية. لقد حُصّنت الطبيعة الاجتماعية بغشاء مرّين يقيها من كلّ هذه القضايا والأمراض، بحيث تكون موقّعة في مواصلة تطورها بحرية، حتى في حال تحجيم أجهزة رأس المال والسلطة. وإذا كان التاريخ سيّدور ويُقرّأ على الصعيدين الاقتصادي والطبقي، فلا يُمكنه اكتساب معناه الحقيقي، إلا بهذه البراديجما.

4- المجتمع الأخلاقي والسياسي هو الحالة الطبيعية للمجتمع، في حال غياب احتكار رأس المال والسلطة. والمجتمع البشري بأكمله يجب أن يعيش هذه النوعية منذ ولادته إلى حين أقول نجمه. أما قوالب المجتمع العبودي والإقطاعي والرأسمالي والاشتراكي، فلا تُعبّر عن الحقيقة، كونها أشبه ما تكون باللبسة التي يراود لباسها للطبيعة الاجتماعية. قد تتواجد مزاعم كهذه؛ ولكن، لا وجود لمجتمعات كهذه. فالمجتمعات التي تكون حالتها الأساسية أخلاقية وسياسية، لم تجد الفرصة للتطور بصورة تامة، بسبب تضيق الخناق عليها واستغلالها واستعمارها على مر التاريخ على يد احتكارات رأس المال والسلطة.

5- بالإمكان تحديد المهمة الأولية للسياسة الديمقراطية في تمكين المجتمع الأخلاقي والسياسي من التحلي بوظائفه على خلفية حرة. والمجتمعات القادرة على التحلي بهذا فاعلية، هي مجتمعات منفتحة وشفافة وديمقراطية. ويقدر ما يتطور المجتمع الديمقراطي سيكون بإمكان المجتمع الأخلاقي والسياسي أن يكون فعالاً. وفن السياسة الديمقراطية مسؤول عن جعل هذا النوع من المجتمعات فعالاً على الدوام. أما خلق المجتمعات عبر "هندسة المجتمع"، فهو ليس مهمة السياسة الديمقراطية. فهكذا مبادرات من الهندسة معنية بنشاطات الليبرالية لتكوين احتكار رأس المال والسلطة.

6- كل الممالك والإمبراطوريات والجمهوريات ودول المدينة والدول القومية المشددة على مر التاريخ باسم المدنية تدل مضموناً على أشكال رأس المال المتحولة إلى سلطة ودولة؛ فرادى كانت أم مجموعات، وبحالاتها الوفاقية أم التنافسية، وبأوضاعها المهيمنة أم المتكافئة.

محال أن يكون بلوغ حالة هكذا احتكارات هدفاً للمجتمع الأخلاقي والسياسي. إذ لا يمكنه العيش إلا بشكل مستقل عنها، أو بحالة وفاق مدعوم بسلام مشروط. وفي هذه الحال، فباستطاعة الحضارة الديمقراطية تأمين الوفاق مع مدنات السلطة الرسمية في ظل أشكال مختلفة. ونظراً لأن مراحل السلم ترتكز إلى حالات الوفاق المشروطة هذه، فإن جميع الأزمنة التاريخية الأخرى تُعبّر عن حالة حرب دائمة، سواء داخل المجتمعات أم فوقها.

7- نظراً لأن المجتمع غير مرغى على الاعتماد الدائم على الحروب الاستعمارية الاحتكارية (سواءً داخله أم خارجه)، فإنه ينبغي عليه تطوير حضارته الديمقراطية بمختلف الأشكال؛ وذلك على أرضية الزراعة-القرية من جهة، وبين صفوف كادحي المدينة من جهة ثانية. والتاريخ ليس مجرد مجموع أكوام السلطات والدول بصفقتها أدوات الحروب والبنى المهترئة والأوضاع اللاإنسانية. بل إنه مليء أيضاً بأمثلة الحضارة الديمقراطية التي تُضاهيها بأضعاف مضاعفة. كل الأنظمة العائلية والعشائرية والقبلية وكونفدرالياتها، وجميع ديمقراطيات المدن (أثينا هي مثالها الأبرز حسبما هو معلوم) والكونفدراليات الديمقراطية، والأديرة والمدارس والكليات، والكومونات والأحزاب المنادية بالمساواة والمجتمعات المدنية، والطرائق الدينية والمذاهب، والجماعات الدينية والفلسفية غير المتحولة إلى سلطة، والتعاونيات النسائية والمجالس والمجموعات التكافلية غير المدونة والتي لا حصر لها، وغيرها من المجموعات الاجتماعية العملاقة؛ جميعها ينبغي إدراجها في لائحة الحضارة الديمقراطية. ولكن للأسف، لم يُكتب تاريخ هذه المجموعات بمنوال ممنهج. بيد أنه بإمكان التعبير الممنهج عن هذه المجموعات أن يكون التاريخ الإنساني الحقيقي.

8- بقيت أيديولوجية الحضارة الديمقراطية واهنة وتفتقر دوماً إلى النظام، بسبب قيام مدنيات السلطة الرسمية بممارسة الهيمنة الأيديولوجية مع احتكارات رأس المال والسلاح بشكل متداخل ومستدام. إذ إنها قُمِعَت وحرُفَت على الدوام بيد السلطات، وغالباً ما قُضِيَ عليها. فكُم من حكيم وعالم وفيلسوف وزعيم ديني أو عضو في مذهب ما أو فنان ما تعرَّضوا لأقصى العقوبات، وأسكتوا عندما أصغوا لصوت ضمائرهم الحرة؛ ولكنهم لم يستسلموا. لكن عدم تدوين تاريخ ذلك لا ينفي وجوده. من هنا، فالبلوغ بالحضارة الديمقراطية إلى تعبير ممنهج عن المجتمع التاريخي، يأتي في صدارة مهامنا الفكرية.

9- مقابل نظام مدنية الدولة القومية كتعبير عن مُجمل الاحتكار الأيديولوجي والإداري والعسكري والاقتصادي وعن احتكار السلطة في النظام الرأسمالي خلال القرون الأربعة الأخيرة، فإنه هناك نظاماً ينبغي عدم الاستخفاف به رغم عدم تكامله بصورة تامة. حيث تتميز به الحضارة الديمقراطية المرتكزة إلى الحركات التي تمتد على

آفاقٍ شاسعةٍ من قبيل: ديمقراطية المدينة (في إيطاليا)، كونفدرالياتها (في ألمانيا)، تمردات القرويين وكوموناتهم، تمردات العمال وكوموناتهم (كومونة باريس)، تجارب الاشتراكية المشيدة (في ثلث العالم)، حركات التحرر الوطني (حالاتها التي لم تصبح دولةً وسلطةً)، الكثير من الأحزاب الديمقراطية، حركة المجتمع المدني، الحركات الأيكولوجية والفامينية الظاهرة مؤخراً، جميع حركات الشبيبة الديمقراطية، والمهرجانات الفنية، ووصولاً إلى الحركات الدينية الجديدة التي لا تهدفُ إلى السلطة.

10- رغمَ معاناةٍ منهجيةِ الدولةِ القوميةِ في راهنا من القضايا الثقيلة، ورغمَ زيادةِ تَصَدُّعاتِها مع مرورِ كلِّ يومٍ؛ إلا إنها لا تزال تتميَّزُ بنظامٍ هو الأقوى على الأصعدةِ القوميةِ والإقليميةِ والكونيةِ. فمقابلَ الدولِ القوميةِ (التي يُناهرُ تعدادُها المُنْتِنِ) المتمثلةِ في الاتحاداتِ الإقليميةِ (وعلى رأسها الاتحاد الأوروبي، اتحاد الولايات المتحدة الأمريكية-كندا-المكسيك "تافتا"¹، وجنوب شرقي آسيا "إبيك"²) والأممياتِ العالميةِ (هيئة الأمم المتحدة)؛ فإنَّ نقصاً جدياً يَسُودُ نظامَ الحضارةِ الديمقراطيةِ، الذي يتجسّدُ في مختلفِ اتحاداتِ الكادحين والشعوبِ غيرِ المتحولةِ إلى دولةٍ وسلطةٍ (كالمنتدى الاجتماعي العالمي الرخو والهلامي). إنَّ النقصَ هنا ذو أساسٍ أيديولوجيٍّ وبنويٍّ. ولأجلِ تلافيه، فمن الأهميةِ تطويرُ الكونفدراليةِ الديمقراطيةِ العالميةِ والكونفدرالياتِ الديمقراطيةِ القوميةِ إقليمياً ومحلياً، وإنشاءِ أحزابها وأجهزةِ مجتمعها المدني.

¹تافتا (اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية): معاهدة وقّعت في 1992 وأصبحت سارية في سنة 1994 لإنشاء منطقة تجارية حرة بين الولايات المتحدة وكندا والمكسيك. تُعتَبَرُ مصادقة الكونغرس الأمريكي في 1993 على الاتفاقية بداية لإنشاء هذا التكتل. وأهداف هذا الاتحاد لا تختلف كثيراً عن أهداف الاتحاد الأوروبي (المترجمة).

²إبيك (منتدى التعاون الاقتصادي لدول آسيا والمحيط الهادي): تأسس عام 1989 تلبية للنمو الاقتصادي للدول المطلة على المحيط الهادي. يضم 21 دولة لتشجيع التجارة الحرة والتعاون الاقتصادي ورفع مستوى المعيشة والتعليم، حيث يشكل تعداد سكان الدول المطلة على المحيط الهادي نحو 40% من عدد سكان العالم (المترجمة).

ج- مخطوط تاريخ الحضارة الديمقراطية

الميزة المحورية في طبيعة الإنسان الحر هي قدرته على تمييز تاريخه، ومعرفة كيفية العيش معه. فالتاريخ هو تفسير الوجود والسياق المتحققين. وستتواجد تواريخ بقدر ما تتواجد كيانات وموجودات مختلفة. إلا إن الاختلاف التاريخي لا يعني عدم وحدة التاريخ. إذ لا معنى للاختلاف دون الوحدة. أي أن أوجه الاختلاف تتواجد ارتباطاً بالوحدة. والمهم هو ما ستمثله هذه الوحدة. فعندما يكون النوع البشري موضوع الحديث، فلا ريب أنه بالإمكان جعل ذكائه ومهاراته في استخدام الأدوات أساساً للوحدة. إذ لن يبقى فارق بين الإنسان وبقية الكائنات الحية في حال افتقاره إلى تلك المهارات. وقد تكون الدولة أحياناً والديمقراطية أحياناً أخرى أو الأبعاد الأخلاقية والسياسية أو أشكال الذهنية أو الأوضاع الاقتصادية في أحيان أخرى أساساً لأشكال الوحدة ضمن الاختلاف. المهم هنا هو تشخيص التالي: أي أوجه الاختلاف ستتمو في أساس أي أشكال الوحدة؟

لقد اتخذنا المجتمع الأخلاقي والسياسي شكلاً أساسياً للوحدة في ظل الحضارة الديمقراطية. فقمنا بتعريفه وسعينا لتحديد أسلوبه في سبيل فهمه. لرسم الآن الخط البياني لتطوره التاريخي باختصار:

أ- إننا على علم بأن ما يقارب 98% من حياة الطبيعة الاجتماعية استمرت على شكل مجموعات متشكلة من 25 إلى 30 شخصاً، وأسميناها بمجتمع الكلان. باستطاعتنا تعريف الكلان بالخلية النواة للمجتمع. إذ لا ينفك مجتمع الكلان يواصل حضوره ضمن سياق تكون كل مجتمعات الأسرة والعشيرة والقبيلة والقوم والأمة، بما يشبه اختلاف الخلايا. والكلان مجتمع أخلاقي وسياسي وفق تعريفنا الأساسي للطبيعة الاجتماعية، سواء كانت في حالة لغة الإشارة أم اللغة الرمزية. وبطبيعة الحال، فالأخلاق والسياسة في الكلان بسيطتان جداً من حيث المستوى، لكن المهم هو وجودهما. ذلك أن البساطة لا تفني الأهمية. بل إنها تبرز أهميتها. بل وحتى بإمكاننا القول أن الأخلاق تحيا تعبيرها الأقوى في مجتمع الكلان، وكأنها تلعب دور التعبير الفطري. والعيش بموجبها (أي بموجب الأخلاق) شرط أولي لا غنى عنه لأجل

الوجود. أما الكلانُ المفقَّدةُ لأخلاقيها، فإما أنها كِلانٌ تَبْعَثُ، أو بُعِثَ، أو قُضِيَ عليه. أما التعبيرُ عن الأخلاقِ بقواعد بسيطة، فلا يُمكن تعليلُه إلا بأهميتها الحياتية. ومن بابِ المقارنة، فبالمقدور القول: لا يَحصلُ للمجتمع أيُّ شيءٍ اليوم، رغمَ الإخلالِ المتواصلِ بالضوابط القانونية. بل وقد يؤدي هذا الإخلالُ دوراً إيجابياً بسببِ تَعَصُّبِ وتَصَلُّبِ القانون. أما فسادُ القاعدةِ والإخلالُ بها في الكلان، فيعني نهايةَ المجموعة.

بالمستطاع تبيانُ الخاصيةِ نفسها بالنسبةِ للسياسة أيضاً. إذ للكلانِ نشاطانِ بسيطان للغاية؛ ألا وهما القطف والقنص. وربما أنَّ جميعَ أعضاء الكلان تداولوا القطف والقنصَ الحياتيين بالنسبةِ لهم ألفَ مرةٍ دون شك. وتشارروا وتبادلوا الخبرات. وكَلَّفُوا بعضَ أعضائهم برسمِ وتطبيقِ سياسةِ القطف والقنصِ بأفضلِ الأشكالِ وأكثرها مردوداً. وإلا، مرةً أخرى نَجِدُ أنه ما كان للحياة أن تَكُونُ في حالِ العكس. فالسياسةُ المحوريةُ كانت تصبُّ في تحديدِ ما يَجِبُ قطفه وجمعه وأكله، وكيف؟ أي أنها كانت تعني العملَ المشترك. بالتالي، فقد كانت السياسةُ تُعرَفُ على أنها العملُ المشترك. والحالُ هذه، فمجتمعُ الكلان كان مجموعةً سياسيةً بسيطةً جداً، ولكنها مصيرية. إذ كان سَيَمُوتُ لو لم يُزَالِ السياسةُ يوماً واحداً. ولهذا السبب، كانت السياسةُ تتميزُ بوظيفةِ النسيجِ الحيويِّ للغاية. ربما أنَّ كافةَ الخصائصِ الأخرى للإنسان كانت شبيهةً بما لدى الثدييات البدائية. والفاقرُ الوحيدُ الذي يميِّزه هو أنه طَوَّرَ النسيجَ الأخلاقيَّ والسياسي البسيط. فلا يُمكنُ للأدواتِ أن تَدخُلَ حيزَ التنفيذِ إلا بوجودِ السياسة. وتَطَوَّرَ اللغةُ أيضاً غيرَ ممكنٍ إلا بالارتكازِ إلى الأساسِ الأخلاقيِّ والسياسي. هذا وعلينا ألا نَعْفَلَ إطلاقاً عن أنَّ العواملَ التي سَرَّعت من الشعورِ بالحاجةِ إلى الكلامِ تتجسَّدُ في النقاشاتِ والقراراتِ المتعلقةِ بتنفيذِ العمل. أما القولُ بأنَّ حاجةَ التغذيةِ هنا تكمنُ في أساسِ الأخلاقِ والسياسة، فأرى أنه بلا معنى. إذ لا ريب أن الأميباتِ وحيدةَ الخليةِ أيضاً تحتاجُ إلى التغذيةِ. لكننا لا نستطيعُ الحديثَ عن أخلاقِ الأميباتِ أو سياستها. من هنا، فما يميِّزُ الإنسانَ عن الأميبا هو قيامه الدائمُ بتلبيةِ حاجتهِ إلى التغذيةِ باتباعه مقارباتٍ أخلاقيةً وسياسيةً مختلفة. بهذا المعنى، فمقولةُ "الاقتصادُ يُحدِّدُ كلَّ شيءٍ" في التعاليمِ الماركسية لا توضحُ الأمرَ كثيراً. ذلك أنَّ المهمَّ هنا هو كيفيةُ تحديدِ

مسار الاقتصاد. وهذا الوضع لدى النوع البشري يقتضي النسيج الأخلاقي والسياسي والميدان الاجتماعي.

وبسبب هذه الخاصية الأساسية لمجتمع الكلان، بإمكاننا وضعه على رأس تاريخ نظام الحضارة الديمقراطية، وفي الزاوية الركن منه. فتاريخ النظام بجانبه هذا يشمل نسبة 98% من عمر البشرية. فضلاً عن أن وجود الكلان لا يبرح مستمراً كخليفة نواة -مثلاً ذكرنا آنفاً- في مجموعات الأسرة والعشيرة والقبيلة والقوم والأمة، وفي المجموعات الأممية، بل وحتى في تلك العابرة للقوميات.

أما المجتمع الميزوليتي (الفترة البينية ماقبل حوالي 15000-12000 سنة) والنيوليتي (منذ 12000 ق.م وحتى اليوم) المتكوّنان بأروع الأشكال في سلسلة جبال طوروس-زاغروس إثر انقضاء العصر الجليدي الرابع قبل حوالي عشرين ألف سنة؛ فقد كانا أرقى من مجتمع الكلان. إذ كانت الأدوات وأنظمة السكن والاستقرار قد تطوّرت. علماً أن أول ثورة زراعية وقروية تحقّقت في هذه الحقبة. وإلى جانب كون سلسلة جبال زاغروس-طوروس تحتل مرتبة الصدارة، إلا إن كيانات اجتماعية مشابهة تبدأ بالظهور في العديد من الأماكن الأفرو-أوروآسيوية التي عاشت عليها المجموعات البشرية. وحسب رأيي، فقد حصل هذا التطور مع انتشار المجتمع النيوليتي المزدهر في سلسلة جبال زاغروس-طوروس. تُعدّ هذه الحقبة عصراً مهيئاً وخلاباً في تاريخ الطبيعة الاجتماعية. ذلك أن العديد من التطورات ثوابت هذه الحقبة التاريخية، بدءاً من نشوء الأشكال الأصلية للغة الرمزية، التي لا تزال مستخدمة اليوم، إلى الثورة الزراعية (زراعة البذور وحصدّها بشكلٍ واعٍ، وتدجين الحيوانات)، ومن نشوء القرى إلى جذور التجارة، ومن العائلة الأمومية إلى تنظيم العشيرة والقبيلة. لا شك أن استنكار هذه الحقبة باسم العصر الحجري الحديث يُشير إلى وجود الأدوات الحجرية المتطورة. هذا وكان انفتاح ذكاء الإنسان مذهباً آنذاك، وكأنه اخترعت أسس استخدام جميع الأدوات والوسائل التي لا تتفكّ تاركة بصماتها حتى اليوم. إنها الحقبة التاريخية الثانية الطويلة المدى. أما نسبة 2% المتبقية من الزمان، فإن 1% منها يعود إلى هذه الحقبة. كما إن المجتمع في تلك الحقبة أخلاقي وسياسي في أساسه. إذ لم تظهر حينها القوانين والدولة، ولم تُعرّف السلطة بعد. وتُناط الأم بالقدسية والتبجيل، ويتم السمو

بَتَصَوُّراتِ رسومِ الإلهةِ الأنثى. كما تَمَّ العبورُ آنذاك إلى مرحلةِ المعابدِ والقبورِ المقدسة. إذ كانوا يَحْيَوْنَ بمنوالٍ تاريخيٍّ لدرجةِ مشاطرةِ المكانِ عينه مع أمواتهم. فكأنَّ أطلالَ المعابدِ والقبورِ تَقَفَّ عيوننا بهذه الحقيقة. إننا وجهاً لوجه أمام بشرٍ حقيقيين، لا بدائيين. هكذا يُمكننا رسمُ خطوطِ الحقبةِ الثانيةِ الأساسيةِ من تاريخِ الحضارةِ الديمقراطيةِ. إذ يتم تمثيلها بِقِيَمِ الحضارةِ الديمقراطيةِ الخالصة. قد لا يستسيغُ بعضُ المفكرينِ الرأيَ القائلَ بأنَّ المجتمعَ الأخلاقيَّ والسياسيَّ شَهَدَ أروعَ أشكالِ الديمقراطيةِ ضمن نطاقِ القريةِ والعشيرةِ تماشياً مع تَقَدُّمِ اللغةِ الرمزيةِ وتنامي العقل. ولكن، هذه هي الحقيقةُ بعينها. إنها الحقبةُ التي يَكُونُ كُلُّ ما هو أخلاقيٍّ وسياسيٍّ فيها دليلاً على أنقى أشكالِ الديمقراطيةِ. لكن، وعند ازديادِ فوائضِ الإنتاجِ طردياً، كان هذا الوضعُ سيؤدي إلى بدءِ تسليطِ القمعِ والاستغلالِ المنهجِ على المجتمعِ من قِبَلِ القوى الهرميةِ أولاً، وقوى المدنيةِ المتمحورةِ حول المدينةِ ثانياً.

ب- سرودُ المدنيةِ المسماةُ بالتاريخِ المكتوبِ (شَتى أنواعِ السرودِ الميثولوجيةِ والدينيةِ والعلميةِ) تَبْدِئُ التاريخَ بأمرٍ من الخالق. والتاريخُ المذكورُ هو تاريخُ الأعوامِ الخمسةِ آلافِ الأخيرة. وانطلاقاً من التحليلاتِ السوسيولوجيةِ التي صغتها، فبإمكانِ الجزمِ بأنَّ الجذورَ الأيديولوجيةَ لهذه السرودِ المعنيةِ بالتاريخِ ترتكزُ دون أدنى شكٍّ إلى تقديسِ القمعِ والاستغلالِ. فما تقومُ به المدارسُ العلمية، بما فيها ما يُسمى "الاقتصاد السياسي العلمي" الراهن، هو صياغةُ أيديولوجيةٍ مبنيةٍ على خلفيةِ فائضِ القيمةِ التي يُؤمِّنها المجتمعُ الذي يشهدُ نقلةً نوعيةً في الكدح؛ بل ومتأسسةً على قِيَمِ حياةِ المجتمعِ أيضاً. نعي من ذلك أنه بُدِّلَتْ جهودُ أيديولوجيةٍ عظيمةٍ للغاية، واستُخدِمَ العنفُ بأشدَّ درجاته لمواردِ الحقيقة. فإِنتِشاءُ المدينةِ-الطبقة-الدولةِ هو في الوقتِ نفسه عهدُ الإنشاءاتِ الأيديولوجيةِ العظمى، التي تتجسّدُ وظيفتها الأساسيةُ في إظهارِ الخلقِ والتكوينِ بشكلٍ مغاير، وفي تصويرهِ كإنتصارٍ للكهنةِ أو الرجلِ القوي أو الإداريِّ الحاكمِ ضمن هالةٍ من القدسية.

لذا، على تاريخِ الحضارةِ الديمقراطيةِ أن يتجاوزَ أولاً هذه الستائرَ والسدودَ الأيديولوجية. حينها، لن نَقْهَمَ الأسرةَ ومجتمعَ الزراعة-القريةِ والبنى العشائريةَ والقَبَليةَ فحسب. بل وسيَكُونُ بإمكاننا فهمُ المدينةِ-الطبقة-الدولةِ، وكذلك فهمُ السلطةِ الهرميةِ

المتأسسة قبلها، والتي لا تزال مستمرة حتى الآن. كذلك سنستطيع فهم أولى الخطوات المخطوة لاستعمار المرأة. وسيرتقي تغيير البراديغما بقوة المعنى هذه بنسبة كبرى.

ما من شك في أن الحضارة الديمقراطية لا تزال مستمرة كمرحلة جديدة خارج مجموعات رأس المال الاحتكاري، التي باتت شبكةً لمدينة متميزة باعتبارها ثلوث المدينة-الطبقة-الدولة؛ حتى وإن كانت لها تناقضاتها العميقة مع تلك المدينة.

لقد تَكَوَّنَ آنذاك التناقض بين المدينة والريف. إلا إن نزعة تكامل وتماهي المدينة والريف مع بعضهما بعضاً كانت لا تزال طاغية. وإلى جانب امتدادات الحضارة الديمقراطية في المدينة (العبيد، المهتبون، والنساء)، فللمدينة أيضاً امتداداتها الريفية. ونخص بالذكر البنى الهرمية المتعززة ضمن المجتمع الريفي، والمتواطئين الموجودين في المناطق الريفية مع إدارة دولة المدينة. كان الصراع في حقيقته يدور بين هاتين الكتلتين المجتمعتين اللتين اختلفت مصالحهما المادية وتضاربت. إذ تلاحظ جدّة الصراعات الدائرة أيديولوجياً وعسكرياً وإدارياً بين الحضارة الديمقراطية، التي تُعبر عن قوى المجتمع الكومونالي والأخلاقي والسياسي، وبين المدينة المتمحورة حول احتكار رأس المال والدولة المتأسس على الغنائم وعلى سلب عمل العبيد في المدينة ونهب القرى والقبائل في الريف. هذا فضلاً عن الحروب بين حُكَّام المدينة أنفسهم على انتزاع الحصص. والمريثات التي يرد ذكرها في الملاحم السومرية حول المدينة، والشجن الذي تتميز به، تُشعر المرء بمدى ضراوة تلك الصراعات. من هنا، فبالمقدور التبيان أن البنى العشائرية والقبلية تشكّلت بنسبة ساحقة تحت ظلّ اعتداءات المدينة ذات الأصول المدنية. ويغلب الظن أن البنى الأثنية التي شهدت أعوام 3000-4000 ق.م وجودها هي نتاج تلك الحقبة. ونحن نعلم أن السومريين والمصريين هم الذين أطلقوا عليها أسماءها. فبينما سمّى السومريون من في شماليهم وشمالي شرقيهم باسم أوربان أو أريان (أي شعب الجبال والتلال، والأصيلون في الأرض والفلاحة)، ومن في غربيهم بالعموريين (وهم من الأصول السامية، والعرب الأولون الذين لم ينصهروا في بوتقة السومريين) والكويتيين والكاسيين؛ فقد أطلق المصريون على الوافدين من صحراء سيناء اسم عابيرو (الناس المغبرون الآتون من الصحراء). ويجمع على أن اسم العبري مشتق

من عابيرو. أما الأسوار المنصوبة حول المدن والأبراج، فهو خير دليل على وجود المجتمع المضاد.

يُفهم من حدة الاشتباكات عدم قبول المجتمع بسهولة للمدنية المتأسسة على الطبقة. إذ يُشاهد أحياناً حرق القرى بل ومراكز المدنية بقضها وقضيضها. والسجلات الأثرية تبسط الوفير من الأمثلة في هذا المضمار. وميزوبوتاميا مليئة بالجثوات والتلال الترابية المتعددة الطوابق، والتي كانت مراكز سكن حُرقت لمرات عدة. والميثولوجيات والآداب المتبقية من تلك الحقبة تعكس هذه الحقائق بدرجة كبرى. ف"إلياذة" هوميروس تعكس تقاليد تلك الأساطير ذات الأصول الميزوبوتامية كنسخة من المرتبة الثالثة. أما هسيودوس، فيُنجز نسخة مشابهة، بحيث يُحوّل مُجمّع الآلهة السومرية إلى مُجمّع الآلهة الأولمبية. وتتصّ جميع تقاليد أساطير ذلك العهد على أنّ الحروب هي حروب الآلهة متجسدة في شخوص الملوك. إذ يبرز التتابع بين الآلهة والملوك على نحو فاقع. وما لقبا فرعون ونمرود سوى مثاليين تعبيريين ملفّتين للنظر عن هذا التتابع. بينما تجسّد الهدف من شنّ الحروب على مجتمعات القرى في النهب الاقتصادي والأسر. فقد نشبت غزوات شبيهة على القبائل بغرض الحظي بالأسرى والغنائم العينية. علاوة على أنّ المدنيات كانت تُعتبر شنّ الحروب على بعضها البعض بوابة أساسية للحظي بالأسرى والقيام بالنهب والسلب. واستمرت بُناها المعتمدة على المصالح المادية في الوفاق أو الخلاف حتى يومنا الراهن. ذلك أنّ كلّ شيء كان يرتكز إلى حساب "من هو الأعظم؟". واضح جلياً أنّه تمّ تصوّر اتحاد الآلهة في السماء أساساً كحالة رمزية لأعظم مملكة على وجه الأرض. ولجوء السلطنة العثمانيين إلى تسمية أنفسهم بـ"ظلّ الله" يبرهن هذه الحقيقة.

إنّ عرض التناقض الأساسي في هذه الحقبة التاريخية على أنّه تناقض مرتكز إلى الأرضية الطبقيّة الضيقة سيكون نقصاً فادحاً. إذ يُشاهد كيف أنّ طبقة العبيد تتحرك كأكثر الخدم طاعةً لأسيادهم والمعبد. بل إنّ العبيد يتحركون وكأنهم امتداداً لأجساد أسيادهم. أما المُقاتلون، فهم القرويون والمجموعات العشائرية والقبليّة التي ترفض الاستعباد. وتتشبّ حروب انتزاع الحصاص مراراً بين الاحتكاريين. إذ يلاحظ بدء الصراع على الهيمنة بين الحثيين والهوريين-الميتانيين من جهة، والمدنية المصرية من

جهة ثانية مع حلول أعوام 1500 ق.م. وهي الفترة التي تشكّلت فيها المدينة المركزية في الشرق الأوسط لأول مرة. أما مرحلة ما بين أعوام 1500-1200 ق.م، فتبسّط أمثلة التنافس بين أولى المدن الباهرة التي عرفها التاريخ، وصعودها على سُلّم الهيمنة والنفوذ. لذا، فهذا العصر يُعدُّ مرحلة حركيّة مُهيبة للغاية في التاريخ. هذا وتستمرُّ المجموعات العشائرية والقبلية والقروية في تقدّمها آنذاك. أما التجارة، فأول مرة تكتسب الأهمية التي تُحوّلها لإنشاء إمبراطورية حولها. إذ كان الآشوريون والفينيقيون يستمدّون قوتهم أساساً من احتكار التجارة. وبينما كانت مدينتا الصين والهند تُلقيان أولى خطواتهما في أعوام 1500 ق.م، فقد كانت أوروبا بأكملها، والأقسام المتبقية من آسيا، وكذلك أفريقيا وأمريكا لا تزال تتعرّف على المجتمع النيوليتي وتحياه حديثاً. أما العصران اللذان طالما أثارا فضولي من بين عصور التاريخ، فهما نيوليتية ما بين أعوام 6000-4000 ق.م ومجتمعها الزراعي-القروي من جهة، وحياة ومجتمع المدينة بين أعوام 1500-1200 ق.م من جهة ثانية. ذلك أنّ وتيرة الإنشاء والتكوين وأصالة وإبداع السرود الأسطورية في هذين العصرين ملفتة للنظر. إنني على قناعة بأن الاصطلاحات المتعلقة بالبطولات والألوهيات الأسطورية تنحدر إلى هذين العصرين بنسبة ساحقة.

بإمكاني التعبير عن التقييمات التي عرضتها مراراً بشأن مراحل انتشار وتنامي الحضارات والمدنيات زماناً ومكاناً على النحو التالي باقتضاب:

1- مجتمع الزراعة- القرية المبتدئ بين أعوام 15000-12000 ق.م عقب مجتمع القطف والقنص المهيّب (يُسلّطُ معبد غوباكلي تبه في أورفا الضوء على هذه الحقبة)، قد انتقل إلى مرحلة الاستقرار الكليّ مع التوجّه نحو أعوام 6000 ق.م؛ وذلك في الأراضي التي تلتقي فيها سلسلة جبال زاغروس-طوروس مع السهول المنخفضة المقتاتة على نهري دجلة والفرات، والتي تتميز بمناخ طبيعيٍّ للرّي، وتمتلك أنواعاً وفيرة من النبات والحيوان. حيث يشهدُ مجتمع الزراعة-القرية أكثرَ مراحلهِ إبداعاً فيما بين أعوام 6000-4000 ق.م، ليبدأ بتصدير نفسه إلى جميع الأصقاع اعتباراً من أعوام 5000 ق.م. ما يجري هنا هو القليل من الهجرة والكثير من التصدير الثقافي. وقد تعرّزَ شأنُ ثقافة آل عبّيد المتنامية تصاعدياً بالالتفاف حول الزراعة

المروية في ميزوبوتاميا السفلى ما بين أعوام 4000-5000 ق.م، لدرجة شروعيها بالسياسة الاستيطانية المضادة على ميزوبوتاميا الشمالية. وقد وُجِدَتْ بقايا أثرية شاهدة على هذا التوسع الاستيطاني الثقافي في ميزوبوتاميا العليا خلال أعوام 4000 ق.م. إلا إنَّ الثقافة الذاتية للمنطقة ما تزال محافظة على أولويتها في نفس الفترة. أما عهدُ أوروك، فيتصاعدُ في مرحلة ما بين أعوام 3000-4000 ق.م، مُمَثِّلاً ولادة المدينة. وملحمة كلكاش تنصُّ على هذا التقدم الساحر، وتشيرُ إلى توسع أوروك بشكلٍ مشابهٍ صوبَ الشمال. وترجِّحُ كفةَ الاحتمالِ بأنَّ ثقافةَ كلتا المرحلتين استلمت زمامَ التفوقِ في الحملة بإثمارِ إنتاجها الزراعيِّ وصناعاتها للغزل والنسيج والصحون الفخارية. أما فترة 3000-2000 ق.م، فهي عهدُ سلاوات أور الكلاسيكية. وخاصيتها المميزة هي تكاثر المدن وصراعات التقاسم الدائمة والمحتدمة فيما بينها. وبالإمكان تسميتها بحروب إعادة التقاسم بين الاحتكاريين الأوائل.

2- بالمستطاع التفكيرُ بأنَّ الثورة النيوليتية الميزوبوتامية المحور قامت بحملة نحو الصين والهند وجميع أوروبا وشمال أفريقيا وشرقيها مع حلول أعوام 4000 ق.م. أما مرحلة ما بين أعوام 4000-2000 ق.م، فقد كانت عهدَ توطُّدِ المجتمع النيوليتي كلياً في هذه الأراضي. بينما يلاحظُ أنَّ المجتمعات النيوليتية المنحدرة من الأصول الأوروبية والقوقازية قد تعرَّزت وحَقَّقَتْ موجةً بالاتجاه المعاكس بعد أعوام 2000 ق.م. ذلك أنَّ تدفُّقَ أولى الأنسابِ القبليَّة الكبيرة التي كانت في حالة هجوم، وتوجَّهها من بلاد الأناضول إلى الهند على شكل موجات متوالية؛ قد مهَّد الطريقَ أمام فترة من الانقلابات التاريخية المهمة. إذ امتدَّ هذا الزحفُ حتى مراكز المدنية في ميزوبوتاميا ومصر. هذا فضلاً عن تعرُّضِ مراكز المدنية لغزوات القبائل العربية ذات الأصول السامية والقبائل الجبلية الآرية على شكل موجات متعاقبة فيما بين أعوام 4000-2000 ق.م.

تُعاشُ تطورات ملحوظة في نمطِ كلتا الحضارتين متجسدةً في تلك الحركات الأولى التوسعية الاستيطانية والمضادة للاستيطان، والتي شهدَها التاريخ. فبينما تلجُ الشرائح الهرمية من القبائل مرحلة التدول، فإنَّ الكثير من أعضاء القبائل أُدرجوا ضمن طبقة

العبيد، لتشهد صفوف العشائر والقبائل تمايزاً واضحاً. فمن جهة، يتم اشتقاق مدنيات المدن الجديدة، ومن الجهة الأخرى يتقوى تآزر وتعاقد التنظيمات العشائرية والقبلية.

3- تُعتبر فترة ما بين أعوام 1500-2000 ق.م مرحلة انقضاء العهد الكلاسيكي لسومر ومصر، وعهداً تكاثفت فيه التجاذبات والتناقضات بين المدنيات في عهد السلالات الجديدة لكل من بابل، آشور، مصر، والهورييين-الميتانيين-الحثيين. ولأول مرة بدأ عهد المدنية المركزية المهيمنة. إنه عهد مختلف من العولمة. كما استمرت الهجمات دون انقطاع على مراكز المدنية من قبل الأنساب القبلية الشمالية والقبائل الجبلية والصحراوية في الشرق الأوسط، وذلك بفضل المعلومات التقنية والعادات الأخرى التي انتهلتها من المدنية. كما أن حلول الحديد محل البرونز في تقنيات التسليح يؤدي إلى العديد من المستجدات. فلأول مرة تتبدى الأهمية القصوى للبحث عن المعدن والمتاجرة به. هذا وثمة تزايد كبير في بناء القلاع والأسوار. فأولى الأمثلة الباهرة للقلاع هي من منتج هذه الحقبة. كما تصل التجارة التي يزداد شأنها إلى القمة. بالتالي، فالتصاعد الكبير لآشور وفينيقيا هو ثمرة للاحتكاكات التجارية. وتتلقى المدنية الضربة الكبرى بين أعوام 1200-1500 ق.م، نتيجة اعتداءات وغزوات القبائل القتالية للإسكيت والدوريين من الشمال والآراميين من الجنوب. أما مرحلة ما بين أعوام 800-1200 ق.م، فهي على الأغلب عهد تراجع وانحسار. بينما الإمبراطورية الآشورية هي القوة الوحيدة الصامدة.

4- أما المدنية الإغريقية-الرومانية، التي تمثل مدنية آخر عصر كلاسيكي عظيم في العصور الأولى، فكانها تمثلت كل إرث النظام الحضاري لكتل الحضارتين (ميزوبوتاميا ومصر) القائمتين حتى عهدها. استمرت هذه الحقبة الحضارية الممتدة ما بين 1000 ق.م-500م بتوسّعها عن طريق آسيا وأفريقيا وأوروبا، علاوة على تقديمها مساهماتها بتكوين عصر كلاسيكي خاص بها. فبينما كان العصر الميثولوجي يفقد أهميته، فقد برزت انطلاقات أصلية جديدة للتقدم الديني والفلسفي وحتى العلمي أيضاً. كما طوت إمبراطورية روما، التي تُشكل ذروة احتكاكات رأس المال والسلطة، صفحة عهدها وعهد العصور القديمة برمتها تحت ظل مقاومات وهجمات حزب المسيحية للبؤساء المقهورين داخلياً، وحصيلة هجمات وتصديات القبائل والأقوام الوافدة من

الجهات الأربع من المعمورة خارجياً. أي حصيلة الضربات التي ألحقتها بها قوى الحضارة الديمقراطية.

ج- تَسَبَّبت شرائع الأديان الإبراهيمية بالمشقات البالغة للمدنيات خلال التاريخ. ولا يزال الجدل دائراً حول كيفية موضوعة هذه الأديان الثلاثة الأساسية ضمن خانة الحضارات.

طالما سَعَيْتُ إلى التعمق في هذه التقاليد التي على هدى تحليلاتي بصدد المدنية. وأَعْرِفُهَا بأنها حركة توفيقية وواقعية نموذجية، تَجْهَدُ للالتزام بالخط الوسط بين القوتين المدنيّتين الأساسيتين (تماماً كحركات الديمقراطية الاجتماعية الراهنة). ورغم قلوي مجازاً بأنها حركة تَرُوْدُهَا القبيلة العبرية، إلا أنه سيَكُونُ من الصواب تقييم هذه الأديان كحركة جانبها الأيديولوجي وطيد، بدلاً من تناولها من الجانب العرقي. فحتى لو غَرِضَتِ التقاليدُ الإبراهيمية كحركة قَبَلِيَّة، إلا إنها من حيث الجوهر بمثابة حركة تعمل على تقييم الحضارة الديمقراطية والمدنيات الدولتية (والتي ترجع بأصولها جميعاً إلى الشرق الأوسط) وفق منظور الخط الوسط. فهي ليست حركة طبقية محضة، ولا قَبَلِيَّة محضة. فضلاً عن أنها ليست أيديولوجية تماماً، ولا أخلاقية أو سياسية خالصة. إنها تَتَّخِذُ الخط الوسط في مسارها من جميع المناحي. وما بَرَحَتِ تلك التقاليدُ الآتفة الذكر تحافظ على ميزتها هذه منذ انطلاقة سيدنا إبراهيم في أعوام 1700 ق.م وصولاً إلى آثارها السائدة في حاضرتنا (وإذا عُدنا بها إلى عهد آدم وحواء، فيمكنُ إسنادها إلى انطلاقة المدنيّتين السومرية والمصرية). لكنها كانت دائماً منبع إلهامٍ لكلتا المدنيّتين من جهة، وقامت باجتثاث القوى المرتبطة بها (أقصد القوى المادية والمعنوية) من إرث تلك المدنيّتين من الجهة الثانية. بالتالي، فقد حازت على صداقتهما وعدائهما على السواء، ممهدةً السبيل لتطورات تاريخية.

يُمْكِنُ تسهيل فهم الأديان الإبراهيمية على ضوء رؤيتنا البراديغماتية الجديدة بشأن الحضارة، نظراً لأن هذه الأديان طَوَتِ صفحة العصر الميثولوجي للحضارة، وتكفّلت بالدور الطليعي لعصرها الديني. والسرُّ الأبرز للعصر الميثولوجي هو ذاك المعني بالملك-الإله. علينا ألا ننسى أن لغة السرد في العصور القديمة مشحونة بالميثولوجيا. وأنه من العبث البحث في هذه اللغة عن عقلانية شبيهة بتلك السائدة في يومنا الراهن.

ذلك أَنَّ كُلَّ الظواهر والأحداث تُسرَّدُ بلغةٍ ميثولوجية. وميثولوجيا العصرِ السومريِّ المتأثرة من الأعماقِ بالنزعةِ الأرواحية (يُعتَقَدُ في نظامِ هذه العقيدة بأنَّ الطبيعة حيويةٌ وملينةٌ بالأرواح)، قد أقَدَمَت على عملية التمييزِ لأول مرةٍ على شكلِ "الطبيعة الإلهية وغير الإلهية"؛ وذلك بَعْدَ إطرائها التحولَ نوعاً ما على نظامِ هذه العقيدة (التي يمكن تسميتها بدين الكلان). وقد وَضَعَ الكهنة السومريون، الذين استَقَّوا مضمونَ اختراعاتهم بأكمله من المجتمعِ النيوليتيِّ لميزوبوتاميا العليا، ثِقَلَهُم على ميثولوجية الأب والربِّ-الذَّكَر، بدلاً من سرودِ الإلهة-الأم. أما انعكاسُ التحولاتِ الماديةِ الكبيرة في المجتمع (أولاً النظام الهرمي الذي تَطغى فيه بصفةُ الرجل، وولادةُ السيادة في هيئة الدولة بِمَعْيَنِهِ ومن بعده مباشرة) على الميثولوجيا التي تُعَدُّ الأيديولوجيا الجديدة، فيمكننا مصادَفَتُها في انطلاقةِ الإله أنكي الماكر. والنزاعُ بين إينانا إلهةِ أوروك (تعودُ أصولُها إلى ستار-عشتار، الإلهة الأم لميزوبوتاميا العليا) وأنكي إلهِ أريدو (أول إلهِ ذَكَرٍ للمدينة)، يَجْذِبُ الأنظارَ بشِدَّةٍ في هذا المضمار. فمقابلُ إينانا الساعيةِ إلى إثباتِ أَنَّ جميعَ حقوقِ الألوهيةِ تعودُ إلى الإلهة-الأم (حيثُ تُصِرُّ إينانا على أن "الماءات" المئة والأربع الشهيرة، والفضائل التسع والتسعين، والمهارات، والاختراعات، والفنون هي من إبداعِ المرأة)، يَقُولُ أنكي: إِنَّ مِزَاعَ الأحقيةِ هذه قد فَقدَت أهميَّتها، وَيَعْطُها بضرورةِ طاعةِ أبيها والإصغاءِ إليه (فبينما يُعلن عن نفسه بأنه الإله-الأب-الرجل، فقد حَطَّ من شأنِ الإلهة إينانا إلى منزلةِ ابنته-زوجته). لَكَم هي شبيهةٌ بكافةِ المواعظِ والتعاليمِ الدُنْيويةِ والعلمانيةِ والدينيةِ والعلمويةِ الراهنة! أنا شخصياً أؤمن بأنَّ أولَ إلهٍ لجميعِ هذه الشرائعِ هو أنكي. أي أَنَّ أنكي هو الأصل، والآخرون اشتقاقٌ منه. خاصةً أنه وبينما تَحْتَلُّ الآلهةُ الأولمبيةُ المرتبةَ الثالثةَ والرابعةَ، فإنَّ السردَ بالنمطِ الميثولوجيِّ يَخْبو نجمُه مع آلهةِ روما.

وحسبَ القصة، فقد أُلْقِيَ بسيدنا إبراهيم في النار من قِبَلِ نمرود، لأنه حَطَّم أوثانَ الآلهةِ الموجودةِ في مُجَمِّعِ الآلهةِ بأورفا. ثم تَنَكَّوْنَ البحيرةُ المقدسةُ بمعجزةٍ إلهيةٍ في مكانٍ اشتعالِ النار. وبعدَ زيادةٍ مشقاتِ سيدنا إبراهيم في العُثورِ على مأوىٍ آمِنٍ في ظلِّ حاكميةِ نمرود، يُهاجِرُ إلى بلادِ كنعان (إنه يهاجر في الحقيقة من ساحةِ المدنيةِ البابليةِ إلى الأراضي الخاضعةِ لمصر). في الواقع، ما يحصلُ هنا هو لجوءٌ نموذجيٌّ.

كما يُحتملُ أنَّ إبراهيم، الذي هو زعيمُ قبيلةٍ محلية، باتَ على خِلافٍ مع نمرود، حاكم المدينة. واضحٌ أنَّ الخِلافَ كان بخصوص المُلكِ والمتاع والتجارة. حيثُ شهدتِ المدينتان البابليةُ والمصريةُ حينذاك عهداً من التناقصِ بينهما. وشهدتا أيضاً لأول مرةٍ انتعاشاً في التبادل التجاريِّ فيما بينهما. وبسببِ ذلك التناقص، فقد تضرَّرتِ المصالحُ التقليديةُ لآلافِ الناسِ من أمثالِ سيدنا إبراهيم. هذا هو الأساسُ الماديُّ للهجرة واللجوء. وقد كانت بلادُ كنعان شبةً مستقلةً نسبياً بينِ كلتا المدينتين. ويبدأُ سيدنا إبراهيم الهجرةَ في الوقتِ الذي زادت فيه الهيمنةُ عليها. لذا، من المُحتملِ أنَّ حَدَثَ الهجرةَ يَرمُزُ إلى تحويلِ الآلافِ من الهجراتِ الشبيهةِ إلى سردٍ مشتركٍ بلغه ذاك العصر. كلُّ الدلالاتِ تشيرُ إلى أنَّ القصةَ الآتفةَ الذكرِ تروي اختلالَ مصالحِ القبائلِ والإماراتِ المحليةِ الموجودةِ في المناطقِ الوسطى في عهدِ المدينتين العظيمتين (السلطان الجديدتان الحاكمتان في بابل ومصر)، وتسرُدُ تناقضاتها وصراعاتها ضدِ كلتا المدينتين. فمثلما أنَّ تلك القوى رَفَضَتِ ألوهيةَ النماردةِ والفراعنة، فقد احتجَّت أيضاً بتحطيمِ مُمثلِهِم من الأوثان كلما سَنَحَت لها الفرصة. باختصار، فصارُغِ المصالحِ الماديةِ ينعكسُ في هيئةِ صراعٍ أيديولوجي.

إنَّ الصراعَ مع أيديولوجيةِ الملك-الإله المعمرة ثلاثة آلاف سنة على الأقل ليس بالأمرِ البسيط. بل يتطلبُ الجرأةَ والحنكةَ القصوى. ويستمد إضفاءُ المعنى المعجَزيِّ على مقاومةِ إبراهيم في أورفا أهميتهَ من هذه الحقيقةِ القائمة. إذ لأول مرةٍ يتمردُ العبادُ على الإله. هذا هو الحدثُ المعجزة الذي لا نظيرَ له. ثمة ممارسةٌ عمليةٌ مادية (تحطيمُ الأوثان)، وثمة جنوحٌ نحو البحثِ عن أيديولوجيةٍ جديدةٍ في آنٍ معاً. لكن، أين وكيف سيجدُ الإله الجديد؟ وبمعنى من المعاني، كيف سيصوغُ أفكاره وتصوراته الأيديولوجية؟ إنه موضوعُ جدلٍ كبيرٍ دامَ عدة قرون. يقولُ إبراهيمُ للصوتِ الملهمِ لأول مرة "وا هوه Wa hewe" (يهوه Yahweh) (أي، هو ذاك)، مُدْعياً أنه قد وَجَدَ إلهه. يبدو أنَّ الكلمةَ تعودُ إلى الجذور الآرية. حيثُ كانت القبائلُ الآرية في ذاك العهدِ غالبيةً في أورفا، وكان زمامُ المبادرة في يدها. هذا ولا يزالُ الجدلُ دائراً حول أوامرِ إبراهيم مع تلك القبائل. إذ يَغلِبُ الظنُّ أنه قيلَ آنذاك "وا هوه" لِيَتَحَوَّلَ بَعْدَ ذلك إلى "يهوا Yehova". و"يهوا" هو أولُ إلهٍ لإبراهيم. وترجُّحُ كفةِ احتمالِ كونه من الأصولِ

الثقافية الآرية. كما من المعلوم أنه طَرَأَ التحولُ عليه، ليصبحَ "أل El" ثم "ألا Ula" ثم "الله Allah" بعد الوفود إلى بلادِ كنعان بزمانٍ بعيد.

إنَّ مفردةَ "أل" ذات أصولٍ سامية، وتَعكِّسُ التشابهَ وخاصيةَ الوحدةِ والحنينِ إليها ضمن رتابةِ القبيلةِ القاطنةِ في أجواءِ الصحراءِ الفسيحة. أما الإلهامُ العظيمُ الثاني عند موسى، فسيجدُ تعبيره في "الوصايا العشر". فلَقَّاهُ مع الله في جبلِ سيناء يُعَبَّرُ في حقيقةِ الأمرِ عن بحثِ موسى عن حلولٍ للقضايا المستقلةِ بين صفوفِ القبيلةِ التي يترأسها. وبمستطاعنا التقدُّمُ في التحليلِ أكثر، إذا ما وَضَعْنَا نُصَبَ العينِ أنَّ الوصايا العشر هي قواعدُ نموذجيةٌ تُنظِّمُ شؤونَ القبيلة. وستَجِدُّدُ التقاليدُ لدى عيسى أيضاً. وسيُحَقِّقُ سيدنا محمد لقاءً من النمطِ نفسه في أوساطِ مكة (في غار حراء الذي نزل فيه وحى الله عليه لأول مرة). هذا وتروى الكتبُ المقدسةُ قيامَ العديدِ من الأنبياء بلقاءاتٍ مشابهة. واضحٌ أننا أمامَ سرودٍ تقليديةٍ للأفكارِ والممارساتِ المُرشدةِ في الفتراتِ المهمةِ والحرَجَةِ من ذاكِ العصر. هكذا هو السرد. أي أنَّ النصوصَ المقدسةَ والظواهرَ والأحداثَ الاجتماعيةَ والطبيعيةَ (الطبيعتان الأولى والثانية) التي أُسْمِيَتْها بالنمطِ النَّبَوِيِّ، يتمُّ تصويرها بهذه الشاكلةِ من خلالِ اللغةِ السائدةِ في ذاكِ العصر.

بإمكاننا التبيانُ وبكل سهولة، أنَّ تلكَ التقاليدِ تُعَبَّرُ عن مرحلةٍ تاريخيةٍ مهمةٍ على صعيدِ موضوعنا:

- 1- حيث يتمُّ التمردُ على أولِ مدنيَّتين عظيمتين سادتَا في ذاكِ العهد والتاريخ، واللَّتين يَحْكمانها الملوك-الآلهة. إنه أولُ تمردٍ للعباد في وجهِ الإله.
- 2- يتمُّ ابتكارُ تعبيرٍ أيديولوجيٍّ جديد، حيث يُقالُ أنَّ الملوك-الآلهةَ أيضاً بشرٌ عاديون، في حين أنَّ اللهَ ليس بإنسان، بل هو الخالقُ الأصليُّ لكلِّ شيء (وعبارةٌ "هو ذاك" الشهيرة هي ثمرةُ هذا الإلهامِ العظيم)، وأنه هو فقط يمكنه أن يَكُونَ الإلهَ والرب (السيد).

3- لا يَجُوزُ الخنوعُ إلا له هو، وليس للملك-الإله.

هكذا هي المبادئُ الأوليةُ للأيديولوجيةِ الجديدة. أي أنَّ التعابيرَ الموجزةَ ضمن هذه البنودِ الثلاثة، هي التي تكُمُّ في أساسِ التقاليدِ المذهلةِ التي أُسْمِيْنَاهَا بالدينِ الإبراهيمي. وهكذا تَكُونُ شرائعُ المجتمعِ الواسعة، وبعْدَ خبراتٍ تاريخيةٍ عديدة، قد

تَمَرَّدَتْ تدريجياً على الطبقة العليا، التي لم تكتفِ بتحويل ذاتها إلى احتكار، بل وعمِلَتْ على تأليه ذاتها. بالتالي، طَوَّرَتْ تلك الشرائح تعابيراً من القدسية والألوهية أقرب إلى مصالحها الذاتية.

يتحلى إيضاح التغيير البارز بالأهمية العظمى على صعيد المجتمع الأخلاقي والسياسي، الذي تكبَّد ضرباتٍ ساحقةً في كنفِ مجتمعٍ عصرِ الملوك-الآلهة السائد خلال الألفي عامٍ التي تسبق ذلك (3500-1500 ق.م). نخصُّ بالذكر فرضَ حاكمية الآلهة الميثولوجية الذكورية كخالقين للأرض والسموات والبحار، والتي تُعبِّرُ بطرازٍ صارمٍ عن التمييز بين العبد والإله (مما يعني مضموناً نشوءَ طبقتي العبد والأسيد)؛ وكذلك حُلُولها محلَّ عبادة الإلهة-الأم و"ألوهية الطبيعة"، التي تُعبِّرُ عن العلاقات المتداخلة للكلانات والقبائل مع الطبيعة، والحافلة بالمساواة والحيوية. ذلك أنَّ هذا التغيير يشيرُ بجلاءٍ إلى أنَّ المجتمع الأخلاقي والسياسي تكبَّدَ ضربةً كبيرةً في الميدان الأيديولوجي أيضاً. كما إنه هناك تحولاً كبيراً في الثقافة المادية والمعنوية. والسرود الميثولوجية مليئةٌ بل حُشِيَتْ- بالتعابير الدالة على هذا الأمر.

من الواضح أنَّ ثالوث الكاهن-الملك-القائد، الذي يُنظَّم نفسه على شكل شبكةٍ منفعيةٍ ماديةٍ كبرى مُسلَّطةٍ على الطبيعة الاجتماعية، ويؤاري حقيقته بقناعٍ أيديولوجيٍّ على مدار هذه الحقبة التاريخية الطويلة؛ سوف يُنزلُ الضربة الساحقة بالمجتمع الأخلاقي والسياسي. سنستطيعُ فهمَ مجتمعٍ مرحلة الألفي عامٍ على نحوٍ أفضل، فيما لو نظرنا إليه من زاوية هذه البراديغما. ذلك أنَّ صياغة المصطلحات عملٌ شاقٌّ للغاية، ويتطلب جهوداً قصوى. لا ريب أنَّ البراديغما التي كوَّنتها التقاليد الإبراهيمية أيضاً حقَّقت نقلةً ملحوظةً في صياغة سردٍ (دينٍ) أكثر إنسانيةً ومعقوليَّةً لدى إعادة اصطلاحها لعهد النماردة والفرعنة، الذي دام ما لا يقلُّ عن ألفي عام. إنَّ السرد الديني الجديد أيضاً ميتافيزيقيٌّ بكلِّ تأكيد، وبعيدٌ كلُّ البعدٍ ومختلفٌ كلِّ الاختلافٍ عن عقلانية راهننا وعلمه الاجتماعي. لكنه، مع ذلك، انطلاقةٌ تاريخيةٌ جدُّ مهمة. لا يُمكن الحديثُ هنا عن عودةٍ تامةٍ إلى المجتمع الأخلاقي والسياسي الوطيد للعهد القديم. لكن، ومن خلال الوصايا العشر أيضاً، نُدرِكُ بوضوح أنَّ الأخلاق عُرِضَتْ تماماً في هيئةٍ دينٍ. أي أنَّ الوصايا العشر لموسى مبادئ أخلاقيةٌ لا تشوبها شائبة، ولكنها ملتحنةٌ مظهر

الدين. بينما جوانبها العقائدية هشة وثانوية. هذا ما مفاده أن إقامة الدين مقام الأخلاق في تلك الحقبة يُعبّر عن تحول بالغ الأهمية في المجتمع الأخلاقي والسياسي. بمعنى آخر، فالحياة الأخلاقية والسياسية القديمة الأكثر صفاءً باتت مكسوةً بمفهوم إلهي يحفها من جميع الأطراف. ما يسري هنا هو تسنن الحياة بغطاء ديني أرقى.

الموضوع الأولي الذي يقتضي البحث هو مدى تضاد الأخلاق والسياسة المصيرة ديناً مع المدنية (المدنية المتمحورة حول الدولة-التمايز الطبقي-المدنية)، أو مدى كونها بحد ذاتها تشكّل مدنية جديدة أم لا. ويتخفى هذا الماضي التاريخي وراء الجدل بشأن المدنية العلمانية-الإسلامية، والذي يدور حالياً في تركيا والشرق الأوسط خصيصاً. وإذ ما راعينا التطور التدريجي الذي مرّت به الأديان الإبراهيمية حتى راهننا، فسنستطيع إعطاء الجواب من ناحيتين.

يتطلع التيار الأول، الذي وجد انعكاسه في الطبقة العليا، منذ مراحل ظهوره الأولى، إلى تكوين الممالك والإمارات المحلية كشريحة ساعية أساساً إلى الاستمرار في واقع سلطة نمرود أو فرعون (باعتبارها رسول الله أو ظله أو نائبه، بدلاً من أن تكون الرب ذاته) بكسوة أيديولوجية جديدة (تماماً كالفرق اليميني من الديمقراطيين الاجتماعيين). فاستمرار إبراهيم بالتجارة وريادة القبيلة يسلط الضوء على مكانته. إذ ليس من العسير الانتباه إلى أنه يبحث عن إمارة أو ملكية محلية. حيث لا يود البقاء عبداً ساذجاً لنمرود، لأنه يرى في ذلك سفالة وانحطاطاً، دينياً كان أم أخلاقياً وسياسياً. ويرجح الظن أن موسى كان أميراً معارضاً في مصر. إذ يتمرّد على فرعون اعتماداً على المجموعة ذات الأصول العبرية (مفردة "عابيرو" الأصل، والتي اشتق منها لفظ "العبري"، تُستخدم للدلالة على القبائل أو الناس المغبرين الوافدين من الشرق)، والتي تعيش في ظل ظروف القهر وشبه العبودية، ولا تتفكك محافظةً على مزاياها المختلفة دون أن تنصهر كلياً في البوتقة المصرية. وحسبما يرد في الكتاب المقدس، فهو يقرر الخروج من مصر في نهاية المفاوضات العصبية جداً مع فرعون. وينجح في الخروج منها بسرعة تامة بمعية العبريين الذين نظمهم. وتُعبّر قصة النضال وسط الصحراء لمدة أربعين سنة عن جهود تأسيس إمارة أو ولاية جديدة. حيث يُطوّر الضوابط، ويبحث عن "أرض الميعاد" التي بنى أحلامه عليها. وكما هو معلوم، فهذه اليوتوبيا تتحقّق حوالي

أعوام 1000 ق.م في الساحة المعروفة اليوم بإسرائيل-فلسطين، وذلك على يد الأنبياء صاموئيل وداوود وسليمان. والريادة الأيديولوجية الأصل لها يقوم بها الكاهن صاموئيل. وبعد أعوام 1000 ق.م، تتشكل العديد من الإمارات والممالك المشابهة، التي تُذكرنا بمثال الدويلات القومية الناشئة بالاستفادة من التناقضات القائمة بين قطبي الشرق والغرب، واللذين يُعتبران قطبين كبيرين في التاريخ القريب. ولا تزال الميول ذاتها مستمرة اليوم أيضاً متجسدة في أمثلة مشابهة، ولكن بصورة مغايرة، وخاصة في أمريكا الجنوبية والعديد من البلدان الأخرى في العالم.

التيار الثاني هو تيار الشريحة الأكثر بؤساً في المجتمع، والأكثر راديكالية من حيث مناهضتها المدنية. وهي مدركة أن التحول الحضري قد أنقل من قضاياهم. وقد شوهد هذا التناقض بأشد درجاته حتى في أولى ممالك إسرائيل-يهودا. ومعارضة الكاهن صاموئيل العتيقة للقياديين المتحولين إلى ملوك، تعكس هذه الحقيقة نسبياً. بينما تتضح معالم الوضع مع انطلاقة عيسى. إذ يتجذر التمايز الطبقي في هذه الفترة لدى القوم العبري أيضاً. فممثلو الطبقة العليا من المتوطنين مع روما، يتسببون باعتقال عيسى وصلبه باتهامه بسحب البساط من تحت أقدامهم بوصفهم أصحاب مملكة يهودا (يهودا الإسكروطي الذي وشا بعيسى، هو يهودي عميل لروما، وكان الحوار الثالث عشر). لم يكن الوالي الممثل لروما مُصراً كثيراً على صلب عيسى، في حين أن ممثلي مملكة يهودا يطالبون بصلبه وبإلحاح. واضح أن عيسى لم يكن ممثلاً العبريين فحسب. بل وأجمع على قبوله رمزاً لأول حزب ضخم عابر للقوميات، بحيث يُمثل جميع البؤساء من الأقوام المضطهدة على يد الروم والبرس (الأقوام المؤسسة للمدنية في ذاك العصر، وعلى رأسها الإغريق والآشوريون والأرمن). موضوع الحديث هنا هو تنامي حركة جديدة مضادة للمدنية الكلاسيكية. وقد عاش منسوبو هذه الحركة حياة مناهضة لروما وللساسانيين في الخفاء طيلة ثلاثة قرون، متحليين خلالها شتى أنواع الجوع والعذاب. وتقوم الإدارة العليا (المجلس القيادي للكهنة والنائب الاستشاري للإمبراطورية) في الحركة المُتسيّسة فيما بعد، بالنزوع إلى التحالف رسمياً في عهد قسطنطين، إمبراطور روما؛ متحولة إلى جهاز إيديولوجي لإمبراطورية روما الشرقية العظمى الثانية المنشأة في بيزنطة.

مقابل ذلك، فللشرائح المقهورة والراديكالية التابعة لمختلف المذاهب مقاومتها العتيدة التي استمرت قروناً طويلة. ومقاومات الأريوسيين والسرّيان والغريغوريين¹ مهمة في هذا السياق. جليّ أنّ الصراع الطبقي، بل وحتى نضال القبائل والأقوام القابضة تحت القمع، وكفاحها المتنامي بغطاء ديني على درب المجتمع الأخلاقي والسياسي، قد استمرّ قروناً طويلةً وبأقصى وتيرة. أما الجدل الدائر في المسيحية حول ما إذا كان عيسى ذا طبيعة إلهية أم بشرية، فيُعدّ عاملاً أساسياً في تمايز مذاهبها، ويحدر في أصوله إلى الميثولوجيا السومرية. فمقولات الطبقة العليا التي تعتبر نفسها من نسل الرب، والتي تُعلن فيها وتؤكد على استحالة أن تكون الطبقات السفلى من النسب الإلهي (حتى إن الأسطورة التي تنص على أنهم مخلوقون من قذارة الإله تؤيد صحة هذه الحقيقة)؛ قد أثّرت في الأديان الإبراهيمية أيضاً إلى أجلٍ طويل. أما موقف سيدنا محمد، فواضح وشفاف: لا يمكن للإنسان أن يكون إلهاً. بل قد يكون رسول الله أو عبده، لا غير. لكنّ الوضع متناقض في المسيحية. فبينما تزعم المذاهب المنحدرة من أصول الطبقات المقهورة (الأريوسيين) أن عيسى من نسل البشر، فإنّ المؤلّفين على العمالة للسلطة يُبدون جنوحهم على الأغلب إلى مزاعم الانتماء إلى نسب الإله. إنّ صلب الموضوع هنا معنيّ بالتحوّل الطبقي. فالنضال المضاد للمدنية، والذي دام خلال أعوام 3000-1500 ق.م من خلال العقائد المحلية والعقائد الميثولوجية الرسمية المعدّلة؛ يتسم بالمزايا الطبقيّة والأثنيّة في آنٍ معاً. إنّ الحنين إلى الحرية واضح تماماً هنا.

أما الكفاحات الباسلة التي أبدتها العشائر والقبائل ذات الجذور الآرية في منطقة زاغروس-طوروس، فتعبّر لاحقاً عن هذه الحقائق بسطوع، سواء بقضائها على السلالة الأكادية في 2150 ق.م، وبتأسيسها سلالة كوتي وخودا؛ أم من خلال تأسيس الكونفدرالية الميتانية التي يتواجد مركزها فيما يُسمى اليوم بـ"سريه كانيه" (جيلان بنار)، والتي بسطت نفوذها على مصر وجميع مَدُن ميزوبوتاميا في أعوام 1500 ق.م،

¹ الغريغوريون: أحد شعوب الشرق الأدنى القديمة، عُرف بعلمائه وفلاسفته وأناشيده وأباطرته. يعود له الفضل في اختراع التقويم الغريغوري (الميلادي أو الشمسي) نسبةً إلى البابا غريغوري الثالث عشر، والذي يُستخدم اليوم، والذي يجعل شهر شباط 28 يوماً وإضافة يوم إليه كل أربع سنين ليكون 29 يوماً (المترجمة).

بالتحالف مع الحثيين الذين استولوا على بابل بالتعاون مع الكاسيين في عام 1596 ق.م.

تصاعدت تقاليد المقاومة الإبراهيمية بعد هذا الطور التاريخي، ليغطي تأثيرها الكبير بمختلف الأشكال في الكيانات التاريخية حتى يومنا. مع ذلك، ليس من الصواب قطعاً وأصر التقاليد الإبراهيمية عن الميثولوجيا كلياً. فالقسم الأكبر من الحوادث المنصوص عليها في الكتب المقدسة الثلاثة (وعلى رأسها قصة آدم وحواء)، يرد ذكره في الميثولوجيا السومرية والمصرية أيضاً. ويتعلق الفرق بينها بالتحويلات التي طرأت على العصور والمراحل، وفي مقدمتها تلك المعنية بالإله. المهم هنا هو فرض المجتمع الأخلاقي والسياسي حضوره بالفلسفات الأيديولوجية والدينية المحلية الوطيدة. يعد الدين مقاومة أخلاقية إلى درجة كبيرة. والتقاليد الزرادشتية خاصة تُعبر عن تحول أكثر جذرية. فالتقاليد الزرادشتية المؤثرة أكثر من غيرها في الأديان الإبراهيمية، يطغى عليها طابع التعاليم الأخلاقية والسياسية وشبه الفلسفية-شبه الدينية للمجتمع المقات على الزراعة وتربية الحيوان وذي الأصول المنحدرة من جبال زاغروس. وما مساءلة زرادشت الشهيرة للإله ذي الجذور السامية بندائه "قل من أنت؟"، سوى انعكاس للانقطاع الجذري. وقيام زرادشت بإحلال مصطلحي "الفضيلة-الزيلة" و"النور-الظلام" محل مصطلح "القدسية" لأول مرة، يُفسح المجال أمام التيارات الأخلاقية (علم الأخلاقيات) والفلسفية التي سيطورها الإغريق فيما بعد. ومن خلال تاريخ هيرودوت، يمكننا الاستنتاج أن الإغريق يدينون بالكثير الكثير للتقاليد الزرادشتية، التي تعرفوا عليها بشكل خاص عن طريق الميديين الذين خصص لهم قسم فسيح من تلك السرود. هذا وبالإمكان القول أن التقاليد الزرادشتية لا تزال تعكس حقيقة المجتمع الأخلاقي والسياسي الراسخ لدى القبائل الجبلية والمجتمع الآري الزراعي الفسيح وغير المستعمر. والمجتمع الذي لم تنتم فيه العبودية كثيراً، بل تسوده حياة المجتمع الحر؛ إنما يُعبر عن واقع المجتمع الأخلاقي والسياسي كخاصية مفهومة.

د- عاشت المدنية الإغريقية-الرومانية التقاليد الثلاثة معاً. إذ شهدت آخر عهود العصور القديمة. فقد شكّل العهد التقليدي للملك-الإله المرحلة الأولى منها في شبه الجزيرة. إن الميثولوجيا الإغريقية-الرومانية اشتقاقاً أخيراً للأصل السومري

والمصريّ. هذا وشهدت التقاليد الميثولوجية (زيوس في الأولمبوس وجوبيتر في روما) آخر عصورها عظمةً في عهد مملكتي أتروسك وإسبارطة. وبينما يخبئ نجم السرد الميثولوجي في عهد جمهورية روما (508-44 ق.م) وديمقراطية أثينا (500-300 ق.م)، فإن التقاليد الفلسفية تبرز للمقدمة. فسقراط وشيشرون¹ هما الخطيبان والفيلسوفان الشهيران في ذلك العصر. ومواطنو أثينا وروما، الذين لا يودون التخلي بسهولة عن تقاليدهم الحرة القديمة، لا يبرحون متشبثين بتقاليد المجتمع الأخلاقي والسياسي، ويتصدون بلا هوادة لنظام الملكية والإمبراطورية. والنضال الذي خاضته أثينا إزاء إسبارطة وخاضه النبلاء من أرستقراطيي روما إزاء قيصر؛ إنما يعكس هذه الحقيقة. كما إن سقراط وشيشرون هما فيلسوفا الأخلاق والفلسفة، واسمان مهمان في أولى التعاليم المعنية برصف أسس السياسة الأخلاقية والديمقراطية. كما لا جدال في أن أثينا وروما استقتا قوتهما من تقاليد المجتمع الأخلاقي والسياسي الذي لا ينفك يتسم بعروقه المنيعه، حتى ولو لم تعكسها على المجتمع برمته. فضلاً عن أنه لا يمكن مقارنة مؤسسة العبودية المحدودة النطاق مع حشد المواطنين الأحرار الأقوياء في المدينة والمناطق الريفية. بالتالي، فدورهم مهم في تطوير منظور الجمهورية والديمقراطية. أما هزيمة جمهورية روما وديمقراطية أثينا حيال تجارب أغسطس والإسكندر في الإمبراطورية، فتعني تراجعاً مهماً على صعيد الجمهورية والديمقراطية. ينبغي ألا ننسى أن القسم الساحق من القيم الإيجابية المتبقية من عهد روما وأثينا الكلاسيكي هو ثمرة الجمهورية والديمقراطية. ف لأول مرة يظهر في التاريخ المكتوب أن المجتمعات الأخلاقية والسياسية تُعبر عن نفسها كواقع قائم وبمنوال أفضل عبر الجمهورية والديمقراطية، حتى وإن لم يكن بشكل كامل. ولكي تستطيع التعبير عن

¹ماركس تليوس شيشرون: رجل دولة روماني (160-43 ق.م). اشتغل في القانون ودرس الفلسفة واشتهر بخطابته المؤثرة. اهتم بالاحتمالات في فلسفته وكان دوغمائياً في ميدان الأخلاق، وناهض الرواقيين وسقراط، فساهم في تطور لغة الفلسفة اللاتينية. لكن أهميته لم تبرز في الفكر اليوناني إلا بعد أجيال (الترجمة).

نفسها بصورة كاملة، ينبغي أن تشهد الديمقراطية التشاركية المباشرة¹، التي تتخطى الديمقراطية التمثيلية².

تلعب المسيحية، التي تُعدّ الشريعة الثالثة، دوراً تدميراً في المرحلة الأولى من الإمبراطورية. حيث تتحدّ مع غزوات القبائل الجرمانية، مُشكّلةً بذلك ركيزةً منيعةً للحضارة الديمقراطية، إلى حين انهيار الإمبراطورية الرومانية (476م). بينما تسقط إلى مستوى الممثل الرجعي للمدينة الرسمية الدولية مع تصاعد بيزنطة كإمبراطورية. إلا إن وجود المذاهب المعارضة الشديدة البأس، التي تمثل العيسوية، يشير إلى استمرار المسيحية بدورها الإيجابي في تطوّر الحضارة الديمقراطية.

خُلاصةً، فنظام المدينة الكلاسيكية المرتكز إلى ثلاث الطبقة-الدولة (شبكات احتكار رأس المال والسلطة) طيلة ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة، وبالرغم من تطويره التدريجي لطابعه المركزي المهيمن؛ إلا إنه انهار (انهيار روما يعني انهيار العصور القديمة) حصيلة المقاومات والهجمات التي شنتها المسيحية والقبائل المناهضة للمدينة (الجرمان، الهون، الفرنجة³)، والتي يتوجب اعتبارها ركيزةً أوليةً للحضارة الديمقراطية. وهذا ما يدلّنا بوضوح على تطوّر المسار التاريخي. أما الرعونّة المعاشة في الطبقة الفوقية المتنامية بين قوى الحضارة الديمقراطية، واشتقاقها للمدينة الكلاسيكية؛ فلا يُغيّر من هذه الحقيقة شيئاً. ينبغي عدم النسيان أن ساحات ومدن المدينة الكلاسيكية لا تزال كجُزرٍ في محيط القوى الديمقراطية (تنظيمات القبائل والأقوام والأديان والمذاهب ومهتبي المدن). أي أن البشرية لم تتخلّ عن المجتمع

¹ الديمقراطية التشاركية المباشرة: وتكون السيادة وسلطة اتخاذ القرار فيها بأيدي مجلس يضم جميع المواطنين الراغبين في المشاركة. وهذا المجلس قد يصدر أوامر إدارية ويشرع قوانين وينتخب ويقيّل المسؤولين ويباشر المحاكمات. حيث أن المجلس ينتخب مسؤولين تنفيذيين أو ممثلين مباشرين ملتزمين بإرادة الشعب (المرجمة).

² الديمقراطية التمثيلية: وفيها يختار الناخبون في انتخابات تعددية حرة وسرية ممثلين ينوبون عنهم، ولكنهم ليسوا وكلاء لهم، بل يمتلكون صلاحيات تكفي للإتيان بمبادرات في حال حدوث متغيرات. وتشمل إمكانية تغيير النواب المنتخبين في حال لم يكن الناخبون راضين عنهم. (المرجمة).

³الفرنجة أو الإفرنج: مجموعة قبائل غربية شكلت تحالف القبائل الجرمانية. دخلوا الإمبراطورية الرومانية حوالي عام 260م، واستوطنوا شمالي بلاد الغال، مكونين إمارة شبه مستقلة. بسطت إمبراطوريتهم قبضتها على أجزاء كبيرة من أوروبا الغربية في نهاية القرن الثامن. واعتنقهم للمسيحية على يد ملكهم كلوفيس الأول كان نقطة تحول في تاريخ القارة الأوروبية. ثم قسمت مملكتهم إلى فرنكيا الشرقية "ألمانيا" وفرنكيا الغربية "فرنسا" (المرجمة).

الأخلاقي والسياسي. ولحروب آلاف السنين علاقةً كثيفةً بهذا الواقع. إذ تتوارى تحت المظهر الديني أساساً الحقيقة التي تدلُّ على نزعات الحرية بشأن الطبيعة الاجتماعية الساعية للاستمرار بوجودها كمجتمعٍ أخلاقيٍّ وسياسي. إنَّ هذا التشخيصَ مهمٌ للغاية!

هـ- القضية الأساسية بالنسبة للإسلام كآخر دينٍ إبراهيميٍّ عظيم، تتعلقُ بمسألة: هل هو استمرارٌ للمدنيات الكلاسيكية، أم أنه صوتٌ جهورٌ للحضارة الديمقراطية؟ لا أعتقدُ أنه قد حُلَّ هذا الجدل. فمكَّة، المدينة التي انطلقَ منها سيدنا محمد، متأسَّسةٌ على التجارة. وتمتلكُ سوقاً اقتصاديةً واسعةً للتصدير على نمطها هي. فهي تتواجدُ في مكانٍ تقاطعِ طرقِ التجارة الواصلة بين الشمال والجنوب وبين الغرب والشرق. كما إنها تتميزُ بسوقٍ مركزيَّةٍ تلتقي فيها القبائل العربية للتجارة والتبادل. هذا ولم تكن السلعُ فقط معروضةً فيها. بل وتُعرضُ أيضاً الأفكارُ ورموزُ الآلهة والعبيد. وهي المكانُ الذي تتردَّدُ فيه أصداءُ الشرائع الإبراهيمية والأديان المنحدرة من التقاليد الميثولوجية، بل وحتى الشرائع الأرواحية. كما إنها مركزٌ يُقصدُ للحجِّ والزيارة. إنَّ عبورَ إحدى تلك الإمبراطوريتين (بيزنطة) من العصور الأولى إلى العصر الوسيط يُصادفُ ميلادَ سيدنا محمد. وبيزنطة آنذاك كانت قد نزلت من الشمال إلى الشام، حاملةً معها الفرع المسيحي الرسمي الخاضع تحت سيطرتها. أما الرهبانُ السريان، فرجحت عليهم المعارضة، وعجلوا من حُرط الساسانيين في الدين المسيحي. بينما بات الساسانيون يسعون لبسط هيمنتهم من الشمال الشرقي على شبه الجزيرة العربية. أما في الجنوب الغربي، فتنتشرُ المسيحية في اليمن بتأثير بلاد الحبشة (إثيوبيا اليوم في أفريقيا الشرقية). في حين أنَّ اليهود، ممثلي أقدم الشرائع، اندسَّوا في كافة أرجاء شبه الجزيرة، مستفيدين من رُبدة الأملاك والتجارة.

أما القبائل العربية، الأهالي الأصلاء في شبه الجزيرة العربية، فتعاني من أزمة اقتصادية واجتماعية غائرة. فبسبب قوة المدنيات القائمة، باتت عاجزةً عن تكرار تيارات التدفق والزحف التي قامت بها نحو الجهات الأربع على فتراتٍ متقاربةٍ تاريخياً (معلومٌ أنَّ الأنساب السامية غزت الساحات النيبوليتية الخصيبة ومن ثم حضاراتها المتمحورة حول المدينة قبل الحضارتين السومرية والمصرية. وما العموريون، عابرو، الأكاديون، الكنعانيون، والآراميون سوى أسماء موجات الهجوم في تلك الحقبة). إنه عهدٌ ضاق فيه

الخنائ على العرب كثيراً، بحيث باتوا على وشك الانفجار. وكأنَّ العرب ينتظرون معجزةً خارقةً لتحقيق آخر توسع كبيرٍ للأنساب السامية. والإسلام هو اسمُ تلك المعجزة. جليُّ أنَّ محمداً قرأَ زمانه وأرضيته على نحوٍ حسن. فهو يعكسُ في شخصيته كلَّ المزايا التي تُلبّي احتياجات العصر الجديد. ولا يُصبحُ مُريداً لأيٍّ من الشرائع الأيديولوجية الموجودة. وقد تأثرَ ما أسماه "الكتاب الديني" بالموسوية والعيسوية والصابئة والزرادشتية. وموقفه من الأوثان شبيهٌ بموقف إبراهيم. أي أنه يدرك أنها لن تخدم مآربه. هذا وكانت أولى دعاياته وعملياته العسكرية موجَّهةً ضدَّ الاحتكارات التجارية في مكة. ذلك أنه على علمٍ باستحالة الاستفادة من ديناميكية القبيلة، ما لم يكسِر شوكتهم. بينما كان وحيه المتعلق بالله الذي فسَّره مجدداً، شبيهاً للغاية بالوصايا العشر لدى موسى. ساطعٌ أنه جَهدَ لتطعيم القبائل بهدف أخلاقيٍّ وسياسيٍّ جديد. وإذ ما حلَّ مضمونُ مصطلحِ الله على ضوء الأسماء التسعة والتسعين، فسيفهم أنه سعى إلى إنشاء يوتوبيا اجتماعية مثلى. وقد زادَ من وضوح معالم يوتوبياه في عهد المدينة المنورة، حيث بات قوةً سياسية ذات شأن.

إنَّ نجاحه في ممارساته الأولى التي اعتُبرت معجزيّة، قد عزَّزَ من ثقته بنفسه. هذا ويتسم طرازُ نشاط سيدنا محمد في المدينة المنورة بأهمية مضاعفة في موضوعنا. فالمكانُ المسمى بالجامع يؤدي في الحقيقة وظيفة المجلس الديمقراطي. فكلُّ الاجتماعات التي تتناول جميع القضايا الاجتماعية وتبحثُ عن سُبُل الحلِّ لها، كانت تُعقد بدايةً في الجامع. وقد استمرَّ الجامع بدوره هذا إلى حين وفاة سيدنا محمد. أما طقوسُ العبادة (الصلاة، الصيام، الزكاة)، فتندرجُ في نطاق النشاطات التربوية الهادفة إلى تعزيز الشخصية. لا أحد يمكنه إنكار وجود انطلاقة كهذه في جوهر الإسلام. واضحٌ وضوح الشمس أنه أحيا المجتمع الأخلاقي والسياسي بدنياميةً وطيدة، وإن كان بغطاءٍ دينيٍّ محض. بناءً عليه، فإنَّ أردنا الحديث عن حركةٍ محمديةٍ وإسلاميةٍ حقيقية، فعلينا أن نقول: "يستحيلُ إنكار حقيقة كونها تمرُّ من إعادة هيكلة المجتمع الأخلاقي والسياسي بالتأسيس على الديمقراطية التشاركية بهدف تحطّي قضاياها الأساسية". من المعلوم أنَّ سيدنا محمداً أفرطَ في بعض ممارساته رغم ترده الكبير بشأنها. وبالأخص

ما يتعلق منها بموضوع اليهود، ومسألة القبلة، وقتل جميع ذكور قبيلة بني قُرَيْظَةَ¹ اليهودية بالسيف بسبب تحالفها مع أرستقراطية قبيلة قريش على سبيل المثال. فلو أنه وُجدَ الحلُّ السليم في هذا الموضوع، لربما كان بالإمكان حلّ التناقض العربي-العبري آنذاك، ولكان الإسلام سيتقدم في خطاه بأضعاف مضاعفة.

لكن، بالإمكان نعتُ الإسلام عموماً كحركة ديمقراطية تحررية قريبة إلى المساواة. إذ لا يمكن إرجاع توسعه في القسم الأكبر من ساحات المدنية المركزية خلال فترة وجيزة بقوة السلاح والسيف فحسب. وبالمقارنة مع الحركتين الموسوية والعيسوية، فيكمنُ سوء طالع الإسلام في تحوُّله إلى أداة بيد قوى المدنية خلال فترة أقصر بكثير مما حصل. فقبل مرور خمسين عام على ولادته، تمَّ تحويله مع سلالة معاوية في الشام إلى ما هو أشبه بلعب دور الرقعة لقوة مدنية كلاسيكية. أما قتل أهل البيت²، فيعني قتل العديد من المزايا الإيجابية التي يتضمنها الإسلام. وحسب رأيي، فقد قُضي على الإسلام آنذاك. بينما تُعدُّ المذاهب المتشككة على خطى أهل البيت والخوارج³ الذين يُؤلفون إسلام الشرائع البائسة تقاليد خفيفة بالاهتمام. أما الجناح الشيعي⁴ لأهل البيت، فقد أفرغ جوهرة المناهض للمدنية مع ولوجه على درب المدنية الرسمية تدريجياً اعتباراً

قبيلة بني قُرَيْظَةَ: قبيلة يهودية عاشت في شبه الجزيرة العربية حتى القرن السابع. عُرفت بأهميتها العسكرية وامتنت صناعة الأسلحة. تحالفت مع قبيلة قريش في غزوة الخندق، فهزمها المسلمون ثم حاصروها، فاضطرت للاستسلام بشرط التحكيم، ظناً أنه لن يمسه سوء. فحكم عليهم سعد بن معاذ بقتل الرجال وسبي الأطفال والنساء وتقسيم الأموال. فقتل حوالي 600 إلى 900 رجلاً من القبيلة (المرترجة).

أهل البيت: مصطلح إسلامي يشير إلى جماعة من أقرباء النبي محمد، مطهرين ومُزَكَّين. اكتسب المصطلح أهميته وشهرته نتيجة اختلاف المذاهب الإسلامية في تفسير ماهيته (المرترجة).

الخوارج: فرقة إسلامية ظهرت في عهد علي بن أبي طالب نتيجة الخلافات السياسية. ادعوا تفضيلهم حكم الدنيا على إيقاف الاحتقان بين المسلمين. أصروا على الاختيار والبيعة في الحكم، مع محاسبة أمير المسلمين، كذلك عدم حاجة الأمة الإسلامية لخليفة زمن السلم. بايعوا علي بن أبي طالب بعد مقتل عثمان بن عفان. اشتبهوا بقدراتهم القتالية وزهدهم عن الثروة. انقسموا في بعض المسائل إلى: الأزارقة، النجدات، والصفرية (المرترجة).

الشيعية: ثاني أكبر طائفة من المسلمين. يرى الشيعة أن علي بن أبي طالب ونسله من زوجته فاطمة هم أئمة مفترضوا الطاعة بالنص السماوي، وأنهم المرجع الرئيسي بعد وفاة النبي. ويؤمنون أن مذهبهم لم يظهر بعد الإسلام، بل إنه الإسلام ذاته، وأن التشيع ركن من أركان الإسلام الأصيل وضع أساسه النبي، وأن الطوائف الإسلامية الأخرى مستحدثة وضع أسسها الحكام والسلطين. من طوائف الشيعة: الإثني عشرية أو الإمامية (المرترجة).

من عهد السلالة الصفوية¹ في إيران. في حين أن العلويين² في بلاد الأناضول وكردستان لم يقدروا سوى على الاستمرار بوجودهم ضمن إطار المجتمع الأخلاقي والسياسي تحت ظل الملاحقة التعسفية لهم من قبل تقاليد السلطة السنية³ طيلة قرون عديدة؛ فعجزوا بذلك عن تمكين التطور الممنهج. والتيارات الأخرى أيضاً وضعها مماثل. فالخوارج والقرامطة⁴ والعديد من الحركات المشابهة سعت إلى تجسيد الإسلام في الحياة العملية كأصلب حركة للطبقات المسحوقة. ولكن، تمت تصفيتُها بنحو أكثر جُوراً بسبب خصائصها تلك. ووجود ميراث غني للغاية من هذا الجانب تحت غطاء الإسلام، إنما يقتضي البحث والتدقيق. والتاريخ الديمقراطي ضروري لأجل ذلك. إذ لم يُصبح الإسلام المتجسد في شخصية سيدنا محمد موضوع الحديث بتاتاً. هذا ولا يمكن وصف الإسلام السائد في عهد الأمويين والعباسيين⁵ والسلاجقة⁶ والعثمانيين والصفويين

¹السلالة الصفوية: حكمت بلاد فارس فيما بين 1501-1785م، وكان مقرها تبريز ثم قزوین ثم أصفهان. أسس الشيخ صفي الدين الأردبيلي طريقته الصوفية في أردبيل (أذربيجان) سنة 1300، فأصبحت عاصمة دينية ثم سياسية لأتباعه الذين تحولوا لاحقاً إلى المذهب الشيعي. حكم الصفويون وأنشؤوا تنظيمًا سياسيًا وكُونوا وحدات خاصة من الجيش. تولى إسماعيل الصفوي زعامة التنظيم، وأقر بالاثني عشرية مذهباً رسمياً (المرترجة).

²المذهب العلوي: العلويون طائفة من المسلمين الشيعة الإمامية، ولهم نفس تسلسل الأئمة الاثنا عشر. لكنهم اختلفوا عنهم بعد الإمام الحادي عشر الحسن العسكري، فاختلّفوا في المرجعية والزعامة. يتواجد العلويون الأصليون في الجبال. واسم علويين كان يطلق على كل من تولى الإمام علي بن أبي طالب ووافقه وسار في نهجه (المرترجة).

³المذهب السني: تعود نشأة المذاهب السنية إلى بداية الإسلام، وخاصة بعد وفاة الرسول. والمذاهب السنية الأربعة هي: الحنفي، المالكي، الشافعي، والحنبلي. وهي مدارس فقهية اتفقت في الأصول واختلفت في الفروع (المرترجة).

⁴القرامطة: مؤسس هذا المذهب هو حمدان بن الأشعث الملقب بـ"قرمط"، والذي دخل الإسماعيلية ثم أسس مذهبه الذي انتشر في أغلب بلاد المشرق. أسس القرامطة دولة في اليمن، انتهت بموت مؤسسها علي بن الفضل. يعتقدون باحتجاب الله في صورة البشر، وينطبق مبدأ إشاعة الأموال والنساء، وبعدم الالتزام بتعاليم الإسلام (المرترجة).

⁵العباسيون: ثاني سلالات الخلفاء بعد الأمويين. كانت بغداد مقرهم ثم سامراء. يرجع أشرافهم إلى العباس بن عبد المطلب، عم الرسول. وقعت المعركة الفاصلة بينهم وبين الأمويين على ضفة الزاب الكبير، فكانت الغلبة لهم فأقاموا الدولة العباسية التي بلغت أوجها في عهد هارون الرشيد ثم بدأت بالانهيار في نهاية القرن التاسع، فانفصلت عنها عدة دويلات، ووصلت نهايتها عندما دخلت جيوش المغول بقيادة هولاكو بغداد، فأحرقتها ودمرتها (المرترجة).

⁶السلجوقيون أو السلاجقة: قبيلة من قبائل الأوغوز ومن الفروع الرئيسية للأقوام التركية. يعتبرون أجداد الأتراك الجنوب غربيين، ومؤسسي عدد من الممالك والإمبراطوريات. كلمة أوغوز مشتقة من السهم، وقد استخدم السلاجقة هذا الرمز، حيث كانت رايتهم تحمل صورة قوس وسهم. تعتبر منطقة الأورال والأطاي في آسيا الوسطى بمثابة الوطن الأم لهم. أطلقت تسمية التركمان على الأوغوز الذين دخلوا الإسلام (المرترجة).

والبابوربين على أنه إسلامٌ محمديّ. ولهذا السبب تَكَوَّنَت العديّد من الطرائق والمذاهب، ولكنّ دون إحرازِ نجاحٍ ملحوظ. فما يُسمى بالنجاح ما هو في واقع الأمر إلا اكتساب الاحتكارات التجارية الداهية في مكة قوّة هائلةً متجسدةً في شخص معاوية، وتمتّع أرستقراطيي القبائل الأخرى (الأمراء والشيوخ) بالمكاسب والانفتاحات العظمى، بتحوّلهم إلى احتكارات تجارية وسلطوية لم يَكُونوا يتصوَّرونها حتى في الأحلام. ومن الواضح أنّ هذا ما يعني الخيانة للإسلام.

معلوم أنّ سيدنا موسى وسيدنا عيسى أيضاً تعرّضا للخيانة. إلا إنّ الخيانة التي تعرّض لها سيدنا محمد هي أشمل بكثير. إذ معلوم كيف استُخدِمَ إسلام القرنين التاسع عشر والعشرين في تحقيق التوسع الاستعماريّ لإنكلترا، وكيف أُنيطَ بدور قومويّ رجعيّ في تشكيل الدولة القومية في الشرق الأوسط (مثلما الأمر لدى العرب وإيران والأترك وأفغانستان وباكستان وأندونيسيا وغيرها من الدول القومية). وإلى جانب راديكالية "تنظيم القاعدة"¹، الذي لا تزال ماهيته مُبهمة، فإنّ مساعيه في إثبات وجود الإسلام بكيانات لا فرق بين وجودها أو عدمه، من قبيل المؤتمر الإسلامي (إني أتحدث عن العديد من الكيانات التي تحمل اسم الإسلام. حيث يقتصرُ اهتمامها بالإسلام على مستوى الكلام، بينما غالبيتها الساحقة تُعدُّ تنظيماتٍ رأسماليةً وحداثويةً وقوميةً)؛ تُشيرُ إلى مرور الإسلام بأكثرِ مراحلِه افتقاراً للمعنى. إني آخذُ سيدنا محمداً وإسلامه على محمل الجد. ولكن، بشرطِ النقاش المستفيض والمتواصل حول نمطِ تناوله للفكر والأخلاق والسياسة بصورة خاصة، وأن يُقدَّرَ ويلتزمَ كلُّ مَنْ لديه ذرّة احترام لاسم الإسلام بالحقائق المحمدية التي ستظهر إلى الوسط بنقاء شفاف. أملُ أن أشرح هذا الموضوع لاحقاً في الفصول المعنية.

ينبغي تقبُّلُ محاولتي لتحليل العصور الوسطى (476-1453م) من خلال الإسلام وسيدنا محمد بصدرٍ رحب. ذلك أنّ تاريخ العصور الوسطى هو حقاً عصر الإسلام

¹تنظيم القاعدة: أسسه عبد الله عزام وابن لادن بين 1980-1990. يعمل كشبكة تضم ذراعاً متعدد الجنسيات وحركة سنية أصولية تدعو إلى الجهاد الدولي. هاجم أهدافاً مدنية وعسكرية في مختلف الدول. وتشمل تقنياته: الهجمات الانتحارية والتفجيرات المتزامنة في أهداف مشتركة. يهدف إلى إنشاء خلافة إسلامية جديدة، ويعتقد أن التحالف المسيحي اليهودي يتآمر لتدمير الإسلام، ويرى قتل المدنيين مبرراً دينياً في الجهاد (المترجمة).

وعصرٌ مُحَمَّديٌّ بحالته التي طالت الخيانة اسمه وجوهره، وليس من حيث تطبيقه. حقاً إن هذا الإسلام من أولويات ومُسلّماتِ نظام الهيمنة الراهن المُسمّى بالرأسمالية. فهو العصر الذي بلغت فيه الاحتكارات التجارية ذروتها لأول مرة. ولا يزال الشرق الأوسط مركز الحضارة والمدنية آنذاك. كما إنه عصرٌ تمهيدِيٌّ لابتكارٍ وتطبيق الرأسمالية لجميع ألعبيها. فقد نقل تجار "البندقية" الثقافة المادية الشرق أوسطية طيلة ثلاثة قرونٍ من خلال تحالفهم مع تلك الاحتكارات. هذا وكانت المسيحية أيضاً قد نقلت الثقافة المعنوية للشرق الأوسط إلى جميع أصقاع أوروبا خلال القرنين السادس والعاشر. أما فترة ما بين القرنين الثامن والثاني عشر، والمسمّاة بمرحلة النهضة الإسلامية، فكانت كأقزامٍ مترعةٍ على تقاليد حضارةٍ يمتدُّ عمرها لآلاف السنين.

إني على قناعةٍ بأن الحالة الراهنة للشرق الأوسط الغارق في القضايا الصائرة عقدة كآداء من جهة، ولتأويله المستمر ابتداءً من القرن الثاني عشر من جهةٍ أخرى، هي على علاقةٍ كثيفةٍ بالخيانة المرتكبة باسم الإسلام. فحتى لو انطلقت من حركة نقية كالذهب، فلا يمكن للخيانة إلا أن تُنجز الأسوأ. وما جرى في الإسلام أصلاً هو تأكيدٌ على صحة هذه القاعدة. إني أرى النقطة التالية مهمةً وأؤمن بها: لو أن المُحمّدين طوّروا نقاشاً ثيولوجياً وأخلاقياً وفلسفياً وفنياً وسياسياً حقيقياً بقدر ما فعل الموسويون والعيسويون كحدٍّ أدنى، ولو أنهم نقلوا نتائج ذلك النقاش إلى المجتمع الأخلاقي والسياسي؛ لما كان لمركز المدنية الكلاسيكية المهيمنة أن يَنْقَلِ إلى الغرب. بل والأهم من ذلك، لكانت ستحتل الحضارة الديمقراطية مرتبة الصدارة بدلاً من المدنية الكلاسيكية.

كانت الشرائع الموسوية والعيسوية المنحسرة من الشرق الأوسط إلى أوروبا أكثر انفتاحاً على النقاش. لا ريب أن الدوغمانية المتواجدة في التقاليد الدينية استمرت بوضعها كعائقٍ جدي. إلا إن نشر قيم الثقافة المعنوية الشرق أوسطية (التي هي ليست أموراً جوفاء تماماً) في أوروبا قد سرّع من تطوّر الجانب الفلسفي والعلمي كإحدى ضرورات الديالكتيك. أما ما لم يحصل، وما لا يُسمَحُ بحُصُوله حتى الآن في الشرق الأوسط الإسلامي، فهو القيام بهذا النقاش الديالكتيكي، واحترام نتائجه. وإلا، فقد كان الشرق الأوسط متقدماً على أوروبا لآلاف السنين من حيث النماء الزراعي والتجاري.

كما لم يكن متخلفاً عنها في مجال الصناعات المانيفاكتورية أيضاً. وباقتضاب، كان بإمكان الحركة المحمدية أن تكون انطلاقةً جديدةً بتاريخ الشرق الأوسط. لكن العصبية القبلية العمياء، وقيامها منذ مطلع الإسلام بفرض ما هو شبيهة بالنزعات الفاشية والقومية الراهنة (مثلما حَلَّلَ ابنُ خلدون¹ ذلك في زمانه)، قد ذهبَ بالعصور الوسطى أدراج الرياح. وهكذا، فنظام المدينة المركزية المبتدئ بالجنوح نحو التهاوي في الشرق الأوسط، قد شرع بالتصاعد مجدداً في أوروبا اعتباراً من القرن الخامس عشر. بالتالي، فالتراكم الثقافي المادي والمعنوي المتكون بعد الثورة الزراعية خلال ما يقارب عشرة آلاف سنة، كان سيُحقَّق حملته الجديدة في تلك المرحلة وعلى تلك الأراضي.

مرامي هو خوض تجربة بشأن تعريف الحضارة الديمقراطية ومكانتها وماهيتها ووظيفتها التاريخية وكيفية إيضاحها، ولو باقتضاب؛ أكثر مما هو تدوين تاريخها. كما إنني على قناعة بحاجة التاريخ القاطعة لهذا إيضاح. وإلا، فلن نستطيع إضفاء المعاني على الانطلاقات المسماة بالمعجزة. فكيف يمكننا فهم التاريخ دون تحليل البنى الشبيهة بالكومونات، وكذلك الحروب والمقاومات المُخاضة ضمن أجواء ثقافية غنية للغاية وعلى مدى آلاف السنين، تجاه كل من أعلنوا أنفسهم آلهة، ومن سَعَوْا إلى اجتثاث أنساب تلك الثقافة وأصحابها الحقيقيين، ومن فَرَضُوا المِهَنَ المُذَلَّةَ عليها كالعبودية والقنانة والعمالية والتأنيث المُهين، ومن حاول الاستيلاء على قيمها المادية والمعنوية بأكملها؟ كيف لنا معرفة إنسانيتنا ما لم نفهم التاريخ؟ إننا مُرغمون على طرح هذه الأسئلة والرد عليها، ما دُمنا نحترم بديهياتنا الاجتماعية التي لا غنى لنا عنها، والتي نُطلقُ عليها اسم السياسة بوصفها فنَّ العقل والأخلاق والحرية. هذا ويستحيل علينا تطوُّير أيِّ حلٍّ بالحيل الطبقيّة الضيقة أو بالتعصب القبلي. ومن المحال تعريف وجودنا كبشر، ما لم نَقم بتنظيم الحركات الغفيرة السائدة في تاريخ الطبيعة الاجتماعية، وبوضع أسبابها ونتائجها أمام العيان. إذ ما كان لحياتنا أن تَجِدَ معناها حينذاك. لا يمكن إظهار تاريخ ثمين للبشرية من خلال سرود المدينة التي يُروَّجُ لها بكثرة، ولا عن

¹ابن خلدون: مؤرخ تونسي ومؤسس علم الاجتماع بناء على الاستنتاج والتحليل في قصص التاريخ وحياة الإنسان (1332-1406). يعتبر أحد النابغين في الحضارة الإسلامية، حيث توصل إلى نظريات اجتماعية باهرة حول قوانين العمران ونظرية العصبية وبناء الدولة وأطوار عمارها وسقوطها. عُرف بكتابه "مقدمة ابن خلدون" (المترجمة).

طريق سرود الشبكات والمنظومات التي هي في مضمونها لقيف من احتكار رأس المال والسلطة، والذي يحيا على حساب المجتمع. إنَّ مُبادرة الحضارة الديمقراطية في بناء المجتمع التاريخي تتبُع من الحاجة الماسة إلى وضع حدٍّ فاصلٍ لتضليلات المنظومة الرأسمالية التي تُصوِّر نفسها على أنها نهاية التاريخ والعالم الأوحده. وينبُع أيضاً من الاعتقاد بوجود عوالم جديدة بقدر ما يُمكن تصوُّرها، بل وبوجوب وجودها كضرورة لا غنى عنها.

وقبل أن ينهار تماماً واقع دوغانية العصور الوسطى التي قضت على الإنسان، فقد قام تاريخُ الدول القومية هذه المرة بأسر العقول بدوغانية أشدَّ شناعةً وفتكاً. فتاريخُ القوميات الأكثر شوفينية من العصبية القبلية بألف مرة، وأكثر طمساً ونقياً للحقائق؛ قد خَلَقَ صحارى جديدة تجفُّ العقول. إذ أُرِيقت الدماء كالسيل الجارف، لا لشيء سوى لفبركة تلك التواريخ المُقرِّفة وتصديقها. أما وثُن القومية والدولة القومية، الذي هو أكثر الأوثان رجعية، فقد شَرَدَمَ بشريتنا الراهنة برمتها، وحرَّق الأخضر واليابس فيها. إني أجهْدُ للإقدام على محاولتي هذه، إدراكاً مني بأن ذهنيات المجتمعات لم تُصَبَّ بالتصحر والضحالة والسذاجة إلى هذه الدرجة، ولم تُسْفُط البشرية في مثل هذه الأوضاع، حتى خلال الفترات التي سُمِّيت بعصور الظلمات.

عليَّ التنويه مرةً أخرى إلى أنَّ الواقع شيءٌ يستحيلُ فهمه، ما لم يُعرَف تاريخ الطبيعة الاجتماعية. هذا ولن أغفر لنفسى اتسامي مدةً طويلةً من الزمن بنظرة تشاؤمية وسوداوية إلى التاريخ، والتي تولَّدت لديّ بتأثير من الحداثة الرأسمالية. ذلك أنه لا يُمكننا الخلاص من السقوط في أكثر الأوضاع سفالة وأقلها احتراماً، ما لم نتعرَّف على التاريخ الذي يُعدُّ المحشر الحقيقي للإنسانية. وبالتالي، ما لم نلتزم بحقيقة المجتمع الأخلاقي والسياسي كضرورة لا بد منها. فيقدر ما تُكوِّن تاريخياً، فأنت مع الحقيقة. أما التاريخ، فلا يُمكن عقد أواصره مع الواقع الاجتماعي، إلا إذا كان يعني الحضارة الديمقراطية.

سأسعى لعرض كيفية تعاطي تاريخ الحضارة الديمقراطية إزاء الحداثة الرأسمالية على شكل بندٍ رئيسيٍّ مستقلٍّ بذاته في الفصل اللاحق، نظراً لأهمية الموضوع.

د- عناصر الحضارة الديمقراطية

قد يَكُونُ مفيداً تسليطُ الضوءِ على وحداتِ المجموعاتِ المندرجةِ في إطارِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ. إذ من الضروريِّ تعريفُ العناصرِ الاجتماعيةِ المتباينة، لاستيعابِ تكاملِها الكلِّي الذي لن يَجِدَ معناه إلا ضمن الاختلاف. فالمدينةُ كدولة، لا يُمكننا اعتبارُها عنصراً من عناصرِ الحضارةِ الديمقراطية. وبشكلٍ مستقلٍّ عن ذلك، فكلُّ الكادحين والحرفيين والعمال والعاطلين عن العمل وأصحابِ شتى أنواع المِهَنِ الحرة، يَندرِجُون ضمن لائحةِ العناصرِ الديمقراطية، حتى ولو كانوا مدينين. سنتناولُ مثلاً هذه المواضيع لاحقاً.

a- الكلانات:

كُنَّا قد تَطَرَّفْنَا باختصارٍ إلى حقيقةِ الكلان، وبَيَّنَّا أَنَّ الكلاناتِ كخليفةِ نواةٍ للمجتمعِ تَشْمَلُ 98% من عمرِ الجنسِ البشريِّ خلالَ مسيرتهِ الطويلة. لقد كانت الحياةُ شاقَّةً فعلاً بالنسبةِ لهذه المجموعاتِ المؤلفةِ من 25 إلى 30 فرداً، والتي تستخدمُ لغةَ الإشارةِ وتقتاتُ على القطفِ والقنص. إذ كان من الصعبِ جداً تأمينُ الغذاءِ السليمِ وعدمِ الوقوعِ فريسةً للحيواناتِ الكاسرة. كما كان المناخُ بارداً للغاية في بعضِ الأحيان، إذ تَمَّتْ معاشةُ أربعةِ عصورٍ جليديةٍ مهمة. علينا ألاَّ نَمُرَّ مرورَ الكرامِ على موضوعِ أجدادنا. إذ لولا جهودهم العظيمة لما كُنَّا نحن. ينبغي البحثُ هنا عن التكامل. ذلك أنَّ بشريتنا الراهنةُ بأكملها هي ثمرةُ صراعهم من أجلِ البقاء. والتاريخُ لا يَكُونُ تاريخاً بقسمه المدوَّنِ فحسب. كما لن يَجِدَ التاريخُ الحقيقيُّ معناه دون أخذِ طبيعتنا الاجتماعيةِ لما قبل ملايين السنين في الحسبان. فربما أنَّ المزايا الرئيسيةَ لمجتمعِ الكلان هي الحالُ الأولى التي سَتُوحَدُ البشرية. لقد سَعَيْنَا لنعتِ الكلانَ بالحالةِ الأنقى للمجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ. هذه المجموعاتُ التي لا تَنفَكُ مستمرةٌ بوجودها الجسديِّ في العديدِ من البقاع، لا تزالُ مستمرةً كخليفةِ نواةٍ في جميعِ عناصرِ ومُقَوِّماتِ المجتمعاتِ المتطورة.

b- الأسرة:

الكلان بذاتها أقرب إلى الأسرة، وإن لم تُوصَف كذلك. فالأسرة هي المؤسسة الأولى المتميزة ضمن الكلان. فبعد العيش كعائلة أمومية مدة طويلة من الزمن، تمّ العبور إلى عهد العائلة الأبوية تحت كنف السلطة الهرمية ذات الهيمنة الذكورية المتنامية بعد الثورة الزراعية-القروية (في أعوام 5000 ق.م على وجه التخمين). وهكذا تُركت الإدارة والأطفال لحاكمية أكبر ذكور العائلة سنّاً. أما استملاك المرأة، فشكّل الأرضية لفكرة الملكية الأولى. وعلى التوالي تمّ الانتقال إلى عبودية الرجل أيضاً. هذا ونصادف أشكال حكم الأسرة الواسعة النطاق والطويلة الأمد على شكل سلالات في عهد المدنية. لكنّ العوائل القروية والحرفيّة الأبسط ظلّت موجودة في كلّ الأوقات. أناطت الدول والسلطات الأب الذكّر ضمن الأسرة بدور مطابق لحاكميتها. وهكذا باتت الأسرة أهمّ أداة لشرعنة الاحتكارات. فأدت دائماً دور المنبع الذي يُزوّد شبكات الهيمنة ورأس المال بالعبد والقرنّ والعامل والكادح والجنديّ وبجميع أشكال الخدمات الأخرى. لهذا أوليت الأسرة أهمية بارزة وقُدّست. ورغم تأمين الأجهزة الرأسمالية لأهمّ مصادر الربح تأسيساً على استغلال كدح المرأة ضمن الأسرة، إلا إنها مارست ذلك بشكل خفيّ. بل واعتبرت المرأة عبناً إضافياً على الأسرة. لقد حُكِم على الأسرة أن تعيش أكثر مراحلها تعصبية بجعلها صمّام الأمان للنظام القائم.

انتقاد الأسرة أمر مهم. إذ لا يمكنها أن تكون العنصر الأولي للمجتمع الديمقراطي إلا تأسيساً على نقدها. ومن دون تحليل الأسرة كخليفة أولية للسلطة وليس للمرأة فحسب (حسب تعاطي الفامينية)، فستبقى الحضارة الديمقراطية بطموحها وتطبيقها محرومة من أهمّ عناصرها. فالأسرة ليست مؤسسة اجتماعية يمكن تجاوزها. ولكن، بالإمكان إطرأ التحول عليها. إذ ينبغي التخلي عن مزاعم ملكية المرأة والأطفال المتوارثة عن الهرمية. ويجب ألا يكون لرأس المال بشنّى أنواعه ولعلاقات السلطة أيضاً دور بارز في مسار العلاقات الزوجية. هذا ويجب تخطّي المقاربة الغرائزية بذريعة استمرار الجنس البشري. فالمقاربة النموذجية الأفضل للوحدة بين الجنسين هي تلك التي تتخذ فلسفة الحرية المرتبطة بالمجتمع الأخلاقي والسياسي أساساً. والأسرة التي ستمرّ بالتحول ضمن هذا الإطار، سوف تكون أكثر ضمانات المجتمع الديمقراطي سلامة وإحدى العلاقات

الأساسية في الحضارة الديمقراطية. الزواج الطبيعي مهمٌ هنا بدلاً من الزواج الرسمي. ولكن، على الطرفين المعنيين أن يكونا مستعدين دائماً للرضى بحقهم في حياة الوحدة. ولا يمكن التحرك بعبودية وعمى في العلاقات. من الواضح أن الأسرة ستعيش أئمن تحولاتها في كنف الحضارة الديمقراطية. هذا ومن المحال تطوير الاتحادات الأسرية القيمة ما لم تحظ المرأة بالتقدير الجليل والقوة العظيمة، بعد أن خسرت الكثير الكثير من التقدير لآلاف السنين. كما يستحيل احترام الأسرة المتأسسة على الجهل. ذلك أن نصيب الأسرة مهمٌ في إعادة هيكلة الحضارة الديمقراطية.

c - العشائر والقبائل:

هي من أهم العناصر الاجتماعية التي غالباً ما تنتمى في مجتمع الزراعة-القرية. وتحتوي العوائل أيضاً بين أحشائها، وتتشاطر اللغة والثقافة. وهي اتحادات اجتماعية ضرورية لأجل الإنتاج والدفاع. ذلك أن الكلانات والعوائل شعرت بالحاجة للتحويل إلى شكل العشيرة، عندما باتت قاصرة عن حل قضايا الإنتاج والأمن المتصاعدة. كما إنها ليست اتحادات تعتمد على رابطة الدم فحسب. بل وهي عناصر نواة للمجتمع، وضرورية لتأمين الإنتاج واستتباب الأمن. هذا وتمثل التقاليد المعمرة لآلاف السنين. أما إعلانها كمؤسسات رجعية يتوجب تخطيها ونسفها بسرعة، فهو من أفزع الإبادات العرقية التي ترتبها الحداثة الرأسمالية. ذلك أنه يستحيل تحويل البشر إلى يد عاملة سهلة الاستغلال، ما داموا باقين في ظل اتحادات قبلية. كما إن وجود القبيلة كان يعني -وبكلمة واحدة فقط- حضور العدو للدود لأسيايد العبودية والإقطاع. إذ لم تكن العشيرة تفرض العبودية والقنانة والعملية على أعضائها.

للعشائر حياتها القريبة من الكومونالية. والعشيرة هي الشكل المجتمعي الذي يزدهر فيه المجتمع الأخلاقي والسياسي بأقوى أشكاله. بالتالي، فالظهور المتواصل للعشائر كعدو لدود للمدنيات الكلاسيكية متعلق بمزايا المجتمع الأخلاقي والسياسي فيها. علاوة على أنه كان يستحيل غزوها وإخضاعها للسيطرة. إما كانت تُفنى أو كانت تحيا حرة أبية. ولكن، شوهد أيضاً أنها عانت التفسخ والانحلال مع الزمن. ذلك أن المتوطنين من بين صفوفها لعبوا أدواراً سلبية على الدوام، كما يلاحظ ذلك ضمن العائلة أيضاً.

ومع ذلك، تُعَبَّرُ العشائر التي يَطغى عليها الترحال الدائم من القوى البَنَاءِ الحقيقية للتاريخ. فالعبيدُ والأقنانُ والعمالُ لم يَحْيُوا المقاومة التاريخية للعشيرة ولا حالتها الحرة ولا عصيانها في أيِّ وقتٍ من الأوقات. بل باتوا على الأغلب خَدَمًا صَدُوقِينَ وأكثر وفاءً لأسيادهم (فيما خلا الحالات الاستثنائية). ولو نُظِرَ إلى التاريخ من زاوية صراع العشائر ومقاوماتها، بدلاً من منظور الصراع الطبقي، لكان سيُؤدِّد التعاطي الأكثر واقعيةً بشأنه. فمن أهمِّ تزويراتِ مؤسَّسي تاريخ المدينة هو استصغارُ دور العشيرة، والنظرُ إليها بعينٍ سلبيةٍ أحياناً، أو عدم إناطتها بأيِّ دور.

تَمَيَّزَت القبائلُ بأهميةٍ أكبر كنوعٍ من فيدرالية التجمعات العشائرية. وقد اكتسبت وجودها بنسبةٍ ساحقةٍ تجاه اعتداءاتِ المدينياتِ العبودية. فالحاجةُ إلى الاتحاد والمقاومة في مواجهةِ الفناءِ قد وُلِّدَت تنظيمَ القبيلة. إنها شكلُ المجتمع الذي تَحَقَّقَ تنظيمُهُ العسكري والسياسي بسرعة. وهي تلقائياً جيشٌ وقوةٌ سياسية. والذهنيةُ المشتركةُ والوحدةُ التنظيميةُ أساسٌ فيها. وتَحْمِلُ معها تاريخاً وثقافةً عريقين. وهي المصدرُ الرئيسيُّ لثقافة القوميات. هذا ولا يُمكن الاستخفاف بمساهماتها في الإنتاج. فبناها الاجتماعيةُ الجماعيةُ تقتضي التعاونَ المتبادلَ أساساً. والروحُ الكوموناليةُ وطيدةٌ في المجموعات العشائرية والقبليَّة. بالتالي، فهي من العناصرِ البَنَاءِ للحركات الوطنية. ولكن، قد تُكوِّن أكثرَ خطورةً لدى تَطَوُّرِ العمالة والتواطؤِ فيها. إنَّ القبائلَ من أهمِّ القوى المُحرِّكة للتاريخ، بالرغم من كلِّ مساعي مؤرَّخي المدينة في الحطِّ من شأنها واعتبارها. إذ ما كان للبشرية أن تتجنَّبَ التحولَ إلى عبيدٍ أو إلى حشدٍ قُطيعيٍّ، لولا مقاومات القبائل في سبيلِ تقاليد الحرية والكومونالية والديمقراطية. وكونها من أهمِّ عناصر الحضارة الديمقراطية، إنما مرتبطٌ بمزاياها تلك.

تاريخُ الحضارة الديمقراطية هو، بنسبةٍ كبيرة، تاريخُ مقاومة العشائر والقبائل، وتَمَرُّدُها على اعتداءاتِ وهجماتِ المدينة، وإصرارها على حياةِ المجتمع الأخلاقي والسياسي في سبيلِ الحرية والديمقراطية والمساواة. كما إنَّ البنى العشائرية والقبليَّة هي التي تُضفي اللونَ الأصليَّ على المجتمعات. أما إفناءُ الدولة القومية لجميع الثقافات العشائرية والقبليَّة عبر طغيانِ طابعِ مجموعةٍ أثنيةٍ معينة، فهو إبادةٌ ثقافيةٌ بكلِّ معنى الكلمة. لا تَبْرَحُ هذه الإبادة العرقية الكبرى بحقِّ المجتمع تُشكِّلُ التهديدَ الأخطر، رغمَ

تَرَاحِيهَا نوعاً ما. بمقدور العشائر والقبائل أداء دورها الرئيسي في تكوين الأمة الوطنية، بدلاً من دولة الأمة أو أمة الدولة، وذلك بوصفها عناصر بناةً فيها. إنَّ اعتبارَ العشائر والقبائل عناصرَ أصليةً للحضارة الديمقراطية انطلاقاً من هذه الأسباب والماهيات أمرٌ مفهومٌ لأقصى درجة.

d- الأقوام والأمم:

إنَّ تشكُّل المجتمعات وعيشها على شكل أقوامٍ وأممٍ في ظلِّ الحضارة الديمقراطية يختلف عما هو عليه في المدنية الكلاسيكية. فالمدنيات الرسمية تُعتبرُ الأقوام والأمم امتداداً للسلالة وللمجموعة الأثنية الحاكمة. بالتالي، تتم روايةُ نشوءِ القوم والأمة وكأنه مدينٌ بالفضل في ذلك للسلالة والمجموعة الأثنية الرسمية. وبذلك يُطمس وضعُ المجتمع الطبيعي في أحشاء تاريخ زائفٍ مُلقَق. وبتحويل الأشخاص البارزين من بين السلالة والمجموعة الأثنية الحاكمة إلى أبطال، يَكُونُ قد خُلِقَ آباءُ القوم والأمة. وأيةُ خطوةٍ أخرى قَبْلَها أو بعدها تؤدي إلى التآليه. يتمُّ تناولُ التاريخ بأحدِ معانيه على أنه فنٌ تصنيع أولئك الآباء (الأسلاف) وتآليهم. بينما الحقيقةُ مختلفة. ذلك أنَّ المجتمع الذي يتطور على شكلِ عشائر وقبائل، يبدأ بالتَّكُونِ كقومٍ وأمة منذ انتقاله إلى الاستقرار وتطوُّر لغته وثقافته المشتركة. ويظلُّ كذلك ما دام يحافظُ على هوية المجتمع الأخلاقي والسياسي. أي أنَّ المجتمعات لا تُولَدُ بهوية القوم والأمة منذ البداية. ولكنها لم تقترب كثيراً من هوية القوم إلا في العصور الوسطى، ولا من هوية الأمة إلا في العصر القريب.

القوم نوعٌ من لوازم هوية الأمة. إذ يُشاهدُ تحوُّلُ الأقوام إلى أُممٍ بطريقتين اثنتين مع حلول العصر الحديث. ويُلاحظُ أنَّ المدنية الرسمية سَعَت لتحويل التعصب القومي (الشوفينية) إلى نزعةٍ قوميةٍ عصرية، وعَمِلَت الدولة على إبراز البورجوازية والشكل الجديد لمجتمع المدينة باعتبارهما أمة الدولة. أي أنَّ مجموعةً أثنياً حاكمةً تؤدي دور النواة الأساسية، بحيث تُعمِّمُ هويتها على الأمة برمتها. بل وحتى إنَّ العشائر والقبائل والأقوام والأمم ذات الهويات المغايرة للغاية، تُخضع لعملية الصهر عنوةً في بوتقة لغة وثقافة تلك المجموعة الأثنية المسيطرة. هذا هو الطريقُ المسمى بـ"التحويل الوحشي إلى

أمة". وقد ارتكبت هذه المجزرة الثقافية الأشنع في التاريخ ضد لغات وثقافات الآلاف من العشائر والقبائل والأقوام والأمم من خلال مقاربات المدنية الرسمية تلك. من هنا، يأتي هذا النمط من الأقوام والأمم في مقدمة العناصر التي يجب التركيز عليها بالأكثر في إنشاء الحضارة الديمقراطية باعتبارها تاريخاً ونظاماً.

يتحقق السبيل الثاني في التحول إلى أمة بتحويل المجموعات المختلفة أو المتشابهة في اللغة والثقافة إلى مجتمع ديمقراطي ضمن نطاق المجتمع الأخلاقي والسياسي، وذلك بالتأسيس على السياسة الديمقراطية. وتحتل جميع العشائر والقبائل والأقوام، بل والعوائل أيضاً، أماكنها في هذا التحول القومي كوحدات المجتمع الأخلاقي والسياسي؛ ناقلةً بذلك غناها الذي تتميز به في لهجاتها وثقافتها إلى هذه الأمة الجديدة، التي لا مكانَ بتاتاً لهيمنة مجموعة أثنية أو مذهب أو عقيدة أو أيديولوجية ما بمفردها. ذلك أن التركيبة الجديدة الأغنى هي تلك التي تتحقق طوعاً. بل وبمقدور العديد من المجموعات اللغوية والثقافية المختلفة أن تعيش كمجتمعات ديمقراطية على شكل وحدةٍ عليها مشتركة لجميع الأمم، وكهوية أمة الأمم بوساطة السياسة الديمقراطية نفسها. هذا هو الطريق المناسب للطبيعة الاجتماعية. أما أسلوب أمة الدولة، فهو الشكل الجديد لاحتكار رأس المال والسلطة من جهة، وللدولة من جهة أخرى. وذلك لأنه ينادي بشعار "لغة واحدة، أمة واحدة، وطناً واحداً، ودولة واحدة (مركزية)". ويرسم معالمه كنسخة علمانية معدلة من المنظور القديم الذي ينادي بالدين الواحد والإله الواحد. ويؤسس ذاته على مقاربات الحداثة الرأسمالية بصورة منعزلة بنسبة كبيرة عن المجتمع الطبيعي. بمعنى آخر، فأمة الدولة تُعبّر عن حقيقة كون احتكار رأس المال والسلطة في مرحلة التحول الرأسمالي متموقفاً في المجتمع من قمة رأسه حتى أخمص قدميه، مستغلاً المجتمع وصاهراً إياه في بوتقته. وهي الشكل الذي تتحقق فيه ظاهرة السلطة القسوى والاستغلال الأقصى. إنها تعني ترك المجتمع للموت: بتجريده من كافة أبعاده الأخلاقية والسياسية، وبتميل الفرد، وبالتالي بخلق مجتمع الرعاع الفاشي. تؤدي المؤثرات التاريخية والأيدولوجية والطبقية الغائرة وعوامل رأس المال والسلطة دورها في ظل هذا النموذج الأكثر شذوذاً عن الطبيعة الاجتماعية. وقد ارتكبت الإبادة العرقية كحصيلة مشتركة لمجموع تلك المؤثرات.

إنَّ تَوَاجُدَ كِيَانَاتِ الأُمّةِ واندماجها مع بعضها البعض ضمن نظام الحضارة الديمقراطية هو الترياقُ المضادُّ لاحتكاراتِ رأسِ المالِ والسلطة. وهو السبيلُ الرئيسيُّ للقضاءِ كلياً على أسبابِ الفاشية والإبادة العرقية (التورم السرطاني للمجتمع). مرةً أخرى يتجلى أمامنا تماهي وتناغم الطبيعة الاجتماعية مع طابع الحضارة الديمقراطية.

e- عنصرا القرية والمدينة:

يتغيّر معنى القرية والمدينة في تصوّراتٍ (براديجما) الحضارة الديمقراطية. فكيفما أنّ الزراعة والصناعة مجالان إنتاجيان يقتضيان بعضهما البعض، كذلك فالقرية والمدينة أيضاً عنصران مرهونان ببعضهما البعض للاستقرار. إذ ثمة توازنٌ بينهما لا بُدَّ من الحفاظ عليه. فلدَى اختلالِ هذا التوازن يَغْدُو الطريقُ مفتوحاً أمام الكوارث الأيكولوجية وطغيانِ الطبقةِ والدولة، وكذلك أمام تَحَوُّلِ رأسِ المالِ إلى احتكار. كما تَلْجُ التجارة حينها طريقاً غيرَ شرعيةٍ مع بدءِ استغلالِ فارقِ الأسعار. إنَّ قولَ "نعم" للمدينة و"لا" لاحتكاراتِ الطبقة-الدولة-رأسِ المالِ نقطةٌ مهمة. ينبغي اعتمادُ هذه المعاييرِ الأولية في تفسيرِ التاريخ من ناحية تَطَوُّرِ ونماءِ المدينة والقرية. أما إلصاقُ يافطةِ "الحضارة" بثالوثِ المدينة-الطبقة-الدولة، فهو واقعٌ هزليٌّ بكلِّ معنى الكلمة. كما إنَّ نعتَ المجموعات التي تعيشُ على نهجِ الطبيعة الاجتماعية الحقيقية بـ"الوحشية" و"البربرية" يُدْكَرُنا بمثالِ اللصِ ياوز¹. فالبربرية والوحشية الحقيقيتان هما نهبُ الطبيعة الاجتماعية وتدميرها. ويتأتى هذا الأمرُ من تحالفِ ثالوثِ المدينة-الطبقة-الدولة بالتحديد، ومن مدينتيه المتراصّة كالبنيان المرصوص. مرةً أخرى، ومن خلالِ هذا الوضع الهزلي، باستطاعتنا وبكلِّ شفافيةٍ رؤيةَ كيفية قيام الهيمنة الأيديولوجية بقلبِ الحقائق رأساً على عقب. لقد حافظت ولا تزال تحافظُ الأيديولوجيا على أهميتها طيلة التاريخ على صعيدِ الدنوّ مِنَ الحقيقة أو الابتعادِ عنها.

¹اللس ياوز: مثل شعبي تركي، يشير إلى اللص الرذيل وعديم الحياء، والذي لا يكتفي بإنكار جرمه في السرقة، بل ويلقي بثمة السرقة على صاحب الدار الذي قام بسرقتها، لإسكاته وإلحاق الضرر به (المترجمة).

لذا، فالحضارة الديمقراطية تُفِيَمُ الحِرَاكَ المُوَحَّدَ لثالوث المدينة-الطبقة-الدولة كبربرية حقة. وتُعَبِّرُ المناهضين له تعبيراً عن المجتمع الأخلاقي والسياسي الحقيقي، فتَقُومُ بآدِلَتِهِم.

مجتمعُ القرية مهم كأول ظاهرة للاستقرار. والاستمرارُ به بَعْدَ تحديثه في عصر الصناعة ضرورة حتمية لأجل الحياة الأيكولوجية. فالقرية ليست ظاهرةً فيزيائيةً فحسب. بل هي إحدى أهمِّ مصادر الثقافة. وعلى غرار الأسرة، فالقرية أيضاً من الوحدات الأساسية للمجتمع. ولا تُعَيَّرُ هجماتُ المدينة والصناعة والبورجوازية على القرية على صعيد الطبقة والدولة من هذه الحقيقة شيئاً. هذا وتتسمُ القرية بالأهمية القصوى، باعتبارها الوحدة الأنسب لتطبيق المجتمع الأخلاقي والسياسي. أما المدينة، فهي ضرورية من حيث إعادة تحقيق توازنها مع القرية، ولكن بشرط تحقيق تحوُّلها الحاسم، إنَّ على صعيد السكان أم من حيث فاعليتها. ذلك أنَّ إخراج المدينة من كونها مركز عجلة الاستغلال والقمع، وتَمَكُّنُها من أداء دورها كبعْدٍ راقٍ للتقدم الاجتماعي؛ أمرٌ غير ممكن إلا بالتحوُّل الجذري. أما إخراج المدينة من كونها مكاناً للتضخم السرطاني للطبقة الوسطى ورأس المال متجسداً في الدولة والبيروقراطيات الشراكاتية، فيتميزُ بالمكانة والمعنى المحوريين في خلاص مجتمعنا الراهن. ذلك أنَّ المدن بحالاتها القائمة بمثابة مراكز رئيسية تستهلك المجتمع بسرعة كبيرة حقاً، سواءً من حيث نطاقها أم معانيها (باعتبارها تعني فعلاً الدمار الأيكولوجي وإبادة المجتمع). كما إنها وثيقة دامغة في برهنة إفلاس المدينة الكلاسيكية. لقد كانت روما منفردة بذاتها وممثلة للعصور القديمة. كما إنَّ انهيارها كان منفرداً بذاته وممثلاً للعصور القديمة. أما مدنُ راهتنا بصفيتها مراكز لابتلاع واحتواء المجتمع بأريافه وقُراه، فتُمَثِّلُ غالبية المجتمع السرطاني. بل وتكادُ تُكوِّنُ كُلَّ ما فيه. لذا، علينا ألاَّ نَشْكَكَ في أنه لو لم يتخلَّص مجتمع الإنسان من المدينة التي آلت إلى هكذا حال، فإنها ستُخْرِجُه من كونه طبيعة اجتماعية!

يَحْظِي الاتحادُ المتناغمُ بين القرية والمدينة في ظلَّ منهجية الحضارة الديمقراطية بأهمية رئيسية أيدولوجياً وبنوياً. فالطبيعة الاجتماعية لا يُمكنُها ضمانُ الاستمرار بوجودها، إلا بالتأسيس على هذا التناغم.

f- العناصر الذهنية والاقتصادية:

إنَّ الأساس الاقتصاديَّ للحضارة الديمقراطية على تناقضٍ دائمٍ مع احتكارات رأس المال المبنية على فائض القيمة الاجتماعية. فهو مفتوحٌ على الممارسة الحرة لشتى أشكال النشاط، بشرط أخذ الاحتياجات الاجتماعية الأساسية والعناصر الأيكولوجية بعين الحسبان في تطوُّر الزراعة والتجارة والصناعة. ويَعْتَبَرُ المكاسبَ شرعيةً ما دامت خارج إطار الربح الاحتكاري. كما إنه ليس مضاداً للسوق. بل إنه اقتصادٌ سوقٍ حرةٍ حقيقية، نظراً للوسط الحر الذي يُوفِّره. ولا ينكر دور المنافسة الخلقة في السوق. بل إنَّ ما يناهضه هو أساليب الكسب بالمُضاربة. أما المعيارُ في إشكالية الملك والأملك، فهو العطاء. في حين أنَّ دور الاحتكار كملكٍ يتناقضُ مع العطاء في كلِّ الأوقات. وعليه، فلا المُلْكِيَّة الفردية المفرطة ولا مِلْكِيَّة الدولة تتدرجان في إطار الحضارة الديمقراطية. فقد مَوَّس الاقتصادُ في الطبيعة الاجتماعية دوماً على شكل مجموعات. إذ لا توجدُ علاقةٌ للفرد بمفرده أو للدولة بمفردها مع الاقتصاد، فيما خلا نزعة الاحتكار. أما أشكال الاقتصاد التي يَكُونُ فيها الفردُ أو الدولة موضوعَ الحديث، فتتجهُ صوبَ الربح أو الإفلاس بالضرورة. بينما الاقتصادُ عملٌ خاصٌّ بالمجموعات على الدوام. وهو الميدانُ الديمقراطي الحقيقي للمجتمع الأخلاقي والسياسي. فالاقتصادُ يعني الديمقراطية. والديمقراطيةُ ضروريةٌ للاقتصاد أكثر من غيره. بهذا المعنى، لا يمكن تفسير الاقتصاد كبنية تحتية أو فوقية. بل من الواقعية أكثر تقيُّمه كممارسة ديمقراطية أساسية بالنسبة للمجتمع.

إنَّ التحليلات التي تُضفي الطابعَ التجريديَّ على العلاقات الاقتصادية للاقتصاد السياسي الرأسمالي ولشروجه الماركسية، هي تحليلاتٌ مُحفوفةٌ بالكثير من المخاطر. إذ لا يمكن لممارسة ربِّ العمل-العامل أن تصبحَ اقتصاداً أبداً. وأنا شخصياً مرغمٌ على تقييم ثنائي ربِّ العمل-العامل على أنهما لصانَ احتكاريان في الاقتصاد الذي يُعدُّ الممارسة الديمقراطية الأساسية للطبيعة الاجتماعية. وإذا أضفنا عهدي الكلان والعشيرة، فسيكون من الأنسب نعتُ الاقتصاد بالنشاط الأساسي للمجتمع الأخلاقي والسياسي. مَقْصِدِي مِنَ "العامل" هنا هو "العامل المُستَلَب"، الذي يُمنَحُ باسم الأجر جزءاً زهيداً مما سُلِبَ وسُرِقَ من بؤساء المجتمع الآخرين، وخاصةً من ربَّات البيوت

والعوامل المجانيات. فكيفما أن العبد والقرن امتدادان لسيدهما وأفنديهما بالأرجح، كذلك فالعاملُ المُستَلَب امتدادٌ لربِّ العمل في كلِّ زمان. الشرطُ الأولُ للتخلي بالأخلاق والسياسة القويمين هو النظرُ بعينِ الشكِّ والريبةِ إلى الاستعداد والاستقنانِ والعُماليَّة، ومناهضته، وتطويرِ الممارسة والأيدولوجية الخاصة تأسيساً على ذلك. فمثلاً أن ثالوثَ السيد-الأفندي-رب العمل لا يستحقُّ الثناء، فمن المحال إجلالُ ثالوثِ العبد-القرن- العامل كشرائح اجتماعية فاضلة، باعتبارهم امتداداً للثالوثِ الأول. أما الموقفُ الأصح، فهو التأسفُ على وضعهم كشرائح منحطة في المجتمع، والعمل على تحريرهم بأسرع ما يمكن.

الاقتصادُ بماهيته الأساسية هو ممارسةُ المجتمع التاريخي. ما من دولةٍ أو فردٍ (سيداً كان أم أفندياً أم رب عمل أم عبداً أم قنّاً أم عاملاً) يُمكنه أن يكونَ ممثلاً للعمل الاقتصادي. وعلى سبيلِ المثال، ما من فردٍ يمكنه دفعُ ثمنِ الأمومة، التي تُعدُّ المؤسسة الأكثرَ تاريخيةً ومجتمعيةً بلا نظير، سواء كان ربَّ عمل أو أفندياً أو سيداً أو عاملاً أو قروبياً أو مدينيّاً. ذلك أن الأمومة هي العملية الأكثرَ مشقةً وضرورةً بالنسبة للمجتمع، وتُعيّن مدى استدامة الحياة فيه. أنا لا أتحدثُ عن إنجاب الأطفال فقط. بل أنظرُ إلى الأمومة من زاويةٍ فسيحة، باعتبارها ثقافةً وظاهرةً في حالةِ انقراضٍ دائمٍ بنبضاتِ فؤادها، وبصفتها صاحبةَ الممارسة المفعمة بالذكاء. وهذا هو الصحيح. حسناً، وما دام الأمر كذلك، فبأيِّ عقلٍ أو ضميرٍ تتناسبُ معاملةُ المرأةِ ككادحٍ مجاني، رغمَ أنه لا غنى عنها، ورغم أنها تعاني المشقات، وتُمارسُ العملَ المتواصل، وعامرةً بهذا الزخم من الفؤاد والعقل، وتكونُ في حالة تآهبٍ دائمٍ؟ كيف للماركسية المعروفة بأنها أيديولوجية الكادحين بلا منافس، أن تعرضَ حلّها الاشتراكيّ متجسداً في علم اقتصادٍ لم يخطر بباله أصلاً التركيزُ على الأمهاتِ والشرائح الاجتماعية المماثلة، ولم يُدرجْ أعمالها ضمنَ نظرية القيمة، بل أبقاها خارجَ لائحة الأجر، وقام بالمقابل بإجلاسِ غلامِ ربِّ العملِ وخادمه في الزاوية الركن؟ إن الاقتصادَ السياسيَّ الماركسيَّ هو اقتصادٌ سياسيٌّ بورجوازيٌّ بامتياز. وهو بحاجةٌ لتقديمِ نقدٍ ذاتيٍّ جاد. فالبحثُ عن الاشتراكية في ساحةِ مصالحِ البورجوازية، والحديثُ عن الالتزام بقضية الاشتراكية دونَ تقديمِ النقد الذاتي بجرأة؛ إنما يعني تقديمَ أئمنِ الخدمات للنظام الرأسماليِّ وبلا مقابل،

تماماً مثلما لوحظَ في إفلاس الاشتراكية المشيدة بعد سبعين عام، بل وانهارها تلقائياً. كم كان لينين مُحِقّاً عندما قال "الطريقُ إلى جهنم مرصوفٌ بالنوايا الحسنة"! ثرى، هل كان لينين نفسه يتصور أن هذه الجملة ستؤكدُ صحتها من خلال ممارسته هو أيضاً؟ أملُ أن نَصوغَ هذه التحليلات في الفصول المعنية.

يُمكن تصوُّر الاقتصاد كممارسةٍ أوليةٍ للمجتمع الأخلاقي والسياسي التاريخي، بل وتصويره علماً تجريدياً إن تطلَّب الأمر. أما تصوُّر الاقتصاد السياسي الأوروبي المحور على أنه علم، فيعني وقوع العقل أسيراً لميثولوجيا أخرى تُعدُّ استعماريةً بامتياز بعد الميثولوجيا السومرية. لذا، فالثورة العلمية الراديكالية ستؤدي دوراً مصيرياً في الميدان.

علينا التبيان وإصرار، أنه ما من ممارسةٍ اجتماعيةٍ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ بقدر ما هو الاقتصاد. وبهذا التوصيف ينبغي أن يجد الاقتصادُ معناه كموضوعٍ يتصدرُ أولويات السياسة الديمقراطية. وعليه، فإن نظام الحضارة الديمقراطية يعدُّ بثورةٍ حقيقيةٍ، ويصوغُ شرحاً سديداً حول اقتصاد المجتمع التاريخي، الذي يُعدُّ ضرورةً تفوقُ الطبَّ ألفَ مرةٍ من حيث أهميتها لأجل سلامة المجتمع.

الذهنية ليست عنصراً خاصاً بالبنية الفوقية بعيداً عن الاقتصاد مثلما يُعتقد. وبالأصل، فعمليات التمييز المشابهة (مثل: البنية الفوقية-البنية التحتية) تُزِيدُ من الخلط والتشويش بشأن فهم الطبيعة الاجتماعية. فالطبيعة الاجتماعية هي الكيان الذي يتركز فيه ذكاء الطبيعة بأعلى مستوياته. أما التفكير بعناصر ذهنيةٍ أخرى، فربما يُقابل بالاستهجان. لكن سلخ العلم عن المجتمع التاريخي، وحثه على خدمة المدنية الرسمية، واختزاله إلى مصدرٍ للقوة التي تقيد السلطة بالأكثر؛ إنما يؤكدُ أهمية إعادة النظر في ذهنية وبنية حياة الحضارة الديمقراطية. إذ طالما أبدت المدنية الرسمية بعلمها وهيمنتها الأيديولوجية موقفاً مناهضاً للذهنية وبنائها، وحاولت إيجاد البدائل لها على مر التاريخ. كما تواجَد الصراعُ الأيديولوجي والحركات العلمية البديلة في كلِّ الأوقات. فباتت المدنيات الكلاسيكية أكثر الأنظمة استغلالاً لنماء الذكاء التحليلي. حيث استفادت لأقصى درجة من جميع مستويات التصور والرموز الخيالية المضللة والمُرعبة بشتى أنواعها، والتي لا ضوابط لها في دناعتها؛ وذلك في سبيل طمس حقيقتها الاستغلالية.

كما عَرَضَتْ وقائعها المادية في مجالات الميثولوجيا والدين والفلسفة والعلم كواقع اجتماعي عام، وسَعَتْ دائماً إلى الترويج بأن البحث عن حقائق أخرى عبثٌ وهُراء. هذا الهدف "الانفرادي" مهمورٌ بطابع إرغامات احتكار رأس المال كـ"سبيلٍ وحيدٍ صحيح". وكأنَّ القوى الدولتية السلطوية قد طَلَّت الألوان ذات الاختلاف العظيم للطبيعتين الأولى والثانية باللون الرمادي، في محاولة منها لإثبات أن اللون الرمادي لونٌ وحيد. كما سَخَّرَتْ كَمّاً ضئيلاً مما جَمَعَتْه من فائض القيمة لاستخدامه كرأس مالٍ فكري. ولم تُقْصِ من الهيمنة الأيديولوجية شيئاً. وتحوّلت المدارس وأنظمة التربية والتعليم إلى أماكن وأنظمة تُلقَّن فيها أنماط حياتها. واستخدمت الجامعة كمكان للإقصاء والإنكار، لا لَتَمَثِّل الحقيقة والهوية المجتمعية. أما مضمون العلم وبُنيته، فقد أُعِدَّت بعناية لتشييء واقع المجتمع التاريخي للطبيعة الاجتماعية، ولعزله عن دوره كذاتٍ فاعلة تحت اسم الموضوعية. وهكذا عُرِضَتْ مستويات المدنية ذات النهج المتصلب على أنها قواعدٌ وصياغاتٌ عالمية مثلى.

يَنعَكِسُ تناغمُ الحضارة الديمقراطية مع الطبيعة الاجتماعية على التطور الذهني أيضاً. فحتى الكائنات المتسمّة بذهنية طفولية، كانت مُدركةً لارتباطها الحيوي مع الطبيعة. أما تَصَوُّرُ "الطبيعة الميتة"، فهو فَبْرَكَةٌ وخيانةٌ أَطْلَقَتْها قوى المدنية المتميزة بذهنية انسلخت تدريجياً عن الطبيعة. وإذ ما أَخَدْنَا بعين الاعتبار أن الحيوية والألوهية التي يَجِدُها عصرُ المالِ العالميِّ الراهن في "المال" لا يراها في أيٍّ من الكيانات الطبيعية الأخرى؛ فسندرك أن المتقدم والراقي في مضمار حيوية وألوهية الطبيعة هو حقيقةً الكلان، لا الاحتكارات الراهنة. ذلك أن العشيرة والقبيلة والقوم والبنى الوطنية الديمقراطية كانت ساحاتٍ تشهد وجودَ ذهنية حية. فالذكاء والبنية في تلك الكيانات على علاقة مع الحياة. بالتالي، لا يُمكن للذكاء التحليلي والعاطفي بلوغ اتحادٍ جدليٍّ إلا في ظلِّ نظام الحضارة الديمقراطية.

إنَّ ذهنية الحضارة الديمقراطية، التي تتطوّر بعين الشك إلى أنظمة المدارس والأكاديميات والجامعات الرسمية، لم تتخلف عن تطوير بدائلها على مرّ التاريخ. فبدلاً من مناهج النبوة إلى مدارس الفلاسفة، ومن التصوف إلى علوم الطبيعة؛ قامت بتطوير عددٍ لا حصر له من: الطرائق، المذاهب، المدارس، الجوامع، الكنائس، الأديرة،

المعابد، المقامات، أماكن الخلوة، الزوايا¹، الأربطة²، والتكايا³. يلاحظ أن الحالة الثنائية للحضارة، لا الأحادية الانفرادية، هي التي تتجلى في كافة ميادين الطبيعة الاجتماعية. القضية هنا هي امتلاك الحل في الطرف المتشدق بالطبيعة من الثنائية، دون الاختناق في البنية الأحادية الرسمية. وهي القدرة على تطوير فوارق الحياة الحرة بوصفها خيار الحضارة الديمقراطية.

g- عنصرا السياسة الديمقراطية والدفاع الذاتي:

يؤدي عنصرا السياسة والأمن للحضارة الديمقراطية دوراً أساسياً في نشوء المجتمع الأخلاقي والسياسي. قد يكون أمراً زائداً عن اللزوم القيام بتصنيف السياسة الديمقراطية ضمن مفهوم المجتمع الذي هو بالأصل سياسي تلقائياً. ولكن، ثمة فرق بينهما. فقد لا تُمارس السياسة الديمقراطية في كل وقت ضمن المجتمع السياسي. علماً أنه غالباً ما فرضت هيمنة الملكية الاستبدادية على المجتمع السياسي طيلة تاريخ المدنية الرسمية. لا يفنى المجتمع السياسي كلياً تحت ظل الهيمنة. لكنه لا يستطيع ديمقراطية ذاته آنذاك. فكيفما أن امتلاك الأذن لا يدل على السماع في كل الأوقات، بل يقتضي أن تكون الأذن سليمة؛ كذلك وعلى نحو مشابه، فوجود النسيج السياسي أيضاً لا يعني أنه فعال بحرية في كل الأوقات. حيث أن عمل النسيج بمنوال سليم مرهون بوجود أجواء ديمقراطية.

وبشكل عام، يمكن إطلاق تسمية السياسة الديمقراطية على المناخ الديمقراطي وعلى البنية السياسية للمجتمع السياسي. فالسياسة الديمقراطية ليست مجرد نمط. بل وتعبّر عن تكامل مؤسساتي أيضاً. إذ لا يمكن مزاوله السياسة الديمقراطية في حال

¹الزوايا (الزاوية): وهي موضع مُعدّ للعبادة والإيواء وإطعام الواردين والقاصدين. وهي مدرسة دينية ودار مجانية للضيافة تشبه الدير المسيحية في القرون الوسطى، وتشبه الخوانق أو الخانات في المشرق (الترجمة).

²الأربطة أو الربط (الرباط): ظهرت بداية كمنشآت حربية للدفاع عن الثغور الإسلامية. ثم أدى توقف الفتوحات إلى تقلص دورها وتغير وظيفتها، فغلبيت عليها الصفة الدينية، وبات مقراً لدراسة العلوم الدينية وغيرها (الترجمة).

³التكايا أو الخوانق (تكية أو خانقاه): وهو المكان الذي ينقطع فيه المتصوف للعبادة. اقتضت وظيفتها أن يكون لها تخطيط خاص. فهي تجمع بين تخطيط المسجد والمدرسة، ويضاف إليهما الغرف التي يختلي أو ينقطع بها المتصوف للعبادة، والتي عرفت في العمارة الإسلامية باسم الخلوي (الترجمة).

غياب العديد من المؤسسات والأنشطة، كالأحزاب والمجموعات والمجالس والإعلام والمحافل وغيرها. أما الدور الأساسي للمؤسسات، فهو النقاش والبت في الشؤون المشتركة. إذ لا يمكن للحياة أن تسيّر في جميع الأعمال المشتركة للمجتمع، دون وجود المداولات واتخاذ القرارات. وإلا، فلما أن تنتهي حينها إلى الفوضى أو الديكتاتورية. هكذا هو مصير المجتمع اللاديمقراطي دائماً. فمثل هذه المجتمعات تظل تترنح بين طرفي الفوضى والديكتاتورية. ولا يمكن التفكير بنماء المجتمع الأخلاقي والسياسي في هكذا أجواء. والحال هذه، فالهدف الأولي للكفاح السياسي، أي للسياسة الديمقراطية، هو إنشاء المجتمع الديمقراطي، والوصول به إلى أفضل الأحوال، من خلال إجراء المداولات والبت في الأعمال المشتركة في هذا الإطار.

إن الوصول إلى السلطة هو الهدف الأولي للسياسة التي أبعثت عن أداء وظيفتها الحقيقية فتنامت في أوساط ومؤسسات ما يُسمى بالديمقراطية البورجوازية. والسلطة بدورها تعني انتزاع الحصة من الاحتكار. جليّ تماماً استحالة وجود هكذا أهداف للسياسة الديمقراطية. ولو أنها احتلت مكانها في مؤسسات السلطة (في الحكومة مثلاً)، فسيكون عملها الأساسي مماثلاً حينذاك أيضاً. أي، سيتجسد العمل حينها في اتخاذ القرارات السليمة ومتابعة تنفيذها في سبيل المصالح الحياتية المشتركة للمجتمع، لا لأجل انتزاع الحصة من الاحتكار. أما القول "لا يُمكن اتخاذ المكان ضمن الديمقراطية البورجوازية كقاعدة سائدة"، فهو ليس بموقف ذي معنى. في حين ينبغي معرفة كيفية اتخاذ المكان فيها بشروط. ذلك أن التذبذب لا ينفع سوى في مزاوله السياسة المزيفة للطبقة الحاكمة باستمرار.

لا يُمكن بتاتاً التغاضي عن حاجة السياسة الديمقراطية إلى التنظيمات الكادرية والإعلامية والحزبية الكفوءة، ولمنظمات المجتمع المدني، وللنشاطات الدائمة في الدعاية وفي تعبئة المجتمع وتدريبه. أما الخصائص الضرورية اللازمة لممارسة السياسة الديمقراطية بشكلٍ مثمرٍ وناجح، فيمكن ترتيبها كالتالي: المقاربة التي تحترم جميع اختلافات المجتمع، اعتماد الوفاق والمساواة ضمن الاختلاف أساساً، الاعتراف بغنى مضمون النقاش والحوار بقدر الاهتمام بالآ يكون أسلوبه مُفكراً، الجرأة السياسية،

الأولوية الأخلاقية، "الحاكمية" على المواضيع، الاطلاع الحسن على التاريخ والمجريات الراهنة، والموقف العلمي المتكامل.

الدفاع الذاتي هو سياسة الأمن والحماية للمجتمع الأخلاقي والسياسي. أو بالأحرى، فإن المجتمع الذي يعجز عن حماية نفسه، إنما يخسر صفاته الأخلاقية والسياسية. وفي هذه الحال، فإما أن يكون المجتمع قد استعمر، فينصهر ويتفكك؛ أو أنه سيقاوم لاسترداد صفاته الأخلاقية والسياسية ولتفعيل وظائفه. والدفاع الذاتي هو اسم لهذه المرحلة. فالمجتمع الذي يصر على كينونته، ويرفض الاستعمار وشتى إرغامات التبعية من طرف واحد؛ لا يمكنه تبني موقفه هذا إلا بإمكانياته ومؤسساته المعنية بالدفاع الذاتي. لا يكون الدفاع الذاتي حبال المخاطر الخارجية فحسب. فالتناقضات والتوترات واردة في كل وقت ضمن البنى الداخلية للمجتمع أيضاً. ينبغي عدم النسيان أن المجتمعات التاريخية ظلت طبقية وسلطوية لمدة طويلة من الزمن، وأنها ستسعى إلى إطالة عمر خاصياتها هذه. وستقاوم تلك القوى بكل طاقاتها من أجل صون وجودها وكياناتها. بالتالي، فسيحتل الدفاع الذاتي مكاناً مهماً في أجندة المجتمع ولمدة طويلة من الزمن كمطلب اجتماعي رائج. إذ ليس سهلاً أن تدخل قوة القرار حيز التنفيذ، دون تعزيزها بقوة الدفاع الذاتي.

علماً أننا في راهنا وجهاً لوجه أمام حقيقة سلطة متغلغلة حتى مسامات المجتمع كافة؛ ليس من خارجه وحسب، بل ومن داخله أيضاً. لذا، فتكوين مجموعات الدفاع الذاتي المتشابهة داخل جميع مسامات المجتمع المناسبة أمر مصيري. فالمجتمعات المفتقدة للدفاع الذاتي هي مجتمعات مستعمرة يفرض عليها الاستسلام من قبل احتكارات رأس المال والسلطة. لكل مكون في المجتمع قضيته في الدفاع الذاتي على مر التاريخ، بدءاً من الكائنات إلى العشائر والقبائل، ومن الأقوام إلى الأمم والجماعات الدينية، ومن القرى إلى المدن. فاحتكار رأس المال والسلطة أشبه بالذنب الذي ينقض على فريسته التي يطاردوها. فكل من افتقر للدفاع الذاتي، يقوم هذا الاحتكار ببعثرته كما القطيع، مستولياً عليه قدر ما استطاع.

إن تشكيل كيان الدفاع الذاتي وممارسته، والحفاظ عليه جاهزاً وفعالاً هو شرط لا بد منه في كينونة المجتمع الديمقراطي والاستمرار بوجوده، حتى ولو بما يكفي للحد من

اعتداءاتٍ واستغلالاتٍ احتكاراتٍ رأسِ المالِ والسلطة كحدٍّ أدنى. ونظراً لأنه سيتم العيش مع أجهزة رأسِ المالِ والسلطة لأمدٍ طويلٍ وبشكلٍ متداخلٍ، فمن المهمّ عدم الوقوع في خطأين. الخطأ الأول؛ هو تسليمُ المجتمعِ أمنه الذاتيَّ للنظامِ الاحتكاري، كأنْ تأتَمِنَ القِطعةُ على الكبدِ. وقد ظَهَرَتِ النتائجُ التدميريةُ لذلك مِن خلالِ آلافِ الأمثلة. الخطأ الثاني؛ هو العملُ على التحولِ الفوريِّ إلى جهازِ سلطةٍ مُقابِلَةٍ للدولة، بكلمةٍ سرٍّ فحواها أنْ تُكونَ كالدولة. وتجاربُ الاشتراكيةِ المشيدةِ منيرةٌ كفايةً في هذا المضمار. من هنا، فالدفاعُ الذاتيُّ الثمينُ والفعالُ سيبقى عنصراً لا يمكنُ التغاضي عنه في الحضارةِ الديمقراطيةِ، تاريخياً كان أم راهناً أم مستقبلاً.

لا ريب أنه يُمكننا الإكثارُ مِن عناصرِ الحضارةِ الديمقراطيةِ، وشرحها أكثر. ولكني على قناعةٍ بأنَّ هذا العرضَ كافٍ لاستيعابِ الموضوعِ وإدراكِ أهميته.

الفصل الثامن

العصرانية الديمقراطية تجاه الحداثة الرأسمالية

إنَّ طريقةَ مناهجِ علومِ الاجتماعِ الأوروبيَّةِ المحوِّرِ في التقصيِّ عن الحقيقةِ هي طريقةٌ مهيمنةٌ بحُكمِ جوهرها. فكأنها تُسدُّ الطريقَ بأسلوبينِ أمامِ السبيلِ البديلِ للحقيقةِ. أولُهما؛ الموقفُ الأحدي¹ الكوني، حيث اختزلت فيه الحقيقةُ إلى "الواحد المنفرد". ثانيهما؛ النموذجُ النسبي اللامحدود. فعندما يُقال: لكلِّ شخصٍ حقيقةٌ خاصَّةٌ به، إنما يُراد بذلك الإشارةُ إلى انعدامِ الحقيقةِ. وهذا أشبهُ بالقولِ أنَّ كلَّ شيءٍ يتغيَّر، في سبيلِ إثباتِ أنه ما من شيءٍ يتغيَّر. من الواضحِ أنَّ كلا الأسلوبينِ يلتقيانِ في مصبِّ الاختزالية. فالمفهومُ الكونيُّ "الأحدي" والنسبيُّ "الانفرادي" يختزلانِ الحقيقةَ إلى "الواحد"، ليعكسا بذلك طابعها المهيمنَ بكلِّ شفافية.

لا ريب أن احتكارَ المدنيةِ يتستّر خلفَ هذه الأساليبِ، التي تمتدُّ ركانزها إلى العهودِ التي أنشأَ فيها الكهنةُ السومريون أكبرَ آلهتهم "أن En". أما الدافعُ وراءَ تبجيلِ "أن"، فهو الحاجةُ إلى شرعنةِ الهرميةِ المتناميةِ واحتكارِ المدينة-الطبقة-الدولة، وإلى بسطِ سيطرتها وهيمنتها على الذهنيةِ المجتمعيةِ (أعتقدُ أن مفردتي "السيطرة" و"الهيمنة" تنحدرانِ من الجذر عينه). أما السببُ الأساسُ في الفلسفةِ اليونانيةِ، فهو الإلهُ المتأني دوماً من المصدرِ نفسه باعتباره أعظمَ الاختراعاتِ (مفهومُ الإلهِ لدى أفلاطون وأرسطو). في حين أنَّ الشكلَ الذي اتَّخذه "أن" في الأديانِ التوحيديةِ هو "الله" رب

¹الأحدية أو الواحدية: نظرة غيبية وثنولوجية نقول أنه ثمة مبدأ غائي واحد كالعقل أو المادة. أي أن الحقيقة كلُّ عضوي واحد، ولا توجد أقسام أساسية، بل هناك مجموعة قوانين تستبطن الطبعة وتسيرها (الترجمة).

العالمين. تأتي مفردة "أل" من "الله Ellah". وتتجسد أمامنا في هيئة "جوبيتر" أثناء ازدهار روما. وهي الخاصية التي تُشاهد لدى تأسيس الأنظمة الملكية الإلهية والإمبراطورية في محاولة منها لشرعنة ذاتها على كل مجتمع تُنشأ فوقه عن طريق هذا النوع من الأديان أو المصطلحات الميثولوجية. يُلاحظ أنه يكاد كل نظام ملكي أو إمبراطوري أو استبدادي يبذل جهوده لبسط هيمنة أيديولوجية يُعلَى من شأنها عبر مصطلحات مشابهة. إذ من العسير على تلك الأنظمة تأمين ثباتها دون وجود هيمنة ذهنية في هذا الاتجاه.

لدى صعود الاحتكار الرأسمالي الأوروبي في القرن السادس عشر كمركز وشكل للهيمنة الجديدة للمدنية، كان يدرك يقيناً استحالة نجاحه في الهيمنة دون بذل جهود شبيهة. فالمال-رأس المال الذي كان مختبئاً على مر التاريخ في تشققات ودهاليز المجتمع المعتمة إلى ذاك العهد (شكل من رأس المال مختلف عن رأس المال المألوف بأنه جهاز السلطة الزراعية والتجارية)، قد تصاعد آنذاك، ولأول مرة في التاريخ، كقوة فوق المجتمع، بل ومنتامية تدريجياً في جميع مساماته.

إن بحث فرانسيس بيكون وروجر بيكون ورينيه ديكارت المنحدرين من النثولوجيا ذات الأصول المسيحية (وبالتالي من الجذور السومرية الشرق أوسطية) عن منهاج جديد، هو على علاقة كثيفة مع انطلاقة هذه الهيمنة المادية. ذلك أن "الحقيقة" التي بحثوا عنها شريكاً مع هذا النوع الجديد من رأس المال في تصاعده المهيمن، سواء من حيث الأسلوب أو المضمون. فكلما وطد الاحتكار الرأسمالي هيمنته، كلما زاد من تكريس هيمنته الأيديولوجية أيضاً بشكل متداخل، وجعلها مستدامة. ذلك أن الإيضاح العلمي للثورات المنهجية والفلسفية والعلمية الجديدة أمر غير ممكن إلا بالنظر إلى مدى تأثير هذه الظروف المادية في تمكين التحول والتغير. لا شك أن ربط كل شيء بالرأسمالية يؤدي إلى العمى في العلم. وتناول كهذا مفاده الوقوع في اللعبة والسقوط في الاختزالية الأكثر فظاظة. لكن، وفي حال غض الطرف عن أهمية الروابط التي بينها، تبقى بحوث الحقيقة معلولة، وتُخسر قيمتها ضمن السرود الميتافيزيقية.

من الضروري والمفيد جداً أخذ تكوين الأسلوب والحقيقة هذا بعين الحسبان والدقة لدى إيضاح مصطلح الحداثة. فالحداثة، التي تعني اصطلاحاً "مواكبة العصر"،

متنوعة وتختلف حسب العصور. وثمة عددٌ جَمٌّ من أمثلةِ الحادثة؛ انطلاقاً من الحادثة السومرية إلى الحادثة الرومانية، وما قبلهما وما بعدهما حتى. فمن يمكنه إنكارُ أنه تمَّ عيشُ حادثة روما بكلِّ افتخار ضمن كافةِ مراكزِ المدنية وقتاً ما؟ ألا نتعرّفُ بخشوعٍ عبر السجلاتِ الأركولوجية التي يقدّمها السومريون، بل والأسبق منهم أيضاً؛ أنهم يعرضون أمثلةً ربما هي الأبهَر في حادثة ميزوبوتاميا العليا زماناً وآفاقاً؟ هل يُمكن إيضاح الثقافاتِ المادية ذاتِ الماهية الثورية لتلك الحادثة، دون إضفاءِ المعنى عليها؟ يُقدّم أنطوني غيدنز مساهماتٍ جزئيةً في إيضاح الحقيقة، لدى عرضهِ الفارق الذي يميزُ الحادثة الرأسمالية عن جميعِ الحداثاتِ الأخرى. واضحٌ أنه بالمقدور استيعابُ وضعِ غيدنز هذا بصفته ابنَ الهيمنة الإنكليزية. فالزعمُ بأنها فريدةٌ لا ندُّ لها هو بمثابة "دين" و"عبادة" مفروضةٍ على كلِّ متتوّرٍ عصريٍّ حيالَ بلده ودولته القومية التي تُمثّلُ الإلهَ الجديد. كما إنّ إجلاسَه للحادثة الرأسمالية على الدعائم الثلاث أمرٌ مفيدٌ وتعليميٌّ، بالرغم من أنه يَعتبرُ الحادثة صنفاً أعلى ويُميّزُها بذلك عن الرأسمالية. من الجليّ أنّ موقفه هذا ينبع من الذهنية "الأحدية" المسيطرة على أسلوبِ علم الاجتماع. إذ لا يودُّ إتاحة المجالِ للاعترافِ بأيِّ نمطٍ آخر من الحادثة. أي: إنّ تواجَدَتِ الحادثة، فهي واحدة، وليس هناك نوعان من الحادثة في الوقت عينه! هذا هو الأمرُ السائد كذهنيةٍ مشتركةٍ في جميعِ مدارسِ علم الاجتماع من يمينيةٍ إلى يساريةٍ أو معتدلة. فجميعُ المتتورين اليساريين، وعلى رأسهم كارل ماركس، لم يُساوِهم الشكُّ بتاتاً من أحادية الحادثة، ومن كونها حادثةً أوروبية. أما فريقُ المتتورين المعتدلين واليمينيين، أي الليبراليين، فكانوا واثقين تماماً من كونهم أصحابَ الكلمة الفصل في الحقيقة (لَكم هذا شبيهٌ بعبارة "آخر الأنبياء" في إسلام العصور الوسطى!). إلا إنّ المقولاتِ المغايرة شرّعت بإظهارِ نفسها حديثاً في ظلِّ ما وراء الحادثة.

لا ريب أنّ انتقادَ نيتشه للحداثة مهم. بينما انتقاداتُ الدينيّة للحداثة لا تعني شيئاً إلا ضمن حداثتها هي (العصور القديمة المتخلفة عن العصر الحديث). وادعاء ميشيل فوكو بأنَّ الحادثة تنتهي بموتِ الإنسان هو أمرٌ مهم، ولكنه ناقص. أما الاشتراكية المشبدة، فبالرغم من اختلافِ مزاعمها، إلا إنها لم تُفكّر في أيِّ وقتٍ من الأوقات في أنّ تكونَ حادثةً مختلفة، نظرياً كان أم عملياً. فعندما رَعَمَ الناطقون باسم الاشتراكية

المشيّدة مراراً بأنها حدثاً جديدة، فإنهم كانوا يرمون إلى النهوض والنماء والتنافس مع الرأسمالية في كافة الميادين. فقد اعتقدوا أنهم أدنى من الرأسمالية نفسها إلى قوالب الحداثة الرأسمالية وركائزها الأساسية (الصناعية، الدولة القومية، ورأسمالية الدولة عوضاً عن الرأسمالية الخاصة)، واعتبروا الاعتماد عليها في سدّ الطريق أمام النظام الرأسماليّ من مهامهم الأولية. وبالفعل، لم تتأخر تجارب الاشتراكية المشيدة، وفي مقدمتها التجريبتين الروسية والصينية، عن إثبات أنها الدّم الطازج للحداثة الرأسمالية. ذلك أنّ الهدف الوحيد لكافة حركات التحرر الوطنيّ كان بلوغ الحداثة السائدة بأسرع ما يمكن بصفتها قمة النجاح والنصر، وبالتالي تحقيق الحياة السعيدة بهذا المنوال. هكذا كان التصور النظريّ والممارسة العملية، ولم يكن الشك يتخلّلها كثيراً في هذا الشأن.

بيد أنه لدى دراستها شكلاً ومضموناً كحداثة سائدة في القرون الأربعة الأخيرة، فلن يقتصر الإدراك على أنها مجرد شكلٍ أخيرٍ لعصور (حداثات) المدنية المعمرة خمسة آلاف عام فحسب. بل ولن يكون عسيراً في نفس الوقت رؤية وتحليل أنّ جميعها تابعة لبعضها بعضاً ومرتبطة ببعضها بعضاً كما اللحم والظفر، وأنها تتألف من حلقات متسلسلة متغايرة.

ما سعيثُ لعمله، سواءً في هذا المجلد أم في المجلدين السابقين من مرافعتي، هو تحطيم هذا المفهوم من الحداثة الكونية الأحدية. بناءً على ذلك، فقد جهدتُ لبرهنة وجود بديلٍ للحداثة المهيمنة، وأنّ هذا البديل قد استمرّ بوجوده رغم كلّ محاولات القمع والمواربة، وأنه ثابر على النشوء بشتى نطاقاته وأشكاله كطرفٍ مقابلٍ في الثنائية الجدلية. قد تكون تسمية "الحضارة الديمقراطية" ناقصة (الحضارة مرادفةً لكلمة العصر والمعاصرة، وتعني الحداثة أيضاً في التركيبة الأصلية). وقد توجّه لها العديّد من الانتقادات. لكن، ولدى أخذي ماهية المجتمع بعين الاعتبار بصفته مجتمعاً تاريخياً (تعاطي فرناند بروديل في هذا السياق كان مشجعاً)، وكذلك لدى تمعّني في الحركات التي يكاد يطفح بها التاريخ، والتي تخصّ شتى أنواع التجمعات والمجموعات، بدءاً من الكلان إلى العشائر والقبائل والأقوام والجماعات الدينية وغيرها؛ فإنه لم يطّوطني قلبي ولا عقلي أبداً في إطلاق تسمية "البربرية" على تلك الحركات أو نعتها بـ"الرجعية الدينية". وبعد إدراكي جيداً أنّ الدياليكتيك لم يسر دائماً كأقطابٍ مُفنية لبعضها بعضاً

(مثلاً يُلاحظ في النشوء الكوني عموماً)، لم يكن عسيراً عليّ تشخيص كون الحضارة أيضاً ذات سياقٍ ثنائيٍّ، وأنها ليست أحدىً ضمن مسارها الديالكتيكي غير المُفني للمجتمع التاريخي (قد يكون كذلك بين الحين والآخر، ولكنه ليس هكذا دائماً). ما تبقى من الأمر هو العملُ على ذكر ما هو مذكورٌ في هذه المجلدات، وعرضه كتجربة؛ وإن كان ذلك في ظلِّ ظروفٍ قاسيةٍ وبدرجةٍ متدنيةٍ من الإمكانيات والتجهيزات اللازمة. الخاصية التي اُحترتُ بشأنها وامتعضتُ منها، هي عدمُ محاولةِ علماءِ علم الاجتماع الأوروبيِّ المركز لتتظيم ومنهجة هذه الخاصية الثنائية للحضارة على شكلِ حدثين مختلفين، بالرغم من كلِّ تجهيزاتهم وأدواتهم المذهلة.

لنعملُ على العودة مرةً أخرى إلى العناصر الثلاثة الأساسية لمصطلحِ الحادثة الذي تحدثتُ عنه أنطوني غيدنز، والنظر إلى ما تُعبرُ عنه، وتحليل الأجابة المُقابِلة لمصطلحِ العصرانية الديمقراطية الذي يحتلُّ مكانه في الطرف المقابل.

أ- الفصل بين الرأسمالية والحادثة

حسب أنطوني غيدنز، فقد ظهرت الرأسمالية لأول مرة في التاريخ في أوروبا. ما من شك أن سواد علماء الاجتماع الأوروبيِّ المحور يتشاطرون آراءً مشابهة. فحسب هؤلاء، لم يُصادف تطوُّر مماثل في أيِّ عصرٍ أو مكانٍ آخر من التاريخ. والرأسمالية المذكورة هي رأسمالية أمستردام هولندا ولندن إنكلترا، والمنتامية كمركزٍ لقوة الهيمنة العالمية في القرن السادس عشر. يكمنُ نصيبُ الواقعية من ذلك في كون أمستردام ولندن قد استلّمتا فعلاً مركزَ هيمنة المدينة العالمية الكلاسيكية اعتباراً من ذاك القرن. أما عن كيفية انتقال الهيمنة، فربما أن التاريخ العالمي يحوي أوسع المراجع المعنية بهذه المرحلة فقط. لا يسعنا تكرار ذلك، ولا داعٍ له أصلاً. بل أكتفي بالتذكير به، حيث تطرقتُ جزئياً إلى هذا الموضوع في المجلدات السابقة من مرافعتي. الأهمُّ هنا هو الجوانبُ الناقصة والخاطئة في هذا التشخيص.

a- ادعاءُ أُحاديةِ الرأسمالية ليس صحيحاً. إذ كنتُ حَلَلْتُ سابقاً وبإسهابٍ أنّ أولَ احتكارٍ لرأسِ المالِ قد تَحَقَّقَ في معبدِ الكهنةِ السومريين (ربما أنّ الزقورات هي أولُ بنكٍ وأولُ مصنع). ارتباطاً بذلك، باستطاعتنا الإشارةُ بسهولةٍ إلى أنّ الفضلَ يعودُ إلى السومريين في تَكُونِ ثالوثِ المدينة-الطبقة-الدولة كأولِ احتكارٍ مهيمٍ. وقد تَعَزَّزَتِ قناعاتي برأيي هذا بَعْدَ الاطلاعِ خصباً على آراءِ أندريه غوندر فرانك ومجموعةِ الأصدقاءِ المُقَرَّبِينَ منه بشأنِ المدنيةِ المركزيةِ والنظامِ العالمي. لكنني أُشَدُّ بإصرارٍ على أنّ احتكارَ السلطةِ أيضاً شكلٌ مختلفٌ من أشكالِ احتكارِ رأسِ المال. وقد نَوَّهْتُ إلى أهميةِ استيعابِ أنّ السلطةَ هي أحدُ الأشكالِ الأربعةِ الرئيسيةِ للتراكم. فقد أُسِّسَ أولُ احتكارٍ على الزراعةِ ذاتِ المردودِ المتزايد. وبسببِ التجارة التي جعلها فائضُ الإنتاجِ ضرورةً اضطرارية، فقد وَجَدَ الاحتكارُ التجاريُّ أيضاً فرصته في النماء. علاوةً على الإشارةِ إلى بسطِ أولِ احتكارٍ صناعيٍّ على الحرفيةِ في المعبد-المدينة آنذاك. أما إدارةُ المدينة، فكانت قد تَوَلَّتْ مهامها عسكرياً وإدارياً، ولكنها كانت من أعتى احتكاراتِ السلطةِ حَصانة، والتي كانت على تحالفٍ وثيقٍ مع الاحتكاراتِ الثلاثةِ الآتيةِ الذكر. بينما اختلافُ معدلِ القوةِ كان يَفْرُضُ علاقةً الهيمنةِ اضطراراً. فبينما كانت هيمنةُ الكهنةِ عتيدهُ في البداية، إلا إنّ هذا الوضعَ كان سَيَتَبَدَّلُ فيما بعد. وباقتضاب، فالاحتكارُ والطابعُ المهيمنُ كانا سائدين على السواء منذ مرحلةِ التأسيس. وقد سَعِيتُ سابقاً إلى بسطِ مسارِ التطورِ التاريخي لهذا الواقعِ على شكلِ بنودٍ رئيسية في المجلدين السابقين. فضلاً عن ذلك، فالتشخيصُ الآخرُ المهمُّ للغاية بشأنِ احتكاراتِ المدنية مهما تصارعت فيما بينها، هو اتسامها تاريخياً بالحراكِ سويةً كحلفاتٍ سلسلةٍ واحدةٍ تجاه الخارجِ (حيال قوى الحضارة الديمقراطية). ذلك أنه ما مِنْ مدنيةٍ تَسْتَطِيعُ الظهورَ إلى الوسطِ دون وجودِ إرثِ المدنيةِ التي تسبقها. إني أتحدثُ عن المدنيةِ المركزية، لا عن حضارتي الصين وإنكا.

هذا وقد عملتُ على الإسهابِ في سردِ قصةِ نشوءِ الحلقةِ الأوروبيةِ من المدنية. وبصددِ علاقتها مع حضارةِ الشرقِ (بل ومع نيوليتك الشرق)، فقد شَدَّدْتُ بأهمية على دورِ البندقيةِ في نقلِ هذه القيمِ طيلةَ ما يزيدُ على ثلاثةِ قرون. العنصرُ الأهمُّ الذي يُمكن رَعْمه فيما يخصُّ أحيّةَ المدنيةِ (بمعنى حدثاتها) لِمَا بَعْدَ القرنِ السادسِ عشر في

أوروبا، هو ماهيتها الأرقى بشأن المال-رأس المال. لا ريب أن احتكار المال-رأس المال قد نَجَحَ في بسطِ هيمنته على أوروبا بدءاً من ذاك القرن. وبالمستطاع الحديث عن أحاديته غير المسبوقِ من هذا الجانب. أما الإشارةُ إلى أن مهْدَ المال-رأس المال هو أوروبا، وأنَّ تاريخه هو تلك الفترة؛ فواضحٌ جلياً أنه أمرٌ غيرٌ ممكن. ذلك أن أولى الأشياءِ المشابهة للنقود كانت موجودةً قبلَ المدنية بأمَدٍ سحيق. والأخصائيون القائمون على البحوثِ بشأنِ العصورِ الأولى يُجمعون على أنَّ السَّبَجَ والموادَّ المشابهة أدت دورَ المال. كما إنَّ العديدَ من الموادِ الثمينة لا تنفكُ تؤدي دوراً مشابهاً لما كانت عليه في المجتمعاتِ المشاعية البدائية. أما بالنسبةِ إلى صكِّ أولى النقود، فيكادُ يَعْلَمُ كُلُّ مَعْنِيٍّ بالموضوع أنها نقودٌ ذهبيةٌ صكَّها "كروسس"، ملكُ لبيدا المُشَيِّدةِ شرقي إيجة، في القرن السابع قبل الميلاد. وبالإمكان تبيان الأمورِ نفسها فيما يتعلقُ بتراكمِ المال-رأس المال أيضاً. فالتراكمُ تقليدٌ جدٌ قديم. وبهذا المعنى، فقد أدْخَرَتِ المعادنُ والأشياءُ النفيسةُ على مدى التاريخ. والسجلاتُ الأثريةُ تُزَوِّدنا بالأمثلةِ الوفيرةِ في هذا المضمار. والمثالُ الشعبيُّ "ثريُّ كما قارون" يدلُّ على هذه الحقيقة. ما مِنْ شيءٍ بإمكانه إيضاحُ استخدامِ المال-رأس المال بغرضِ الربحِ بمنوالٍ أصليٍّ وجذابٍ؛ مثلما هي الوكالاتُ التجاريةُ الآشورية (لها معناها المُوَحَّدُ والشامل للمال والتجارة والسوق ومستودع المؤن وغيرها). كما إنَّ هناك الكثيرَ من مدنِ المشرقِ التي كانت مصدراً للمال ورأس المالِ قبلَ البندقيَّةِ وأمستردام ولندن بآلافِ السنين.

الأمرُ المنفردُ بذاته فيما يخصُّ المال-رأس المالِ الأوروبي، هو تَوَجُّهُهُ نحو التصاعد، وتأسيسه هيمنته لأول مرة. يُقِيمُ كارل ماركس هذا النوعَ من هيمنةِ رأس المال على أنه إيجابي، وَيَعْتَبِرُ طَبْعَهُ الحداثةَ بطابعه بأنه ذو دورٍ تَقَدُّمِيٍّ. وبينما يُشَبِّه إيمانويل والرشتاين هذه الهيمنةَ بالأسدِ المتحررِ من القفص، فهو يَشْعُرُ بالحاجةِ المُلِحَّةِ إلى الإشارةِ إلى أنَّ دورها إيجابي. بل وكأنه يعترفُ بأنه كان (في البداية) وجهاً لوجهٍ أمامَ علاماتِ استفهامٍ كبرى، لدى ربطه أسبابَ ظهورِ الهيمنةِ الجديدةِ بضعفِ الكنيسةِ والمَلَكيَّاتِ، وبغزوِ المغولِ للمشرق. وقد توصلَ في النتيجة إلى أنها لَمْ تَكُنْ خياراً حسناً البتة بالنسبةِ إلى التاريخ. ليس هنا المكانُ المناسبُ لذكرِ الإحصائيةِ المُروَّعةِ لهيمنةِ المال-رأس المال طيلةَ أربعةِ قرون. إلا إنه لن يَكُونَ عسيراً علينا الجزمُ بماهيةِ الهيمنةِ

التي نواجهها، فيما إذا أخصينا عدد القتلى والجرحى في الحروب، وعدد الحروب ومُدَّتْها، والنتائج المُدْمَرَة للأزمات الاقتصادية، ومُعدَّلات البطالة والفقر؛ بل وإذا سَجَّلنا نصيب الكوارث الأيكولوجية من كل ذلك كأمرٍ أهم.

b- أما الزعمُ الناقصُ والخطي، فهو أحييَّةُ الحداثَةِ المستندة إلى الرأسمالية. فمزاعمُ علم الاجتماع الأوروبي المحورِ تلك شاملةٌ وتطبيقيةٌ بنسبةٍ بليغة. وباعتبارها نظاماً عالمياً، فهي ليست أقلَّ شأنًا من كلِّ العصورِ الأسبق منها من حيث إضفاء الصفةِ الأبديةِ على وجودها وتطويعها، بصفتها "نهاية التاريخ" و"الكلمة الفصل" للحقيقة. بل وتزيدُ من الجُرمِ بمزاعمها هذه عبر سلاح العلم. أما الليبرالية التي أسست هيمنتها الأيديولوجية، فتبذلُ قُصارى جهودها من خلالِ الاحتكاراتِ الإعلامية التابعة لها، وكأنها تخلقُ عصرًا داخلَ عصر (عصر الإعلام والمعلوماتية) في سبيلِ إظهارِ تلك المزايع على أنها الحقيقةُ المشتركةُ للبشريةِ جمعاء. وبينما تُولي الأهميةَ لعرض الحقيقةِ ضمن أبعادها التاريخية شكلاً ومضموناً، فهي لا تتورَّع عن إنشاءِ علمٍ مستقبلي¹ مبتورٍ من الماضي والحاضر. إنها "أحظية راهنة" على نحوٍ مذهل. حيث تُفعلُ شعار "عش اللحظة، والباقي هُراء" كعقيدةٍ أساسية. أما النيوليبرالية التي كَوَّنَتْها بمفهومٍ توفيقٍ مُعدٍّ من مجموعِ القوالبِ الفكرية والأيديولوجية القديمة والحديثة، فكانها تُدَكِّرُ بنهاياتِ أوساطِ روما، ولكنُ بمنوالٍ أسوأ من السيئ. ذلك أن ثالوث "الرياضة، الجنس، والفن" يشهدُ عصرًا يتعرضُ فيه لأعلى مستوياتِ الأدلجة. إذ أضفيَ البُعدُ الدينيُّ على جميعها، بحيث يغدو من العسيرِ جداً أن نجدَ ديناً مُخدراً أكثر من لعبة كرة القدم التي حوَّلت إلى طقوسٍ واحتفالاتٍ مُهيبةٍ في الملاعب في يومنا. هذا وتُعاشُ مستجداتٌ مماثلةٌ في مجالِ الفنِّ الذي حوَّلَ هو أيضاً إلى صناعة. بل حتى إنَّ غريزةً طبيعيةً وأساسيةً كالجنس قد تحوَّلت إلى صناعةٍ الإباحة الجنسية. إذ تمَّ تدوينُ الجنس الذي لا يقلُّ شأنًا عن الرياضة والفن من حيث تأثيره التخديري. قد يكون من الأنسب نعتُ هذا

¹ علم المستقبل: ويشمل مواضيع محددة وجدولاً زمنياً للعمل ومنهجاً علمياً يستحدث مع عالم اليوم. يختص بـ"المحتمل" و"الممكن" و"المفضل" من المستقبل، بجانب الأشياء ذات الاحتماليات القليلة والتأثيرات الكبيرة (انخفاض تكاليف الاتصالات وتضخم الانترنت وزيادة نسبة شريحة المعمرين ببلاد معينة)، فدائماً تتواجد احتمالية "اللا يقين". لذا، فالمفتاح الأساس لاستشراف المستقبل هو تحديد وتقليص عنصر "اللا يقين" (المترجمة).

الثالث بالطقوس الدينية للحدثاء الرأسمالية. كما إن التدبُّر المتطوَّر باسم هيمنة الدين، هو أحد نزعات الحدثاء؛ مهما قدَّم نفسه على أنه مناهض للحدثائية.

إذا ما تمَّ الإمعانُ بدقة، فسيدركُ أنَّ الحدثاء الممهورة بمُهر الرأسمالية هي الحدثاء الأضعف ثقةً بنفسها. وشعورها بالحاجة إلى التوفيقية لهذه الدرجة هو خيرُ برهانٍ على هذه الحقيقة. فرغم أنَّ تيار "ماوراء الحدثاء" ظهر كثمرة لانعدام الثقة ذاك، إلا إنه عجزَ عن أن يكونَ بديلاً للحدثاء. بل كان يرغبُ في فتح نافذةٍ لأوساط المتطوِّرين الذين ملؤوا الحدثاء. فهو غارقٌ حتى الحلق في الحدثاء الرأسمالية من حيث نمط حياته. وبالمقدور رؤية المثال النموذجي لذلك لدى الفيلسوف أدورنو. فعندما قال أدورنو "الحياة الخائنة لا تُعاش بصواب"، إنما كان يلخصُ الحدثاء بشكلٍ جدِّ وجيز. ولكنه غابَ عن طرح البديل. ولهذا السبب كان مَحَطُّ السخطِ الأكبر من قِبَل الشيبيَّة الثورية. في الحقيقة، كانت النيولبيرالية تسعى لتغدو طلاءً جديداً للحدثاء التي سقطَ عنها الطلاء. لكنها مهما لجأت إلى الإضافات والتحديثات المفصلية، إلا إنَّ حجب تناقضات عصر الاحتكار المالي العالمي، وإنقاذ النظام القائم لم يكن بالسهولة المتوقَّعة.

لقد دنا أندريه غوندر فرانك من الحقيقة كثيراً، لدى تحديده لمكانة وأهمية المدنية الأوروبية ضمن سياق المدنية المعمره خمسة آلاف سنة. لكن، ومثلما شعر هو أيضاً بنواقصه من الأعماق، فقد عجزَ عن صياغة وطرح الحلِّ أو البديل، فيما عدا بعض الخطوط العامة. أو بالأحرى، إنه لا يزال مُحافظاً على أمله. تُعتبر صيغة "الوحدة ضمن الاختلاف" ضمن إطار المدنية الكلاسيكية تعميماً مغالى فيه رغم صحته. حيث لا يطرحُ أيَّ إيضاح فيما يخصُّ كيفية تجسيد ذلك على أرض الواقع. أما خطؤه، فهو عقده الأمل على إمكانية وجود حيواتٍ عصريةٍ أفضل وأكثر اختلافاً (نظرياً وعملياً) في ظلِّ النظام القائم. إيمانويل والرشتاين إيجابيّ وراديكاليٌّ في هذا الموضوع. حيث يؤمنُ البتة بالحلِّ ضمن إطار النظام القائم. بل يُكرِّز دون كللٍ أو مللٍ أنَّ الأزمة المعاشة بنبويةٍ وذات علاقةٍ بالنظام القائم. ويقترحُ عن وجه حقِّ التشبُّث العنيد بالمهام الفكرية والأخلاقية والسياسية. أما نقصائه، فيكمنُ في عدم قدرته على بسط حلولٍ شاملةٍ لسؤال: أيُّ نظامٍ يريد؟ ويُقدِّم نقداً ذاتياً حميماً في هذا المضمار. إذ يقول "كلُّنا شربنا من الشراب نفسه في محراب البورجوازية". فضلاً عن أنه يتطرَّق إلى الذعر الذي

يُساورُهُ (مَجَازاً) من التعرض لغضبِ الآلهة لهذا السبب. ويَذْكُرُ العديدَ من الأمور التي ينبغي استنباطُ العِبرِ الكثيرة منها، بشأنِ تَبَعِيَةِ رأسِ المالِ الفكريِّ للحادثةِ الرأسمالية، ومدى صعوبةِ انقطاعِ الجذري عنها.

إنَّ وضعي يَجْدُ معناه أكثر في المقولةِ الشعبية "لن يُجِدِيَ الهربُ من الأجلِ المكتوب". فقد كنتُ أهربُ من "الحادثةِ الرأسمالية". لكنَّ الهروبَ لم يَكُنْ كافياً للتخلص منها. بالتالي، رأيتُ أنَّ اختبارَ البديلِ خيارٌ أكثر واقعيةً وجرأةً من الموتِ بين قبضتها. وهكذا، لم أَكْتَفِ بقولِ الصَّحِّ كما نيتشه. ولم أَرْضَ بإعلانِ موتي على صعيدِ الإنسانية كما ميشيل فوكو. ولم أَقُلْ "علينا تحمُّلُ ما يَحُلُّ بنا" على نحوِ قَدَرِيٍّ وكنسانٍ مُستاءٍ كما أدورنو. ولم أَجِدِ اللُّوْذَ إلى شعارِ البحثِ عن "الوحدة ضمن الاختلاف" كافياً كما أندريه غوندر فرانك. بل، وعلى عكسِ إيمانويل والرشتاين، لم أُوْمِنُ بكفايةِ الإشارةِ فقط إلى أهميةِ المهامِّ الفكريةِ والأخلاقيةِ والسياسية. لا ريب أنَّ المفكرين وأصحابِ الفضيلةِ هؤلاء كانت لهم مساهماتٌ مهمةٌ في خوضِ تجربتي هذه، وأنهم مَدَّوني بالجرأةِ اللازمةِ لخوضِها. لكنَّ المقولةَ المصيريةَ: "الحياةُ الخاطئةُ لا تُعَاشُ بصواب"، لا تَحْتَمِلُ الجدلَ بالنسبة لي. ذلك أنه لم تَكُنْ لي أيةُ حياةٍ حسبَ هذه المقولة. لقد جَرِيتُ كثيراً. لكن، لا قوتي ولا إيماني كانا كافيين لبلوغِ الحياةِ الرأسماليةِ العصرية. والأمرُ الأشدَّ حرجاً هو نداءُ الإنسانِ المتمرِدِ الذي في داخلي: "لا تُقَرِّطْ بنا. بل جِدْ ضَالَّتَكَ في نفسك". إني أَدُونُ تمرداتي.

قد يُقال: وما الذي بإمكانكَ عمله إزاء قوى الحداثة وثالوثها، وهي التي لم تُبْقِ على ذهنٍ أو روحٍ إلا وتَعَشَّشَتْ فيه منذ خمسةِ آلاف سنة؛ وهي التي لم تَتْرُكْ شيئاً أو قيمةً في المجتمع خلالَ القرونِ الأربعةِ الأخيرةِ إلا واستولت عليه وشيأته وتاجرت به، سواءً من داخلِ المجتمع أو خارجه، وبدءاً من البيئةِ بهوائِها وأجوائِها وصولاً إلى قعرِ الأرض؛ وهي التي عَزَّزَتْ شأنَها أكثر مما كانت عليه أنظمةُ النماردةِ والفراعنةِ بمليون مرة؟ لا شكَّ أنني أطرحُ هذا السؤالَ بمنوالٍ خاطئ. إذ أسألهُ بالنمطِ الذي تشاؤهُ الحداثة. ومَرامي من ذلك هو الكشفُ عن أنَّ هذا السؤالَ وكلَّ ما يُفْضي إليه من تصوُّرات، لا يتميزُ بأيةِ قيمةٍ على الصعيدِ الإيجابي.

إنني لا أكتشف العصرية الديمقراطية ولا اخترعها. كما لا أهتم كثيراً بإعادة الهيكلة، رغم أنه لدي ما أقوله في هذا المضمار. أو بالأحرى، فالخاصية الأهم هنا تكمن في مكان آخر. وهي أن العصرية الديمقراطية موجودة على شكل قرينة منذ أن نشأت المدنية الرسمية. إنها موجودة في كل مكان وزمان نشأت فيهما. ما سعيته لعمله ولو بالخطوط العريضة، هو إيلاء القيمة اللاتقة التي يستحقها هذا الشكل من الحضارة (أي، الحضارة الديمقراطية غير الرسمية. الاسم لا يهم كثيراً هنا) المتواجدة في كل زمان ومكان سادت فيه المدنية الرسمية. وكذلك صياغة الشروح الجاذبة للأنظار بأبعادها الرئيسية. إضافة إلى طرح التعاريف والأوصاف المعنية بأشكالها الذهنية الأساسية، وبماهيته مجتمعة ببناءه وبنمط حياته.

وكضرورة دياليكتيكية، ما من جانب غامض فيما يخص وجود المضاد لهذه المدنية (لحدائث مختلف العصور) التي يزعم أنها أحدث في كل مكان لمسته يدها وفي كل طور مرت به. وعلى النقيض، ما لا يمكن فهمه هو أسباب عدم التعبير الممنهج عن هذا المضاد الطبيعي جداً في أسلوب الديالكتيك، أو عدم إجهاره بصوته طيلة تاريخ المدنية. هذا العدد الذي لا حصر له من العشائر والقبائل والجماعات الدينية، ألن يكون لها ردود فعلها وأفكارها وبنائها الاجتماعية المناهضة؛ وهي التي ضيق عليها الخناق واستعبدت لدى إنشاء هذا الكم من المدنيات بدءاً من سومر إلى مصر وهارابا، ومن الصين والهند إلى روما؛ وهي التي تهرجت ورحت كالسيل الجارف بدءاً من الصحراء الكبرى إلى بوادي آسيا الوسطى، ومن سيبيريا إلى الصحراء العربية؟ أيمكن عدم التفكير بذلك؟ ألن يكون للتجمعات القروية الزراعية أي صوت أو ردة فعل أو بنية مضادة، وهي التي كانت تغذي كل المدنيات على مر عشرة آلاف عام؟ أو هذا أمر يحتمله العقل والضمير؟ وعندما تعرضت المدن التي أنشأوها مدى آلاف السنين لشتى أنواع القمع والاستغلال على يد حكامها، هل ستصمت الشعوب الكادحة أو ستقف مكتوفة الأيدي شاكراً قدرها؟ أو هذا ممكن؟

بالمقدور طرح آلاف الأسئلة فيما يتعلق بالآلاف المناطق والعهود. وأجوبتها أيضاً موجودة. أما الشيء الذي لا وجود له، فهو تشكيل نسق حضاري منهجي منسوج من تلك الأجوبة (تأسيس الفكر، النظرية). وهناك البنى المضادة أيضاً (موقف المجتمع

الأخلاقي والسياسي). ومقابل ذلك، فإنّ الاهتمام الذي يُولى لآلاف المستبدين والباطرة ولاحتكارات رأس المال والسلطة، لم يُولَ لحالة السلوك الأساسي للطبيعة الاجتماعية، ولا لوضع وتطوّر المجتمع الأخلاقي والسياسي.

تُروى الكثير من القصص وبأدق تفاصيلها بشأن كافة الخلفاء والسلاطين والأمراء والشيخ والشاهنشاهات والقادة في الحضارة الإسلامية التي نَعلمها على خير وجه. أما طرائق ومذاهب ومقاومات وطموحات وعقائد المؤمنين المنتشرين في القارات الثلاث، فإما أنها لم تُورَخ بالنحو الذي يليقُ بها، أو أنها تُروى بشكلٍ مُحَرَّف. واضح أنه ثمة صراعات وقرائن داخل المدنية. لكن، وبينما يتمّ الإعلاء من شأن طرفٍ والثناء عليه بلا حدود، فقد حُطَّ من شأن المناهضين المضادين إلى الحضيض. لقد كنتُ شاهداً على ذلك في حياتي أيضاً، ورصدتُ الكرديّ العلويّ، والكرديّ السنّي، والكرديّ الإيزيديّ. أقولها صراحةً: لقد وجدتُ الحضارة السائدة لدى العلويّ والإيزيديّ، والمتواجدة منذ آلاف السنين، أخلاقية وسياسية أكثر من المدنية المضادة. علماً أنّ أقوال ومقولات المدنية الكلاسيكية مليئة بحملات التعنيم التي لا يليقُ لفظها بحقّ العلويين والإيزيديين. طبعاً أنا لا أقصدُ هنا الكادحين السُنّة أو ثقافتهم العشائرية والقبلية. فمكأن جميع هذه الشرائح ضمن كفة الحضارة هو الحضارة الديمقراطية. هذا وبالمستطاع الإشارة إلى أمثلة ذلك في كلِّ مكانٍ وزمان. أعتقدُ أنّ هذا كافٍ لشرح هدفنا.

عليّ تبيان نقطةٍ أخرى مهمةٍ بصددِ الحادثة. فمصطلحُ الحادثة الرأسمالية غير صحيحٍ بأحد المعاني. وينبغي الانتباهُ إلى أنني أستخدمُ هذا المصطلحَ بشكلٍ مشروط. فكيفما أنّ مصطلحَ "المجتمع الرأسماليّ" مُبهمٌ وله مخاطره من قبيلِ مواراة الحقيقة، فربما أنّ مصطلحَ الحادثة الرأسمالية يحوي المزيد من المخاطر المماثلة. إنّ الحادثة بمعناها العامّ هي نمطُ الحياة الاجتماعية لعصرٍ ما. وتحتوي جميع عناصر التقنية والعلم والفنّ والسياسة والنقلية، التي تتركُ بصماتها على مرحلةٍ ما كثقافةٍ ماديةٍ ومعنوية. بهذا المعنى، فسيكونُ نسبُ الحادثة إلى الرأسمالية خطأً فادحاً. بل حتى إنها بالعديد من عناصرها مضادةٌ بنسبةٍ ساحقةٍ للرأسمالية التي تُعدُّ احتكاراً. فمثلاً أنّ المجتمع الأخلاقيّ والسياسيّ، الذي هو نمطُ الحياة الأساسي للطبيعة الاجتماعية،

مضاداً للمدينة عموماً وللمدينة الرأسمالية خصوصاً؛ فإنه بالإمكان الحديث عن تعاطٍ مشابه فيما يتعلق بالحادثة أيضاً. ذلك أن المجتمع العصري ليس مجتمعاً رأسمالياً. والحال هذه، لماذا استُخدمت مصطلح "الحادثة الرأسمالية"؟ لأن الاحتكار الرأسمالي يسعى مع حلفائه في الهيمنة إلى التحكم بالمجتمع بقدر ما يترك بصماته على حداثته التي يقبل بها كنمط حياة راهنة. ويبدل جهوداً ممنهجة للغاية عبر التعليم والتكنات وأماكن العبادة والإعلام، وبالتكاتف مع حلفائه الأيديولوجيين والسياسيين والعسكريين، بغرض إظهار الأمر وكأنه هو خالقُ ومُنشئُ نمط الحياة العصرية. وهكذا يخلقُ ذهنيةً مهيمنةً تَعكسُ كلَّ ما ليس له على أنه له. ولئن كانت جهوده الدعائية في هذه الوجهة قد نَجَحَتْ، فهذا ما مفاده أنه قد تَرَكَ بصماته على المجتمع، أو على الحادثة.

عندما اعتَبَرَ أنطوني غيندرز الرأسمالية من أهمِّ دعائم الحادثة، فإنه لم يكن منتبهاً ربما إلى الازدواجية التي سَقَطَ فيها. السؤال الذي يجبُ طرحه هو: أيُّ منهما وَلَدَتْ أو حَدَّتِ الأخرى؟ لا يمكن التفكير بأن الحادثة وَلَدَتْ الرأسمالية. فهي تُعاش كعصرٍ خاصٍّ بالطبيعة الاجتماعية. ولكنها سَعَتْ إلى تَرَكَ بصماتها على نمط الحياة العصرية، وجعلها مُلكاً لها وجِكرًا عليها؛ بعد أن تَكُونَت المدينة-الطبقة-الدولة كاحتكاراتٍ قمعٍ واستغلال. وينبغي الاعترافُ بأنها غالباً ما نَجَحَتْ في ذلك. فما يحصلُ هو نجاحُ الدعاية. إذ تمَّ انتماءُ أولادِ الرِّثاءِ على عصرٍ بهذه العظمة. من هنا، يتوجبُ وضعُ هذه الحقيقة نُصَبَ العين على الدوام، لدى استخدام مصطلح الحادثة الرأسمالية. إلا إنَّ الطبيعة الاجتماعية لا تتمثلُ أبداً باللون الواحد أو نمطِ النشوء الأحاديِّ للرأسمالية أو لأيِّ احتكارٍ آخر، ولا تَقْبَلُهُ هويةً لها. هذا ومن غير الممكن نظرياً أيضاً أن تَتحوَّلَ الطبيعات الاجتماعية من تلقاء ذاتها إلى شبكةٍ احتكارٍ وقمعٍ واستغلال. ومثلما بَرَهْنَا استحالة وجودِ رأسمالية خالصة، فمن غير الممكن تَحَقُّقُ مدينةٍ خالصةٍ أيضاً. ومن يزعمُ ذلك، فينبغي سؤاله: كيف يُمكن للمدينة والطبقة والدولة أن تحيا كينونتها فقط، من دون وجودِ مجتمعٍ يُطبَّقُ عليه الاستغلال والتحكم؟ وبأبسط الأحوال، كيف لها الاستمرار بحيواتها المادية؟ لكنَّ عناصر ذلك الثالث قد تَطَبَّعَ الطبيعة الاجتماعية للعصر بطابعها وتستغلُّها. وعندما يجري الحديث عن أوروبا، فمن المستحيل جعلُ النهضة والإصلاح والتتوير مُلكاً للرأسمالية. ذلك أن مُبدِعي النهضة لم

يَكُونُوا قَطَّ رَأْسَمَالِيِينَ أَوْ سُلْطَات. لَكِنَّهُمْ سَعَوْا دَائِماً إِلَى تَرْكِ بَصِمَاتِهِمْ بِقُوَّةِ الْمَالِ وَالسُّلْطَةِ، لِأَنَّهُمْ يُدْرِكُونَ جَيْداً أَنَّهُمْ فِي حَالِ نَجَاحِهِمْ فِي ذَلِكَ، فَسَيَكْسَبُونَ الْمَزِيدَ مِنَ الْمَالِ وَالسُّلْطَةِ.

قَدْ يَتَرَكُ الْمَجْتَمَعُ أَيْضاً بَصِمَاتِهِ عَلَى نَمَطِ حَيَاةِ الْعَصْرِ، بِاعْتِبَارِهِ طَرَفاً مُضَادّاً تَسْتَهْدِفُ السُّلْطَاتُ وَاحْتِكَارَاتُ رَأْسِ الْمَالِ الْمَالِيَّ النَّيْلَ مِنْهُ. ثَمَّةَ الْعَدِيدُ مِنَ الْأَمْثَلَةِ وَالسُّبُلِ عَلَى ذَلِكَ. وَالطَّبِيعَةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ بِذَاتِهَا مَيَّالَةٌ أَسَاساً إِلَى هَذَا الْإِتْجَاهِ. إِذْ غَالِباً مَا يَكُونُ الْمَجْتَمَعُ مَنَاهِضاً لِلرَّأْسَمَالِيَّةِ، لِأَنَّهُ يُعَانِي يَوْمِيّاً مِنْ اسْتِغْلَالٍ وَتَحَكُّمٍ احْتِكَارٍ رَأْسِ الْمَالِ. فَالْشَّبِيبَةُ وَالنِّسَاءُ وَالْعَاطِلُونَ عَنِ الْعَمَلِ، وَشُعُوبُ الْمُسْتَعْمَرَاتِ، وَالْعَدِيدُ مِنَ الْجَمَاعَاتِ الدِّينِيَّةِ، وَكُلُّ جَمَاعَةٍ تَقْتَاتُ عَلَى كَدِّهَا؛ جَمِيعُهَا شَرَائِحُ تُضْفِي لَوْنَهَا الْأَسَاسِيَّ عَلَى نَمَطِ حَيَاةِ الْعَصْرِ وَعَصْرَانِيَّتِهِ بِوَصْفِهَا الْجَمَاهِيرَ "دِيمُوس" الرَّئِيسِيَّةَ لِلْمَجْتَمَعِ التَّارِيخِيِّ. نُطْلِقُ عَلَى كُلِّ هَذِهِ الشَّرَائِحِ وَأَمْثَالِهَا اسْمَ الشَّعْبِ "دِيمُوس" مِنْ بَابِ التَّيْسِيرِ. وَالدِّيمُقْرَاطِيَّةُ تَعْبِيرٌ عَنِ إِدَارَةِ هَذِهِ الشَّرَائِحِ نَفْسَهَا بِنَفْسِهَا. وَرَغْمَ كَوْنِ "الْمَجْتَمَعِ الدِّيمُقْرَاطِيِّ" وَ"الْعَصْرَانِيَّةِ الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ" مُصْطَلَحَيْنِ سِيَاسِيَّيْنِ، إِلَّا إِنَّهُمَا أَقْرَبُ إِلَى الصَّحِيحِ وَالْجَوْهَرِ، بِحُكْمِ أَنَّ السَّاحَاتِ وَالشَّرَائِحَ الَّتِي يَتَضَمَّنَانِهَا تُشَكِّلُ الْكَتْلَةَ الرَّئِيسِيَّةَ لِلْمَجْتَمَعِ. لِذَا، يَنْبَغِي تَقَبُّلُ اسْتِخْدَامِي الْمَتَكَرِّرِ لِهَمَا بِسَعَةِ صَدْرِهِ. فَأَنَا أُرْمِي إِلَى هَذِهِ الْحَقِيقَةِ عِنْدَمَا أَقُولُ بِالْعَصْرَانِيَّةِ الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ بَدِلاً. إِذْنِ، وَالْحَالُ هَذِهِ، فَمُصْطَلَحَا "الْحَدَاثَةِ الْأَحْدِيَّةِ" وَ"الْحَدَاثَةِ الْمَمْهُورَةِ بِطَابَعِ الرَّأْسَمَالِيَّةِ" مُبْهَمَانِ جَدّاً وَمَشْحُونَانِ بِنِسْبَةِ عَلَيَا مِنَ الْأَخْطَاءِ.

مَا سَيَحْدُدُ لَوْنَ وَطَابَعِ حَدَاثَةٍ مَا هُوَ طُمُوحَاتُ وَبُنَى وَكِفَاحَاتُ وَمُسْتَوَى نَجَاحِ أَقْطَابِهَا الْمُتَضَادَّةِ. أَمَا الْقَوْلُ بِأَنَّهَا رَأْسَمَالِيَّةٌ كَلِياً أَوْ دِيمُقْرَاطِيَّةٌ كَلِياً، فَهُوَ دَلِيلُ الْوُقُوعِ فِي فَحْجٍ اخْتِرَالِيَّةٍ فَظَّةٍ عَمِيَاءَ. وَبِالْأَصْلِ، يَنْبَغِي تَوَخِّي الْحَيْطَةِ وَالْحَذَرِ الْبَلِغِ لَدَى اسْتِخْدَامِ كَلِمَةِ "كَلِياً"، عِنْدَمَا يَكُونُ الْمَجْتَمَعُ مَوْضُوعَ الْحَدِيثِ. ذَلِكَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ الْاجْتِمَاعِيَّةَ مَعْقَدَةٌ، وَلَا تَدُلُّ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ أَوْ لَوْنٍ وَاحِدٍ خَالِصٍ فِي أَيِّ زَمَنِ كَانَ. هَذَا وَجِبُّ أَلَّا نَنْسَى أَنَّ التَّنَاقُضَ يَقْتَضِي الْاِخْتِلَافَ. وَالْاِخْتِلَافُ هُوَ مَعْنَى الْحَيَاةِ. فَالْلَحْظَةُ الَّتِي يَتَوَقَّفُ فِيهَا التَّنَاقُضُ، وَبِالتَّالِيِ الْاِخْتِلَافُ، هِيَ اللَّحْظَةُ الَّتِي تَنْتَهِي فِيهَا الْحَيَاةُ. فَحَتَّى الْمَوْتُ لَا يَعْنِي شَيْئاً عِداً إِثْبَاتِ الْحَيَاةِ. هَلْ يُمَكِّنُنَا تَصَوُّرُ مَدَى هَوْلِ حَيَاةٍ لَا مَوْتَ

فيها، أي، حياةً محكومةً باللانهاية؟ حقاً، هكذا حياةٌ كانت ستُكون عذاباً فظيعاً. بالتالي، فالبحثُ الدائمُ عن التماثلِ يعني إنكارَ الحياة، هذا إذا لم يكن يهدفُ إلى سحقِ الأطرافِ المضادة. من هنا، فمساعي الفاشية والحادثة الرأسمالية في القضاء على جميع الاختلافات الاجتماعية، وسعيهما لاختزالها في لونٍ واحدٍ فيما خلا الموضة، هو مثالٌ آخر يبرهنُ مدى تضادّهما مع الحياة (ما يُسمى بالموضة هو أحد أنواع فنّ التضييلِ الأشنع، الذي ابتكرته الرأسمالية لمُواراةِ عدائها للحياة، وذلك من خلالِ فرضِ اجترارِ عذابِ التماثلِ والنمطية).

خلاصةً؛ من المهمّ تحديدُ نطاقٍ ومدةِ الحادثةِ لدى نعتها؛ نظراً لأنها مصطلحٌ غامض. فإضفاءُ الواحديةِ عليها يحتوي أخطاءً جسيمة. ولدى تعريفِ الحادثةِ على أنها مؤشرٌ على كونِ المدنيةِ عصريةً وحديثة، فإنّ هذا يستوجبُ الاختيارَ الدقيقَ ارتباطاً بسياقها الاجتماعي. والنواقص والأخطاءُ الفادحةُ التي عانت منها علوم الاجتماع ملفتةٌ للأنظار في هذا المضمار. ولا يمكننا إيضاحُ ذلك إلا ببلجوةِ احتكاراتِ رأس المال والسلطةِ إلى القمع، وباعتمادها على قوةِ المال. فكيفما أنّ العلمَ يُؤلّدُ السلطةَ، والسلطةُ تُؤلّدُ رأس المال، فالعكسُ أيضاً صحيح. رغمَ ذلك، فالكثلةُ الرئيسيةُ للطبيعةِ الاجتماعيةِ في عصرِ الهيمنةِ الرأسماليةِ هي ديمقراطية. بالتالي، يستحيلُ عدم التفكيرِ بدمقرطةِ الحادثةِ بوصفها نمطَ حياةِ العصر. ذلك أنّ العصرية الديمقراطية تُفوّقُ حداثةَ الرأسماليين وحلفائهم بأضعافٍ مضاعفةٍ من حيث الحجمِ الاجتماعي. يكفيننا معرفة التفكيرِ السليمِ في سبيلِ الفهم.

ب- العصرية الديمقراطية والبعد الصناعي للحادثة

لا جدالَ في أنّ عصرنا (نمط حياتنا العصرية) تابعٌ للصناعة بدرجةٍ غير مسبوقة. كما لا يُمكن إنكارُ أنّ الثورةَ الصناعية الكبرى للقرن التاسع عشر هي ثاني أعظم ثورةٍ اجتماعيةٍ بعدَ الثورةِ الزراعية. ومثلما الحالُ في تراكُمِ رأس المال، فإنّ ادّعاءَ أحديّةِ التحولِ الصناعي في حدثنا لا يخلو من المبالغة. إذ أنجزَ عددٌ كبيرٌ من الحملاتِ

الصناعية في الطبيعة الاجتماعية عموماً، وفي مجتمعات الزراعة النيوليتية ومجتمعات عهد الحضارة خصوصاً؛ رغم أنها قد لا تُحاكي القرن التاسع عشر في معدلها ومعيارها. أي أن التقدم مستمر في هذا المضمار، باعتبار أن جميع التطورات على الصعيد التقني هي نوع من الإنجازات الصناعية. أما ما يجري في فترة الحملات، فهي انطلاقات نوعية. بالمقدور تعداد آلاف المخترعات مما شهدناه في المجال الصناعي: كأولى صناعات الصحن والأطباق الفخارية، الطواحين اليدوية، ورشات الغزل والنسيج، العجلات، المحراث، المطرقة والسندان، الفأس، السكين، السيف، الطاحونة، ورق البردي، الورق، ومختلف الأدوات المعدنية. لكن، لا جدال في أنه قد تم إنجاز نقلة كبرى في أعظم ثورة صناعية بريادة إنكلترا في مطلع القرن التاسع عشر. وإلى جانب أن هذا الوضع يُشكل فارقاً مهماً تتميز به الحداثة، إلا إنه لا يضمن أحديتها أو انفرداها فيه. بل إنه يبسط اختلافاً خاصاً بها، لا غير.

أما العبور من الصناعة إلى الصناعية، فهو وضع أكثر اختلافاً. فالصناعية تُعبّر عن اكتساب الصناعة ماهيةً أيديولوجية. فالنزعة الصناعية المتنامية حتى يومنا هذا على حساب الزراعة والقرية، وفضلاً عن تضادها مع الحرفية التقليدية الصاعدة في المدينة؛ فإنها السبب في جميع أمراض الحداثة في راهنا، وعلى رأسها الكوارث الأيكولوجية. وبالطبع، فالنزعة الصناعية هي أيديولوجية احتكارات رأس المال. ذلك أن توجّه الاحتكارات الرأسمالية نحو الصناعة مع نهايات القرن الثامن عشر، بعدما ضاقت عليها مساحات استخدام رأس المال المالي (بأشكالها التقليدية) الذي بلغ مقادير طائلة في قبضتها؛ إنما نبع من التطلع إلى الحؤول دون انخفاض معدلات الربح، بل والعمل على زيادتها (قانون الربح). وصناعة النسيج بالأخص كانت كذلك. فلدى التقاء الإنتاج الميكانيكي مع مصادر الطاقة الجديدة للإنتاج (الفحم، البخار، والكهرباء)؛ فقد تمّ الإنتاج المتصخّم عن ارتفاع معدلات الربح إلى أقصاها على حين غرة. وظاهرة الدول القومية والتنافس المحتدم فيما بينها هو على صلة مع هذه المعدلات الجديدة للربح. حيث تقدّمت الصناعية على كلّ شيء، فباتت بذاتها العقيدة الأقدس للدولة القومية. ولا يبرح هذا التنافس مستمراً حتى يومنا، دون أن يفقد من وتيرته شيئاً. ويُجمع عموماً على القناعة القائلة ببلوغ محصلاته أبعاداً مهولة منذ الآن. فالأمر لا يقتصر

على الدمار الأيكولوجي بالمعنى الضيق. بل إن الإبادات العرقية الثقافية والجسدية الأكثر جذرية وشمولية، والحروب البالغة أبعاداً عالمية وإقليمية ومحلية لدرجة يستحيل مقارنتها بأية مرحلة أخرى من التاريخ، والمجتمع المبتور تدريجياً من هوية مجتمعه الأخلاقي والسياسي بالأساليب الأيديولوجية-الميتافيزيقية وبأساليب الإكثار من السلطات، وبالتالي الإبادات المجتمعية المرتكبة؛ إنما هي مرتبطة عن كثب بنزعة أو دين الصناعية. لذا، فقد اكتسب العلم والتقنية اللذين تستخدمهما الصناعة ماهيةً أيديولوجيةً بما لا يمكن مقارنته بأية مرحلة أخرى في التاريخ.

وباعتبار الصناعية خاصيةً تنفرد بها الحداثة، فإنها تشكل التهديد الأكبر المنبثق من داخل المجتمع والمنتصب أمامه على حدٍ سواء. فالصناعية عاملٌ أوليٌّ في جنوح السلطات إلى التكاثر كالسيل الجارف، لتُدَمِّرَ مجتمعَ الزراعة والقرية وتُضخِّمَ المدينة كالسرطان، ولتُبْقِيَ على المجتمع بأكمله تحت رقابةٍ ورصدٍ مُحكَمَيْن؛ بحيث لم تُبقِ مساماً في المجتمع إلا وتغلَّلت فيه. تؤدي الدولة القومية دوراً رئيسياً في كافة هذه المراحل كقالبٍ أساسيٍّ للهيمنة السلطوية والأيديولوجية للصناعية.

وباعتبار البشرية طبيعةً اجتماعية، فقد حَقَّتْ بها منذ أمدٍ بعيدٍ مخاطرٌ محشرٌ حقيقيٌّ تنسبُ به الصناعية بصفاتها إحدى المزايا التي تنفرد بها الحداثة دون غيرها. وما الكوارث البادية للعيان سوى إشاراتٍ تُنذِرُ بالخطر المحيِق. واضحٌ بما لا غُبارَ عليه مدى الدور الجاد الذي يؤديه تطابقُ وتكافؤُ رأس المالِ مع تضادها مع المجتمع؛ وذلك من خلال نزعتِه الدائمةِ إلى التكديس والتضخمِ بناءً على "قانونِ الرِّيحِ الأعظم". ففرضُ قانونِ التراكمِ باستمرارٍ على طبيعةِ المجتمع يعني إبادةً مجتمعيةً بالتحديد. والإباداتُ المادية والثقافية هي أولى الخطوات في هذا السياق. النتيجةُ المشتركةُ التي يستخلصها كلُّ عالمٍ عاقلٍ ذي ضميرٍ حيٍّ نوعاً ما، هي أننا نتوجه مباشرةً نحو يومِ المحشر، ما لم نَتَّخِذِ التدابيرَ اللازمة. بناءً عليه، وباعتبارِ الصناعية ثانيَ أُحدِيَّةٍ فريدةٍ للحداثة، والتي هي بمثابة "توأمٍ ملتصقٍ" بالرأسمالية؛ فإنهما لا تكتفيان بترك بصماتهما على الحداثة، ولا تتحصران في إفساح الطريق أمام الأزمات الاقتصادية بوساطةِ الحداثة. بل وتؤديان دوراً رئيسياً في حالاتِ الشَّرْطَنِ المُعاشَةِ في كافة الأنسجة والمُكوِّناتِ المصيرية للمجتمع.

ضمن هذا الإطارِ بالتحديد تَظْهَرُ مكانةُ العصرية الديمقراطية في الوجود الاجتماعي بكلِّ جلائها وضرورتها المُلِحَّة. فإِذَا أَنْ يُواظَبَ المجتمعُ على اندفاعه نحو يوم القيامة، أو أَنْ يَقُولَ "كفى" بالتفافه حول العصرية الديمقراطية، وبانخراطه في حملة الإغلاء من شأنها وإعادة هيكلتها. أما الانجرافُ نحو الوسط، فَإِنَّ تكاليفه تتضخم كالسيل الجارف مع مرور كلِّ يوم.

هذه التشخيصاتُ لا تَقُولُ: إِنَّ الصناعةَ سلبيةٌ تماماً. بل تَلَفَتْ الأَنْظَارُ إلى كارثة الصناعية اللاهثة وراء الريح. ومثلما الحالُ في علاقة العقل التحليلي، فقد تؤدي الصناعةُ أيضاً إلى حياةٍ كالجَنَّة، في حال استخدامها حسب منظور المجتمع الأخلاقي والسياسي. بالمستطاع الإشارة إلى أَنَّ الحملة الصناعية المتكاثفة مع الأيكولوجيا والزراعة لن تقتصر على حلِّ القضايا الاقتصادية الأساسية فحسب. بل وقد تُحوِّل جميع التداويات الجانبية لتلك القضايا إلى المنحى الإيجابي. لن يكون عسيراً الجزم بأنَّ مجردَ الحدِّ من خردوات السيارات المفرطة سوف يُنمُّ عن نتائجٍ بمثابة الثورة في الكثير من الميادين، بدءاً من النفطِ إلى طرقِ النقل، ومن تلوثِ البيئة إلى بيولوجية الإنسان. بل وإِذَا ما وُضِعَ نصبُ العين أنه لن يبقى للبحرِ والبرِّ خيرٌ أو بركة، في حال استمرت نزعُ صناعة المِلاحَةِ البحرية بهذه الوتيرة؛ فسُتَدْرَك على نحوٍ أفضل الأهمية الحياتية التي يتسم بها التحديدُ الصارمُ لنطاقِ المراكب. وبالطبع، فَإِنَّ هذه السطور ليست مكاناً للبحثِ المُطَوَّل في نتائج التغيرات الجذرية التي سيُسْفِر عنها الترشيذُ المفروضُ على الصناعية في آلاف الميادين، وعلى رأسها الصناعة النووية، وبما فيها الصناعة الثقافية أيضاً. بل حتى إِنَّ مُجَرَّدَ لَفَتِ النظرِ إلى نتائج تحجيم الصناعية، وإدراكِ الأبعادِ الثورية الناجمة عن ذلك يكفيان للإشارة إلى مدى أهمية الموضوع.

وبطبيعة الحال، يقتضي إيقافُ قانونِ الربح ممارسةً اجتماعيةً كبرى. وبحكم أنَّ الربحَ ليس دافعاً أو مُحَرِّكاً رئيسياً للعصرية الديمقراطية، فإنها تتسم بأهمية حيائية لأنها خيارُ الحضارة الأنسب. فالهمُّ الشاغلُ لنظامِ المجتمع الأخلاقي والسياسي غير المستند إلى نظام الطبقة-رأس المال-الربح، هو الحفاظُ على هويته حرَّةً وقائمةً بذاتها، وجعلُ وسائلِ سياسته الديمقراطية حياتيةً لهذا الغرض. بينما الليبرالية التي تُحَقِّز الفردَ على هَوَسِ الكسبِ والربحِ اللامحدودين، تُرَوِّجُ دوماً للحدائثِ الرأسمالية والصناعية

كنميطٍ وحيدٍ للحياة، وتَشْعُرُ بالحاجةِ إلى تقديسِ النظامِ وكأنه ضربٌ من أديانِ العصورِ الأولى. وما الصناعيةُ الثقافيةُ سوى شكلٍ جديدٍ لا يَعْرِفُ حدوداً لذلك التقديس. من هنا، لا يُمكنُ للصراعِ الطبقي الاقتصادي، ولشَتَّى أنواعِ الصراعِ على السلطة، وللحركاتِ الأيكولوجية والفامينية أن تَسُدَّ الطريقَ أمامَ الحادثةِ البالغةِ أبعاداً عملاقةً لهذه الدرجة، إلا بالعصرانيةِ البديلة. والقرونُ الأربعةُ للهيمنةِ الرأسماليةِ تَكْشِفُ النقابَ عن هذه الحقيقةِ بما فيه الكفاية.

إنَّ استيعابَ كونِ انهيارِ الاشتراكيةِ المشيدةِ نابعاً من عدمِ تمكُّنِها من تطويرِ الحادثةِ البديلة، لا يقتضي أن يَكُونَ المرءُ عالمياً اجتماعياً مخضرمًا. إذ يمكننا الجزم بكلِّ سهولةٍ أنه حتى في حالِ أوجَدَتِ الاشتراكيةُ المشيدةِ الحلَّ اللازمَ لمشكلةِ الصناعيةِ، لكانت ستتمكَّنُ من الحفاظِ على تفوقِها. فلو أنَّ السائرين على نهجِ الاشتراكيةِ المشيدةِ بصورةٍ خاصة، والمجموعاتِ الرئيسيةِ المناهضةِ للهيمنةِ الرأسماليةِ المندفعةِ وراءَ تركِ بصماتها على الحادثةِ، والمستعدةِ لتقديمِ كلِّ ما لديها في سبيلِ ذلك بصورةٍ عامة (الطوباويون، الأنارشيون، التحرريون الوطنيون، والحركاتُ الأيكولوجيةُ والفامينية)؛ لو أنهم نَجَّحوا في اتِّباعِ وجهةٍ محوريةٍ مستقرةٍ وسليمةٍ نظرياً وعملياً على دربِ كفاحهم في سبيلِ عصرانيتهم بأقلِّ تقدير، لربما كَانَ مشهَدُ الحادثةِ الراهنةِ في العالمِ مختلفاً جداً. النقطةُ المشتركةُ الوحيدةُ التي حَسَرُوها هي عدمِ طرحهم سؤالَ "أيةُ حادثة؟"، وعدمِ اندفاعهم سويةً نحو مسارٍ نظريٍّ وعمليٍّ ممنهجٍ لأجلِ الردِّ عليه. بل لم يَرَوْا ضيقاً في الغرقِ حتى النخاعِ في شكلِ الحياةِ التي رَوَّجَتِ لها الرأسماليةُ والصناعوية. والأنكى والأهم هو أنهم، وبدلَ انتقادِ النزعةِ القوميةِ لدى الدولةِ كعنصرٍ من الحادثةِ؛ فقد استساغوها كقالبٍ أساسيٍّ يحددُ شكلَ الحياة. مما أدى إلى إضفاءِ الغموضِ والتشويشِ على القضيةِ الرئيسيةِ التي تسعى المعارضةُ عموماً والمعارضةُ اليساريةُ خصوصاً للفوز بها.

الموضوعُ الآخرُ الذي طالما دُهِشْتُ له، هو ذاك المعنيُّ بشعارِ "عالمٌ آخر مُمكن". كما إنَّ عرضَ هذا الشعارِ كاكْتِشافٍ أو رسالةٍ أو ذهنيةٍ مهمةٍ قد زادَ مِن ذهولي. إذ، وبينما برَزَتِ قضايا الحادثةِ إلى الميدانِ بما لا يُمكنُ طمسُه أو التسترُ عليه، تماماً كما الرمحُ الذي لا يَسْعُه الكيسُ؛ وبينما يَنْسَرِبُ الماءُ إلى سفينةِ النظامِ من كافةِ الجهاتِ،

ما يؤدي إلى تحطُّمها قطعةً تلو قطعة؛ وبينما يتمردُ ظاهرُ الأرضِ وباطنُها؛ فإنَّ عرضَ شعارِ كهذا وكأنه اكتشافٌ جديد، إنما يُنبِّطُ من همّةِ الإنسان حقاً. ألنَّ يسألوا المرءَ: ما دامت الحادثةُ الحالية (التي يطغى عليها طابعُ الرأسمالية والصناعية) مبسوطَةٌ للعيانِ بكلِّ إشكاليَّاتها وتَهوُّراتِها (بنمطِ حياتها)، فبأيِّ بديلٍ يُمكنكَ أن تكونَ أو أن تصوِّغَ جواباً، في حالِ عدمِ الاكتفاء بانتقادِ العناصرِ الرئيسيةِ لتلك الحادثة؟

لقد وُجِدَت جميعُ الأديانِ والفلسفاتِ والتعاليمِ الأخلاقية والحكماءِ الفاضلين في التاريخ للردِّ على قضايا الحادثة التي عاصروها. بالمقدور نقاش مدى كفايتهم من عدما في ذلك. المهمُّ هنا هو عدم غيابِ الجهود باسمِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسي إطلاقاً. ولا يُمكن للعصرانية الديمقراطية على هُدى كافة تجاربها تلك أن نَعني شيئاً، إلا عندما تصوِّغُ تحليلاً شاملاً وتتوصلُ إلى أجوبةٍ شاملةٍ بصدِّدِ الحادثةِ الرأسماليةِ بكلِّ قضاياها الخاصة بها. فعلى عكسِ ما يُعتَقَد، فإنَّ التاريخَ والحاضرَ ليسا ميداناً لحاكميةِ قوى المدنية المطلقة. والأقوالُ التي تشيرُ إلى ذلك مُتَحَمَّةٌ بالطابعِ الدعائي. فمثلاً أن كلَّ تاريخٍ مُدَوَّنٍ ليس حقيقياً، كذلك فكلُّ ما قاله علمُ الاجتماعِ بصدِّدِ الحادثةِ الراهنةِ ليس حقيقياً. بل هو بلاغةُ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ في التشويشِ والتعمية وإضفاء الطابعِ الدوغمائيِّ بنسبةٍ ساحقة.

السياسةُ الديمقراطيةُ بمعناها الضيقِ ليست فقط وسيلةً لتفعيلِ المجتمعِ السياسي. بل وهي عمليةٌ كشفِ النقابِ عن المجتمعِ التاريخيِّ بجميعِ جوانبه. وفيما يخصُّ الجهودَ الراميةَ إلى شرحِ الحادثةِ الرأسماليةِ والصناعيةِ انطلاقاً من منظورِ السياسةِ الديمقراطيةِ، فعندما نلتحُمُ تلك الجهودُ مع الحقيقة، فحينها فقط تظهرُ القوةُ العظمى للمجتمعِ الأخلاقي والسياسي فيما يتعلقُ باتخاذِ القرارِ وسلوكِ الممارسةِ العملية. وحينها يُمكن لسؤالِ "أيَّةُ عصرانيةٍ وحياةٍ عصرية؟" أن يَجِدَ جوابَه اللائقَ به. وتجربةُ الهيمنةِ الرأسماليةِ السائدة طيلة القرونِ الأربعة الأخيرة خيرُ برهانٍ على عدمِ وجودِ أيِّ أسلوبٍ آخر قادرٍ على إيجادِ الأجوبةِ الكافية والمؤديةِ إلى النجاح. بينما العصرانيةُ الديمقراطيةُ بمثلِّها وممارساتها العملية هي الجوابُ الكفءُ لهذه التجربةِ التاريخية.

ج- الدولة القومية، العصرية الديمقراطية والكوفدرالية الديمقراطية

إنَّ الدولة القومية بوصفها المنقطعة الثالثة الأهم في الحداثة، تُعدُّ الصياغة الأدائية الأساسية للرأسمالية في غزو المجتمع واستعمارِه. فبينما تُعرض الليبرالية نفسها على أنها تكاملُ الأهداف (إجماليُّ المُثل)، فإنَّ الدولة القومية تُجدُّ معناها كصياغةٍ أساسيةٍ للسلطة. إذ إنَّ ما واجهه المجتمع طيلة سِياقِه التاريخيِّ من غزوٍ واستعمارٍ هو الأشملُ نطاقاً في الداخل والخارج، ما كان سيتحققُ لولا قالب الدولة القومية.

الموضوعُ الذي مارست علومُ الاجتماع التعمية والتحريف بحقه وأضفت عليه أكوام القوالبِ الدوغمائية أكثر من غيره، هو الدولة القومية مرةً أخرى. إذ لا يزال من العسير القول بأنه قد أُجريت تحليلاتٌ شاملةٌ بشأن الدولة. حتى إنه لدى انعكافِ ماركسيِّ مثل لينين على إنجازِ إحدى أعظم الثورات الاجتماعية في التاريخ، عَجَزَ أثناء تحليله لـ"قضيَّتي الدولة والسلطة" عن فصلهما عن الدولة القومية، التي تُشكِّلُ إحدى دعائمِ الحداثة. ناهيك عن نجاحه في ذلك، بل ولم يتمالك نفسه من تقييم تحويلِ السوفييتات (التي هي تنظيمُ المجتمع الديمقراطي) إلى دولةٍ قوميةٍ على أنه تكريسٌ وضمانٌ للنزعة؛ بالرغم من كلِّ انتقاداته. والدولة القوميةُ الصينيةُ اليوم هي خيرُ مثالٍ للبرهان على المقاربة عينها من خلال أكبر خدماتها للرأسمالية العالمية.

وفيما يتعلَّقُ بمقاربة أنطوني غيدنز لأحدية الدولة القومية، فرغم اتسامها بنسبةٍ من الواقعية، إلا إنها سرُّ ناقصٌ للغاية من حيث روابطها المتسلسلة مع احتكاراتِ التكديس التراكميِّ والتاريخيِّ للسلطة. كنْتُ قد سعيْتُ إلى تعريفِ الدولة القوميةِ بإسهابٍ شامل في المجلدَيْن السابقَيْن. لذا، سأعملُ على تعزيزِ السردِ بتسليطِ الضوءِ على الموضوع من زوايا مختلفة، وبتوضيحِ النتائج التي يجب استخلاصها.

ينبغي قبلَ كلِّ شيء أن نَنصَوِّرَ الدولة القومية (دولة الأمة) كأعلى سقفٍ لأشكالِ السلطة. ذلك أنه ما من شكلٍ للدولة يشتملُ على السلطة بقدر ما هي الدولة القومية (قد يَكُون من الأصح القول "أمة الدولة"). يعودُ السببُ الأساسيُّ في ذلك إلى ارتباطِ الشريحةِ العليا من الطبقة الوسطى بالتحوُّلِ الاحتكاريِّ على نحوٍ متزايد. ينبغي ألاَّ يَغيبَ عن البالِ بتاتاً أنَّ الدولة القومية هي أعلى أشكالِ الاحتكارِ الشامل. فالاحتكاراتُ

التجارية والصناعية والمالية تُؤطدُّ أقصى درجات التحالف مع احتكار السلطة خلال طور الدولة القومية. ما يسري هنا هو الاتحاد الأعلى لإجمالي الاحتكارات. هذا وينبغي تصوّر الاحتكار الأيديولوجي أيضاً كجزء لا يتجزأ من احتكار السلطة ضمن هذا المضمّار.

إنّ أحد أكثر الميادين التي مارست فيها علوم الاجتماع حركة التشويش والتضليل هي تلك المعنية بالاحتكارات. إذ تُبدي عنايةً فائقةً لمَوْضَعَةِ أجهزة السلطة -بصفتها مؤسساتٍ عابرةٍ للاقتصاد- بشكلٍ منفصلٍ عن الاحتكارات التجارية والصناعية والمالية. هكذا ترعّب في عرض السلطة عموماً والدولة خصوصاً وكأنهما ظاهرتان مختلفتان عن ظاهرة الاحتكار. هذه هي إحدى النقاط الأساسية التي تُبقي علوم الاجتماع معلولة. إذ لا يمكن إيضاح الفرق بين الاحتكارات العابرة للاقتصاد واحتكارات السلطة إلا من جهة تقسيم العمل. وفيما عدا ذلك، فالتكامل الذي بينها تاريخي حاسم. إني مضطّرّ لذكر جملةٍ وجدتها مؤثرةً جداً لفرناند بروديل، إذ يقول: "السلطة أيضاً تُكَدَّسُ كما رأس المال". وكأنه أمسك بخيط التكامل الذي بينهما. علماً أنه علامةٌ حكيمةٌ سلطَ الضوء على الموضوع من زوايا عدة.

لا تُكَدَّسُ السلطةُ كرأسٍ مالٍ فحسب. بل إنها حال رأس المال الأكثر تجانساً وتقطيراً وتكديساً عبر التاريخ. وإن كتبتُها بالخط العريض: **السلطة هي حال رأس المال الأكثر تجانساً وتقطيراً وتكديساً عبر التاريخ**. أما رؤوس الأموال الأخرى العابرة للاقتصاد، فتتراكم وتُتداول وتتنظّم بمنوالٍ مختلف. وسببُ النظر إليها جميعاً كاحتكارات، هو أنها عابرةٌ للاقتصاد وتتميز بالاستيلاء على القيم الاجتماعية عموماً وعلى فوائض القيم الاجتماعية خصوصاً (الاستيلاء=الاحتكار). ذلك أنّ كلّ عمليات السلب من المجتمع ذات نوعيةٍ احتكارية، ضريبةٌ كانت أم ربحاً استثمارياً أم نهباً وسلباً علنياً. لذا، فمصطلحُ "الاحتكار" مناسبٌ وينبغي إدراكه جيداً.

يتجسّدُ الفارقُ المميّزُ للدولة القومية ضمن التاريخ في توحيدها جميع تلك الاحتكارات ضمن نطاقها بأفضل الأشكال. وهكذا تصبحُ التكاملُ الأقصى لرأس المال، وتنتهّلُ قوتها من حالها هذه التي تجعلها الأداة الأكثر تأثيراً في تراكم رأس المال. إنّ

ظهور الدولة القومية (التي شادها الحزب البلشفي¹) على شكل تكاملٍ كليٍّ ضخمٍ لرأس المالِ بعدَ سبعين عامٍ على تأسيسها، كان مُريكاً لنا جميعاً بدرجةٍ كبرى. علماً أنَّ هذا الوضعَ مفهومٌ لآخرٍ درجة، في حالِ النظرِ إلى الموضوعِ من زاويةٍ تحليلِ الدولة القومية. فتنظيمُ الدولة القومية هو الحالةُ النموذجيةُ والأقصر طريقاً لتنظيم رأس المالِ على شكلِ دولة. فعن طريقِ الدولة القومية يمكن تنظيم الرأسمالية الأكثر خصوصية، لا الاشتراكية. فإذا كان تصييرُ البغْلِ قِرساً أمراً ممكناً، كذا فتصييرُ أو اعتبارُ الدولة القومية اشتراكيةً أمراً ممكن!

رغم ذلك، فإنه لا يمكن إيضاحُ أُحديةِ الدولة القومية بفصلها عن القولِبِ والصياغاتِ التاريخية للدولة. فمهما ارتقت بدرجةٍ اختلافها عن الأشكالِ التاريخيةِ الأسبق منها، إلا إن المُعيَّن هنا هو التراكمُ التاريخي للسلطة. لننظرُ إلى إنكلترا كأولِ بلدٍ نَظَّمَ الدولة القومية: فإنكلترا كانت في مطلعِ القرن السادس عشر مُحاصَرةً بين فِكيِّ سلطاتِ إسبانيا وفرنسا من جهةٍ وسلطةِ النورمان² من جهةٍ أخرى. خطرُ الزوالِ واضحٌ هنا، في حالٍ لم تُنظَّمْ نفسها كدولةٍ قومية. فهي كانت مَلِكِيَّةً تتعاقَبُ السلالاتُ الحاكمةُ عليها بالتوالي. وكان اقتصادُها مبنياً على الهجراتِ الوافدةِ إليها عن طريقِ أوروبا منذ العهدِ النيوليتي. أما فارِقُها الذي يُميِّزُها عن البلدانِ الأوروبيةِ الأخرى، فهو أساساً موقعُها كجزيرة. إنها تُشَيِّدُ دولتها القومية استناداً إلى هذه الظروفِ التاريخيةِ الملموسة. ويُظهِرُ التاريخُ بكلِّ وضوحٍ مدى زيادةِ قوةِ الجنيهِ الاسترليني³ في تلكِ المرحلة، وكيفيةِ سريانِ ذلكِ بالتكاتفِ مع الاستدانةِ ومع التَّحوُّلِ الاحتكاريِ الأقصى المُطبَّقِ على

¹ الحزب البلشفي: أطلق الجناح اليساري اللينيني في حزب العمل الاشتراكي الديمقراطي الروسي هذا التعبير عن نفسه، حيث شهد المؤتمر الثاني لعصبة النضال من أجل تحرير الطبقة العاملة تدشين الحزب البلشفي 1903، الذي قاد البروليتاريا والفلاحين بقيادة لينين للإطاحة بالآوتوقراطية القيصرية وإقامة نظام اشتراكي محلها (الترجمة).
² النورمان: وتعني "رجال الشمال". وهم خليط عدة شعوب اسكندنافية قامت بمغامرات عديدة بين القرنين التاسع والثاني عشر. استقروا في الدانمارك والسويد والنرويج. كانوا ذوي أصول جرمانية لهم ثقافتهم الخاصة. اعتادوا الملاحه، وإن كان معظمهم فلاحين. تخصصوا بالإغارة لأجل السلب والنهب منذ القرن التاسع. وبعد استقرارهم في فرنسا أصبحوا مزارعين. تميزت ثقافتهم بالتنوع والانفتاح. أسسوا مملكة صقلية عام 1130 (الترجمة).

³ الاسترليني: هو الجنيه الاسترليني أو "الباوند" للتسهيل. هو العملة المتداولة في المملكة المتحدة وتوابعها ومقاطعات بريطانيا وجبل طارق وجزر فوكلاند. ويعتبر ثالث أكبر احتياطي العملة بعد الدولار واليورو، ورابع عملة أكثر تداولاً في سوق الصرف الأجنبي بعد الدولار واليورو والين الياباني (الترجمة).

الاقتصاد. هذا ومن المعلوم انكباب إنكلترا على الثورة الصناعية أيضاً في سبيل تحقيق انطلاقةٍ مهيمنة. ومفاد ذلك أنه لولا الاعتماد على التاريخ الإنكليزيّ عموماً وعلى تاريخ السلالات خاصة، ولولا وجود السلالة فيه على وجه التخصيص؛ فدعك من تأسيس الدولة القومية الإنكليزية، بل كان مستحيلاً التفكير بذلك حتى. فالسلالة هي قالب الدولة الأشمل والأطول على مر التاريخ. وعدم تحلّي إنكلترا عن التباهي بالسلالاتية إلى الآن هو على صلة وثيقة بهذا الجانب من التاريخ. بينما الديمقراطيات والجمهوريات ضيقة النطاق جداً. والإمبراطوريات قالب أكثر اختلافاً. من هنا، يستحيل تشكيل الدول عموماً والدول القومية خصوصاً، دون وجود تراكمات السلطة كاحتكار بلغ يومنا بأصفي أشكاله بعد آلاف السنين.

نادراً ما تمّ التطرّق إلى أواصر الدولة القومية مع المصادر الثيولوجية. لكنه موضوع مهمّ لأبعد حد. لقد أنار كارل شميث الحقيقة بأحد جوانبها، عندما أشار إلى أنّ جميع المصطلحات السياسية المعاصرة تتبع من المصادر الثيولوجية (علم الإلهيات). فأيّ شخص يتحلّى بعُمقٍ سوسيولوجيٍّ يَظنّ لن يُلاقى صعوبةً في تشخيص الدين وتصور الإله واعتبارهما الشكل الأقدم للهوية المجتمعية. ينبغي النظر إلى الدين والإله على أنهما من ضرورات المراحل الذهنية، أكثر من كونهما هوية تصوّرية مقصودة. فقد أفضى التصوّر الجمعيّ إلى تعبير المجتمع عن هويته من خلال أقدم المصطلحات، بحيث أدى إلى أن يعتبر المجتمع هذا التعبير الهويّاتيّ أحد سُبل الثبات والرسوخ. ويكمنُ تقديسُ الوجود الاجتماعي في جذور الألوهية. فكما تسارع الانفصال مع الزمن بين السلطة والدولة من جهة، وبين المجتمع من جهة ثانية، كلما أخرجت القدسية والألوهية من كونهما الهوية الجمعية للمجتمع، لتغدوا حِكراً على أصحاب السلطة والدولة. وتلعبُ الهيمنةُ الأيديولوجيةُ دوراً مهماً هنا. إذ يتم التنويه إلى أنّ السلطة والدولة تأتيان من الرب. بالتالي، تُكوّن السبيلُ قد فُتحت أمام مزاعم أصحاب السلطة والدولة بأنهم -هم أيضاً- مقدّسون وإلهيون. وهكذا بات سهلاً بلوغُ مصطلحي الملك-الإله ودولة الرب. كما لن يتأخر اصطلاحاً رسول الرب وظلّ الإله عن التطور على التوالي.

رغم نزوع الدولة العلمانية إلى إظهار نفسها على أنها خارج هذا السياق، إلا إن ذلك غير صحيح. فالعلمانية التي هي مبدأً أساسيًا للجماعة الماسونية المستاءة من تأثير الكنيسة، والتي تطغى عليها الأصول اليهودية؛ تنتهك وجودها من هذا المصطلح بنسبة ساحقة، بحكم طبيعتها كقطبٍ مقابلٍ لمبدأ الروحانية. ينبغي التبيان علانيةً أنه لا العلمانية دُنْيَوِيَّةٌ بقدر ما يُعتَقَد، ولا الروحانية أُخْرَوِيَّةٌ. فكلًا المصطلحين دُنْيَوِيَّانِ واجتماعيان. بينما القوالب الأيديولوجية الدوغمائية هي التي قَتَحَتْ هُؤَ الفرق بينهما.

بناءً عليه، فمن المتوقَّع انعكاسُ التَّصَوُّرِ ذي الأصول الإلهية للسلطة والدولة على عصرنا كما كان عليه طيلة العصور. ومن غير الممكن عدم التفكير بتأثير الدولة العصرية بهذا الانعكاس. فقد عُجِنَ المصطلح بهذا المنوال على مرَّ التاريخ. من هنا، فمصطلحا الدولة العلمانية والسلطة متناقضان وغامضان.

الدولة القومية مشحونة بالمصطلحات الإلهية أكثر مما يُعتَقَد، وتابعة لطقوس التقديس بما لا يُشَاهَدُ في أية مرحلة تاريخية. فالمصطلحات التي تعتمد عليها وتختارها تَصَوُّراً لها من قبيل: "الوطن"، "العَلَم"، "المركزية"، "الاستقلال"، "القدسية"، "النشيد الوطني"، و"قِصَص البطولة"؛ إنما تتميز بنصيبتها من الألوهية بما يَفُوقُ ما هي عليه لدى المُلُوك-الآلهة. ما مِن دولة تَحَصَّنَتْ بالدروع الأيديولوجية والقانونية والسياسية والاقتصادية والدينية بقدر الدولة القومية. مُؤَكَّدٌ أَنَّ الدافعَ الأساسيَّ لذلك يكمن في تَحَوُّلِها إلى بوابة رِزْقٍ للبيروقراطية مدنية-عسكرية متضخمة للغاية. فلدى سَحَبِ مناصبٍ وصلاحيات الدولة من يد البيروقراطية، فستصبح الأخيرة أشبه بسمكة خارجة من الماء. أي أَنَّ الدولة بالنسبة للبيروقراطية هي مسألة حياةٍ أو موت. والتحاف الدولة بأقصى درجات الإفراط في الألوهية هو على صِلَةٍ كثيفةٍ بخاصية البيروقراطية تلك. كما إنَّ الدافع وراء التركيز البالغ على الدولة وإقامة القيامة من أجلها في ظلَّ الحداثة الرأسمالية بما لم يحدث في عهد أية حادثة أخرى، إنما يكمن مرةً أخرى وراء التغيير الجاري في بُنيته الطبقية تلك. هذا وثمة أواصر وثيقة وكثيفة بين مصطلح وحدة الآلهة وبين التشديد على الحداثة والدولة القومية وعلى "الوحدوية-المركزية" بصورة خاصة. فكيفما تَمَّ القضاء على بعض القبائل والأقوام، وتصفية آلهتها معها، وصهرها بالتالي في بوتقة القبيلة أو القوم الحاكم؛ كذا فقد تَمَّ صهر آلهتها أيضاً في بوتقة إله القبيلة أو

القوم الحاكم، وبالتالي توحيدها معه. وإذ ما نظرنا إلى اصطلاح وحدانية الإله وفق هذا الواقع السوسيولوجي، فسنبلغ فحواه بسهولة أكبر. ذلك أنه يتضمن الاستعمار والصهر. تاريخ مركزي ووحديّة الدولة القومية هو تاريخ إلهي بشكل جدّ كثيف. فبينما يؤدي تجريد المجتمع الموجود في طبيعتها من السلاح ونقل احتكار السلاح إلى الدولة كلياً إلى الوحديّة المركزية، فإنّ ما يتحقق هنا مضموناً هو احتكار استغلالي واستعماريّ مذل. ومُنظَرُ الهيمنة، يتصدرهم هوبز ومكيافيلي، قد بسطوا أهمّ خدماتهم للاحتكار الرأسمالي بتعريفهم للدولة العصرية باسم العلموية. فتركيز كلّ الأسلحة في بنية أحادية منفردة بذاتها تحت اسم رفاه المجتمع، يعني تعرية المجتمع من قوته السياسية، وبالتالي من وجوده الاقتصادي، بما لا نظير له في أية مرحلة تاريخية. ونظراً لكون الدولة والسلطة ستحركان كاحتكار في نهاية المطاف، فلن تبقى قيمة اجتماعية إلا وستستوليان عليها بقوة السلاح الفتاك الذي بين يديها. وسترسمان شكل المجتمع كما تشاءان، وستقضيان على ما لا تشاءانه. علماً أنّ ما جرى في التاريخ قد حصل تأسيساً على هذا المنوال. حيث نُظِّمَت إبادات لا يصدفها العقل ولا يسعها الخيال.

وباعتبار الدولة القومية قاسماً مشتركاً لكافة الاحتكارات، فهي لا تقتصر على بناء ذاتها على خلفية سلب الثقافة الاجتماعية المادية وغزوها واستعمارها. بل وتؤدي دوراً مصبرياً في صهر الثقافة المعنوية أيضاً. إذ غالباً ما تُصفي الطابع الرسمي على المعايير الثقافية لأثنية أو جماعة دينية حاكمية، وذلك باسم الثقافة الوطنية. ثم تشنّ الحرب ضد جميع الكيانات الثقافية المتبقية. وبذريعة أنها "تضرّ بالوحدة الوطنية"، فهي تُهيئ النهاية المحتومة لجميع اللغات والثقافات الموجودة في كافة الأديان والأثنيات والأقوام والأمم واللغات والثقافات التي لا تَبْرَحُ محافظةً على وجودها منذ آلاف السنين. وهي تفعل ذلك باللجوء إلى العنف أو الإغراء المادي. وهكذا باتت اللغات، الأديان، المذاهب، العشائر والقبائل الأثنية، والأقوام والأمم ضحية هذه السياسة؛ أو بالأحرى ضحية هذه الإبادة بما لا ند له في أية مرحلة من التاريخ. بل إنّ الإبادات المادية (الجسدية) مقابل الإبادات المعنوية ليست حتى كحجم الأذن في الجمل. بالتالي، تتمّ التضحية بالقيم اللغوية والثقافية وبمجموعاتها المُنسَلّة إلى يومنا منذ آلاف السنين، تحت ذريعة طيش بناء "الوحدة الوطنية"، وكأنها ممارسة مقدسة.

مفهوم الدولة القومية بشأن "الوطن" أكثر إشكالية بكثير. فالحدود الجغرافية التي تتبع لسيادة الدولة وتخضع لاحتكارها بأي شكل كان، يتم تصويرها على أنها "الوطن المقدس". في الحقيقة، لقد صيّر الوطن ملكية مشتركة لحلفاء الاحتكار. والنظام الذي شيدوه تأسيساً عليه هو أكثر عمقاً في استعمارِه من استعمار المستوطنات القديمة. فإن كان ثمة بلد مستعمر واحد فقط قديماً، ففي الدولة القومية العصرية ثمة أشكال استعمارية مسلطة على "وطنها المقدس" بقدر أنواع الاحتكار فيها. فكيفما جردت الشعوب المستعمرة من أسلحتها، كذلك فقد جرد شعب "الوطن المقدس" أيضاً من أسلحته، متروكاً بلا مقاومة تجاه شتى أنواع الاستغلال. حيث أخضعت شتى كياناته الثقافية المادية والمعنوية، وعلى رأسها قواه العاملة، لاستغلال مضاعف. إذ لا يمكن إشباع جشع احتكارات البيروقراطية المتضخمة كالورم بأي شكل آخر.

أما دبلوماسية الدولة القومية، فيجري تشكيلها في سبيل تأمين التنسيق مع الدول القومية الأخرى التي هي احتكارات خارجية، ولمتابعة شؤون النظام العالمي للدول القومية. ذلك أنه من المستحيل الإبقاء على دولة قومية واحدة صامدة لأربع وعشرين ساعة فقط، في حال عدم اعتراف الدول القومية الأخرى بها في الخارج. وعلّة ذلك مخفية في منطق النظام الرأسمالي العالمي. إذ لا يمكن لوجود أية دولة قومية أن يدوم دون رضى القوة المهيمنة. فقصصها جميعاً مكتوبة في دفتر المهيمن. ومن يشدّ عن القاعدة يتعرض لعاقبة صدام، أو يطاح به بعد تعريضه للإفلاس بالحصار الاقتصادي. هذا ويُفترض سلفاً أن كل دولة قومية تعلم علم اليقين أنه يستحيل تكريس وجودها دون إذن من القوة المهيمنة، سواء سُمح لها بذلك أثناء تشييدها أم بعده. فحتى دولتا الاتحاد السوفييتي والصين عجزتا عن البقاء خارج إطار هذه القاعدة.

إحدى أهم الخصائص الأساسية الأخرى للدولة القومية هي انغلاق بُنيّتها قدر الإمكان إزاء الكيانات التعددية والسياسية المختلفة. وسبب ذلك مفهوم. فالكيانات التعددية والسياسية المغايرة ستشكل حجرة عثرة على درب استغلال الاحتكار لها ضمن الحدود القائمة. فإذا ما اكتسب المجتمع الأخلاقي والسياسي وجوده بكيانات مغايرة بحكم طبيعته، وبالأخص بالكيانات السياسية الديمقراطية؛ فإن مساحة الاحتكاريين سوف تضيق على نحو خطير. وقد ابتكرت مصطلحات استحالة اقتسام الهيمنة، وحدة

الوطن، والبنية المركزية وغيرها لهذا الغرض. المرأ هنا هو عدم اقتسام قيم البلد مع شعبه ومجموعات مجتمعه. وتؤدي هذه الذريعة دوراً رئيسياً حتى في إبادة الثقافة المعنوية أيضاً. فعلى الرغم من كون التعددية السياسية الديمقراطية النظام الأنسب للحرية وللمساواة المتأسسة على الاختلاف؛ إلا إن كل نزوع في هذا المنحى يُعكس على أنه ممارسة خطيرة وخروج على القانون لأنه "يهدد وحدة الوطن ونظامه".

ربما الدولة القومية هي الممثل الأكثر تواطواً مع القوة المهيمنة من خلال الهوية القومية التي تُفعلها بالأكثر. إنها المتواطئ الأكثر وفاءً مع النظام الرأسمالي العالمي تحت كسوة القومية. ما من مؤسسة تابعة وخادمة للقوة المهيمنة، أي للقوة المحورية للرأسمالية العالمية، بقدر ما هي عليه الدولة القومية. ونزعتها الاستعمارية على الصعيد الداخلي تتبع من خاصيتها هذه. فبقدر ما تدعي دولة قومية ما تمسكها بالنزعة القومية، فستكون خادمة لقوة الهيمنة للنظام العالمي بالمثل. أما الدولة القومية التي أعدتها القوة المهيمنة بعناية فائقة، وحددت ملامحها، وصيرتها نظاماً طيلة أربعة قرون؛ فاعتبارها بأنها الدولة الأكثر قومية إنما مفاده الجهل المطبق بالحروب المذهلة لقوة الهيمنة للنظام الرأسمالي العالمي.

لدى تحليل مصطلح الدولة القومية، من المهم عدم التوصل إلى نتائج خاطئة بخلطها مع بعض المواضيع الأخرى. ينبغي أولاً صياغة تعريف حسن لمصطلح الدولة القومية. فقد كانت الدول طيلة التاريخ تُحدد إطارها بأعضائها المنتسبين إلى تنظيمها، وتُعرف نفسها بموجب ذلك عموماً. أي أنها كانت مضطرة لفرض قبولها كدولة كواد يعملون على إقناع بعضهم بعضاً، وعلى الإغلاء من شأن بعضهم بعضاً، بل وحتى على تأليه بعضهم بعضاً. وقد تغيّر هذا التعاطي مع الدولة القومية. حيث باتت تفرض القبول بها ضمن إطار عظمة إله الدولة القومية وجلاله وقديسيته. ولم تقتصر في عرض نفسها بهذا النحو على كواد الدولة فحسب. بل وعلى جميع أفراد المجتمع التابع لها، والذين أسمتهم بالمواطنين؛ وكأن المجتمع برمته قد صُهر في بوتقة الدولة القومية. هذا هو الحدث المسمى بالحبس داخل القفص الحديدي. ومن المحال إدراك الدولة القومية أو الحادثة، ما لم تفهم هذه الحقيقة. أول الأمور التي تزيد من صعوبة الفهم السليم للدولة القومية، هو تقييمها بالتداخل مع الجمهورية والديمقراطية. فمثلاً أن

الدولة القومية ليست بجمهورية، فقد تأسست بناءً على التضاد مع فلسفة الجمهورية ومؤسساتها ووظيفتها الأساسية. أي أنّ الدولة القومية إنكارٌ للجمهورية. من هنا، فالرؤية التي لا تزال تسود اليسار، وتُعدّ الرؤية الرسمية ليسار الاشتراكية المشيدة طيلة قرن ونصف، والتي مفادها: "الديمقراطية والاشتراكية مستحيلتان دون الدولة القومية المركزية؛ إنما هي خداع رهيب للذات. وقد شوهدت نتائجها الوخيمة في تصفية عددٍ جَمٍّ من الاشتراكيين والديمقراطيين في ألمانيا خصيصاً (وعلى رأسهم روزا لوكسمبورغ)، وتمت المعاناة منها أثناء انهيار نظام الاشتراكية المشيدة. ما من ضلالٍ آخر إلّا حقّ خسائر بهذا الحجم الفادح بالاشتراكية والديمقراطية. لا يمكن للجمهورية والديمقراطية أن تتميزا بمعانيهما الحقيقية، إلا بتعددية كيانات السياسة الديمقراطية في مواجهة احتكارية الدولة القومية. حينها فقط يكون ممكناً تحقيق وطنية قيّمة وعيش حياة مشتركة ضمن الاختلاف تحت ظلّ نسق السياسة الديمقراطية التعددية في الجمهورية الديمقراطية.

تُلاحظ في راهننا مساعي احتكارات رأس المال المالي العالمي في إعادة هيكلة الدول القومية ذات البنى القديمة ضمن الشروط التي تندفع فيها وراء الهيمنة. نزعة النيوليبرالية تلك أمرٌ مفهوم، حتى وإن كانت ترمي إلى أهداف مغايرة ومختلفة (وبالأخص تضليلها بالقناع الديمقراطي). فالنزعة الاحتكارية الوطنية عاجزة من عدة جوانب عن مجاراة الاحتكار العالمي، وعن تلبية متطلبات السياسات العالمية. بالتالي، فهي تتسبب بالانسداد فيما يتعلق بتكامل النظام. أي أنّ الأنشطة المعنية بإعادة هيكلتها، لا ترمي إلى القضاء على الدولة القومية، بل إلى إرفاقها برغبات رأس المال المالي الجديد المهيمن عالمياً.

لا تتورّع الدولة القومية عن استخدام القوالب الأيديولوجية الأربعة الرئيسية بشكل متداخل وتوحيديّ لبسط هيمنتها الأيديولوجية وتسريبها إلى صفوف المجتمع. فالقومية التي تُعدّ شكلاً أيديولوجياً أساسياً للدولة القومية، قد حوّلت إلى جوهر ديني محض. فيقدر ما تكون الدولة القومية حدثية رأسمالية، فالقومية أيضاً دينٌ حادثيٌّ بالمثل. حيث أُعدت كدين اجتماعي للفلسفة الوضعية. ينبغي تصوّر الوطنية كطبيعة اجتماعية مضادة للمجتمع الوطني. بالتالي، فالقومية أيديولوجية مناهضة للأمة بالأكثر. كما تُقدّم القومية أعظم خدماتها إلى احتكارات الاستغلال من خلال بسط الهيمنة

الأيدولوجية الرأسمالية على الأمة التي تُعتبر ظاهرة ديمقراطية. وبذلك تُحوّل الأمة برمتها إلى مُلكٍ ومستعمرةٍ مشترَكَيْن حتى أقصى درجة للاحتكارات المتحالفة (احتكارات التجارة، الصناعة، المال والسلطة). وتؤدي وظيفتها هذه خصوصاً تحت غطاء الدين القومي الوضعي لأقصاه.

إنّ القومية كدين الدولة القومية تُظهر نفسها على شكلٍ ظاهرتين مختلفتين ترتكزان إلى الأساس عينه، حتى وإن بدت متناقضةً بجانبها هذا. أولهما هو على نحو ألوهية "الدولة المركزية". وهي حساسةٌ للغاية ضمن الأمة كدولة الإله الأوحد. وفي الساحة الدولية يعكس هذا الإله الأوحد شكله كقوةٍ مهيمنةٍ خارقة (قول جورج بوش الابن، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية بصفته القوة المهيمنة بامتياز، خير برهانٍ على ذلك عندما أشار إلى أنه مُكلّفٌ باسم الرب). المهيمنُ الخارق هو "حال مسيرة الإله الهابط على وجه الأرض" على حدّ تعبير هيجل (ولو أنه قالها حينها بشأن نابليون وفرنسا في عهده). ثانيهما؛ كل دولة قومية هي وثن الأمة المهيمنة بامتياز، كونها إلهاً. وإكثارها لنفسها بهذا الشكل لا يعني تَمَرُّقَ أوصالها ووحدتها أو التوجه صوبَ نظامٍ متعددٍ الآلهة. بل يعني إكثارها كأوثان. ومصدر ذلك في الفلسفة هو الوضعية. أي أنّ الأيدولوجية التوفيقية الثانية للدولة القومية هي العلمية الوضعية. وهي المصدر الأيدولوجي الأقرب إلى القومية. إذ تفتات كلتاها على بعضهما البعض. وقد تطلع مؤسسها أوغست كومت إلى إنشاء الوضعية بذات نفسه كدينٍ علمانيٍّ كونيٍّ. لكنه لم يلقَ رواجاً بقدر الماركسية. مع ذلك، فهي بمثابة الدين الأساسي للعلمانية. وينبشه مُحقّق إلى أبعد حدّ في تقييمه، عندما اعتبر الوضعية بأنها الميتافيزيقيا الأكثر فظاظة، على الرغم من ادّعاؤها بأنها مضادةٌ للميتافيزيقيا. وبذلك يكون قد طرح تشخيصاً مهماً. فهي بمثابة الأيدولوجيا المهيمنة الأكثر تحريفاً وتعميةً وتوثيناً لِعِلْمِ الاجتماع، نظراً لكونها إحدى الاشتقاقات الأيدولوجية المحببة للحدثة.

ومتلما هي حال العلم، فإنّ الوضعية (العلموية) أيضاً هي فلسفةٌ الظاهرية الأكثر فظاظة. فالظاهرة مظهر الحقيقة. بينما في الوضعية هي الحقيقة بذاتها. بالتالي، فكل شيء ليس بظاهرةٍ ليس حقيقياً. إننا نَعْلَمُ من خلال فيزياء الكمّ وعلم الفلك والبيولوجيا، بل وحتى من جوهر الفكر بحدّ ذاته، أنّ النسبة العظمى من الحقيقة تسري في عوالم ما

وراء الحوادث الظاهرة للعين. لقد توارت الحقيقة وراء ماهية سرية حتى أقصاها في العلاقة بين الراصد والمرصود. حيث بلغت حداً لا يندرج في أيّ قياس فيزيائي أو تعريف. والوضعية هي الأكثر شَبَهاً بوشية العصور القديمة كإنكار لهذا العمق الغائر. أما الوثن الذي بات يبدو كظاهرة، فإنه يعكس الأواصر المشتركة بين الوثنية والوضعية. لذا، فجميع الأذهان المغسولة بدين القومية ضمن الدولة القومية، تظن أن العالم مجرد مظاهر بسيطة، وتتلقاه كضرب من ضروب العبادة. وإدمان المجتمع الاستهلاكي على "الموضوع الشيء" هو تلك العبادة بذاتها. وبجانبه هذا، فإن تشكّل المجتمع الاستهلاكي كثمرة لأوساط الدولة القومية أمرٌ مُدرك ومهم لأبعد الحدود. هكذا، يُقدّم جميع أفراد المجتمع فرصة الريح المفرط للاحتكارات الرأسمالية كأسرى السلع وكاستهلاكيين بإفراط (باتت السلعة كالوثن تماماً في الدولة القومية والمجتمع الاستهلاكي). من جانب آخر، يصبح المجتمع أكثر طاعةً وخنوعاً وانقياداً وانصهاراً، كونه أسير نزعة الاستهلاك المصبوغة بنوع من المظهر الديني. والمجتمع القومي المستسلم للذهنية الشعاراتية بدرجة مُهولة، إنما يُعبّر عن هذه الحقيقة بكلّ علانية ووضوح.

الصياغة الأيديولوجية الثالثة المهمة هي التعصب الجنسي الاجتماعي. الجنسية أيضاً كانت سلاحاً طالما لجأت إليه نُظم المدنية مدى التاريخ في مواجهة المجتمع الأخلاقي والسياسي. واستعمار المرأة لمآرب عديدة هو خير سرّ ملفت للنظر بهذا الصدد. فهي تُجذب الذرية، وهي عاملٌ مجانيٌ وتحمل أكثر الأعمال مشقة، وهي العبد الأكثر خنوعاً. كما إنها بمثابة أداة الدعاية وموضوع وسيلة الشهوة الجنسية التي باتت متواصلة. إنها أئمن سلعة، بل وملّكة السلع. وهي بمثابة المصنع الذي يُحقّق سلطة الرجل كأداة مُعرّضة لاغتصابه الدائم. وهي التي تُمكن من ديمومة المجتمع الذكوري المهيمن معنوياً، كونها موضوع الجمال والزينة والصوت العذب. وفي بنية الدولة القومية، تبلّغ مكانة المرأة قاع الحضيض بجميع جوانبها هذه ضمن المجتمع الذكوري فتصوّر المرأة إلهة في مجتمع الدولة القومية (هوية المرأة المشتركة وتصوّرها)، يبدو ظاهرياً وسيلة للعبادة. لكن صفتها كـ"إلهة" تعني هنا الحضيض وبيوت الدعارة. فالمرأة الإلهة هي تلك المُعرّضة لأقصى درجات الإهانة والسفالة. فمن جانب، تمنح الجنسية

تسلطاً أقصى للرجل في مجتمع الدولة القومية (كل رجلٍ متسلط يَنْفُسُ العلاقة الجنسية في عقله بشكلٍ مستورٍ بما مفاده "أنهيتُ أمرَ العاهرة" و"تمكّنتُ منها"). ومن الجانب الآخر نُحوّلُ المجتمع إلى مستعمرةٍ في الحضيض متمثلاً في شخص المرأة. بهذا المعنى، فالمرأة في الدولة القومية هي الأمة المستعمرة بالأكثر ضمن المجتمع التاريخي!

لا تتخلفُ الدولة القومية عن استخدام الدين بالتداخل مع الأيديولوجية القومية، باعتباره شريعة ما قبل الحداثة. والدافع في ذلك هو تأثيرات الدين التي لا تزال منيعة في المجتمعات. وبالأخص تأثير الإسلام، الذي لا يبرحُ حيويّاً للغاية في هذا المضمار. لكنّ الشريعة الدينية لم تُعدّ الدين القديم مع نمط استخدامهما في الحداثة. فالدينُ المستخدَمُ في الحداثة ضمن إطار الدولة القومية مبتورٌ من وظائفه الاجتماعية الحقيقية (من دوره العظيم في المجتمع الأخلاقي والسياسي)، ومُقدّمٌ بحالته المخصّصة؛ متطرفاً كان أم معتدلاً. فدوره في المجتمع محدودٌ بما تَأَدَّنُ به الدولة القومية. حيث تُزرعُ العراقيلُ الصارمةُ على دربِ أداءِ وظائفه الإيجابية داخل المجتمع الأخلاقي والسياسي. والعلمانيةُ تنصدرُ لائحةً تلك العراقيل. بالتالي، ينبغي عدم الاستغراب من انفجارِ النضالاتِ بينهما بين الحين والآخر. كما يتأتى عدم تَخَلّي الدولة القومية كلياً عن الدين باعتباره شريعةً قديمةً من بنيته المساعدة جداً على استثماره وتحويله إلى قومية، إلى جانبِ ثَقَلِ وزنه الكبير على المجتمع. وأحياناً يؤدي الدين بذاته دورَ القومية. فالمذهبُ الشيعي في إيران سلاحٌ أيديولوجيٌّ مهمٌ هو الأُتَى للدولة القومية الإيرانية الراهنة. ذلك أن المذهبَ الشيعي هو مثالُ القومية الدينية الأكثر تطوّراً. وأشباهه كُثُر. فالمذهبُ السُنيُّ في تركيا يُعدُّ بمثابة الأيديولوجيا الدينية الأدنى إلى القومية، والأسهل انزلاقاً نحوها.

الدولة القومية التي تأخذُ على كاهلها مَهْمَةً تحقيقِ الاستغلال الاحتكاري ذي الطوابق الأربعة الموحّدة (الاحتكار التجاري والصناعي والمالي واحتكار السلطة)، لا تستطيعُ الاكتفاء باستخدام الفاشية التي هي من أفضح أشكال العنف لتنفيذ مآربها تلك. بل تُسَترِطُ الاستخدامَ المهيمن للأيديولوجيات التوفيقية الأربع بمثل استخدامِ عُنْفِ

النظام الفاشي المنهج بأقل تقدير. حيث يستحيل الاستمرار بالنظام الفاشي دون الهيمنة الأيديولوجية.

تزدُ العصرية الديمقراطية على التتميط وعلى مجتمع الرعية والكتلة الحيوية، الذي تسعى الدولة القومية العصرية إلى تطبيقه في مسارها الذي ترتأيه وفق الأسلوب الكوني والمتقدم على خطٍّ مستقيمٍ قطعيٍّ (الأسلوب المنغلق على الاحتمالات والبدائل)؛ تزدُ على ذلك بأساليب تجعل المجتمع الديمقراطي التعددي المنفتح على البدائل والاحتمالات أمراً مرئياً. وتطوّر بديلاً المنفتح على الكيانات السياسية المختلفة، والمنغلق على التحول الاحتكاري، وذا التعددية الثقافية، والمتميز بالصفات الأيكولوجية والفامينية، وبينته الاقتصادية التي تلبي الاحتياجات المجتمعية الأولية وتعتمد على التوفير الجمعي. الكونفدرالية الديمقراطية هي البديل السياسي المقابل لدولة الحداثة الرأسمالية القومية.

بإمكاننا إيجاز خصائص الكونفدرالية الديمقراطية على النحو التالي:

a- الكونفدرالية الديمقراطية منفتحة على الكيانات السياسية المختلفة ذات المستويات المتعددة. ذلك أن الكيانات السياسية المختلفة عامودياً وأفقياً هي ضرورة اضطرارية انطلاقاً من البنية المعقدة للمجتمع. هذا وتلُم شمل الكيانات السياسية المركزية والمحلية والإقليمية ضمن حالة توازن. فبحكم ردِّ كل واحدٍ منها على ظروفٍ ملموسةٍ معينة، فإن البنى السياسية التعددية أقرب إلى إيجاد سُبُل الحل الأسلم والأصح للمشاكل الاجتماعية. كما إن تعبير الهويات الثقافية والأثنية والوطنية عن نفسها بالكيانات السياسية هو من أكثر حقوقها طبيعية. أو بالأحرى، إنه من متطلبات المجتمع الأخلاقي والسياسي. وهي منفتحة على أشكال التوافق المبدئي مع تقاليد الدولة، أكانت دولة قومية أم جمهورية أم ديمقراطيات بورجوازية. إذ تستطيع العيش معها تحت مظلة واحدة على أساس السلام المبدئي.

b- تستند الكونفدرالية الديمقراطية إلى المجتمع الأخلاقي والسياسي. أما مساعي المجتمع التي تتضمن مشاريع عينية ونمطية مركزة إلى هندسة المجتمع من قبيل: المجتمع الرأسمالي، الاشتراكي، الإقطاعي، الصناعي، والاستهلاكي وغيرها؛ فتعتبرها ضمن إطار الاحتكارات الرأسمالية. إذ لا وجود وهكذا نوع من المجتمعات مضموناً، بل

هي موجودة دعائياً فحسب. فالمجتمعات في أساسها سياسية وأخلاقية. والاحتكارات الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية والعسكرية هي أجهزة تَخُزُ طبيعة المجتمع الأساسية تلك طمعاً في فائض القيمة، بل وحتى في الجزية الاجتماعية الثقيلة. إذ لا قيمة لها بمفردها. فحتى الثورة لا تستطيع خلق مجتمع جديد. إذ لا يمكنها إلا أن تؤدي دوراً إيجابياً كعمليات يُلجأ إليها للبلوغ بالنسيج الأخلاقي والسياسي للمجتمع إلى وظيفته الأصلية بعد أن كان مُعرضاً للضمور والتآكل. وما يتبقى تُحدِّده الإرادة الحرة للمجتمع الأخلاقي والسياسي.

c- تعتمد الكونفدرالية الديمقراطية على السياسة الديمقراطية. فمقابل مفهوم الدولة القومية في الإدارة والحكم الصارم المركزي البيروقراطي ذي المسار المستقيم، تُشكِّل جميع المجموعات الاجتماعية والهويات الثقافية الإدارة الذاتية للمجتمع من خلال الكيانات السياسية المُعبَّرة عنها. ويتم تسير الشؤون والأعمال على مختلف المستويات عن طريق إداريين قائمين على وظائفهم بالانتخاب، لا بالتعيين. المهمُّ هو كفاءة إصدار قرارات المجالس المُتداولة بالنقاش. أما الإدارات المستقلة تماماً، فغير دارجة أو مقبولة. إذ تتحقَّق الإدارة الديمقراطية ورقابة الأعمال الاجتماعية من خلال حزمة الهيئات المتعددة البنى، المتطلعة إلى الوحدة ضمن الاختلاف، والمناسبة لبنية كل مجموعة وثقافة؛ بدءاً من الهيئة التنسيقية المركزية العامة (مجلساً كانت أم لجنة أم مؤتمراً) ووصولاً إلى الهيئات المحلية.

d- ترتكز الكونفدرالية الديمقراطية إلى الدفاع الذاتي. فوحدات الدفاع الذاتي قوة أساسية، ليس بوصفها احتكاراً عسكرياً، بل بخضوعها لمراقبة الأجهزة الديمقراطية المُشدَّدة بما يُلَبِّي احتياجات المجتمع الأمنية الداخلية والخارجية. وتتجسَّد وظيفتها في تفعيل إرادة السياسة الديمقراطية للمجتمع الأخلاقي والسياسي باعتباره بنية القرار الحر المعتمد على "المساواة ضمن الاختلاف"، وعلى شلِّ تأثير تدخُّلات القوى العاملة على إفراغ هذه الإرادة أو عرقلتها أو القضاء عليها، سواءً خارجياً أم داخلياً. وتَخضع البنية القيادية للوحدات إلى الرقابة المزدوجة من قِبَل أجهزة السياسة الديمقراطية وأعضاء الوحدات على السواء، ويمكن تغييرها بسهولة عندما تقتضي الحاجة من خلال الاقتراحات والمُصادقات المتبادلة.

e- لا مكان في الكونفدرالية الديمقراطية للهيمنة عموماً وللهيمنة الأيديولوجية خصوصاً. فمبدأ الهيمنة يسري في المدنات الكلاسيكية. بينما في الحضارات والعصرانية الديمقراطية لا يُنظر بعين التسامح إلى القوى المهيمنة وأيديولوجياتها. ولدى تخطي حدود التعبير المغاير والإدارة الديمقراطية، يُشَلُّ تأثير ذلك من خلال الإدارة الذاتية وحرية التعبير. فالتفاهم المتبادل واحترام المقترحات المختلفة والالتزام بأسس القرار الديمقراطي شروطاً لا بد منها في الإدارة الجماعية لشؤون المجتمع. ورغم تقاطع مفهوم الإدارة في المدنية الكلاسيكية والحادثة الرأسمالية مع مفهوم الإدارة في الدولة القومية بصددها الموضوع، إلا إنه ثمة فوارق وحالات شذوذ كبرى بينهما وبين مفهوم الإدارة في الحضارة والعصرانية الديمقراطيّتين. إذ يكمن نمط الإدارة البيروقراطية المزاجية ونمط الإدارة الديمقراطية الأخلاقية في أساس الفوارق وحالات الشذوذ والخلاف.

هذا ولا يمكن الحديث في الكونفدرالية الديمقراطية عن الهيمنة الأيديولوجية بتاتاً. فالتعددية سارية على الآراء والأيديولوجيات المختلفة أيضاً. ولا تحتاج الإدارة إلى التوجيه الأيديولوجي لتعزيز ذاتها. بناءً عليه، فمثلاً إنها لا ترى داعياً للأيديولوجيات القومية والدينيّة والعلموية الوضعية والتعصبية الجنسية، فهي ضد الهيمنة أيضاً. فكل رأي وفكر وعقيدة له الحق في التعبير عن ذاته بطلاقة وحرية، طالما لا يتخطى بنية المجتمع الأخلاقية والسياسية، ولا يتطلع إلى الهيمنة.

f- تَقفُ الكونفدرالية الديمقراطية في صفّ الاتحاد الكونفدرالي الديمقراطي العالمي للمجتمعات الوطنية العالمية مقابل الاتحادات التي على شاكلته هيئة الأمم المتحدة التي تضمّ الدول القومية الخاضعة لرقابة القوة المهيمنة بامتياز. ذلك أنّ توحيد المجموعات الأوسع نطاقاً كمّاً ونوعاً تحت مظلة الكونفدرالية الديمقراطية العالمية حسب معايير السياسة الديمقراطية، هو شرط أولي من أجل عالم أكثر أمناً وسلاماً وأيكولوجية وعدالة وإنتاجية.

خلاصةً، فالفوارق ونقاط التضاد القائمة بين الحادثة الرأسمالية والعصرانية الديمقراطية، والتي يمكننا المقارنة بينها بمنوالٍ أوسع بكثير؛ ليست مجرد ادعاء مثالي وحسب. فهما عالمان كبيران معاشان في الواقع الملموس. هذان العالمان اللذان تحاربا

أحياناً بلا هوادة كُطِبَيْن دِيالِكْتِيكَيْن متضادَّين، واللذان لَمْ تَغِبْ حالاتُ السلام أيضاً بينهما بين الفينة والأخرى على مرِّ التاريخ؛ إنما هما في راهننا أيضاً في حالةِ صراعٍ أحياناً وسلِّمٍ أحياناً أخرى ضمن إطارِ تجاذباتهما وتناقضاتهما. لا ريب أن النتيجة النهائية سيحدِّدها مَنْ ينفِّذُ مِنَ الأزمة البنيوية الممنهجة بتحقيق الانطلاقة السليمة والحسنة والجميلة فكرياً وسياسياً وأخلاقياً.

د - الأيديولوجية اليهودية، الرأسمالية والحادثة

من الصعبِ طرحُ سردٍ كاملٍ عن تَطَوُّرِ المجتمع التاريخي، دون استيعابٍ سليمٍ لواقعِ العبريين تاريخاً وراهنأ. فنقيِّمُ العبريين تاريخياً واليهودية راهنأ على أنهم مجردُ قومٍ أو مجموعةٍ أثنية، إنما يحتوي أخطاءً جسيمة. فمن الأهمية القصوى تقيِّمُهم كمصدرٍ ثقافيٍّ أساسيٍّ ذي أصولٍ شرقٍ أوسطية، ولكنه مصدرٌ يهتم ويؤثِّرُ في العالمِ أجمعٍ بالدرجة الأولى. لا أتحدث هنا عن الثقافة بمعناها الضيق. بل أتأولها كإجماليِّ الثقافتين المادية والمعنوية. ينبغي تَجَنُّبُ خطأين فادحين بصدد الموضوع. أولهما؛ المفهوم الذي يُبجِّلُ اليهوديةَ ويُغالي في وصفها بالقوة المتحكمة بزمام العالم. ومقولة "قوم الله المختار" تتدرج في هذا الإطار. فبقدر ما يتمُّ الامتناعُ عن سلوكِ هذا النمطِ من المبالغات المنفتحة كثيراً على الاستغلال، يَكُونُ قد تيسَّرَ الاستيعابُ الواقعي للموضوع بالمثل. ثانيهما؛ المفهوم الذي يُصَيِّرُ اليهوديةَ شيطاناً أو كبشَ فداء. ف رؤيةُ اليهوديةِ كمنبعٍ لكلِّ الرذائلِ رأيٌّ شائعٌ جداً. والوقوفُ بعيداً عن تأثيراتِ هذه المقاربة التي تؤدي إلى إدراكاتٍ خاطئةٍ مثيلةٍ لمقاربة المُغالاةِ على الأقل، سيُزيِدُ من وضوحِ الموضوع.

كنتُ قد جهدتُ في المجلَّدَيْن السابقَيْن من مرافعتي لتسليطِ الضوءِ على العبريين من مختلف الزوايا وضمن إطارِ الأديان الإبراهيمية. أما الآن، فسأعمل على تعزيزِ رأيي من جهاتٍ أخرى. حيث سأتناولُ أساساً قضيةَ اليهود والقضية اليهودية ارتباطاً بالرأسمالية والحادثة.

لقد نَمَّ شتات اليهود (انتشارهم على وجه الأرض) بعد هدم الإمبراطورية الرومانية للمعبد الكبير في القدس للمرة الثانية عام 70م عن قضايا ونتائج كبرى، سواءً في الشرق الأوسط أم في أوروبا، بل وحتى في كافة أرجاء المعمورة مع التوجه صوب حاضرنّا. بَيَدَ أنه تَمَّت معايِشَةُ قضايا ونتائج شبيهة في السابق أيضاً. فهجرة سيدنا إبراهيم من أورفا إلى جوار القدس لا يَنفَكُ تأثيرُها مستمراً حتى يومنا من جهة المشاكل والنتائج التي أسفرت عنها، ولكنْ بشكلٍ أضخم عالمياً. ومغامرة أحفاده في مصر، وحادثَةُ يوسف، وهجرة موسى أيضاً أحداثٌ تَرَكَتْ بصماتها على الصعيد العالمي. كما أن إعدادَ الكتاب المقدس وتأسيسَ المَمْلَكَةِ العبرية الأولى قبلَ ذلك، السبي البابلي، والعلاقات المبتدئة في ذاك العهد مع البرسيين والإغريق؛ قد أدت كلها إلى نتائج مهمة تَمَيَّزَتْ بمكانة بارزة في تاريخ المدينة من حيث تداعياتها وصداها. بل إن إعدادَ الكتاب المقدس بذاته حدثٌ عظيم. إنه نوعٌ من رسمية الأديان الإبراهيمية. وامتلاكُ الكتاب حدثٌ عظيمٌ جداً وله أثره التاريخي.

لكنَّ الشتات الحاصلَ بعدَ عام 70م وَلَدَ نتائج جذرية أكثر تأثيراً بكثير. لن أدوّن التاريخ هنا. بل سأكتفي بالتقييمات المقتضبة. فالرأي المجمعُ عليه عموماً هو انقسامُ التجمع الناجم عن الشتات والهجرة إلى فرعين، أحدهما في الشرق والآخر في الغرب (السفارديم¹ والأشكنازيم²). واختلفت تأثيراتُهما بالتأسيس على ذلك. فمن المعلوم أن يهودَ المشرق انتشروا أساساً فيما يُسمى اليوم بسوريا والعراق وإيران وشواطئ بحر قزوين وروسيا، ويَحْتَمَلُ أنهم انتشروا فيما بعد حتى آسيا الداخلية. معلومٌ أيضاً أن أولئك اليهود عاشوا كمستوطنات مهمة في الأماكن التي هاجروا إليها. أما هجراتهم نحو الغرب، أي مستوطناتهم التي أقاموها في الساحات الخاضعة لحكم الإمبراطورية الرومانية بشكل عام، فقد حَقَّقَتْ تنامياً مستمراً. إذ تُصادفُ الهجرات والمستوطنات بدءاً

¹السفارديم (السفارد): هم اليهود الشرقيون، وينحدرون من اليهود الذين أخرجوا من إسبانيا والبرتغال في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ثم استقروا في حوض البحر المتوسط والبلقان ومناطق أخرى، وخاصة في سلانيك والأستانة وإزمير وأدرنة والقاهرة وإيران وغيرها (الترجمة).

²الأشكنازيم (الأشكناز): هم اليهود الغربيون. تميزوا سابقاً بتكلم اللغة اليديشية التي تطورت من لهجة ألمانية تأثرت باللغة العبرية واللغات السلافية. ويُسَكَّنون غالبية اليهود المعاصرين. استقروا بالأغلب في المدن الأوروبية مثل لاهاي، روتردام، هارلم، واستقرت غالبيتهم في أمستردام (الترجمة).

من شمال أفريقيا إلى أوروبا الشرقية، ومن شبه جزيرة إيبيريا وصولاً إلى البلقان. أما بلاد الأناضول، فهي بمثابة المركز الذي يجري فيه الانقسام إلى المشرق والمغرب. وتأثيراتهم تتميز بأهميتها على صعيد بُعدها الديني إلى حين انهيار روما. هذا ولا جدال في أنهم ذوو تأثيرٍ رياديٍّ، سواء كحركةٍ موسوية أم كمسيحيةٍ مولودةٍ من الموسوية. فقد أسسوا ما هو أشبه بالإمبراطورية المعنوية في عهدهم.

لا شك أنّ معرفة كيفية عقد اليهود علاقاتهم بوساطة المال، وكيفية تصبيرهم المال قوةً ماديةً مؤثرةً بقدر التأثير المعنويّ موضوعٌ يتطلب البحث المطوّل دون بد. لكن، إذا كان الدين والأدب والعلم من أول المواضيع ذات الطابع المعنوي الطاغي، والتي انشغلوا بها استراتيجياً؛ فإنّ ثاني مواضيع انشغالهم الاستراتيجي هو موضوع الكسب والمال بالتأكيد. هذا أمرٌ مهم للغاية تاريخياً، كونهم صيّروا الثقافة المعنوية موضوعاً استراتيجياً من المرتبة الأولى والثقافة المادية موضوعاً استراتيجياً من المرتبة الثانية. ومن حينها كان الذي يُمسك بزمام ريادة كلا الموضوعين دليلاً على حظيه بأهمية استراتيجية في تاريخ العالم. وحسب تخميني، فإنّ اليهود في تلك القرون كانوا يركون مدى أهمية الريادة الاستراتيجية بشأن كلا الموضوعين، وانشغلوا بها جيداً. الدافع الأولي في ذلك هو الشروط الملموسة التي عاشوها. فقلّة تعدادهم، وعيشهم الدائم في طوقِ المدنيّتين المنحدرتين من الأصول الشرقية والغربية، ونظرتهم لذاتهم على أنهم "قوم الله المختار" (نحن وجهاً لوجه أمام هيمنة أيديولوجية جازمة) قد أرغمهم على الانعكاف المتواصل على البحث الاستراتيجي. أي أنّ قلّة تعدادهم والهجرة وعقائدهم المقدسة وتعرضهم المتواصل لمهالك المجازر قد حثهم على تعزيز وعيهم من جهة، وأرغمهم على صياغة "استراتيجيات الخلاص" بكلّ دأبٍ من جهةٍ أخرى (كم هي شبيهة باستراتيجيات التحرر الثوري!). فأنماط حياتهم تفرض عليهم التفكير الاستراتيجي وتطوّر أدوات الخلاص والتحرر الخاصة بهم. وإلا، فما من حيلةٍ إزاء فنائهم مثلما حلّ بآلاف القبائل الأخرى عداهم.

يغدو التشبُّث بالمقاومة المتواصلة والحيثية في هذه النقطة بالذات السبيل الوحيد للخلاص. والمقاومة بدورها تُحتم أمرين اثنين بكلّ تأكيد: العقيدة والوسائل المادية. فبينما تعكس العقيدة ذاتها عنصراً استراتيجياً معنوياً، فإنّ المال يعكس ذاته عنصراً

استراتيجياً مادياً. بناءً عليه، فالدينُ الذي يؤدي دوراً استراتيجياً كعنصرٍ معنويٍّ بالغ الأهمية في اليهودية، والمالُ الذي يتكفلُ بأداء دورٍ استراتيجيٍّ كعنصرٍ ماديٍّ مهم للغاية، يُعدّان مصدرين أوليين مُتحدّين لا غنى عنهما لأجل الخلاص والتحرر. وإذا ما بحثنا عن جوابٍ للسؤال المعني بأسباب سيادة المال والمعنى الديني لدى اليهود، فالردُّ واضح: لا خيار آخر أمامهم. فنمطُ حياتهم يقتضي المقاومة بلا انقطاع. وهذا شرطٌ من أجل عدم الفناء، والعيش بمزايا متفوقة عليا (لأنهم يؤمنون بأنهم عبادُ الرب المختارون). أما المقاومة، فهي فنٌّ يصعبُ مزاولته بدأبٍ متواصل، دون وجودِ استراتيجيات الخلاص (الريادة الأيديولوجية) والمال باعتباره إمكانيةً استراتيجيةً مادية (الرائد المادي). ولأجل القيام بذلك، فإما أن تعيشوا في الصحراء كما العرب، أو في الجبال كما الكرد. لكن كليهما غيرُ موجودين لدى اليهود. لا يتبقى هنا سوى الإمكانيات والفرص الأيديولوجية والمادية.

إن دورَ المسيحيين في دكَّ روما من الداخل أمرٌ مؤكد، رغم استمرار السجال بحق ذلك. فإذا ما وُضعت الأصول اليهودية لسيدنا عيسى الذي يُعدُّ المسيحي الأول نصبَ العين، فسيغدو دورُ أحدِ فروع اليهود في تقويض روما أمراً مفروغاً منه. هكذا يَكُونُ قد أُخذَ بالتأثير لهدم معبدِ القدس مرتين (مفردة المعبد هي بمثابة "القدس" عاصمة اليهود). علماً أن قطع رأس القديس بولس في روما (وهو من مواليد طرسوس، ومن المسيحيين الأوائل. ويتصدر لائحة الناضمين لتعاليم المسيحية) كان لن يَبْقَى دون جواب. وما صلبُ آلاف المسيحيين وإطعامهم لقمةً سائغةً للأسود وإبادتهم سوى كجزءٍ من مقاومتهم. أي أن أول حملة ناجحة للشّتات (الدياسبورة) كانت ستتحقق مع انتفاعها من المسيحية كقوةٍ معنويةٍ استراتيجية. هذا وبالإمكان الادعاء بكل سهولة أن تقويض روما من الداخل هو محصلةٌ لأول حملةٍ معنويةٍ استراتيجية كبرى للشّتات اليهودي موضوعياً. لا ريب أنه لغارات قبائل الجرمان والهون والفرنجة في أوروبا أيضاً تأثيرها البالغ في هدم روما. مع ذلك، فالمؤثرات الداخلية هي المُحدّدة.

كانت انطلاقَةُ اليهودية الغربية لما بعدَ روما ستتحقق ضمن الواقع المادي مع تأسيس المدن (الثورة الأوروبية الأولى بدءاً من القرن العاشر الميلادي) وتطوُّر السوق حولها. فنصاعُدُ العلاقة بين السلعة-المال-التجارة سيمنح اليهود قدرةً القيام بالحملة

الاستراتيجية الثانية، أي بالدور الاستراتيجي للمال. وسيادة المال تعني استحواذهم على دور فعال في حكم المدينة بالمُنَاصَفَة، وبالتالي في حكم الدول الجديدة المتنامية. كما أن غزو أوروبا معنوياً (تحولها إلى المسيحية) قد اكتمل أصلاً اعتباراً من القرن العاشر. هذا الغزو سيؤثر في اليهود إيجاباً وسلباً على السواء بطرقٍ مُلتَوِيَة. إذ يتمثل جانبه الإيجابي في أن ديناً إبراهيمياً قد فَتَحَ أوروبا. بينما جانبه السلبي يتجسد في تضيق الخناق تدريجياً على الموسوية كدينٍ قَبْلِيٍّ ضيق (دين يهودي مختار). وستجد أوروبا القَبْلِيَّةُ العلمانية أن قوة الموسوية المعنوية وقوة المال اليهودية تكمنان خلف العديد من القضايا والأزمات التي عانت منها حتى عهد هتلر، بل وحتى يومنا الراهن. وقرار مجلس المسيحية الكاثوليكية¹ في إغلاق اليهود ضمن الغيتوهات² لأول مرة عام 1179 م هو نتيجة لهذا التأثير.

واعتباراً من القرن العاشر شهدت اليهودية حالة صعودٍ أيديولوجيٍّ وماديٍّ متواصلٍ كقوة استراتيجية لأوروبا (وروسيا). فلا بد أن يكون أحد أثرياء أو مثقفي كل مدينة يهودياً. لذا، سيؤدي هذا الوضع إلى الحسد والتناقضات والنزاعات الكبرى حكماً. ونشوء الغيتوهات الأولى كان يُنبئ بما سيجري لاحقاً. وستصوغ اليهودية استراتيجيات وتكتيكات جديدة حيال هذا الوضع الجديد. أولاً حركة "الدونمة"³ وثانيها الحركة "العلمانية-الدينوية". وستتمخض كلتاهما عن نتائج كبرى. إذ سيفقد اليهود من العصور الوسطى بنجاح عبر هاتين الحملتين الاستراتيجيتين الجديدتين. ينبغي عدم النسيان أن الارتداد عن الدين القديم حملة استراتيجية كان إبراهيم وموسى أول من قام بها. إذ

¹مجلس المسيحية الكاثوليكية (مجلس لاتران الثالث): والذي قرر جمع اليهود في الغيتوهات عام 1179، وحرّم على القابلات أو الممرضات المسيحيات أن يخدمن اليهود، وذلك ضمن حملة العداء التي شنها المسيحيون على اليهود لأسباب اقتصادية تحت ستار ديني (المترجمة).

²الغيتوهات: أحياء مغلقة في أماكن نائية، أرغم اليهود على السكن فيها بحيث تُلبى احتياجاتهم داخلها. وقد طبقت إبان الحرب العالمية الثانية، وبالأخص من قبل الحكم الهتلري النازي الفاشي في ألمانيا (المترجمة).

³حركة الدونمة (الردة): مذهب يهودي أطلق على أتباع سبطاي تسفي، لأنهم يُظهرون الإسلام ويحافظون على دينهم باطناً. لعبوا دوراً كبيراً في إسقاط الدولة العثمانية وقيام الجمهورية التركية الحديثة على أرضية جمعية الاتحاد والترقي. ومن أبرز من أفرزتهم هذه الجماعة هو مصطفى كمال أتاتورك (المترجمة).

نستطيع بكل يُسرٍ تقييم خروج سيدنا إبراهيم من أورفا وسيدنا موسى من مصر على أنه نقلةٌ معنويةٌ استراتيجية.

بالمقدور تصوّر المحافل الماسونية التي أسسها البنّاعون اليهود الأخصائيون في العصور الوسطى كأول حركةٍ دُنْيَوِيَّةٍ-علمانية. أما الفيلسوف العظيم سبينوزا ذو الأصول اليهودية، فسيصبح رائداً لأول انطلاقةٍ فلسفيةٍ دُنْيَوِيَّةٍ-علمانية كبرى في أمستردام، التي تُعدُّ إحدى معابد البدايات للحدّاث الرأسمالية. تُعدُّ العلمانية من المواضيع التي يكثرُ الجدل حولها في البلدان المسماة بالإسلامية، وعلى رأسها تركيا. إنني أجدُ تسمياتِ المجتمع أو البلد بالرأسمالي أو الاشتراكي تسمياتٍ دعائية. كما أعتقد أن توصيفَ البلدان بالعلمانية أو الإسلامية أو المسيحية أو البوذية يندرجُ ضمن المآرب عينها. بينما أعتبرُ نعتَ المجتمعات بـ"المجتمع الأخلاقي والسياسي، والمجتمع اللاأخلاقي واللاسياسي" واقعياً أكثر. للعلمانية بمعناها الذي يدلُّ على النظرة الدُنْيَوِيَّة وظيفةٌ إيجابيةٌ من حيث الابتعاد عن الدوغمائية الدينية والتحرر منها. لكن، عندما تُستخدَمُ العلمانية في إشارةٍ إلى النزعة العلمانية التعصبية، فسرعانَ ما تَغْدُو بذاتها دوغمائيةً كُطْبُ مِضاد. إنني مُرغمٌ على الإشارة بعنايةٍ ودقّةٍ إلى ضالّة الفرق بين النزعة العلمانية بمعناها هذا والنزعات الدينية التعصبية الأخرى. وحركةُ الدونمة (الارتداد عن الدين) أيضاً ستتسارع وتيرتها مع تصاعدٍ مناهضة اليهودية. قبل الاستطراد في شرح وضع اليهودية في عهد الدولة القومية، سيقفُني الأمرُ التطرّق إلى المجريات والأحداث الحاصلة في الشرق الأوسط والشرق، نظراً لتأثيرها الكبير والجاذب للأنظار.

لليهود علاقاتهم الطيبة مع الدولة البرسية-الساسانية حتى العهد الإسلامي. ويبدو أن تأثيرهم بليغٌ في القصور آنذاك. فمن المعلوم أنه للنبيّة الأولى التي اسمها أستر¹ دورٌ عظيمٌ في القصور الساسانية. ولها مكانتها في الكتاب المقدس أيضاً. هذا ويغلبُ

¹أستر (إستر): هي رمز وحامية اليهود ونبيّة من أنبيائهم يرد اسمها في الكتاب المقدس. وتعني في الهندية "سيدة صغيرة" وفي الكردية "جمّة"، وفي العبرية "هدسة" أي شجرة الآس (الريحان). وصفها الكتاب المقدس بأنها فتاة يهودية ينتمي تَبَنّاها مردخاي. ولما تم سبيهما، ذهبا إلى شوش، عاصمة مملكة فارس. كانت أستر جميلة، فأعجب بها الملك آشويريس، وأحبها، ووضع تاج الملك على رأسها (المتريجة).

الظن أن اليهود كانوا نافذين داخل الإمبراطورية، سواء في شؤونها التجارية-المالية أم على صعيد تطورها الأيديولوجي. كما إن قيام كيروس، مؤسس الإمبراطورية البرسية، بإفقاد اليهود المنفيين إلى بابل من قبضة حاكم بابل نبوخذ نصر (596-546 ق.م)؛ له أثره البالغ في خلق شريعة حصينة. وقد ظلت اليهودية في إيران قوة لا يمكن الاستهانة بها على مر التاريخ. كما ظلت تاريخياً تحتل مكانة مهمة وبمنوال مشابه في بلاد العرب وأفريقيا الشمالية، بل حتى في أفريقيا الشرقية والحبشة. كما لا يمكن الاستخفاف أبداً بتأثير اليهود في جميع التطورات الثقافية المادية والمعنوية.

كان اليهود يحتلون مرتبة متقدمة كمجموعة دينية تجارية في بلاد العرب أثناء ظهور الإسلام. كما كانوا أصحاب ملك في الأراضي الخصيبة. ويلوح أنهم كانوا في مقدمة المجموعات السامية غير العربية. هذا وبالإمكان الحديث عن وضع مشابه للسريان أيضاً حينذاك.

كان العرب يتطلعون بأحد المعاني إلى تأسيس احتكارهم التجاري والسلطوي مع بدء الانطلاقة الإسلامية بدل الاحتكار اليهودي. وتأثر الإسلام باليهودية بدرجة بليغة يؤيد صحة ذلك. بإمكاننا تشبيه هذا الوضع بتشديد الدولة القومية في الحداثة الرأسمالية. فالعرب يزدون على حداثة العصور الوسطى بالإسلام. هذا هو الواقع الكامل وراء التناقضات الأيديولوجية والمادية مع اليهود واليهودية. كما ينبغي الإشارة إلى أن البعد الطبقي أدى دوراً مهماً في انطلاقة الإسلام يُعادل ما للبعد الأثني منه. فمقابل انتشار الإسلام السريع وكسر شوكة مقاومة اليهود الأولى، بات اليهود وكأنهم وجهاً لوجه أمام فاجعة روما ثانية. كان أمامهم طريقان: اختيار درب السبي والنفي مرة أخرى أو الارتداد "الدونمة". بالإمكان التخمين أن قسماً من اليهود لاذ إلى إيران وأفريقيا الشمالية وبلاد الأناضول. وثمة الكثير من الأمثلة الدالة على أن قسماً مهماً منهم كانوا منافقين، إذ اعتنقوا الإسلام ظاهراً ورفضوه باطنياً، أي أنهم جنحوا إلى الردة. كما يغلب الظن بأن اليهود الدونمة لعبوا دورهم في حركات التمرد والمذاهب الجمة المتصاعدة إزاء سلطات العرب السنة الشوفيين. كما إن نصيب اليهود في تطور العديد من التيارات المعارضة النابعة من إيران وميزوبوتاميا بصورة خاصة خليق بالبحث والدراسة.

أما الحَدَثُ الأهم، فكان الدولة الخَزَرِيَّة اليهودية ذات الأصول التركية، التي أسسوها على شواطئ بحر قزوين الشمالية، وتواجدت فيما يُعرَف اليوم بـ"تركمانستان" وقسم من أذربيجان. ويُروى أنَّ جدَّ السلاجقة سلجوق بيك¹ كان يحتلُّ منصبَ أحدِ القادة في تلك الدولة. وكونُ أسماء أولاده الأربعة يهودية الأصل هو برهانٌ مهم على أواصره مع اليهودية. وإن كان هذا صحيحاً، فبالمقدور القول: إنَّ اليهودية لعبت دوراً لا يُستخَفُّ به في الحركة السلجوقية وفي العديد من الحركات المُطَوَّرة ضد السلطنات العربية عن طريق إيران. إنه موضوعٌ جدُّ مهم ويستحق البحث. فقد كانت الأناضول من المراكز المهمة لليهودية منذ العصور القديمة. حيث احتلَّ اليهود أيضاً أماكنهم في تشييد العديد من مدائنهم بقدر الإغريق. وكان التنافس دائراً بينهما. فاليهود الذين ضاقَ عليهم الخناقُ في الغرب وبلاد العرب سيعملون على لَمِّ شملهم في بلاد الأناضول كحالة تقليدية. وعلى ضوء هذا التصور التاريخي، بالإمكان إدراك أسباب كون الأناضول مَهْدَمَ الثاني بعد إسرائيل على نحوٍ أفضل. فضلاً عن أنَّ الأناضول كانت بمثابة سوقٍ وطيقةٍ للحركات التجارية-المالية والأيدولوجية، حيث لا يمكن استصغار دور اليهود في ذلك أيضاً.

من المعلوم أنَّ اليهودَ المُرغمين على الهجرة قد وفدوا إلى بلاد الأناضول على موجاتٍ متوالية عن طريق إسبانيا، ليستقروا فيها خلال أعوام 1391 و1492 و1550. وإذ ما وُضِعَ ثقلهم في السلطنات السلجوقية والعثمانية نصبَ العين، فسيُفهمُ بنحوٍ أفضل مدى احتلالهم مكاناً جذرياً فيها. علاوةً على أنه كانت قد تَشَكَّلَت كتلةٌ غفيرةٌ من المسلمين المرتدين. كما كانت حركةُ الدونمة هذه (حركةٌ ارتدادٍ منيعةٌ تعود جذورها إلى إزمير-مانيسا) تؤدي دوراً بالغ الأهمية منذ أعوام 1650. ومن المعلوم مدى تأثير المنادين بالدونمة في سياسات العثمانيين بصدد المال والشؤون المالية. ربما كانوا بمثابة المُعلِّمين القائمين على تعليم أهمية المال والتجارة. هذا ولا يمكن إنكار دورهم في تعيين أو تصفية العديد من السلاطين، رغم مرورهم بالتناقضات الجادة ومصادرة أموالهم وأماكنهم بين الفينة والأخرى.

¹سلجوق بيك بن دقاق: مؤسس نواة الدولة السلجوقية حوالي 1000م. وحسبما يُقال، فأبناؤه أربعة: ميكائيل ويونس وموسى وأرسلان. وحفيده طغرل بيك هو مؤسس دولة السلاجقة وغازي بلاد الفرس والعراق (المترجمة).

ويبدو أن حركة الدومنة باتت الانطلاقة الاستراتيجية الثالثة الكبرى المنجزة في سبيل الحفاظ على اليهودية. ذلك أنه كان مُحالاً على اليهود الاستمرار بوجودهم دون ظاهرة الردة، سواء داخل الأغلبية المسلمة في الشرق أو بين صفوف الأغلبية المسيحية في الغرب. ينبغي استيعاب الردّة كاستراتيجية بقاء. فطالما أن الدومنة الدينية لا تتيح المجال لحرية التعبير والرأي، فلا مهرب عندئذ من ظهور ميول الردة والارتداد، مثلما الحال في الأيديولوجيات المشابهة. وبفضل هذه الاستراتيجيات الثلاث المهمة ينجح اليهود في النفاذ من العصور الوسطى دون التعرض للإبادة التامة.

ينبغي عدم النظر إلى امتلاك المال من زاوية المنفعة المادية وحسب. فاليهود قادرون على تأسيس حياتهم والاستمرار فيها بفضل قوة المال. وبفضل تكوينهم القوة الأيديولوجية أيضاً، فإنهم ينجحون في بسط تأثيرهم والبقاء على قيد الحياة في آن معاً بالأساليب المعنوية. وكثرة المتورين والكتّاب والمفكرين والمُنظرين والعلماء العظماء لدى اليهود مرتبطة عن كثب بمنزلة الريادة المعنوية التي طالما شعروا بالحاجة الماسة لها على مر التاريخ. كما إن تطويرهم العديد من الحركات الدينية والفلسفية والعلمية ضرورة من ضرورات استراتيجيتهم التي لا غنى لهم عنها في الحياة.

أما استراتيجية الدومنة، فسوف تُبرز أهميتها العظمى أساساً في عهد الدولة القومية. وتتميز إنكلترا بأهمية محورية في فهم هذه الحقيقة، باعتبارها أول دولة قومية. فملكاً إسبانيا وفرنسا (القوتين العظيمتين اللتين تتّظمان النفي والمجازر بحق المسيحيين البروتستانتين ذوي الأصول الكاثوليكية وبحق اليهود أيضاً) كانا يبذلان جهوداً عظمية خلال القرن السادس عشر (بما في ذلك خوض الحروب) لأجل شلّ تأثير إنكلترا في أوروبا وعرقلة انطلاقتها. كان اليهود خلال القرن السادس عشر يرون خطاً إزمير وأمستردام ولندن أكثر أماناً لهم، إلى جانب ترابطهم فيما بينهم ضمن المراكز الثلاثة بعلاقات وثيقة (هناك أيضاً نشاطات التحالف بين إنكلترا وهولندا والعثمانيين). مع ذلك، فإنهم كانوا سيختارون لندن قاعدة مركزية لهم بالتدريج. ومن حينها ولندن مستمرة في الحفاظ على مكانتها هذه إلى يومنا.

معروف أنه تمّ التوجه نحو بناء الدولة القومية الإنكليزية في ذاك القرن. وكما هو معلوم، فالدولة القومية ليست منحصرة في كوادرات الدولة وحسب. بل إن جميع

المواطنين يتشاطرون إطاراً أيديولوجياً مشتركاً وكأنه دين، بحيث تعني اعتبار المجتمع مواطنين وأعضاء في الدولة. هذا التطور ليس سوى خاصية تميّزت بها القبيلة العبرية منذ بداياتها على شكل قوم في البداية، لتتصاعد إلى شكل الدولة القومية فيما بعد. أي أنّ القبيلة العبرية بقومها ثم بأمتها كلّ متكاملٌ أثنيّاً ودينياً في آنٍ. أو بالأحرى، فالانتماء الأثني هو انتماء ديني في الوقت نفسه، والانتماء الديني هو انتماء أثني أيضاً. فضلاً عن أنّ الحاكم والمحكوم يتحدان في الهدف المشترك بغض النظر عن الفرق بينهما. وبصراحة، فنزعة الدولة القومية هي شكلٌ مُشتقٌّ من أيديولوجية القبيلة العبرية. إذ جرى فرضها على جميع الأقوام والأمم الخارجة عنها، بعد تكييفها وتعديلها. إنّ هذا تفسيري الشخصي، وأراه مهماً للغاية.

تتجلى الدولة الرأسمالية الحديثة المُشادة على نمطٍ أيديولوجية القبيلة العبرية (إسرائيل اليوم) في هيئة الدولة القومية. والأهم من ذلك أنّ نواة كلّ دولة قومية هي ذات طابع صهيوني (الدولة القومية اليهودية) من حيث المعنى الأيديولوجي، لا العرقي. أي أنّ نموذج الدولة القومية هو قالب الدولة الذي تتخذه اليهودية في الحداثة الرأسمالية. ربما بالغ ورنر سومبارت¹ لدى اعتباره الرأسمالية من إنجاز النزعة اليهودية. وحسب قناعتني، فقد أراد فيلسوف التاريخ الإنكليزي العظيم كولنجوود² التعبير عن هذه الحقيقة، لدى تعريفه قومية الدولة القومية بقوله: "انتصرت الكونية اليهودية، ولكن في شخص من أبادها عرقياً". أي أنّ الدولة القومية أحرزت النصر. والأيديولوجية اليهودية (قَبْلِيَّتُهَا، قوميتها، الصهيونية) تتوارى خلف ذلك. لكنها ولدت معها من يبيدها عرقياً تزامناً مع ظهور الدولة القومية. إنّ هذا التشخيص مهم في حقيقة الأمر. إذ يُوضّح

¹ورنر سومبارت: اقتصادي وسوسيولوجي ألماني نابغ (1863-1941). دافع عن فكرة كون الاقتصاد مرحلة تاريخية، بالتالي لا يمكن أن تتواجد قوانين الاقتصاد الكوني. ودافع عن علم اقتصادٍ مرتكز إلى الأسس التاريخية-الاجتماعية. يؤمن بأن الاقتصاد ينبع من ظواهر ذات جذور فكرية ومادية وطبيعية وتقليدية وثقافية. ووحد بين بحوثه التاريخية ومعلوماته الاقتصادية، مظهرًا كيف تشكلت الرأسمالية وتضخمت بنحوٍ كبير (المترجمة).

²جورج كولنجوود: فيلسوف ومؤرخ وعالم آثار بريطاني (1889-1943). لا تتفصل فلسفة التاريخ لديه عن بحوثه التاريخية كما في بحثه "بريطانيا الرومانية" الذي يحتوي على تأملات في فلسفة التاريخ. يتناقض موقفه مع الوضعية المنطقية التي كانت سائدة في إنكلترا. كما إن الفن لديه هو المرحلة الأولى من تسلسل هرمي، حيث المرور بالعلم والدين والتاريخ، وينتهي إلى حرية الفلسفة (المترجمة).

خاصية عامة للقومية. ذلك أنّ كلّ قومية هي صهيونية. وفي هذه الحال، فإنّ القومية العروبية أيضاً ذات طابع صهيوني. من هنا، لن يكون خطأ تعريف القوميات الفلسطينية والتركية والكردية والإيرانية-الشيوعية بأنها من حيث المضمون تُعتبر أشكالاً للأيديولوجية اليهودية المُطبَّقة على يد الاحتكارات القومية بالدرجة الأولى. وبطبيعة الحال، فلدى البحث في قومية الدولتين القوميتين الإنكليزية والفلامية، فسيلاحظ الدور الكبير للاحتكارات اليهودية (ليس نظرياً وحسب، بل وميدانياً أيضاً) في نمائها وتصاعدها بشكلٍ مُلفتٍ للأنظار، وذلك بفضل قوة المال ورأس المال.

يتوجب عدم النظر إلى ذلك على أنه مؤامرة أو نوايا ضامرة. حيث كان رأس المال يتركز في قبضة اليهود بالأكثر بصفته تَجَّاراً وصيارفة. فكانوا يؤمنون لأنفسهم كمّاً ضخماً من مشاريع الاستثمار والتمويل أثناء تشكّل كلّ دولة قومية، حائزين بذلك على ملاذٍ يأويهم ويستقرون فيه. فالدولة القومية كانت تمهد الطريق أمام تضخّم رأس المال اليهودي وتعاضمه السريع. ولو أنّ ورئر سومبارت أوضح دور اليهود في تطور الرأسمالية بهذا المنوال، لكان بإمكانه أن يكون أكثر واقعية. ولدى تعاضم رأس المال اليهودي على النطاق العالمي، فلا بدّ أن يُنتج ضده أيضاً. والتناقضات الراهنة بين الاحتكارات القومية والاحتكار العابر للقوميات تنتهلُ منبعها من هذا الواقع. إذ يَبْدَى بكلّ شفافية أنّ مُراكمي رأس المال من اليهود، الذين كانوا يضعون المضايقات التي عانوا منها تاريخياً نُصبَ أعينهم دائماً، قد قاموا بتقديم خدماتٍ تاريخيةٍ بشأن تشكيل الدولة القومية، وذلك تأسيساً على نهجهم الأيديولوجي التقليدي. ويتجلى أنهم بذلك كانوا يُعدّون الأرضية الموضوعية لتنظيم الإبادة العرقية ضد المجموعات اليهودية، التي لا علم لها بكل ذلك، والتي يجب ألا تُعتبرَ مسؤولةً عنه. إنّ هذا الوضع يُذكرُ قليلاً بمثال سيدنا عيسى ويهوذا الإسخريوطي الذي وشى به. فاليهود الذين سَخَّروا ثقافتهم المادية والمعنوية قُرابة ثلاثة قرون في سبيل بناء الدولة القومية الألمانية (التشديد على الشبه بين الأيديولوجية الألمانية والأيديولوجية اليهودية لم يأت من فراغ)، كانوا قوميين ألمان أكثر تَرَمُّناً وتَرِاصاً حتى عهد هتلر. كما كان أعتى القوميين الصهيونيين ممثلين أشداء عن القومية الألمانية أيضاً من نواحٍ عديدة. هذا وبالمستطاع عرضُ العديد من الأمثلة الشبيهة، مثلما يُلحَظُ في واقع روسيا وتركيا العثمانية على وجه الخصوص. لقد

انتصرت النزعة الكونية اليهودية (قوميّتها، وضعيّتها، دينيّتها) التي أشار إليها كولنجود. ولكن، ليس بتوليدها لمنظّمي الإبادة العرقية اليهودية وحسب، بل وبخلقها لمركّبي الإبادات الجسدية والثقافية في العالم أجمع.

ينبغي الإمعان في الموضوع عن كتب أكثر، نظراً لأهميته.

ربما اليهودية من أولى الأمثلة الأيديولوجية التي تداخلت فيها هويات المجتمع التاريخي بخاصيّاته الأثنية والدينية. ولا تفتأ تصوّن خاصيّتها هذه منذ عهد سيدنا إبراهيم إلى حاضرنّا. وبإضافة عقيدة "القوم المختار" إليها ستكتشفُ الخاصيّة الثالثة المهمة لأيديولوجية اليهود في رؤية أنفسهم فوق كل المجتمعات. وقد ظلّ مفهوم التفوّق هذا مشحوناً بمهالك التضادّ مع المجتمعات الأخرى طيلة التاريخ، وغالباً ما نَمَّ عن صدامٍ واقتتالٍ بلغ حدَّ الإبادة العرقية.

ارتباطاً بهذا التناقض واطّبت اليهودية على صون خاصيّتها كمجتمعٍ أيديولوجيٍّ متطوّر. وبقيّ اليهود مُرغمين على تطوير استراتيجية حماية الذات واختراع وسائلها التكتيكية كنتيجةٍ طبيعيّةٍ لمفهوم "قوم الله المختار". حيث كان من الضروريّ صياغة استراتيجية الدفاع نظرياً وأيديولوجياً بحُكم بُنيّتها. بينما تُعنى الوسائل التكتيكية على الأغلب بالقوّة المادية عموماً وقوّة المال والسلاح خصوصاً. وفي حين يُكتسبُ المال عن طريق التجارة والصّيرفة، فغالباً ما طُوّر السلاح بواسطة التحديثات التقنية. وقوّة اليهود في كلا الميدانين معلومةٌ ومُبرّهنة. لندعُ جانباً مدى تأثيرهم ونفوذهم في هذا الشأن خلال العصور القديمة والوسطى، بل لدى تطوّر العصر الجديد (عصرنا الحديث) سنكون الأحداث ضمن إطار الاهتمام الكثيب لليهود باعتبارهم الشعب الأكثر تنظيماً وخبرةً عالمياً دون أدنى شك. فلدى انتقال النظام الرأسمالي العالمي إلى مرحلة تصاعد الهيمنة اعتباراً من القرن السادس عشر في أوروبا الغربية، وخاصةً بالتمركز حول أمستردام هولندا ولندن إنكلترا؛ فإنّ القوّة المالية والأيديولوجية اليهودية المتميّزة بمنزلة حصينةٍ استراتيجيةٍ ستلعب دوراً مهماً في ذلك. ولن يلقى المتمعنون في تلك الفترة أية مشقةٍ في تشخيص هذه الحقيقة.

قد يكون من المبالغة القولُ أنّ اليهود هم الذين أوجدوا الرأسمالية (ورنر سومبارت). ولكن، لا يمكن إنكار دورهم المهم جداً في ارتقاء الرأسمالية إلى مستوى النظام

واكتسابها قوة الهيمنة. إنّ الظاهرة التي يتيسّر مصادفتها في جميع البحوث في هذا المضمار، تدلّ على أنّ التّجّار والصّيارفة اليهود جالوا في أسواق وبورصات ومعارض كلّ المدن المهمّة، وعلى رأسها لندن وأمستردام. أما صمّتُ المعنيين بالاقتصاد السياسيّ وتغاضيهم عن هذه الحقيقة، فهو متعلّق بدور الأيديولوجيا في التعمية. إذ إنّ عدم تناوُل المنشأ الأثني والقومي لتراكم رأس المال بشكل ملحوظ في التقييمات المعنية بالاقتصاد السياسيّ -وفي مقدمتها كتاب "رأس المال" لماركس- هو نقصان بالغ الأهمية وباعثٌ على التفكير مليّاً. كما إنّ الهرطقة التي تقول: "لا دين أو إيمان أو قومية لرأس المال" هي خاطئة. فرأس المال على صِلّة جدّ منيعَةٍ بالدين والإيمان والقومية. وبالطبع، فلدى قيام بعض فقهاء الدين والمؤمنين والقوميين بإنشاء العديد من احتكارات رأس المال والسلطة، فقد كان أغلبهم يتعرّضون للاستعمار مقابل ذلك. والولايات المتحدة الأمريكية خير مثال على ذلك في راهننا. إذ لا يُمكن إنكار كون سوادِ الرأسماليين من هناك، ديناً وإيماناً وقوميةً.

ولا جدال أيضاً حول دور اليهودية في إنشاء الصناعية والدولة القومية، باعتبارهما الدعامتين الأخرين للحادثة الرأسمالية. فالتّجّار والصّيارفة اليهود الذين يواظبون على تقدّمهم منذ الثورة المدنية الأولى في أوروبا (1050-1350م)، قد حقّقوا انطلاقَتهم مُتصَحِّمين أكثر في عهد الرأسمالية التجارية فيما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر. وقد أنجزوا تقدّماً مشابهاً في مُدن المشرق أيضاً (القاهرة، حلب، دمشق، إزمير، تبريز، أنطاكية، بغداد، إستانبول وغيرها). وعندما تَبَدَّت معالمُ الثورة الصناعية كساحةٍ مُربحةٍ أكثر، لم يتوانوا عن نقلِ رؤوس أموالهم الطائلة إلى الحقل الصناعي. لا داعٍ لإيضاح أسباب ذلك كثيراً. فكلّ مكان يرتفع فيه معدّل الربح هو المكان الذي يشنّ فيه رأس المال هجومه. وأليس هذا هو المبدأ المُسمّى بقانون الربح؟

والحال هذه، كيف يغدو ممكناً الاستخفافُ أو عدم التشديد على أهمية الدور المتقدم لاحتكارات رأس المال اليهودية في الحادثة، سواء بطابعها الرأسمالي أم كحادثة الرأسمالية الصناعية؟ قد لا نستطيع القول بأنّ هذا تحريفٌ مُتعمّد. ولكن، يمكن القول بكلّ يُسرٍ أنّه نتيجةٌ للعمى الأيديولوجي. علماً أنّ هذا الدور ليس جُزماً بالنسبة لليهودية. فقد تتشكّل الاحتكارات التجارية والصناعية في كلّ مجموعة قومية أو دينية

أو أثنائية. المهم هنا هو الدور الاستراتيجي للاحتكارات اليهودية التجارية والصناعية. فالتمويلُ نشأ أصلاً في أحضان الاحتكار اليهودي أبدياً وأزلياً. وامتاعُ الاقتصاد السياسي عن تحليل أواصر الاحتكار التجاري والصناعي والمالي مع الأيديولوجيا عموماً (لا يمكن للبرالية إلا أن تكون بمثابة الدعاية)، ومع الأيديولوجيات القومية والدينيّة والعلمويّة والجنسويّة خصوصاً؛ لا يتأتى من هواجسه من "التشبيهُ" مثلما يزعم. بل على النقيض، فإنّ الاقتصاد السياسي الذي يُخفي الهويات الدينيّة والجنسويّة والقومويّة والعلمويّة لجميع الاحتكارات عموماً ولاحتكارات السلطة بصورة خاصة، إنما يشير بذلك أنه ليس علماً موضوعياً، وأنه يُخفي الواقع الملموس من أحرَج نقاطه، ويُجرّده من أهميته. بالتالي، فهو يؤكد على أنه يؤدي وظيفته كأداة دعائية أيديولوجية، وليس كعلم.

لا تزال منزلة اليهود الاستراتيجية ضمن النظام العالمي المهيمن طيلة أربعة قرون مُحافَظَةً على أهميتها بتزايد ملحوظ داخل احتكارات رأس المال التجاري والصناعي والمالي والإعلامي والفكري. لا يمكن تحليل (نظرياً) أو حلّ (عملياً) أية قضية بما يليقُ بها، عالميّة كانت أم محلية، ما لم تُشخّص هذه الظاهرة.

تتسم اليهوديّة بدورٍ مصيريٍّ في إنشاء الحداثّة والدولة القومية، سواء كقوة أيديولوجيّة استراتيجية أم كقوة ماديّة استراتيجية. فبينما تكشفُ اليهوديّة النقاب عن الماهية الرأسمالية للحدّاثَة وتُحقّقها بوساطة الدولة القومية، فإنها تُجسّد الحداثّة وتُجزّمُ بها ميدانياً متمثلةً في الدولة القومية بوصفها حالةً مُوحّدةً للاحتكارات التجارية والمالية والصناعية والسلطوية. لا يُشكّلُ اليهودُ إله الدولة القومية بالطبع. لكنهم طوّروه ضمن ساحتهم بمهارة منذ العصر القبليّ وحتى راهننا، وبدءاً من حالته الرُشّميّة إلى أن كبر وبلّغ الشيخوخة وأصيب بالاهتراء في يومنا.

لا أَكثَرْتُ بنظريات المؤامرة مطلقاً. فلطالما تُطرح بعض المزاعم وتُبدّل الجهود لإضفاء المصادقية والحقانية على نظريات المؤامرة بتسميات تحكّم العالم من قبيل:

الجمعيات الماسونية السريّة، اجتماعات بيلدربُرخ¹، منتديات ديفوس، اللجنة الاثنا عشرية الدائمة التي تُدير العالم²، و"هيئة الأمم المتحدة" التي تُعدُّ أداةً يهودية، وغيرها من الكيانات. فالى جانب كون تلك المزارع تتسم بدرجةٍ من الواقعية، إلا إنَّ المُغالاة والسقوط في الدوغمائية والافتقار إلى العلمية هي الخصائص المشتركة لهذه النظريات. لكن الحقيقة ماثلة للعيان، و"الرمح لا يسعه الكيس". ذلك أنَّ تفوق اليهود في الدعائم الثلاث للحدثة الرأسمالية أمرٌ مفروغٌ منه. فهم في موضعٍ مؤثر. بل غالباً ما يكونون مُعيّنين استراتيجياً في تلك الساحات الثلاث من حيث كونهم قوةً أيديولوجيةً ومادية. ينبغي الانتباه إلى إطارٍ كلامي: إذ أتحدث عن نفوذ اليهود في الحدثة الرأسمالية، لا عن مكانتهم في العصرانيات الديمقراطية بوصفها واقع المجتمع التاريخي الأشمل نطاقاً. فاليهود موجودون في هذه العصرانيات أيضاً، ولكن بحالةٍ تفتقر إلى الكثير من القوة الاستراتيجية.

من المفيد الاستطراءُ بعض الشيء في تحليل الدولة القومية، قبل الانتقال إلى هذا الموضوع. فلدى الخروج من العصور الوسطى، وعلى صعيدٍ استراتيجيٍّ الحياة، لم تغبْ بتاتاً المساعي الرامية إلى شلّ تأثيرٍ معارضي الأيديولوجية اليهودية من مسيحيين ومسلمين. تظهرُ الدولة القومية أمامنا كنموذجٍ لاستراتيجية الحياة الأنسب في هذا المضمار، سواءً بألوهية القومية التي تحمّلها في بنيتها (الرب في اليهودية بمثابة إله أمّتهم)، أم بصفتها حالةً مُركّزةً لجميع الاحتكارات التجارية والمالية والصناعية والأيدولوجية ولاحتكار السلطة. فالعلمانية في الدولة القومية تؤدي وظيفة الرب الذي يُعدُّ الإله القومي لليهود. وقيامُ الماسونية اليهودية بإنشاء المصطلحات في هذا المنحى مهمٌ للغاية. بهذا المعنى، فإنَّ الدولة القومية تُعدُّ أداة الحكم الكونية الأهم بالنسبة لليهودية.

¹ اجتماعات بيلدربُرخ: في 1954 اجتمعت بفندق بيلدربُرخ شخصيات عالمية بارزة، لتلتقي سنوياً في بلد مختلف بسرية تامة، وتُعتبر حكومة عالمية خفية. إذ تتخذ قرارات استراتيجية قد تقرر شن حرب أو افتعال أزمة اقتصادية عالمية أو إقرار من ينبغي اختياره في انتخابات الدول الكبرى أو تبني سياسات اجتماعية معينة (المترجمة).

² اللجنة الاثنا عشرية الدائمة التي تُدير العالم: هي الدائرة المركزية أو اللجنة الاستشارية بمجموعة بيلدربُرخ، وتضم 12 عضواً فقط، وهي الوحيدة التي تضع الاستراتيجيات والأهداف الحقيقية للمجموعة (المترجمة).

استخدمت الاحتكارات اليهودية نموذج الدولة القومية مع الاحتكارات ذات الأصول الأنكلوساكسونية كأداة مؤثرة في حلحلة وتفكيك إمبراطوريتي فرنسا وإسبانيا. ذلك أن كلتا الإمبراطوريتين كانتا تمتلكان مخططات مميّنة لأجل تكبيد القوتين الأخرين (هولندا وإنكلترا) الهزيمة النكراء. فباتت هولندا وإنكلترا وجهاً لوجه أمام المجازر وخطر الزوال من صفحات التاريخ. بالتالي، فالدولة القومية بصفقتها قوة الاحتكار الموحدة الأكثر كثافة، غدت نموذج النجاح البارز في صراعها ضد النزعة الاحتكارية الإسبانية والفرنسية، الساعية لتلبي النتيجة بتفاليدها الإمبراطورية العاجزة عن الانتظام على هذا الصعيد، والمتبقية غالباً من العصور الوسطى. لقد دلّل إيمانويل والرشتاين على أهمية هذه الحقيقة في تحليلاته التي تضمّنها كتابه الشهير "النظام العالمي"؛ وذلك لدى إشارته إلى منهجية الدولة القومية وأنها العامل الأساسي الذي يُحدّد نفوق إنكلترا على فرنسا.

ولدى تقويض سلالة هابسبورغ النمساوية، طرحت قوات التحالف فكرة تشكيل الدولة القومية البروسية. ويُعتق تشكيل الاتحاد الألماني من التبعية للريادة النمساوية، ليتصدّر بذلك أولويات السياسة في بروسيا. وتغدو لندن أثناء الثورة الفرنسية مركزاً لشتى أنواع المعارضة والتمرّد على الملك، الذي يُعدّ العدو اللدود التقليدي لإنكلترا. وتؤدي المنظمة الماسونية دوراً مهماً في الثورة. فيقطع رأس الملك. وتُعاش قبل ذلك تصفيات شبيهة ضمن الثوريتين الإنكليزية والهولندية. وتُلعب اللعبة نفسها تجاه الدولة القومية البروسية، التي تنطلق إلى الظهور كقوة مهيمنة جديدة بدل فرنسا. حتى ماركس كان يُقيم في لندن كمعارض. ويتمكن التحالف من إفشال طموحات الهيمنة الألمانية بالحريين العالميتين الأولى والثانية. يكمن الدافع الأصل للإبادة العرقية التي نفّذها هتلر بحق اليهود في إيمانه بأن رأس المال اليهودي الذي استخدم قوته الاستراتيجية لصالح إنكلترا قد أدى دوراً مهماً في هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى. وسيفشل التحالف نفسه بأشكاله الجديدة طموحات الهيمنة الروسية في الحرب الباردة. وإن استمرت الحال على هذا المنوال، فيجب ألا يُساوَرنا الشك بتاتاً برجحان احتمال تعرّض الصين للعاقبة نفسها، إذا ما انتعشت طموحاتها في التحول إلى قوة مهيمنة، والتي يُروّج لها حالياً وعلى نطاق واسع كاحتمال وارد.

يتم تمثيل ما يُنوّف عن منّي دولةٍ قوميةٍ في هيئة الأمم المتحدة التي يتواجد مركزها حالياً في مدينة نيويورك. ومن المعلوم أنّ الأمم المتحدة تتحرك بريادة التحالف عينه. أو أنه لا يمكنها إصدار قرارٍ واحدٍ حتى، دون مصادقته على الأقل.

على التبيان مجدداً أنّ تلك الدول القومية المثلّين لا تُديرها الصهيونية أو أية قوةٍ يهوديةٍ أخرى. بل شيدت تلك الدول (بما فيها الدول القومية العربية والإيرانية التي تُعدّ عدوّاً سافراً لها) وفق براديجما القومية اليهودية. ويكمن زمامها في قبضة نواة قوات التحالف عينها منذ أربعة قرون. وحتى وإن لم يتواجد يهودي واحد ضمن الزمر النخبوية في الدولة القومية، فإنّ ساحات الحراك المستقل محدودة إلى أبعد الحدود، سواءً براديجماتياً أم من حيث الإجراءات الملموسة للتحالف. ولن يكون ثمة مشكلة ما دامت الأعمال التي يقومون بها تتواءم والقوالب الأيديولوجية والبنوية التقليدية للحدثة الرأسمالية المعمرّة أربعة قرون. فحينها يغدو بإمكانها الاستمرار في طريقها. أما إذا انزلت نحو وضع "الدولة المتمرّدة"، على حدّ تعبير جورج بوش الابن، فستكون عاقبة كلّ دولةٍ قوميةٍ كعاقبة أفغانستان طالبان وعراق صدام وغيرهما من عشرات الأمثلة الموجودة تاريخياً. هذه هي الظاهرة المسماة بالنظام الدولي أو بحالة "هيئة الأمم المتحدة".

فحتى روسيا الاتحادية ذات السبعين عاماً لم تشرع بالحق بالنظام إلا بعد تعبيرها عن التناغم التام مع متطلبات الحدثة الرأسمالية. بينما ألحقت الصين بها في وقتٍ سبق. واضح أنّ النظام ينتهل قوته من القوتين الاستراتيجيتين اللتين سعيته لسردهما منذ البداية. واليهودية في كليتهما أدنى إلى أن تكون قوةً مُعَيَّنة تاريخياً وحاضراً. أما عناصر القوة الاستراتيجية الأيديولوجية، فهي صناعة الثقافة ورأس المال الفكري والإعلام. ومضامين عناصر القوة الأيديولوجية تلك قوميةٌ ودينيةٌ وعلميةٌ وجنسية. بينما عناصر القوة الاستراتيجية المادية هي بنى الاحتكار التجاري والصناعي والمالي والسلطوي. في الوقت الذي تُعبّر فيه التحالفات الدولية للدولة القومية عن البنية الرسمية كأنظمة دول. ينبغي عدم الخلط بين ساحة القوتين الاستراتيجيتين الهائلتين، وبين الدول وأنظمتها كتعبير رسمي.

إنَّ طَرَحَ تَقْيِيمِ مَوْجَزٍ عَلَى شَكْلِ مُلْحَقٍ بِشَأْنِ يَهُودِيَةِ الْأَنْاضُولِ يَحْظَى بِالْأَهْمِيَّةِ. كما كُنْتُ تَطَرَّقْتُ فِي هَذَا الْمَضْمَارِ وَبِاخْتِصَارٍ إِلَى وَضْعِ الْيَهُودِ فِي الْعُصُورِ الْقَدِيمَةِ وَالْوَسْطَى. فَالْعِلَاقَاتُ السَّلْجُوقِيَّة-الْيَهُودِيَّة وَالْإِغْرِيْقِيَّة-الْيَهُودِيَّة مَهْمَةٌ. إِذْ اَنْتَشَرَ الْيَهُودُ الشَّرْقِيِّونَ مِنَ الْأَنْدَلُسِ إِلَى آسِيَا الْوَسْطَى خِلَالِ الْعُصُورِ الْوَسْطَى. وَالدَّوْلَةُ التَّرْكِيَّةُ الْخَزَرِيَّةُ الْيَهُودِيَّةُ ثَمَرَةٌ تِلْكَ الْمَرْحَلَةِ. لَمْ تَكُنْ حَرَكَةُ الدَّوْنَمَةِ أَوْ الْيَهُودِيَّةُ الْعَلْنِيَّةُ مَحْظُورَتَيْنِ فِي الْبُلْدَانِ الْإِسْلَامِيَّةِ. بَلْ وَكَانَ الْيَهُودُ نَافِذِينَ فِي السَّلْطَةِ وَالْمِيَادِينِ الْاِسْتِرَاطِيْجِيَّةِ لِلدَّوْلِ مِنْ خِلَالِ قَوَاهِمِ الْاَيْدِيُولُوجِيَّةِ وَالْمَادِيَّةِ التَّقْلِيدِيَّةِ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ. بَيْنَمَا لَمْ تَكُنْ مَنْزِلَتُهُمْ أَقْلٌ شَأْنًا مِمَّا هِيَ عَلَيْهِ فِي الْغَرْبِ فِي مَجَالِ التَّجَارَةِ وَالصَّيرْفَةِ.

بَدَأَ الْيَهُودُ الذِّينَ كَانَتْ لَهُمْ تَنَاقُضَاتُهُمْ التَّقْلِيدِيَّةُ مَعَ الْمَسِيْحِيِّينَ (صَلَبُ عَيْسَى، وَتَحَوُّلُ الْمَسِيْحِيَّةِ إِلَى عَقِيدَةِ الْغَرْبِ الرَّسْمِيَّةِ)، وَالَّذِينَ تَمَّ حَبْسُهُمْ فِي الْغَيْتِهَاتِ بِقَرَارٍ مِنْ مَجْلِسِ لَاتْرَانِ فِي عَامِ 1179؛ بَدَأُوا يَشْعُرُونَ أَكْثَرَ فَأَكْثَرَ بِحَاجَتِهِمَ الْمَاسَةِ إِلَى وَطَنٍ، بَعْدَمَا بَدَأَ نَفْيُهُمْ مِنْ إِسْبَانِيَا خِلَالِ عَامَيِ 1391 وَ1492. كَانَ لَا يَزَالُ مُصْطَلَحُ "أَرْضُ الْمِيْعَادِ" مُنْتَعَشًا. وَكَانَتْ عِلَاقَاتُهُمْ مَعَ أَوْسَاطِ السَّلْطَنَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ مِنْذِ عَهْدِ اَزْدَهَارِهَا سَتَمْتَخِصُ عَنْ نَتَاجِ إِيْجَابِيَّةٍ. وَلَدَى تَرَايُدٍ أَهْمِيَّةِ الصَّرَافَةِ وَالتَّجَارَةِ بِالنَّسْبَةِ لِلْعُثْمَانِيِّينَ، كَانَتْ مَكَانَةُ الْيَهُودِيَّةِ أَيْضًا سَتَتَعَزَّزُ مَعَهَا. فَقِيَامُ الْعُثْمَانِيِّينَ بِمَدِّ نَفْوذِ سُلْطَانِهِمْ عَلَى الْمَجْمُوعَاتِ الْمَسِيْحِيَّةِ بِاسْتِمْرَارٍ، قَدْ أَسْفَرَ عَنْ تَحَالُفِ الْيَهُودِ فِي الْغَرْبِ مَعَ السَّلَاطِينِ الْعُثْمَانِيِّينَ، مِثْلَمَا فَعَلُوا مَعَ إِنْكَلْتَرَا، وَذَلِكَ حَصِيلَةُ ضَيْقِ الْخِنَاقِ عَلَيْهِمْ تَدْرِيْجِيًّا ضَمِنَ الْعَالَمِ الْمَسِيْحِيِّ الْكَاثُولِيكِيِّ وَالْأُورْثُودُكْسِيِّ. وَالرَّأْيُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ هُوَ تَوَطُّدُ هَذَا التَّحَالُفِ فِي أَعْوَامِ 1550-1600. وَسَوْفَ تُعْقَدُ تَحَالُفَاتٌ مِمَّاثِلَةٌ فِي نَفْسِ التَّارِيخِ مَعَ هَوْلَنْدَا وَإِنْكَلْتَرَا الْبُرُوتْسْتَانْتِيْنِيْنِ. مِنْ هُنَا، فَعِلَاقَةُ الْيَهُودِيَّةِ مَعَ الْبُرُوتْسْتَانْتِيَّةِ وَالرَّأْسَمَالِيَّةِ وَالدَّوْلَةِ الْقَوْمِيَّةِ وَالحَدَاثَةِ مَوْضُوعٌ مَهْمٌ جَدِيرٌ بِالْبَحْثِ.

تَطْهِيرُ إِسْبَانِيَا وَشِبْهِ جَزِيرَةِ إِيْبِيرِيَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُوسُويِّينَ (إِذْ تَكْتَمِلُ مَعَ حُلُولِ أَعْوَامِ 1600)، يَجْعَلُ مَوْضُوعَ تَطْهِيرِ بِلَادِ الْأَنْاضُولِ مِنَ الْمَسِيْحِيَّةِ مَطْرُوحًا كَحَمَلَةٍ مُضَادَّةٍ. فَبَدَأَ مَصِيرُ الرُّومِ وَالْبُونْتُوسِ وَالْأَرْمَنِ وَالسَّرِّيَانِ (وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ أَقْدَمِ شُعُوبِ الْأَنْاضُولِ تَارِيْخِيًّا، وَيُسَمُّونَ بِتَارِيْخِ تَقَافِيٍّ مَادِيٍّ وَمَعْنَوِيٍّ وَطِيدٍ، وَالَّذِينَ اعْتَنَقُوا

المسيحية باكراً) بالجريان في الاتجاه المعاكس بسبب التطهير المطروح. بالتالي، ستقوم تركيا واليونان بصفتيهما شبه جزيرتين على البحر المتوسط بتصفية الشعوب والثقافات خطوة خطوة، وكأنهما تردان بالمثل على بعضهما البعض. وبعد حملة اليهود خلال أعوام 1550-1600، تبدأ حملتهم الثانية الكبرى مع حزب الاتحاد والترقي (يتأسس هذا الحزب في أعوام 1890، ويؤسس المؤتمر الصهيوني¹ في الفترة عينها عام 1896). من المؤكد أنّ جناحاً واحداً على الأقل من الاتحاد والترقي يهودي الأصل، بالتداخل مع حركة الدونمة المتمركزة في مدينة سلانيك، والتي تزعمها سبطاي تسفي² (منذ أعوام 1650). إذ يسود اللون "التركي" نظرياً فقط ضمن النزعة القومية التي أنشأها هؤلاء (معز كوهين³ وأرمين هيرمان فامبيري⁴). في حين يتواجد في هذا التيار التركيائي عددٌ جَمٌّ من الماسونيين والدونمة من الكرد والأرناؤوط واليهود. بالتالي، فلا علاقة له بالتركيانية كظاهرة سوسولوجية. موضوع الحديث هنا تركيائية سياسية تماماً. وتتأفف اليهود في ألمانيا وإنكلترا أيضاً عاملٌ مهم. تاريخ ذلك طويل، ومكانه ليس هنا. خلاصة القول، فإن اليهود الذين يعود وجودهم في بلاد الأناضول إلى التاريخ القديم، والذين وحدوا بين الدروس التي استنبطوها من حالات النفي التي عانوا منها وبين خبرتهم في بناء الدولة القومية، ومزجوها مع قوتهم الاستراتيجية والأيدولوجية والمادية؛ يؤدون دوراً مهماً في تأسيس الجمهورية التركية وتحويلها سريعاً إلى دولة

¹المؤتمر الصهيوني: هو السلطة التشريعية العليا في الحركة الصهيونية. وبعد قيام دولة إسرائيل، عدلت المنظمة الصهيونية العالمية من أهدافها، إذ رحب المؤتمر الصهيوني باستحداث وزارة الاستيعاب، وأقر بتحويل المنظمة إلى "حركة عامة" منفتحة على انضمام الفئات والجماعات التي لا تنتمي إلى أحزاب صهيونية. فتبنى قرار تأسيس "حركة الهجرة" لإنجاز هجرة اليهود إلى "الوطن التاريخي" (المترجمة).

²سبطاي تسفي: مؤسس حركة الدونمة اليهودية (1626-1675). أصبح حاكماً بإزمير، واستنتج حسب منهج القبالة أن ظهور المسيح سيكون في 1648، فأعلن نفسه مسيحاً. سجنته الدولة العثمانية بتهمة إفساد الديانة اليهودية، فاضطر لإعلان إسلامه، وغير اسمه إلى محمد عزيز أفندي، فعفى عنه السلطان محمد الرابع. أقنع أتباعه بإعلان إسلامهم، لكنه لم ينس أنه المسيح المنتظر الذي سيخلص بني إسرائيل من العبودية (المترجمة).

³معز كوهين: كاتب ومفكر تركي شهير ذاع صيته في التيار القومي (1883-1961). وهو ابن حاخام يهودي، وعضو في جمعية الاتحاد والترقي. وبعد تغيير اسمه إلى مؤنس تكين ألب، كتب الكثير من المقالات بهدف تتركيب اليهود الذين في تركيا (المترجمة).

⁴أرمين هيرمان فامبيري (أرمينوس فمبيري): رحالة ومستشرق مجري، عني باللغات التركية (1832-1913) وهو من عائلة يهودية دينية فقيرة (المترجمة).

قومية (في عام 1926 على وجه التخمين). وكأنهم بذلك يُكرّرون في الجمهورية التركية دورهم الذي أدّوه في هولندا وإنكلترا خلال أعوام 1600. أما فيما يتعلق بتحوّل الجمهورية سريعاً إلى دولة قومية، وبطرح التصفية الثقافية على الكرد وتصفية الإسلام التقليدي بعد تصفية مسيحية الأناضول (بل وهناك التصفية الجسدية للمسيحيين)؛ فمن الخطأ جداً اعتبار ذلك نتيجة لمشروع تحوّل الأتراك إلى أمة. فالموضوع أشمل من ذلك، ومرتبّط عن كثب بقبول اليهود لبلاد الأناضول وطناً أمّا حتى قبل إسرائيل. ومن المعلوم أنّ السجال دار كثيراً بين اليهود في هذا الشأن. أما الوطن اليهودي المفروض على مصطفى كمال، والذي يجعل مدينة سلانيك أو مدينة أديرة مركزاً له؛ فهو موضوعٌ مستتر. ولكن، بالمقدور الإشارة إلى أنّ هذا المشروع قدّ جدّاه مع تأسيس إسرائيل. إلا إنّ اهتمام اليهود وإسرائيل بجمهورية تركيا لا ينفك استراتيجياً في بلاد الأناضول.

لا جدال على مكانة مصطفى كمال أتاتورك في إنشاء جمهورية تركيا. لكنّ تأليهه رغماً عنه هو تصوّر أيديولوجي يهودي، مثلما فعل اليهود في الكثير من الأماكن على مر التاريخ. ذلك أنّ التألية مصطلحٌ مطوّر ومُطبّق بكثرة في مفهوم الكونية اليهودية (الروح المحفوظ، القدر، القانونية، الحتمية، والتقدمية جميعها أشكالُ التّصوّر السومري للإله متحوّلة إلى أديان توحيدية). وشتى أشكال الاصطلاحات الذهنية والطوبائية الأبدية المُصاغّة على يد الأنبياء أو المفكرين في عهد الحداثة، من قبيل: العصر الذهبي، النظرية، الفرضية، والقانون؛ إنما هي على علاقةٍ كثيفة مع تلك التقاليد. لذا، سيُكون فهمُ المنطقة ناقصاً وشاقاً، ما لم يتم التحليلُ السليم لإنشائهم القوالب الدوغمائية المهيمنة الإلهية والدنيوية-العلمانية بكثافة في هذا المنحى، ولتطبيقهم إياها على الأتراك، مثلما الحال بشأن شعوب الشرق الأوسط.

قوة اليهود المادية أيضاً كانت ذات أهمية استراتيجية بالطبع. وأنا مؤمنٌ بأنّ مصطفى كمال أتاتورك لم يستسلم لهذه النزعة. لكنني لستُ على قناعةٍ بأنه حلّها تماماً، بالرغم من مطالعته وبحوثه الغنية (لم يأتِ تعمّقه في أغوار التاريخ حتى عهد السومريين والحثيين عن عبث). هذا ولا يُساوِرنِي الشك في أنه أراد أن يكونَ جمهورياً حسناً، وفي رغبته بتطوير الجمهورية بشكلٍ ديمقراطي، لا كدولة قومية. كما إنه ليس

مناهضةً للكرد أو الإسلام كما يُزعم. ولكن، واضحٌ جداً مدى عجزه عن مواصلة مقارباته الليبرالية التي سلكها في البداية حيال القضية الكردية وقضية الإسلام-العلمانية (لم تدرج العلمانية في الدستور إلا عام 1937). إلا أنني مرغمٌ على التشديد بأهمية على أن الدافع وراء ذلك يكمن في محاصرة الكوادر الاتحاديين الدومة له، وفي تضيقهم الخناق عليه.

وبالنسبة لصراع الهيمنة على الجمهورية التركية بين العلمانيين والإسلاميين، والذي ابتداءً منذ 1926 ولا ينفك مستمراً في راهنا بسرعه القصوى؛ فحسب قناعاتي، من غير المعقول أن يُنسب إلى مصطفى كمال أتاتورك أو أن يُعتبر أنه حصل بناءً على رغبة منه. ذلك أن المؤشرات والبراهين الدالة على جنوحه نحو الجمهورية الديمقراطية أكثر وأوفر. هذا ولا أؤمن بانتهاء صراع الهيمنة في أيامنا بالنصر القاطع لصالح أحد الطرفين. بل أودُّ التبيان بأن آمالي قد ازدادت حيال الانطلاقة المتجهة نحو هدف الجمهورية الديمقراطية واكتسابها القوة والنجاح هذه المرة في أراضي الأناضول، التي أؤمن بامتلاكها إرثاً وتقاليد ديمقراطية عظيمة. هذا وأملُ في أن أقدّم بعرض الوجه الباطني لصراع الهيمنة على الأناضول وتركيا في مجلد الشرق الأوسط، الذي أفكر بإعداده كمجلد منفصل في المرافعة.

إن التفكير باليهودية ارتباطاً بالرأسمالية والحادثة والدولة القومية فقط يبقى ناقصاً وخاطئاً. إذ كان لها تأثيرها المهم على العصرية الديمقراطية أيضاً. حيث تواجد جناح يهودي قوي ينادي بالعصرية الديمقراطية والحضارة الديمقراطية على مر التاريخ، حتى وإن لم يكن بقدر الجناح السلطوي-الدولي (الملكية اليهودية ودولة إسرائيل). إذ لطالما فرّضت اليهودية الفقيرة، التي تتميز بأصورها القبلية بالهشاشة، حضورها في السياق التاريخي. فبدءاً من اسماعيل ابن سيدنا إبراهيم من جاريته هاجر ووصولاً إلى يوسف الذي أوتي به عبداً إلى مصر، ومن ماريام أخت موسى إلى مريم أم عيسى، ومن هؤلاء وصولاً إلى عددٍ وفيرٍ من الأنبياء والكُتّاب والمتورين والفوضويين الاجتماعيين والفامينيين والفلاسفة والعلماء وإلى جانب كل شعبهم الكادح في يومنا؛ فجميعهم يُمتلئون الوجه الآخر لليهودية. حيث أنجزوا الاختراعات والاكتشافات والنظريات والثورات والمأثورات الفنية العظيمة ضمن سياق النضال في سبيل العصرية والحضارة

الديمقراطيتين. أي أنّ اليهود لم يهدروا قواهم الأيديولوجية والمادية دائماً كرمى لعين الاحتكارات فحسب. بل بذلوا جهوداً وأنجزوا نجاحاتٍ مهمةً للغاية في سبيل عالمٍ أكثر إشراقاً وعدالةً وحريةً وديمقراطية. فأية حركةٍ نبويةٍ أو تضامٍ أخويٍّ بين المحرومين يمكننا تصوُّرها من دون اليهود؟ وأية حركةٍ طوباويةٍ أو اشتراكيةٍ أو أنارشيةٍ أو فامينيةٍ أو أيكولوجيةٍ يمكننا تصوُّرها من دون اليهود؟ من الصعب جداً تصوُّر المدارس الفلسفية أو الحركات العلمية أو الفنية أو المذاهب الدينية من دون اليهود. تُرى، ومن دون اليهودية أو اليهود، كم كان بالإمكان تطوير الاشتراكية تجاه الرأسمالية، أو الأممية تجاه الدولة القومية، أو الكومونالية تجاه الليبرالية، أو الفامينية تجاه الجنسية الاجتماعية، أو الأيكولوجية-الاقتصادية تجاه الصناعية، أو النزعة العلمانية تجاه الدينيّة، أو النسبية تجاه الكونية؟

واضحٌ جلياً أنّ اليهودية مهمةٌ بالنسبة لكلا عالمي الحداثة. وقد حافظَ اليهودُ على أهميتهم هذه خلال فصول التاريخ المهمة وفي حاضرنّا. ورغم ذلك، فالفقضية اليهودية لا تَبْرَحُ محافظةً على وجودها تاريخياً وحاضراً على السواء. ومثلما بَيَّنْتُ سابقاً، فإنّ النظرَ إلى اليهودِ على أنهم قومٌ الله المُختار، أو تقييمهم ككبشٍ فداء؛ إنما يفسح المجال أمام أخطاء وخيمة وكياناتٍ كارثية، مثلما لاحظنا أمثلةً كثيرةً على ذلك. لهذا السبب بالذات شعرتُ بضرورة تناول الموضوع على شكلٍ مسودةٍ نظراً لأهميته. فالتحليلات المحلية والكونية على السواء، لا يمكن أن تُكون سليمةً ومثمرةً بالشكل الكافي، ما لم يتم وضع الواقع اليهودي نصبَ العين.

أودُّ تكرارَ جملةٍ لكارل ماركس في ختام الموضوع، حيث قال: "إذا كانت البروليتاريا تريدُ إنقاذَ نفسها، فعليها الحراكُ إدراكاً منها باستحالة تحقيق ذلك دون إنقاذِ العالم أجمع". وأنا بدوري أقول: إذا كانت اليهودية تريدُ إنقاذَ نفسها، فعليها استخدام قوتها الاستراتيجية الأيديولوجية والمادية تأسيساً على إدراكها باستحالة تحقيق ذلك دون إنقاذِ العالم أجمع. والعصرانية الديمقراطية تأتي في صدارة ذلك.

هـ- أبعاد العصرية الديمقراطية

إلى جانب الانتقادات الشاملة لتحليلاتنا بشأن المدنية والحدثة، إلا إنني على قناعة بأنها سلّطت الضوء بدرجة عالية على العصرية الديمقراطية، التي تناولناها بالتدخل مع تاريخ التقدم الحضاري، والتي عملنا على تعريف عناصرها الأولية المختلفة ضمن بنود رئيسية. ما سأجهدُ لفعله هنا هو إبراز الموضوع بشكل متكامل وضمن أبعاده الرئيسية. وسوف أزدُ على سؤال: كيف يمكن عرض العصرية الديمقراطية على شكل أبعاد رئيسية بالنظر إليها من الأعلى؟ كما ينبغي أن يتركز عملنا العلمي هذا على دعامة تحطيم مفهوم الحدثة الأحادية وكشف النقاب عن كيانات المجتمع التاريخي العظيمة التي طمسها ذلك المفهوم. فتاريخ المدنية أشبه ما يكون ببئر دامس الظلام، يختفي قعره كلما زاد الغوص فيه. فمهما دأبنا على تنويره، تتبدى نقاط أخرى مظلمة على الفور. بالمقدور التخمين بأن الذاكرة (الضمير) المجتمعية ستعرض لانطواءات تُذكر بالتواءات الدماغ تحت ظل القصف الأيديولوجي طيلة آلاف السنين على يد احتكارات الهيمنة. وأنه ستتكوّن ظاهرة على شكل آلاف من الدهاليز الملتوية بما يشبه ما نسميه بما تحت الشعور. مع ذلك، يجب عدم الاستسلام لليأس. فمثلاً أن التشخيص الخاطئ لأي عضو من أعضاء الإنسان لا يُمكن من معالجته بشكل صحيح، كذلك فإنه لا يمكننا صياغة تحليل (تشخيص) صحيح لأي قضية اجتماعية، ولا البلوغ بها نحو الحل (العلاج) السليم، ما لم يتم تنويرها بصورة كافية.

وحتى لا أتعرض للوم، فإني أشعر بالحاجة إلى التأكيد مراراً وتكراراً على أنه لو كان علم الاجتماع أو أي منهج علمي آخر مشابه وذو أهداف مُثلى قد نجح في تحقيق أهدافه، لما آلت البشرية خلال القرون الأربعة الأخيرة إلى ما آلت إليه رهناء، بعد تعريضها لهذه الدرجة من الحروب المَهولة والمجازر العرقية والإبادات المجتمعية. هذا بالإضافة إلى الهُوات الشاسعة بين شرائح الأثرياء والفقراء، وما تعانيه الأخيرة من بطالة وهجرة ونفسخ واهتراء ثقافي وترد أخلاقي، إلى جانب قوى الاحتكار المسعورة والأفراد المختزلين إلى مستوى العدم، والدمار البيئي الذي يُذكر بيوم المحشر. خمسة آلاف عام ونظام المدنية العالمي يكاد يستنفد كل الوسائل الثقافية المادية والمعنوية

حصيلة تَهْجُمِهِ عليها تحت ذريعة الحل. فمن خلال أداة الحرب، لم يَبْقَ هناك مكانٌ قابلٌ للغزو أو الاستيلاء عليه مجدداً. وإن قيل: إنه موجود، فإنَّ ضَرَرَ الغزو سَيَفُوقُ مَكاسِبَهُ بأضعافٍ مضاعفة. فما تَبَقَّى من أداة المدينة في نهاية المطاف، ليس إلا مدن اللامدن التي تضخمت كالسرطان، ومجتمعٌ قرويٌّ- زراعيٌّ محكومٌ بالفناء. وما تَبَقَّى من الأداة التي تُسمَّى اقتصاداً هو في آخر المطافِ احتكاراتٌ عالمية لا يمكن كبحُ جماحها، حيث باتت مُنَوَّرَمةً بالأساليب غير الأخلاقية على الإطلاق من قبيل كسبِ المال بالمال. وبقيَ بالمقابل العاطلون عن العمل والبؤساء المقهورون، الذين يُناهَرُ تعدادُهم الملايين، ويتضاعفون مع مرور كل عام. أما ما تَبَقَّى من الأداة المعبودة على أنها الدولة، فهو احتكاراتُ السلطة والدولة القومية، والتي تتورَّم بنَحْرِها المتواصل لمجتمعها الداخلي، ولم يَعُدْ لها أيَّة وظيفة تُذَكِّر. وبالمقابل بقيَ حشدُ المواطنين الرعية، الذين باتوا حمقى كلياً ولا علاقة لهم بتاتاً بالمجتمع الأخلاقي والسياسي. وما تَبَقَّى من أدواتٍ أيديولوجية تُعَقِّدُ عليها الآمال، هو الدينيَّةُ المُفتَقِدةُ لوظيفتها الأخلاقية، والجنسوية التي تَنَشُرُ السلطة في جميع مساماتِ المجتمع، والقوميةُ الغارقةُ في الشوفينية بما يُضاهي القبليَّةَ ألفَ مرة، والعلمويةُ التي لم يَبْقَ لها هدفٌ سوى إظهار سُبُلِ الربح الأعظم لاحتكاراتِ رأسِ المال والسلطة. بينما ما تَبَقَّى من الفن هو صناعة الثقافة التي تُحوِّلُ سُمُوَّ العواطفِ ومشاعر الجمالِ إلى سلعة. ويبدو أنَّ إحصائية هذه المدنية هي الوضعُ المسمى بنهاية التاريخ. فمهما صيِّرَ المجتمعُ بلا ردود فعلٍ بعد تعميته والتشويشِ عليه في عالمٍ افتراضيٍّ من خلال احتكاراتِ الإعلام، ومهما أُخْضِعَ للرقابة المُشدَّدة والرصد المُحكَّم حتى أدقَّ مساماته عبر أجهزة السلطة؛ فإنَّ نظامَ المدنية والحدائثِ العالميِّ، الذي عَمَرَ خمسة آلافِ عامٍ عموماً وأربعة قرونٍ خصوصاً، قد وصلَ قاعَ الأزمةِ الذهنية والبنوية. والرأسماليةُ الماليةُ الصائرةُ قوَّةً كونيةً مهيمنةً هي أسطعُ براهينٍ على ذلك. أما العالمُ الذي تُدارُ عَجَلاتُه بيدِ الرأسماليةِ المالية، فهو عالمُ المآزقِ والأزماتِ.

لا أرمي إلى عرضِ وتطويرِ نظرياتِ المآزقِ والأزمة. كما كنتُ قد عَرَفْتُ الرأسمالية بأنها ليست مجرد نظامٍ يتسم بالأزماتِ الدورية وحسب. بل هي طَوْرُ الأزمةِ البنوية المنهجية لنظام المدنية المتأزمِ دورياً وعلى المدى الطويل. فكلُّ طَوْرٍ من أطوارِ الأزمة

يحتوي على مستوياتٍ داخليةٍ أشدَّ حِدَّة. وما يُعاشُ حالياً هو طورٌ من هذا النوع. ولدى تبَيّني ذلك، فمن الضروري القول: لستُ من أولئك الاشتراكيين الذين كانوا في وقتٍ ما، وربما لا يزالون، يَعْقِدون آمالهم على الثورة النابعة من الأزمات. فالأزماتُ لا تُنتِجُ الثوراتَ فقط، بل والثوراتُ المضادةُ أيضاً. علماً أنني أُقِيمُ هذا النمطَ من نظريات الأزمات-الثورة-الثورة المضادة على أنه جهودٌ بلاغيةٌ ودعائيةٌ أكثر منه تعبيراً عن الواقع. بالتالي، فأنا لا أُنشِئُ بالمقولة التي مفادها: إنّ الأجواءَ تَغْدُو منفتحةً بسرعة أمام العصرية الديمقراطية. بل أعتبِرُ مراحلَ المَازِقِ والأزمة ظواهرَ حقيقية. بينما لا أراها عواملَ مؤثرةً بمستوى القدرة على توليدِ الأحداث التاريخية. لقد كان النهجُ الكونيُّ القائلُ بالتقدم المطلق في وقتٍ ما حريصاً على استنباطِ أشكالِ المجتمعِ المتجهة من السيئِ نحو الأفضل، واستخراجها من نظريات الأزمات. لكنّ الواقعَ الملموسَ لم يؤكد صحةَ هذه النظرية.

وهذا ما معناه ضرورة البحث في ميدانٍ آخر عن العوامل ذات القيمة المُحدَّدة بحالاتها التاريخية والراهنة على السواء. والعصرية الديمقراطية كانت على الأغلب خياراً تمَّ بلوغه حصيلةً للبحوثِ الناجمة عن تلك المساعي والجهود الحثيثة. ولا أبرِحُ أشعرُ بضرورة التنويه مراراً إلى هذا الخيار. كما إنني على قناعةٍ بأنَّ معرفة الخاصيات التي ينفرد بها هذا الخيارُ ستَجْعَلُ الجهودَ العملية مُثمرة. وألْتزِمُ بالإرث الديمقراطي الإيجابي للتاريخ الذي أُكِنُّ له أقصى درجاتِ التقدير والاحترام. بل وأعتبِرُ ذلك نقداً ذاتياً أيضاً بالنسبة لي. إذ لا أقتصر على القول بأنني استنبطتُ الدروسَ اللازمة. بل وأؤمن بأنَّ عَمَلَ اللحظة استناداً إلى التاريخ يتميز بقيمةٍ منهجيةٍ لا استغناء عنها. بينما لا أُكِنُّ نفسَ التقدير أو الالتزام تجاه كلِّ فكرةٍ أو ممارسةٍ عاجزة عن استيعابِ ضرورة أن يَكُونِ التاريخُ لحظةً حالية، وأن تَكُونِ اللحظةُ تاريخاً، أيّاً كانت قيمتها ونتائجها. ذلك أنني لا أؤمن بهكذا أفكارٍ وممارسات. وإدراكاً مني بأنَّ المستقبلَ يَمُرُّ من اللحظة، فإني لا أؤمن بوجودِ مستقبلٍ لِمَن هو عاجزٌ عن حلِّ أو تحليلِ لحظته وراهنه.

هذا التكرارُ المتواصل بشأنِ الأسلوب يهدف إلى التشديد على عدم تصوُّر الحضارة الديمقراطية كخيالٍ "عصرٍ ذهبيٍّ" ماضٍ ولا "يوتوبيا" معنية بالمستقبل. بل هي تعبيرٌ

أساسي عن معنى نمط الحياة المتحقق في الفكر والممارسة كحاجة يومية بل ولحظية ماسة. فلا هي لوم للذكريات القديمة، ولا هي سلوان والتهاؤ بأحلام المستقبل. لا هي إبداعات لحظية، ولا هي حالة وجود حقائق أبدية-أزلية. قد يكون من الأنسب نعت حالة الوجود كذكاء الطبيعة الاجتماعية المرن، وكوحدة ضمن الاختلاف، بحيث تتسم بآفاق حرية عليا كعصرانية ديمقراطية. لكن، وبحكم أن العصرانية تعني العصر، فعلياً ألا ننسى البتة أنها تكتسب وجودها كقطب ديكارتيكي مضافاً لمذنيات العصور الكلاسيكية، وأنه علينا توحيدها مع هذا التعريف بكل تأكيد.

فكيفما يتم تصوّر الحداثوية كتسمية خاصة بالقرون الأربعة الأخيرة للمدنية الكلاسيكية باعتبارها عصر هيمنة الرأسمالية، فإنه يجب تصوّر العصرانية الديمقراطية أيضاً كتسمية خاصة بالقرون الأربعة الأخيرة للحضارة الديمقراطية.

الخاصية الأخرى المهمة هي أن العصرانية الديمقراطية تحيا كقطب مضاف في كل ساحة وزمان تتواجد فيهما شبكات الحداثة الرأسمالية. أي أنها في حالة وجود دائم في كل مكان وزمان ضمن أحشاء الحداثة الرأسمالية، أكانت ناجحة أم فاشلة، مشحونة بالحرية أم بالعبودية، ضمن تماثل أو تباين، بعيدة عن المساواة أم قريبة منها، ومكتسبة المعاني الأيكولوجية والفامينية أم مفقودة إياها؛ وباقتضاب، سواء أكانت قريبة من ميزة المجتمع الأخلاقي والسياسي أم بعيدة عنها.

أما فيما يتعلق بأصحاب المعارضة اليسارية أو اليمينية، فإني أعتبر استيلاءهم على السلطة (وبالتالي على الدولة) عن طريق الثورة أو الثورة المضادة، ومن ثم مزاولتهم "الهندسة المجتمعية" لتنفيذ مخططاتهم وبرامجهم، وكذلك مساعيهم الرامية إلى خلق المجتمعات التي يتوقون إليها عن طريق أساليب التخطيط المركزي؛ أعتبر كل ذلك هذياناً ودعايات كلامية. ولا أقتصر على ذلك فحسب. بل وأبين بأهمية وعناية أنني أعتبر المستجدات والأحداث المرتكزة إلى هذا النمط، الذي يتسبب في التحول إلى العوبة بيد الليبرالية، أفكاراً وممارسات عملية لن تلقى الليبرالية أية مشقة في احتوائها وصهرها، حتى وإن مرّ عليها سبعون عاماً.

للطبيعات الاجتماعية أيضاً شيفراتها الوراثية الشبيهة بما لدى الطبيعات البيولوجية. إنني أعي النزعة الأحيائية. وأعلم أن نقلها إلى الطبيعات الاجتماعية يعني الداروينية،

وأنها تُؤمّنُ الخاماتِ الفكريةَ اللازمةَ للهندسة المجتمعية بأكثر أشكالِ الماديةِ فظاظة. لكنّ الأمرَ الذي أتحّدُ عنه يشير إلى النقاطِ الحساسةِ التي تتسم بها عمليةُ تغييرِ ذاكرةِ المجتمعاتِ التاريخيةِ وتعديلِ خصائصها البنوية الأساسية، حتى وإن كانت منفتحةً إلى أقصاها أمام خيارِ الحرية بصفتها طبيعةً تتميزُ بأرقى درجاتِ الذكاء. إذ لا يمكننا إخضاعُ المجتمعاتِ للتغييرِ بالمَنوالِ الذي نعتني فيه بمختلفِ النباتات أو الحيوانات بعد تغييرِ شيفرةِ مورثاتها الهرمونية. فذاكرةُ الطبيعةِ الاجتماعيةِ لم تُشَرَّ عبثاً إلى حقيقةِ كونها في أصلها مجتمعاً أخلاقياً وسياسياً. لذا، من المهم للغاية التبيانُ بأنه لا يمكن اعتبارُ تغييرِ المجتمعِ مشروعاً، إلا في حال ارتقائه بالمستوى الأخلاقي والسياسي الاجتماعيّ، وأنّ الأساليبَ التوتاليتاريةَ والسلطويةَ -على اختلافها- سوف تُحطُّ من مستوى المجتمعِ الأخلاقي والسياسي، وأنه لا يمكن قبولُ شرعيةِ نتائج ذلك أياً كانت.

تتحلى العصرية الديمقراطيةُ بخاصيةٍ كينونةِ النظام الذي يُبقي الباب مفتوحاً أمام السبيلِ الشرعي للتغيير. وارتفاعُ قيمتها الأخلاقية والسياسية على صِلَةٍ وطيدةٍ بجوهرها المنهجي هذا. والسبيلُ الشرعيُّ للتغييرِ بسيطٌ ومهم جداً. إذ بإمكانِ كلِّ عضوٍ في أيِّ مجتمعٍ تقديم مساهماته في هذا التغيير، أينما كان ومتى كان. فالعضوُ الذي يحيا بقايا المجتمعِ النيوليتي أو ينتمي إلى المجتمعِ الكلاسيكي، والعضوُ الذي يحيا في موسكو أو نيويورك، يتميزان بالطاقة الكامنة لتقديم المساهمة في التغيير في كلِّ لحظة. ومثلما لا يُشترطُ صباغةُ سرودٍ مقدسةٍ لأجلِ ذلك، فلا يُشترطُ أيضاً إبداءُ آياتِ البطولة في سبيله. بل إنّ الشرطَ الوحيدَ لذلك هو التحلي بمهارةِ التفكير والسلوك الأخلاقي والسياسي كحالةٍ وجودٍ أساسيةٍ للطبيعة الاجتماعية، وتفعيلُ هذه المهارةِ (الفضيلةِ الحسنة) التي نعتقدُ بوجودها في كلِّ فردٍ ولو بحدودها الدنيا. لا ريب أنني لا أودُّ الإشارةَ من خلال ذلك إلى عدم أهميةٍ أو جدوى السردِ العظيمة والمقدسة البارزة على مرِّ سياقِ المجتمعِ التاريخي، والتي باتت مُلكاً لذاكرةِ البشرية لأجلِ تنويرِ سبيلِ التغيير الشرعي. بل على النقيض، فإنه يَقعُ دورٌ كبيرٌ على عاتقِ هذه السردِ، نظراً لأنّ الاحتكاكاتِ الأيديولوجيةَ والماديةَ سَدَّتْ المجالَ أمام سبيلِ التغييرِ الشرعي. والممارساتُ البطوليةُ أيضاً تتميز بقيمةٍ شبيهةٍ مقدسة لا غنى عنها على الدربِ المؤدية نحو

الحرية. المهم هنا هو إدراك استحالة تأمين التغيير في العصرية الديمقراطية، دون وجود المساعي المتكاملة للمجتمع التاريخي. لا نقوم هنا بإنكار دور الشخصيات والتنظيمات المهمة. لكن هذا الدور لن يعني الكثير، ما لم يُصير ملكاً لأنسجة المجتمع الأخلاقية والسياسية، وما لم يُمرّر من السبيل الشرعي.

النقاط عينها تسري على الثورات أيضاً. إذ ينبغي عدم نعت التغيير المُعبر عن التطور الاجتماعي بالذاتية التلقائية للطبيعة الاجتماعية، ما لم يمر من السبيل الشرعي، وما لم يصبح ملكاً للنسيج الأخلاقي والسياسي. ذلك أنّ المجتمعات تُعاش ولا تُخلق. ولا شك أنه ثمة فرقاً بين حياةٍ وأخرى. فكيفما هناك حياة أكثر حريةً ومساواةً وديمقراطيةً، فهناك أيضاً حيواتٌ تنبئ تحت وطأة العبودية واللامساواة والديكتاتورية التي لا تُطاق. وقد تكون تلك الحيوات أكثر. وعليه، تُعبر العصرية الديمقراطية عن الذهنية والبنية اللتين تُمكنان من جعل الحياة أكثر حريةً ومساواةً وديمقراطيةً في ظل تلك الظروف من خلال اتباع شتى الأساليب. كما إن إنجاز ثورة تُعد بمثابة خيارٍ وحيدٍ للتغيير الشرعي ضمن إطار العصرية الديمقراطية، هو أمرٌ قيمٌ بقدر إزاحة حجرٍ من وسط الطريق. مقابل ذلك، يتم التفكير بالخلص الإلهي والتصوف القدري الذي تقوُّح منه رائحة العبودية ضمن الإطار نفسه، ولا يُنظر إليهما بعين أخلاقية. وعلى هدى العبر التي نستنبطها من كفاحات الحرية والمساواة والديمقراطية المعاشة في القرون الأربعة الأخيرة، فمن المستطاع تعزيز العصرية الديمقراطية، بل وحتى تحديثها بإعادة هيكلتها من مكانٍ إلى آخر، في مرحلة الأزمة الممنهجة والبنوية لهيمنة الرأسمالية المالية العالمية التي نمر بها. بناءً عليه، فالتنوّز والتعمق في الأبعاد الرئيسية للعصرية الديمقراطية سوف يُنجح مساعينا في هذا المنحى على نحو أكبر.

a- بُعد المجتمع الأخلاقي والسياسي (المجتمع الديمقراطي):

بالإمكان تناول العصرية الديمقراطية بمقاربةٍ شبيهةٍ بكيفية تعاطينا للحادثة الرأسمالية وفق أبعادها الرئيسية الثلاثة. فمقابل مجتمع الإنتاج الرأسمالي ومجتمع الصناعة ومجتمع الدولة القومية، والتي يتم تصوُّرها كمنقطعاتٍ وماهياتٍ أساسيةٍ خاصة بالحادثة الرأسمالية؛ تبرز في العصرية الديمقراطية أبعاد المجتمع الأخلاقي

والسياسي والمجتمع الأيكولوجي-الصناعي والمجتمع الديمقراطي الكونفدرالي. وبالمستطاع الإكثار من تفاصيل الأبعاد بالنسبة لكلا النظامين. إلا إن هذه الأبعاد الثلاثة قد بقيت بالغرض وتُعطي المعنى اللازم من حيث تعريفهما بالخطوط العريضة. وقد أُخضِعَت أبعادُ الحداثة الرأسمالية لتحليلاتٍ شاملة في الفصول السابقة. بينما بُدِّلَت المساعي لتقييم العصرية الديمقراطية أيضاً ضمن سياقٍ تَقْدُمُها التاريخي، وقرِنت مع المدنية والحداثة الكلاسيكيتين، وعُمِلَ على إظهارها بمَعِيَّةِ عناصرها الرئيسية. لذا، فنَقْسِمُها إلى أبعادٍ أساسية، وتعريفها عن كثبٍ أكثر سوف يُعزِّزُ السردَ والمقاربة العملية منها.

كان بالمقدور عرضُ المجتمع الأخلاقي والسياسي كمجتمعٍ ديمقراطي (كومونالية ديمقراطية). فقد يَكُونُ ذلك تناوُلًا تصنيفيًا أنسبَ مقابلَ المجتمع الرأسمالي. لكننا لم نتجنَّب استخدامَ المجتمع الأخلاقي والسياسي اصطلاحاً تصنيفياً أساسياً أكثر، نظراً لاحتوائه على المجتمع الديمقراطي أيضاً. وقد تم تناوُلُ المجتمع المذكورِ آنفاً في فصول مختلفة. لذا، فما سأقومُ به هنا كناية عن جمعِ مختاراتٍ أساسية. وقبلَ توصيفِ المجتمع الأخلاقي والسياسي، فمهما أُكْرِرُ نقطةً معنويةً بمضمونه فسيكون ذلك في محله. ألا وهي العلاقة الجوهرية للمجتمع الأخلاقي والسياسي مع الفضيلة والسعادة والصواب والجمال من جهة، ومع الحرية والمساواة والديمقراطية من الجهة الثانية. فالفضيلة والسعادة تُشكِّلان أصلاً جوهرَ الأخلاق. والصوابُ معنويٌّ بالحقبة. بينما البحثُ عن الحقيقة خارجَ نطاقِ المجتمع الأخلاقي والسياسي مجرد عبث. ذلك أنَّ مَنْ يعجزُ عن التحلي بالصفات الأخلاقية والسياسية، يستحيل عليه العثور على الحقيقة. أما الجمال، فهو مَرَامُ الأستيتيك (علم الجمال). وأنا لا أعتبرُ الجمالَ جَمَلاً إنْ كان خارجَ إطارِ المجتمع الأخلاقي والسياسي. فالجمالُ أخلاقيٌّ وسياسيٌّ! في حين حُلَّتْ بإسهابِ علاقةُ الثالِثي الآخر، أي الحرية والمساواة والديمقراطية مع المجتمع الأخلاقي والسياسي. إذ ما من مجتمعٍ قادرٍ على إنتاجِ وتمكينِ الحرية والمساواة والديمقراطية بقدرِ المجتمع الأخلاقي والسياسي.

يتعلَّقُ الأمرُ المختارُ الأولُ بأفاقِ المجتمع الأخلاقي والسياسي وقُدْرَتِهِ على التغيُّر والتحول. بل بالمستطاع تصوُّره مجتمعاً ذا آفاقٍ شاسعةٍ من حيث التغير والتحول، ما

لم يَفَنْ بَعْدَهُ الأخلاقيُّ والسياسيُّ ككيانٍ أساسيٍّ. لا ريب أنه يستحيلُ القضاء على الأخلاق والسياسة كلياً في أيِّ مجتمعٍ كان. ولكن، قد يُضَيِّقُ الخناقُ على وظائفهما إلى أبعد حد. وعلى سبيل المثال، فقد اختزلت الأخلاقُ والسياسةُ إلى أدنى مستويَاتهما في ظلِّ تَحَكُّمِ الدولة القومية ضمن مجتمع الحداثة الرأسمالية. بل وضيقُ الخناقِ عليهما لدرجة بلوغهما شفيرَ الفناء. كنا قد توقَّنا مطوَّلاً عند أسباب ونتائج ذلك. فهل يغدو المجتمعُ مختلفاً في حال تحجيم الأخلاق والسياسة؟ لا. بل بالعكس، يَكُونُ قد حوَّصِرَ وكَبِحَ جماحُ تَغْيِيرِهِ واختلافِهِ، بل وأرغمَ على النَمَطِيَّةِ، وكَتَمَتِ أنفاسَهُ تحت وطأةِ الأوضاع القانونية الصارمة. لِنَدْعُ جانباً القدرةَ على التغيُّرِ، بل وقد ضَيَّقَ الخناقُ على عملية التحولِ في ظلِّ الحداثة الرأسمالية، واختزلَ إلى قَرِينَةٍ "أنا-الآخر" بذريعة تكوينِ النمطية الثقافية وتنشئةِ مواطنٍ نمطيٍّ. هذا ويُعرَضُ مظهرٌ متعددُ الألوان وكأنَّ المجتمعَ الحديثَ يَمُرُّ بتَغْيِيرٍ لا محدود. إنه مَشْهُدٌ إعلاميٌّ دعائيٌّ تماماً. بينما الواقعُ المخفيُّ تحته ذو لونٍ واحدٍ قريبٍ من الرمادي، أو لنَقُلْ: إنه لونٌ أسود حالك.

مقابل ذلك، فالمجتمعُ الديمقراطي، الذي هو حالةُ الحداثةِ العصريةِ للمجتمع الأخلاقي والسياسي، هو المجتمعُ الذي يَشْهَدُ اختلافاتِهِ فعلاً وبأوسع نطاق. فكلُّ المجموعاتِ الاجتماعيةِ يُمكنها العيشُ معاً على أساس الاختلافِ المتكونِ حول ثقافتها وهوياتها الذاتية الخاصة بها، دون إرغامها على قبول الثقافة أو المواطنة ذات النمط الواحد. كما تستطيعُ المجموعاتُ الكشفَ عن طاقاتها الكامنة، وتحويلها إلى حياةٍ فعالةٍ ونشيطة، بدءاً من اختلافِ الهوية إلى الاختلافاتِ السياسية. كما لا تعاني أيةُ مجموعةٍ من هاجسِ النمطية. حيث تُعْتَبَرُ أحاديةُ اللونِ قُبْحاً ورذيلةً ومَلَأَ وفقرًا. بينما تحتوي تعدديةُ الألوانِ على الغنى والسَّماحِ والجمال. وتُعْتَبَرُ المساواةُ والحريةُ راسختين أكثر في ظلِّ هذه الظروف. إذ إنَّ المساواةَ والحريةَ لا تَكُونانِ ثمينتين إلا استناداً إلى الاختلاف. أما الحريةُ والمساواةُ المتحققتان على يد الدولة القومية، فهما أصلاً من أجل الاحتكارات فقط، كما بُرِهَنَ ذلك في كلِّ تجاربِ العالم. ذلك أنَّ احتكاراتِ السلطة ورأس المال لا تَمْنَحُ الحرياتِ والمساواةَ الحقيقية. بل لا يُمكنُ اكتسابُ الحرياتِ والمساواةِ الحقيقية، إلا بنمطِ السياسة الديمقراطية في المجتمع الديمقراطي، ويتم صَوْنُهما بالدفاع الذاتي.

قد يُطرح السؤال التالي: كيف يمكن لنظام ما تحمّل هذا الكمّ من الاختلاف؟ الجواب على ذلك هو أنّ الوحدة تكمن في أساس المجتمع الأخلاقي والسياسي. فالقيمة الوحيدة التي لن يتنازل عنها أي فرد أو مجموعة، هي الإصرار على البقاء مجتمعاً أخلاقياً وسياسياً. فالمجتمع الأخلاقي والسياسي هو الشرط الوحيد الكافي لأجل الاختلاف والمساواة والحرية في آن. فالمجتمع الديمقراطي يُنبت جذارته تدريجياً كحالة عصرية لذلك المجتمع التاريخي.

إنّ الليبرالية كأيدولوجية مركزية لنظام الحداثيّة الرسميّ تستخدم كمّاً كبيراً من الحجج والمسوغات لقلب هذه الحقيقة رأساً على عقب. بحيث تكاد تُطابق نفسها مع الديمقراطية، مما يخلق تشويشاً وخطأً في المصطلحات. فرغم أنّ الليبرالية أيدولوجية، فإنّ مطابقتها مع الديمقراطية، التي هي نظامٌ سياسيّ، خيرٌ مثالٍ على ذلك. فالليبرالية مضموناً تعني التدمير التي يُلحقها الفرد بالمجتمع، والتي لا يمكن كبخ جماعها. وهذا ما يبرهنه تحكّم الاحتكارات بالمجتمع. فبسبب بُنيته اللاديمقراطية، فإنّ شتى أنواع الفردية تميل إلى الديكتاتورية في كل المجالات، بدءاً من العائلة وحتى الدولة. بينما الشخصانية الديمقراطية مختلفة. حيث تُولي الأولوية للفرد بوصفه صوت المجتمع وعزمته المشتركة. فالفرد لا يتميز بقيمة ملحوظة، إلا لدى عمله أساساً بهذا الصوت والقرار. وحينئذ فقط يحتل مكانةً قديرة في المجتمع. إذن، والحال هذه، فالفردية الليبرالية مناهضة للديمقراطية، باعتبارها ضرباً من الاحتكارات التي لا عدّ لها ولا حصر. وما من ثرثرة أو معمعة اصطلاحية ليبرالية أو نيوليبرالية بمقدورها تغيير طابعها الأصليّ هذا. أما مفردة "الليبرالية" التي تُستخدم بدلاً من مفردة "الحرية"، فرغم أنها تدلّ عليها اصطلاحاً، إلا إنها أثبتت عملياً عجزها عن تخطي معنى الصعود اللامحدود للاحتكارات فقط. فالحرية الظاهرية المعروضة مكبّلة عملياً بشكلٍ من الأشكال بالقيود الأيدولوجية والمادية الكثيرة بما لا مثيل له تاريخياً حتى في أنظمة الفراغة. أما الحرية الحقيقية، فلا يمكنها اكتساب معناها في مجتمع ما، إلا لدى تمكينها بالبُعد الاجتماعي. بينما لا يمكن للحريات الفردية غير المدعومة مجتمعياً أن تعني شيئاً إلا ارتباطاً بإنصاف الاحتكارات. وهذا ما يُعبّر بدوره عن وضعٍ يشدّ عن روح الحرية. أما المساواة، فما من همّ من هذا النوع يشغل بال الليبرالية.

يَحيا المجتمعُ الأخلاقيُّ حالةَ قصوى من الحصارِ والعطالةِ والضمور في ظلِّ الحداثةِ الرأسماليةِ. إذ أُقيمتِ الشيفراتُ القانونيةُ فيه مقامَ القواعدِ الأخلاقيةِ بما لا مثيلَ له في أيةِ مرحلةٍ تاريخيةٍ. فتقومُ الطبقةُ البورجوازيةُ بتهميشِ الأخلاق، وتقرضُ حاكميتها الطبقيّةَ على المجتمعِ بعد تشفيرها بأدقِّ تفاصيلها تحت اسم القانون. وهكذا يَنتمُ إحلالُ مجتمعِ القانونِ محلَّ المجتمعِ الأخلاقي. إننا وجهاً لوجهٍ أمام تغييرٍ جدِّ مهم، حيث تُصادفُ مساعي القوننة في التاريخ أيضاً. لكنَّ القوانين لم تختنقْ في التفاصيل في أيةِ مرحلةٍ مثلما هي في ظلِّ الحداثةِ البورجوازية. فما يتحقق هنا هو في حقيقةِ الأمرِ بسطُ احتكارِ طبقيٍّ وخلقُ احتكارٍ قانونيٍّ باسم القانون. ذلك أنَّ إدارةَ طبيعةٍ معقّدةٍ للغاية كالمجتمعِ عبر القانون أمرٌ غيرُ ممكن. لا ريب أنه للقانون مكانتهُ في المجتمع، بشرطِ أن يكونَ عادلاً. وحينها فقط لا يمكن الاستغناء عنه. لكنَّ ما يُفرضُ على المجتمعِ من قِبَلِ الدولة باسم القانونِ الوضعيِّ ليس قانوناً عادلاً. بل هو احتكارُ الطبقةِ والقوميةِ الحاكمةِ المُضمَّنُ بقانون. أي إنها قواعدُ الدولة القومية. إنَّ إفسادَ الأخلاقِ رديفٌ لفسادِ المجتمع. والمُجرياتُ تؤيدُ مصداقيةَ هذه الحقيقة. فالمجتمعاتُ المُفضَّلةُ اليوم (كالمجتمعين الأمريكيِّ والروسيِّ) عاجزةٌ عن إحياءِ ذاتها ولو ساعةً واحدةً من دون وضعٍ رسميٍّ، أي من دون ضوابط قانونيةٍ رسمية. فيتحوّلُ المجتمعُ إلى ميدانٍ مُروّعٍ في حالِ غيابِ القانونِ الرسميِّ، إذ نلاحظُ ذلك بين الحين والآخر في فتراتِ الأزمة.

في حقيقةِ الأمر، فهذا الوضعُ يُعبّرُ عن حقيقةٍ ما. حيث كنّا عرّفنا الدولة القومية بأنها حالةُ الحربِ المفروضةِ على المجتمعِ حتى أدقِّ مساماته. وتنبّأتُ صحةُ هذه الحقيقةِ بكلِّ وضوحٍ في مراحل المآزق والأزمات. إذ تُكوّنُ مجتمعاتُ القانونِ الرسميِّ مشحونةً بأعلى مستوياتِ كمونِ الأزمةِ المستفحلةِ بسببِ افتقارها للمبادئ الأخلاقية. وإن كانت البيئةُ تحيا الأزمةَ بأبعادها الكارثية، فالسبب في ذلك يعودُ إلى عدم تطوّرِ قانونِ البيئةِ بعد، مقابل الافتقارِ للبُعدِ الأخلاقي. علماً أنَّ البيئةَ ليست موضوعاً يمكن حمايته بالقانون، كونها بلا نهاية. بينما النشاطاتُ القانونيةُ محدودةٌ إلى أقصى الدرجات. بناءً عليه، فالتجذُّدُ من مبدأ المجتمعِ الأخلاقي يكمنُ في أساسِ القضيةِ الأيكولوجية. وأيُّ مجتمعٍ عاجزٍ عن إيلاءِ الشأنِ المُستحقِّ لمبدأ المجتمعِ الأخلاقي،

هو مجتمعٌ يفتقرُ للقدرةِ على الديمومة، سواءً ببنيته الداخلية أم ببنيته. والواقعُ الراهنُ يُوضِّحُ ذلك على أكمل وجه.

تتسحبُ النقاطُ عينُها على المجتمع السياسي أيضاً. فلدى إحلالِ الإرادةِ البيروقراطيةِ العلاقةَ للدولة القومية محلَّ السياسة، لا تبقى هناك فاعليةٌ ديمقراطيةٌ للمجتمعات. والمجتمعُ الذي تغلَّغَتْ فيه إدارةُ الدولة القومية حتى أدقَّ مساماته، هو مجتمعٌ تمَّ الحطُّ من شأنه إلى درجةِ الشلل. فكلُّ مجتمعٍ تَخَلَّى عن كافةِ منجزاته وأعماله المشتركة لصالحِ إنصافِ البيروقراطية، إنما يَمُرُّ فعلاً بحالةِ شللٍ حادٍّ على صعيدِ الذهنيةِ والإرادة. وأوروبا التي انتبَهَتْ إلى ذلك، لم تتسبَّبْ بمبدأِ السياسةِ الديمقراطيةِ إلى أقصى حدٍّ عن عبث. وتقدُّمُها إلى حدٍّ ما ينبع من إفساحها المجال، وإنَّ بحدود، أمامِ السياسةِ المجتمعيةِ بالإضافةِ إلى البيروقراطية.

إنَّ المجتمعَ السياسيَّ، حسب منظورِ الدولة القومية للحداثة، خطرٌ يهدِّدُ وجودَها ووحدتها وتكاملُها. بيدَ أنَّ الشكلَ الإداريَّ والبيروقراطيةَ في الدولة القومية (واللذين تُعدُّيان نطاقَ تضيقِ الخناقِ على العنصر السياسي المعبَّرِ عن حالةِ وجودِ المجتمع، ليجعلاه في حالةٍ معطوبةٍ فعلياً) لا يقتصران على التحكمِ بالمجتمع كسيفِ ديموقليس وحسب، بل ويُقطَّعانه إرباً إرباً على مدارِ الساعة. ومثلما تُعدُّ هذه الحقيقةُ الشغلَ الشاغلَ للفلسفةِ السياسيةِ في راهننا، فهي تُعتبرُ أكبرَ عائقٍ على دربِ الحياةِ العمليةِ نظراً لأنها فاشية. كنْتُ قد بيَّنتُ سابقاً أنَّ هتلرَ شخصياً قد مُنِيَ بالفشل، لكنَّ نظامه انتصر. والدولةُ القوميةُ رديفةٌ لفاشيةِ هتلر من حيثِ قضائِها على المجتمع السياسي (هتلر هو الشخصُ الذي أعلنَ ذلك وتبَّاه رسمياً، ولو أنه ليس أولَ شخصٍ نَجَحَ في ذلك).

المجتمعُ الذي يفتقرُ إلى المبدأ السياسي، أو لا يَعْمَلُ به، أو أنه مُبادٌ لديه؛ إنما هو جثةٌ هامدة. وقد يُعبَّرُ عن المجتمعِ المستعمرِ في أحسنِ الأحوال. لذا، فالوظيفةُ التي أنيطَ بها المبدأ السياسي من قِبَلِ المجتمعِ الديمقراطي تتسم بأهميةٍ حياتية. وتَفُوقُ المجتمعَ الديمقراطيَّ كنظامٍ خيرٍ برهانٍ على ذلك.

وبمعنى من المعاني، فإنَّ تاريخَ المدنيةِ هو تاريخُ تضيقِ الخناقِ على المجتمع السياسي، وتقزيمه وتهميشه من خلالِ شلِّ وظائفه وتنشيطِ فاعليته. هذا ولم يكنِ التحوُّلُ الطبقيُّ للمجتمعِ ممكناً، إلا بقمعِ النضال السياسي الشاقِّ والحاسمِ لصالحِ الدولة. يجب

الانتباه بدقة بالغية إلى هذا الأمر. فحتى الماركسيون الأكثر انشغالاً بقضية الصراع الطبقي بقوا عاجزين عن تشخيص طبيعة التحول الطبقي بشكل صحيح. بل ولم يتمالكوا أنفسهم من تقييم التحول الطبقي كفضيلة تَحْتُ على تَقْدُم الحضارة. واعتبروه أحد ضرورات المادية التاريخية بصفته مرحلة ضرورية يتحتم على التاريخ أن يمر منها، أو علاقة جبرية لا بد منها. لقد قِيمَت التحول الطبقي في تحليلاتي بشأن المدنية بأنه تضيقُ الخناق على المجتمع السياسي والأخلاقي وتعطيلٌ له. وشددتُ بأهمية بالغية على أنه كلما تصاعد التحول الطبقي، كلما خضع المجتمع لمزيد من هيمنة السلطة والدولة. والتاريخ بمعناه هذا قد مرَّ حافلاً بالصراع الطبقي المحتدم. لكن، دعك من أن يكون التحول الطبقي بحد ذاته تقدماً أو تطوراً، بل إنه تراجعٌ وتهاوي اجتماعي. وهو أخلاقياً تطوّر سيئ، وليس حسناً. أما الزعم بأن التحول الطبقي محطة لا مفر منها لأجل التقدم، بل وتحديده ذلك على أنه تعبير ماركسي؛ فهو خطأ جسيم تم ارتكابه في كفاح الحرية.

ولدى مقارنة المجتمع السياسي مع المجتمعات الطبقيّة، فسندُ أن أهم خاصية يتمتع بها هي مقاومته الدائمة تجاه التمايز الطبقي. فالمجتمع الأفضل هو الأقلّ مروراً بالتحول الطبقي. ونجاح النضال السياسي يتحدد بعدم تعريض ذاته للتمايز الطبقي. أي، لا يمكن لأي كفاح سياسي إثبات نجاحه، إلا بالحيولة دون إخضاع مجتمعه للتحول الطبقي. بالتالي، بعدم إقامه إياه في العنف الأحادي الجانب من قبل أجهزة السلطة والدولة. أما الحديث عن نضالٍ سياسي ناجح في المجتمعات الغارقة في عنف السلطة والدولة حتى حلّقها، فهو ضلالٌ وخيم. في حين يتمثل الوضع الأمثل بالنسبة للمجتمع السياسي في عدم إقام ذاته تحت نير عنف السلطة والدولة (بهذا المعنى، فلا أهمية ملحوظة لأن يكون العنف داخلياً أم خارجياً، قومياً أم غير قومي). أو أنه يتجسّد في الوصول إلى وفاقٍ مرتكزٍ إلى الرضى المتبادل مع السلطة والدولة، بعد خوض نضالٍ صارمٍ إزاءهما، والاعتراف بالسلطة والدولة بناءً على ذلك.

الحدائثُ الرأسمالية هي آخر مراحل المدنية وأكثرها تضيقاً على المجتمع السياسي وتعطيلاً لوظائفه. ينبغي استيعاب هذا الأمر جيداً. فحسب تعبير الليبرالية كهيمنة أيديولوجية، يُعدّ النضال السياسي، بل وحتى السياسة الديمقراطية، متطوّرين إلى آخر

درجة في عهدها. هذه المزاغُم التي تتبدى صحيحةً لدى النظر السطحيِّ إليها، إنما تُعبّر عن النقيض مضموناً. ذلك أنّ عهدَ الحداثةِ الرأسماليةِ هو العهدُ الذي يعاني فيه المجتمعُ الأخلاقيُّ والسياسي من أقصى حالاتِ العطالة، نتيجةً لتصعيدِ النزعة الفردية والاحتكاريةِ إلى أعلى مستوى. فالدولةُ القوميةُ بصفّتها الحدّ الأقصى للسلطة، إنما تعني المجتمعَ الذي جُردَ من طابعه السياسيِّ إلى أبعد حد. أي أنّ الدولةَ القوميةَ تُؤلِّدُ هكذا مجتمع. بل ولا يبقى في الوسط شيءٌ اسمه مجتمع. وكأنّ المجتمعَ مصهورٌ في بوتقةِ الدولة القومية والشركات المُتَعَوِّلَةِ. يُعتبرُ ميشيل فوكو الدفاعُ عن المجتمع في هذه النقطة أساساً للحرية. ولا يقتصرُ في تقييم ضياع المجتمع (من قِبَل الفردية المُتَطَرِّفة والاحتكارات كحداثة قائمة بذاتها) على أنه خُسرانٌ للحرية وحسب، بل وخُسرانٌ للإنسان أيضاً.

بهذا المعنى، فالعصرانية الديمقراطيةُ هي المَخْرَجُ الوحيدُ لنيل الحرية بالتناسب طردياً مع حماية المجتمع. فالمجتمعُ الذي يدافعُ عن ذاته بالسياسة الديمقراطية (تجاه النزعة الفردية والدولة القومية والاحتكارات)، يُصَيِّرُ ذاته مجتمعاً ديمقراطياً عصرياً من خلال تفعيلِ نسيجه السياسي. بينما المجتمع الديمقراطي العصريُّ بدوره يُثَبِّتُ تَقَوُّقه من خلالِ إحيائه الاختلافَ والتعددية الثقافية، وإنعاشه المساواة تأسيساً على ذلك، بوصفه مجتمعاً يُفَكِّرُ ويُناقِشُ جميعَ شؤونهِ الاجتماعية، ويتَّخِذُ قراراته بشأنها لإدراجها حيز التنفيذ. وهكذا، فالعصرانية الديمقراطية لا تكتفي بخوض الصراع الطبقيّ على أساسٍ سليمٍ وحسب. بل وهي في الوقت نفسه لا تَخْنُقُ مجتمعها بخلقِ سلطةٍ أو دولةٍ جديدة (الخطأ المأساويُّ التاريخيُّ للاشتراكية المشيدة)، ولا تَقَعُ في هذه المَصِيْدَةِ التاريخية. فهي مُدْرِكةٌ أنها كلما تَحَوَّلَتْ إلى سلطةٍ أو دولة، فسيتنامى التحولُ الطبقيُّ بالمثل، وبالتالي، سيخسرُ النضالُ الطبقيُّ. من هنا، ينبغي الإشارةُ إلى هذا الإدراكِ كأحدِ أهمِّ المزايا الأساسية للعصرانية الديمقراطية.

وحسبما يُفهمُ أعلاه، فبالعصرانية الديمقراطية لا يتم خلقُ نمطِ مجتمعٍ جديد، رأسمالياً كان أم اشتراكياً. بل تُشيرُ العصرانية الديمقراطيةُ إلى أنّ هذه المصطلحاتِ دعائيةٌ وبعيدةٌ عن توصيفِ المجتمع. لا شك أنه يتحقق فيها مجتمعٌ ما. لكنّ هذا المجتمعَ ديمقراطيٌّ عصريٌّ يؤدي فيه المبدأُ الأخلاقيُّ والسياسيُّ دوراً أعظم، ويعجزُ فيه

التمايز الطبقي عن إنجاز تطور ملحوظ. بالتالي، فإما أن أجهزة السلطة والدولة تبقى عاجزة عن فرض عنفها، أو أنها تتحقق بالتأسيس على توافقٍ متبادلٍ واعترافٍ متبادلٍ، فتتبع في الوحدة ضمن الاختلاف، وتعيش فيه المساواة والحرية والشخصانية (وليس النزعة الفردية) كخاصية مجتمعية. ذلك أن المزيد من المساواة والحرية والديمقراطية هو ثمرة التغيير والتطور الذي أفسحت مؤسسة السياسة الديمقراطية المجال أمامه بحكم طبيعة هذا المجتمع.

b- بُعد المجتمع الأيكولوجي الصناعي:

إن أساس البُعد الاقتصادي والصناعي للعصرانية الديمقراطية أيكولوجي. من المهم أولاً صياغة تعريف سليم للاقتصاد. ومن الأولويات الأساسية استيعاب أن الاقتصاد السياسي أداة هائلة للتزوير والتعمية في هذا المضمار. نخص بالذكر مصطلح "الاقتصاد الرأسمالي"، الذي يُعدُّ ألوعةً دعائيةً محضةً وسفسةً فاسدة. ومثلما ذكرتُ في المُجلدين السابقين من مرافعتي، فالرأسمالية ليست شكلاً اقتصادياً، بل هي عدوٌّ لدودٌ للاقتصاد. إنها تنظيمٌ عصاباتيٌّ مُنْهَجٌ يتركزُ إلى هيمنة ثقافية أيديولوجية ومادية، ولا يعتمد في جوهره على نهجٍ وسلبٍ فائضٍ القيمة فحسب، بل ونهبٍ كلِّ القيم الاجتماعية. وهي بذلك تُحوِّلُ وجهَ البسيطة إلى حالةٍ لا يطبق العيش فيها سوى ثلة من الفراعنة والنامردة في سبيل تأمين الربح الاحتكاري. ما يميّز هذه العصابة عن الأربعين حرامي والقراصنة هو تأمينها شرعيةً أيديولوجيةً متعددة الجوانب، وتقمُّصُها قناعاً قانونياً، وتشكيلها دعاماتٍ سلطوية. حيث تسعى من خلال هذه الأدوات إلى إخفاء وجهها وجوهرها الحقيقيين. وعن طريق الاقتصاد السياسي أولاً والكثير مما يُسمى بالقواعد العلمية ثانياً، تقوم بعرض نفسها على أنها الحقيقة بعينها. حيث لا يمكنها الاستمرار بوجودها ليومٍ واحدٍ حتى، لولا درع الأيديولوجية والعنف الهائل. وبطابعها البُنيوي هذا تلجأ إلى ممارسة القمع والاستغلال على الأنشطة الاقتصادية (التي تُعتبر شكل النشاط الأولي للمجتمع الأخلاقي والسياسي، والتي تُعدُّ ركيزة وجود المجتمع وتشتمل على المعنى البيئي)، مُعَيِّنةً بذلك من تطوُّر الاقتصاد ومُحوِّلةً إياه إلى مصدرٍ لسعادة ورفاهٍ قَلِيلَةٍ لِقَلِيلَةٍ من الناس.

يتحلى تشخيصُ فرناند بروديل بأهميةٍ تعليميةٍ عظمى لدى تعريفه الاقتصادَ وتحديدَه احتياجاتِ الإنسانِ الضروريةِ كطابقٍ أرضيٍّ، ولدى تعريفه النشاطَ السِّلعيَّ المتمحورَ حول السوقِ الخاليةِ من الاحتكارِ ومن استغلالِ فارقِ الأسعارِ كطابقٍ أولٍ يُعيِّنُ الساحةَ الاقتصاديةَ الأساسية. في حين أنه يُحدِّدُ الطابقَ المتأسَّسَ على هذينِ الطابقينِ مُتَكَوِّناً من أجهزةِ الاحتكارِ واستغلالِ فارقِ الأسعارِ، ويعتبرُه الساحةَ الأصلَ للرأسماليةِ لأنه مضادٌّ للسوقِ (يُعتبرُ إيمانويل والرشتاين هذا التشخيصَ مهماً جداً). وعلى هُدى هذا التعريفِ يتضحُ بكلِّ جلاءٍ أنَّ إصرارَ الليبراليةِ على اعتبارِ الرأسماليةِ اقتصاداً للسوقِ هو محضُ هراء. فعلاقةُ الرأسماليةِ بالسوقِ لا يُمكنُ إلا أن تكونَ نظامَ لعبةٍ مُهَوَّلةٍ لا تتوانى عن القيامِ بشتى أنواعِ الطيشِ الجنوني، بدءاً من الاستيلاء على ربحِ الاحتكارِ بألاعيبِ الأسعارِ، وصولاً إلى ابتكارِ الحروبِ والأزماتِ في سبيلِ ذلكِ إنْ تطلَّبَ الأمرُ. بل ويتعدى الأمرُ ذلكَ لتقومَ الرأسماليةُ بإخراجِ الاقتصادِ برمته من كونه نشاطاً يُلبِّي الحاجاتِ الضرورية، وجَرَّه إلى الساحاتِ التي تَدُرُّ الربحَ الأكثرَ (قانونِ الربحِ الأعظم). نقولُ إنها لعبة. أي إنها لعبةٌ باعتبارها نمطَ ممارسةٍ وهجومٍ واعتداءٍ مُضادٍّ للحياةِ لدرجةِ انتزاعِ المجتمعِ البشريِّ من أسبابِ وجودِهِ الأساسية.

كلُّ احتكاراتِ المدنيةِ عموماً والاحتكاراتِ الرأسماليةِ خصوصاً (الزراعة والتجارة والتمويل وأجهزة السلطة والدولة القومية) هي عاملٌ أساسيٌّ يكمن وراء جميعِ التحريفاتِ الاقتصادية والأزماتِ الخانقة والقضايا والمجاعات والفقر والكوارث البيئية على مدى التاريخ. علاوةً على أنه، وبالتأسيسِ على هذا العاملِ، تتنامى شتى أنواعِ السلطاتِ والتحولاتِ الطبقيَّةِ الاجتماعية والسياسية وكافة الأمراضِ الناجمة عنها وعن حالاتِ التمدنِ المُفْرِطة. وتتنامى أيضاً التحريفاتِ الأيديولوجية التي تتضمن جميع أنواعِ الدوغمانياتِ الدينية والميتافيزيقية والعلموية. ويتصاعدُ القبحُ بصفته تحريفاً للفن. وتتفشَّى الرذائلُ كحالةٍ لانعدامِ الأخلاقِ ونفشي الفساد. وتُقدِّمُ الحداثَةُ الرأسماليةُ عدداً لا حصرَ له من الأمثلة عن هذه التشخيصاتِ خلال القرونِ الأربعة الأخيرة.

يبلُغُ الاقتصادُ معناه الحقيقيُّ في العصرية الديمقراطية، ويُعبَّرُ عن البنيةِ الممنهجةِ القِيَّمة، التي تُبرِّزُ قيمةَ الاستخدامِ (خاصية تلبية الحاجاتِ الأهم) كحاجةٍ أوليةٍ للطابقِ الأرضي، وقيمةِ المقايضة (مُعَدَّلاتِ تَبَادُلِ السلع) كإقتصادٍ حقيقيٍّ للسوق. وهكذا يَخْرُجُ

الاقتصاد من كونه ساحة تُعَوَّلُ عليها حساباتُ الربح. ويتمّ الجزم بماهية الأساليب وكيفية استخدام الحاجات الأساسية بأفضل الأشكال وأكثرها عطاءً دون التمعّض عن التمايز الطبقي، ودون إلحاق الضرر بالأيكولوجيا، لئيلُف الاقتصاد معناه الحقيقي من حيث كونه ساحة نشاط اجتماعي. أي أنه يكتسب معناه كشكل نشاط أساسي يتنامى عليه المجتمع الأخلاقي والسياسي ويُطَوَّرُ على السواء.

لَمَ تَتَخَلَّصْ الحداثة بمفهومها الاقتصادي من وجهة النظر الطبقيّة، بما في ذلك الاقتصاد السياسي الماركسي. حيث ظَلَّتْ تُهْمَلُ أرضية المجتمع التاريخي وتطمسها من خلال ربط القيمة بثنائية العامل-رب العمل. فالقيمة ثمرة من ثمار المجتمع التاريخي. فَلَنَدْعُ جانباً كَوْنُ رَبِّ العمل والعاملِ المُسْتَلَبِ يُؤَمِّنَانِ هذه الثمرة. بل إنهما في الأساس بمثابة نهائيهما. وبرهان ذلك جليّ تماماً. فمن دون كدح المرأة المجاني لا يمكن لرب عمل أو عاملٍ مُسْتَلَبٍ واحدٍ أن يسدّ رمقه أو يدير شؤون حياته اليومية. هذا المثال لوحده يُظهِرُ بوضوح تامّ الوجهة اللااقتصاديّة للرأسمالية. بيدَ أننا نكشف بإسهاب عن استحالة وجود المدنية عموماً والحداثة الرسمية خصوصاً، دون وجود المجتمع التاريخي.

التكامل الصناعي والأيكولوجي لقيمة الاستخدام وقيمة المقايضة يُعدُّ أساساً البُعد الاقتصادي للعصرانية الديمقراطية. إذ يستند سَقْفُ الصناعة إلى حدود الأيكولوجيا وتأمين الاحتياجات الأولية. أي أنه لا يمكنه تَحْطِي تلك الحدود. والصناعة التي تَظْهَرُ في هذه الحالة هي صناعة أيكولوجية. فالصناعة اللاأيكولوجية صناعة لااقتصادية. والصناعة التي تقطع أواصرها مع الأيكولوجيا، لا تختلف البتة عن وحشٍ آليٍّ يُبيدُ البيئة بالنهش فيها دون توقف. وإلى جانب ذلك، لا قيمة للصناعة المنفلتة من روابطها التي تربطها باقتصاد الاحتياجات الأولية، سوى تطوُّعها إلى الربح. بناءً على هذه الحقائق، فإن الصناعة الأيكولوجية مبدأ أساسي ينبغي أن تلتزم به جميع النشاطات الاقتصادية. وفي هذه الحال تجدُ الممارسة الاقتصادية معناها الحقيقي، ويخلو الميدان من: الأرضية الاجتماعية للبطالة، الإنتاج الزائد أو الناقص، البلدان والمناطق النامية أو المتقدمة، تضاد القرية والمدينة، الهوة الموجودة بين الطبقات، ومن الأزمات الاقتصادية والحروب.

البطالة ثمرة نجمت بصورة تامة عن شذوذ البنية الاقتصادية الهادفة إلى الربح. ولا مكان للعصرانية الديمقراطية ضمن هذا الانحراف في البعد الاقتصادي. ذلك أن البطالة هي الوضع الاجتماعي الأكثر تناقضاً مع الإنسانية.

إن زيادة أو نقصان الإنتاج أيضاً ثمرة لانحراف البنية الاقتصادية الهادفة إلى الربح. إذ لا معنى لنقصان الإنتاج أو زيادته، ما دامت الاحتياجات الضرورية عالقَةً والصناعة متطورة إلى هذه الدرجة. إنني مُرغمٌ على التبيان بأهمية بالغة أنه، وفيما عدا الشروط الطبيعية، فإن الإنتاج الذي ينقص أو يزداد بيد الإنسان، يُعبر عن وضع خارج عن نطاق الإنسانية بقدر ما هي عليه البطالة بأقل تقدير.

كما إن مسألة البلدان والأقاليم النامية أو المتقدمة أيضاً تعبير آخر عن وضع الخروج عن الإنسانية، والذي شكّله الاقتصاد الهادف إلى الربح. فهكذا يتم نثر بذور النزاعات فيما بين البلدان والأقاليم بمختلف أشكالها، مما يمهد لأزمات وحروب محلية وقومية ودولية لا تنتهي ولا تهدأ. من الجلي أن الاقتصاد المُسخّر لخدمة المجتمع البشري لا يمكن أن يؤدي، أو يجب ألا يؤدي إلى هذه الأوضاع.

إن تحوّل علاقات القرية-المدينة المتأسسة على التناغم وتقسيم العمل طيلة تاريخ المجتمع التاريخي إلى تناقضات متجذرة تدريجياً، واختلال التوازن على حساب مجتمع القرية-الزراعة؛ يتعلق بإخضاع الاقتصاد إلى الإجراءات الهادفة إلى الربح. فتخلّي العلاقات المعتمدة على التغذية المتبادلة بين المدينة والقرية وبين الزراعة والحرف الحرة والصناعة عن مكانها لعلاقات التصفية المتبادلة؛ هو نتيجة وخيمة أخرى من نتائج قانون الربح الأعظم. إذ ولجت المدينة والصناعة مرحلة التعاطف السرطاني لدى الزج بمجتمع القرية والزراعة على حافة الفناء، مما ترك المجتمع التاريخي بذاته وليس الاقتصاد وحسب- وجهاً لوجه أمام الفناء.

إن إخضاع الاقتصاد المعتمد على قانون الربح الأعظم لمثل هذه التحريفات قد استجلب التحول الطبقي والصراعات السياسية، وأدى إلى نشوب شتى أنواع الحروب المحلية والقومية والدولية. من الواضح أن ما يتوارى وراء كل تلك السلبيات المعروضة في سرود المدنية وكأنها قدرٌ بشري، هو استعمار ونهب الاقتصاد من طرف النزعة الفردية والاحتكارية الرأسمالية المضادة للاقتصاد.

لا تكتفي العصرية الديمقراطية بإنقاذ الاقتصاد من هذه الميول المضادة فقط. فهي وبشكل حياتها المتميزة بالشروط الأكثر رُقياً، تتسم بنظام ممنهج لا يعترف بالبطالة والفقر، ولا يترك مجالاً للإنتاج الزائد أو الناقص. بل يُخَفِّض الفوارق بين البلدان والمناطق النامية والأخرى المتقدمة إلى حدودها الدنيا، ويحوّل تناقضات القرية-المدينة إلى علاقات تكافلية متبادل. ولا تبلغ الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية أبعاد الاستغلال الطبقي ضمن منهجيتها، ولا تتجذّر التمايزات الطبقيّة، ولا يتعاظم الاستغلال الاقتصادي أو التناقضات الاجتماعية إلى حدّ التسبب بالأزمة والحروب. كما لا يقتصر نظام العصرية الديمقراطية على عدم السماح للصناعية والتمدن بابتلاع القرية والزراعة. بل ولا يسمح بابتلاعها لنشاطات المدينة والصناعة بأبعادها الحقيقية التي تُمكن من العيش. وآلية ذلك معروضة ضمن أبعاد العصرية الديمقراطية الرئيسية في هيئة متكاملة. فجميع المجموعات تتناول عناصر الأيكولوجيا والصناعة ضمن تكامل مُتَّحد في نشاطاتها الاقتصادية ارتباطاً بالبُعد الأخلاقي والسياسي. إنها موثوقة ببعضها البعض بأواصر لا تُبتر. وهكذا، فلا يبقى شيء بين مخالب النزعة الفردية والاحتكارية الجارية، إذ تتم مراعاة الاقتصاد الأيكولوجي والصناعة الأيكولوجية في جميع النشاطات الاجتماعية. بناءً عليه، فالمشاريع التي سعتُ بهدف إعادة إعمار البيئة وإنعاش الزراعة وتحويل القرية إلى ساحة حياة تتميز بالبيئة الأكثر صحة وسلامة؛ كلّها مشاريع قادرة بمفردها على القضاء على مختلف ظواهر البطالة والفقر. فالبطالة مُناقضة لطبيعة الإنسان. ذلك أنّ النوع البشري المتسم بهذا الكمّ من الذكاء الراقى لا يمكن لفتياته أن يبقين عاطلات عن العمل إلا ببِد العنف البشري. وهذا ما يحصل فعلاً. فالطبيعة التي لا يُعثر فيها على نملة عاطلة عن العمل، كيف لها أن تترك مخلوقها الأرقى عاطلاً يائساً؟ ولماذا يكون الفقر قَدراً في عصر الصناعة والتقنية، واللّتين هما إنجازان رائعان لممارسة الإنسان العملية؟

واضح أنّ التحوّل البنوي المنهج هو المطلوب. فالواقع التاريخي والراهن للعصرية الديمقراطية يتسم بميزة عدم جعل الإنسان غريباً عن ممارسته وكدحه. والثورة الصناعية انتصار للمجتمع ولاقتصاده كإحدى أعظم مراحل هذه الممارسة. تتجسّد الإشكالية في تسخير الحداثة الرأسمالية لهذا النصر الفريد في خدمة قانونها الربحي منذ

بداياته، وبالتالي في دفع المجتمع التاريخي إلى حافة الفناء، بإنشائها نزعةً فرديةً واحتكاريةً لا ند لها (تجارياً، صناعياً، مالياً، سلطوياً، ودولةً قومية). من هنا، فالعصرانية الديمقراطية بأحد معانيها اسمٌ لثورةٍ ممنهجةٍ بنيويةٍ ضد مفاهيم وممارسات الحداثة المنحرفة. بينما الصناعة الأيكولوجية هي إحدى أبعاد هذه الثورة الأساسية على الإطلاق. هذه الحجة بحد ذاتها برهانٌ قاطعٌ على مدى حيائية العصرانية الديمقراطية.

رغم عرضِ مقومات الاقتصاد الكلاسيكي للحداثة الرسمية بأنها تتألف من الأسرة والشركات ذات البنية المُحتَرَفَة، إلا إنها عناصر تَهْدِفُ إلى الربح. وأيّ منها لا همّ له سوى الربح. فرغم عدم تركها ساحةً اقتصاديةً واحدةً في المعمورة إلا ودست فيها أذرعها كالأخطبوط، إلا إنّ الشيء الوحيد الذي تهتم به هو تأمينُ الربح الأعظم. أما إجماليّ حصيلّة نشاطات الشركات والوحدات الاقتصادية (أو بالأحرى الخارجة عن الاقتصاد) المرتكزة إلى قانونِ الربح الأعظم، فيتمثّل في بلوغ البطالة أبعاداً عملاقة، وتعاطمُ الفقر وهُوّة فرق الدخل كالسيل الجارف. فبينما تنكسرُ شوكةُ مئات الملايين من البشر العائمين في بحرِ المجاعة من جانب، فإنّ الطاقة الإنتاجية الهائلة تُتركُ عاطلةً من الجانب الآخر. ويتم فتحُ المجالِ للآزماتِ الناجمة عن زيادة أو نقصان الإنتاج، ودفعُ الزراعة إلى الإفلاس، وإفناء مجتمع القرية. لذا، فعنصرُ الاقتصاد الأساسي في العصرانية الديمقراطية سيُكونُ حكماً ضد عناصر تلك الشركات الهادفة إلى الربح.

شكّل الاقتصادُ كموضوعٍ حساسٍ همّاً رئيسياً للمجتمع الأخلاقي والسياسي طيلة التاريخ. إذ ثمة ظواهر مُهدّدةٌ للمجتمع بشكلٍ كليّ، كالقحط والفقر والمجاعة والموت. والربح أيضاً كالادخار. إذ لم تُعترف المجتمعاتُ بشرعيته في أيّ وقت. بل اعتبرتِه دوماً مصدراً للردائل والصلوصية، فلم تتوان الدولة عن مصادرتِه كلما سَحَتِ الفرصة. ذلك أنه واضحٌ تماماً استحالةُ إنشاء الاقتصاد بناءً على هدفٍ كهذا. وكما تم الإيضاح، فالحديثُ عن الاقتصاد فيما يتعلق بنشاطٍ مضادٍّ للاقتصاد جوهرياً، هو التناقضُ بعينه.

إنّ السبيلَ الوحيدَ للخلاص من هذا التناقض هو تفعيلُ اقتصادِ المجموعات الأيكولوجية. إذ بإمكان الآلاف منها تنظيمُ ذاتها كمُكوّناتٍ اقتصاديةٍ حسب شروط المجتمع الأيكولوجي. أما الأراضي الزراعية المُفتَقرةُ لخاصيّتها كوحدةٍ زراعيةٍ نتيجةً اقتسامها على التوالي بين العوائل، فإنّ إعادة تنظيمها باتت منذ زمنٍ بعيدٍ قضيةً مُلحةً،

مع مُراعاة مبدأ الصناعة الأيكولوجية. ويُعدُّ تأسيسُ المجموعات الأيكولوجية في الزراعة أحدَ المبادئ الاقتصادية الأساسية على الإطلاق في العصرية الديمقراطية. تأسيساً على ذلك، فإنَّ الإنتاجَ الزراعيَّ المعتمدَ على طرازِ الفِلاحةِ المتبقية من عهدِ القنانة والعبودية قد فقدَ مفعوله. كما تُشكِّلُ المجموعاتُ الأيكولوجية، التي ستتحقق بتأسيس وحداتٍ زراعيةٍ وفق المكيال الأيكولوجي، الأرضيةَ لعصريةِ القرية. أي إنه بإمكان القرية (القرية الحديثة) اكتسابُ وجودِها مجدداً كوحدةٍ اقتصاديةٍ بالمعيار الأيكولوجي، نظراً لأنها مجموعاتُ أيكولوجية.

وبالإمكان تشكيلُ مجموعاتٍ أيكولوجيةٍ شبيهة في المدن أيضاً. حيث يُنظَّم الاقتصاد المتمحور حول الأيكولوجيا في مخطط المدينة كجزءٍ من التكامل العام فيها. وكيفما ينبغي عدم وجود البيروقراطية التي تبتلع المدينة، فلا مكانَ أيضاً للاقتصاد الذي يبتلع المدينة. إذ يُنظَّم الاقتصادُ بما يتوافقُ وطبيعة كلِّ مدينةٍ على شكلِ وحداتٍ بالحجم الأمثل. بحيث لا يهدفُ إلى الربح، بل إلى القضاء على البطالة والبطس. كما يمكن توزيع سكان المدينة على هذه الوحدات بما يتناسبُ وبُنيتهُم ومهاراتهم.

قد يُلَوَّحُ كأننا نتحدثُ عن اقتصادٍ اشتراكيٍّ مخطَّط. لكنَّ النموذج الذي تحدثنا عنه مختلف. فكيفما أنه لا علاقةٌ لهذا النموذجٍ بالاقتصاد المركزيِّ التخطيطي والتوجيه، فلا صلةٌ له أيضاً بالشركات المتوحشة غير الاقتصادية والهادفة إلى الربح والمُسَمَّاة بالاقتصادية. بل إنه بنيةٌ يُحَقِّقُ فيها المجتمعُ الأخلاقي والسياسي المحلي قراراته وممارساته. وبالطبع، ثمة ضرورةٌ لمنسقيةٍ تُراعي الظروفَ المحلية والإقليمية وحتى الدولية في كلِّ وقت. لكنَّ هذا الوضع لا يفند كونَ القرار والممارسة ضمن مبادرة المجتمع المحلي. أكرِّرُ مجدداً أنَّ الاقتصادَ ليس قضيةً تقنيةً معنيةً بالبنية التحتية. بل، وبحكم كونه البنية الوجودية الأساسية للمجتمعات، فهو نشاطٌ يتحقق بممارسة المجتمع لآرائه ومداولاته وقراراته ونشاطاته التنظيمية. فقطع أواصر الإنسان مع الاقتصاد هو أساسُ جميع أشكالِ الاغتراب. ومثلما أنَّ الحَوولَ دون ذلك شرطٌ أولي، فإنَّ السبيلَ الوحيدَ إلى ذلك يَمُرُّ من تصيير الاقتصادِ مُلكاً لكافة المجموعات. يمكن تحويل مقولة: القيامةُ تَقُومُ عندما "أحدُّهم يأكل والآخر يَنظُرُ"، إلى مقولة: القيامةُ تَقُومُ عندما "أحدُّهم يَعْمَلُ، والآخر يتسكع بلا عمل". الاقتصادُ شرطٌ أساسيٌّ لوجود المجتمع،

حيث ينبغي تنظيمه بالالتفاف حول المجموعات وبموجب أسس الأيكولوجيا والمردودية. وفيما خلا ذلك، فلا أحد يحق له امتلاك أو إلغاء حق الوجود هذا، سوى المجتمع أو المجموعات. والوحدات مُرغمة على الامتثال لهذه المبادئ الأساسية، تجارية كانت أم صناعية أم زراعية، بل وحتى لو كانت مالية، بشرط أداء دورها كوسيط فحسب. ينبغي توفّر هذه المبادئ في أساس معمل ضخم أو أساس وحدة قروية-زراعية على السواء. تَخسر الملكية أهميتها وتترجع إلى المرتبة الثانية في الوحدات الاقتصادية للعصرانية الديمقراطية. وبالطبع، ستبقى ملكية المجموعات التي تتصرف بما يتناسب والمبادئ. فلا ملكية الأسرة ولا ملكية الدولة يمكنهما تلبية متطلبات الاقتصاد العصري. ذلك أنّ الملكية الخاصة بالدولة والأسرة، والمتبقية من بدايات عهد الهرمية، باتت عاجزة عن مواصلة وجودها حتى في ظلّ الحداثة الرأسمالية. بل وتدخل الشركات لائحة الملكية الجماعية للعاملين فيها تدريجياً، بسبب إرغامات الحقائق الاقتصادية. مع ذلك، يتوجب عدم الفصل بخطوط عريضة بين معايير الملكية. فمثلاً يحيا نظاما الحضارة والمدنية بشكل متداخل، فإن أنظمة الملكية أيضاً ستحافظ على تدخلها مدة طويلة من الزمن. وكيفما أن ملكية الأسرة تصون وجودها ضمن الملكية الجماعية، فوجود الدولة أيضاً سيحافظ على تأثيرها وحصتها. المهم هو قابلية الانفتاح لمعايير الملكية المرنة القادرة على أن تكون جواباً لمتطلبات البيئة والإنتاج والقضاء على البطالة. ذلك أنّ كلّ عمل يخدم وجود الفرد وحيثه ورفاهه وجماله هو عمل ثمين، حتى لو كان ملكية. لكن، وبما أنه يستحيل نشوء هذه القيم بلا مجموعة، فالأصحّ مرة أخرى هو حلّ هذه القضايا ضمن الحدود المثلّية. والعصرانية الديمقراطية مُحوّلة لأداء دورها بنجاح مظفر في هذا الموضوع أيضاً، بملكيتها الجماعية التي لم تفقد وجودها الكومونالي على مرّ التاريخ؛ وذلك بعد موضعتها مُجدداً ضمن الشروط العصرية تأسيساً على المجتمع الأخلاقي والسياسي.

c - بُعد المجتمع الكونفدرالي الديمقراطي:

بالإمكان تحديد البُعد الثالث للطبيعة الاجتماعية إدارياً متمثلاً في النظام الكونفدرالي الديمقراطي. فرغم كلّ مخاطر التقسيم، إلا إنه قد يكون مفيداً شرح الطبيعة

الاجتماعية وفق الأبعاد الثلاثة. فالمهم هو تداخل الأبعاد. فقد يكون ممكناً إقامة شيء ما مكان أحد الأبعاد مزاجياً. لكن ما سيظهر آنذاك لن يكون نظاماً العصرية الديمقراطية، بل شيئاً آخر. فثلاثي الحداثة الرأسمالية أيضاً متداخل، وأبعادها تشتت بعضاً بعضاً.

يُعدُّ النظام الكونفدرالي الديمقراطي في العصرية الديمقراطية نظير الدولة القومية، التي تُعدُّ الصياغة الرسمية للحداثة الرسمية. بالإمكان تسمية ذلك بـ"شكل الإدارة السياسية" التي ليست بدولة. وهذه بالذات الميزة التي تمنح النظام خصوصيته. ينبغي حكماً عدم الخلط بين الإدارات الديمقراطية وبين حكم الدولة الإداري. فالدول تحكم. بينما الديمقراطيات تقوم بالإدارة. الدول تعتمد على السلطة، بينما الديمقراطيات تعتمد على الرضا الجمعي. التعيين أساس في الدول، في حين أن الانتخاب أساس في الديمقراطيات. كما إنَّ الضرورة الحتمية أساس في الدول، بينما الطوعية أساس في الديمقراطيات. وبالمقدور الإكثار من الفوارق المشابهة.

الكونفدرالية الديمقراطية ليست أيماً شكل إداري يخص يوماً كما يُعتقد. بل إنها نظام يحتل مكانه في سياق التاريخ بكلِّ ثقله. والتاريخ بهذا المعنى كونفدرالي وليس دولتياً مركزياً. لكن شكل الدولة معروف كونه بات رسمياً. في حين أن الحياة الاجتماعية أدنى إلى الكونفدرالية. أما تهافت الدولة الدائم على المركزية، فلأنها تتخذ من مصالح احتكارات السلطة التي تتركز إليها أساساً. وإلا، فلا يمكنها صون هذه المصالح. أي أنه لا يمكنها ضمان تلك المصالح إلا بمركزية مُشددة. بينما العكس يسري في الكونفدرالية. إذ على الكونفدرالية الديمقراطية تجنُّب النزعة المركزية قدر المستطاع، بحكم اتخاذها المجتمع (وليس الاحتكار) أساساً. ونظراً لأن المجتمعات ليست نمطية، بل تتألف من عددٍ جَمٍّ من المجموعات والمؤسسات والاختلافات؛ فهي تتسرُّ بضرورة تأمين وصون تكاملها جميعاً ضمن تناغم مُتسقٍ مشترك. بالتالي، فالإدارة المُفْرِطَة في المركزية تفسح الطريق مراراً أمام الانفجارات في ظل هذه التعدديات. والتاريخ مليءٌ بعددٍ لا محدودٍ من هذه الأمثلة. أما الكونفدرالية الديمقراطية، فتعاش أكثر، نظراً لتناسُبها مع مقدرة كلِّ مجموعة ومؤسسة واختلافٍ على التعبير عن الذات. أما كونها نظاماً غير معروفٍ كثيراً، فيعودُ لبنية المدنية الرسمية وأيديولوجيتها

المهيمنة. أي أن المجتمعات كونفدرالية أساساً في التاريخ، وإن لم تُعرَف رسمياً على هذا النحو. وإدارات جميع العشائر والقبائل والأقوام تَسَحُّ دائماً بالكونفدرالية المتميزة بالعلاقات الرخوة. حيث تنصَّرتُ استقلاليتها الذاتية في حال العكس. وهذا بدوره ما يُعزِّزُ صفوفها ويُنشِّزُ كيائها. بل حتى الإمبراطوريات تستند في بُناها الداخلية إلى عددٍ لا محدودٍ من الإدارات المختلفة. إذ قد تتَّحدُ شتى أنواع الإدارات العشائرية والقبليّة والقومية والسلطات الدينية والملكيّات، بل وحتى الجمهوريات والديمقراطيات، تحت مظلةٍ إمبراطوريةٍ واحدة. بهذا المعنى، فمن المهم الإدراك أن هذه الإمبراطوريات التي يُعتَقَد أنها مركزية أكثر من غيرها، تُعْتَبَرُ ضرباً من ضروب الكونفدرالية. أما نموذج الحكم المركزي، فهو نموذجٌ إداريٌّ يحتاجُه الاحتكار، لا المجتمع.

يدلُّ مسارُ الحداثَةِ الرأسمالية على الفترة التي بَلَغَتْ الدولة فيها أقصى درجات المركزية. فبالاستيلاء على مراكز القوة السياسية والعسكرية في المجتمع من قِبَلِ أعتى أشكال الاحتكار المسمّاة بالسلطة، وبترك المجتمع خائر القوى إلى أبعد حدٍّ وبلا إدارة أو توجيهٍ سياسياً وعسكرياً؛ باتت المونارشيات الحديثة والدول القومية المُطَوَّرَةُ على التوالي أشكالَ حُكْمٍ جَرَدَتْ المجتمع من القوة والسلاح إلى أقصى درجةٍ عسكرياً وسياسياً. وما الظاهرةُ المسمّاة بنظام القانون والرفاه الاجتماعي سوى تكريسٍ لحاكمية الطبقة البورجوازية. بينما تكاثُفُ الاستغلال بأشكاله الجديدة قد جعل من وجود الدولة القومية ضرورةً حتمية. أما الدولة القومية، التي يمكننا نعتُها بالسقف التنظيمي الأعلى لدولة السلطة المركزية، فهي شكلُ الحُكْمِ الأساسي الذي تَعْمَلُ به الحداثة. في حين أن الممارسات التي تُؤارى تحت اسم "ديمقراطية البورجوازية" تهدفُ أساساً إلى تأمين شرعيةٍ احتكارِ السلطة لدى المجتمع. حيث تكتسبُ الدولة القومية وجودها تأسيساً على إنكار الديمقراطية بل والجمهورية أيضاً. فالديمقراطية والجمهورية شكلاً حُكْمٍ مختلفان عن الدولة القومية بحُكْمِ ماهيتهما.

وسواءً من حيث أساسها التاريخي أم على صعيد الطبيعة الاجتماعية المعقَّدة راهناً، فإنَّ العصرية الديمقراطية لا تختارُ الكونفدرالية الديمقراطية كنموذجٍ سياسيٍّ أساسيٍّ عن عبث. بل إنها تُعبِّرُ بذلك عن السقف السياسي للمجتمع الأخلاقي والسياسي. سيُصبحُ فهمُ الكونفدرالية الديمقراطية عسيراً، في حال عدم الاستيعاب الكامل بأنَّ

الطبيعة الاجتماعية ليست نمطية أو أحادية مُكشَّفةً عن تراصّ كليّ. وما تاريخُ المدنية الرسمية في القرون الأربعة الأخيرة سوى تاريخ فرضِ التبعية على المجتمع المتعدد الأثنيات والثقافات، والمتنوع بكياناته السياسية، والتميز بدفاعه الذاتي. إنه تاريخ إخضاع المجتمع لنوع من أنواع الإبادة (الإبادات الثقافية عموماً والفيزيائية من حين لآخر) تحت اسم الأمة الواحدة النمطية. بينما تُعدُّ الكونفدرالية الديمقراطية تاريخ الإصرار على الدفاع الذاتي والتعددية الأثنية والثقافية والكيانات السياسية المختلفة تجاه ذلك التاريخ. وما وراء الحادثة هو استمرارٌ لتاريخ صراع الحادثة ذاك، ولكن بأشكال جديدة.

ومقابل تصدّع الدولة القومية، التي تمّ تقدّيسها في عصر المال العالمي ككيان هو الأكثر ألوهية في القرنين الأخيرين، فإنّ الحقائق الاجتماعية التي قمعها وصهرتها في بُنيته عنوةً قد انتعشت ثانيةً لتغدو حديث الساعة وكأنها تتأّر لنفسها منها. هذه المراحل مترابطة ببعضها بعضاً. ف رؤية عصر المال بشأن الربح تقتضي تغيير الدولة القومية بالضرورة. وضرورة التغيير هذه تؤدي دوراً مهماً في كون الأزمة بنيوية. أما قيام النيوليبرالية بإعادة هيكلة الدولة القومية، فلم يُكتب له النجاح بأيّ شكلٍ كان. وتجارب الشرق الأوسط مفيدة على هذا الصعيد.

يواجه النظام الديمقراطي معضلة النجاح في حلّ قضاياها الشكلية أثناء تعزيز وجوده ضمن هذه الظروف، التي هو مُرغمٌ على إبراز نفسه فيها أكثر وبصورة تدريجية كعصرانية مضادة. لهذا السبب سَعينا إلى تبيان أنّ الكونفدرالية ليست غريبة عن التاريخ، وأنها الجواب الأفضل لطبيعة مجتمعا الراهن المزدادة تعقيداً. وَدَكرنا مراراً أنّ السياسة الديمقراطية هي السبيل الأفضل للمجتمع الأخلاقي والسياسي في التعبير عن ذاته. فالسياسة الديمقراطية هي نمط إنشاء الكونفدرالية الديمقراطية. وتتنهّل ديمقراطيتها من هذا النمط. وعندما تسعى الحادثة المضادة، التي تزداد مركزيتها طردياً، إلى تأمين سيورتها من خلال أجهزة السلطة والدولة المتغلغلة حتى أدقّ مسامات المجتمع الداخلية؛ فهي بذلك تُكون قد قُضت أصلاً على الساحة السياسية. مقابل ذلك، فلدى قيام السياسة الديمقراطية بمنح كلّ شرائح وهويات المجتمع فرصة التعبير عن ذاتها والتحول إلى قوة سياسية، إنما تُكون بذلك قد شكّلت المجتمع السياسي أيضاً، لتدخل

السياسة أجددة الحياة الاجتماعية مجدداً. من المحال حل أزمة الدولة دون اللجوء إلى السياسة. ذلك أن الأزمة نفسها تتبع من دحض المجتمع السياسي. من هنا، فالسياسة الديمقراطية هي السبيل الوحيد لتخطي أزمات الدولة المتجذرة في يومنا. وإلا، فالبحث عن دولة أكثر صرامة في مركزيتها لن يتجنب التعرض لانكسارات قاسية.

تُشير هذه المؤثرات مرة أخرى إلى أن الكونفدرالية الديمقراطية باتت خياراً مطروحاً بقوة. فالسبب الرئيسي والأول لانهيار الاشتراكية المشيدة هو التدرُّع بالدولة المركزية للقضاء سريعاً على الكونفدرالية التي تحتويها، بعد أن كانت هذه الكونفدرالية راجعة في مطلع تجربة روسيا الاتحادية. كما إنَّ عَجَز حركات التحرر الوطني عن النجاح، بل وتَهْمُشُها خلال فترة وجيزة هو على صلة كثيفة بعدم تطويرها السياسة الديمقراطية والكونفدرالية الديمقراطية. فضلاً عن أن ما يكمن في أساس فشل تجارب الحركات الثورية البارزة في القرنين الأخيرين، هو اعتمادها الموقف الذي يرى الدولة القومية ثورية أكثر، بينما يعتبر الكونفدرالية الديمقراطية شكلاً سياسياً رجعيًا.

أما الشخصيات والحركات التي اعتقدت بتحقيق التحولات الاجتماعية العظمى بطرق مختصرة من خلال التشبث بالدولة القومية، التي هي سلاح الحداثة الرأسمالية الجوهري، فقد أدركت بشكلٍ جدٍّ متأخر أنها أصابت نفسها بهذا السلاح.

ومثلما تتسم الكونفدرالية الديمقراطية بالقدرة على تجاوز السلبيات الناجمة عن منهجية ونظام الدولة القومية، فهي أيضاً أنسب وسيلة لتسييس المجتمع. إنها بسيطة وقابلة للتطبيق. إذ بمقدور كل مجموعة وأتنية وثقافة وجماعة دينية وحركة فكرية ووحدة اقتصادية بناء نفسها كوحدة سياسية شبه مستقلة للتعبير عن ذاتها. ينبغي تقييم البنية الفيدرالية أو شبه الاستقلال أو المصطلح المسمى بالكينونة الذاتية ضمن هذا الإطار والنطاق. فكل كيان ذاتي فرصته في بناء كونفدرالته، بدءاً من المستوى المحلي إلى المستوى العالمي. والعنصر الأكثر أساسية لكل وحدة محلية هو الحق في النقاش والبت في شؤونها بحرية. كما إنَّ كل وحدة فيدرالية أو ذاتية هي فريدة من نوعها، لأنها تفسح المجال أمام تطبيق الديمقراطية المباشرة، التي أطلق عليها اسم "الديمقراطية التشاركية". وهذا هو السبب وراء انتهالها قوتها التامة من مدى قابليتها لتطبيق الديمقراطية المباشرة. وهذا بالذات ما يُشكِّل حجتها في التحلي بدور أساسي. فبقدر ما

تَكُونُ الدولةُ القوميةُ إنكاراً للديمقراطيةِ المباشرةِ، فإنَّ الكونفدراليةَ الديمقراطيةِ، وعلى النقيض، هي شكلُ تكوينٍ وتفعيلٍ الديمقراطيةِ المباشرةِ. وباعتبارِ أنَّ الوحداتَ الفيدراليةَ خلايا نواتيةً في الديمقراطيةِ التَّشارُكيَّةِ المباشرةِ، فهي عناصرٌ مُثلى لا نظيرَ لها من حيثِ مُرونتِها في التحولِ إلى اتحاداتٍ كونفدراليةٍ حسبما تقتضيه الظروفُ والحاجاتُ. فكلُّ أنواعِ الاتحاداتِ السياسيةِ هي اتحاداتٌ ديمقراطية، بشرطِ اعتمادِها أساساً على الوحداتِ المرتكزةِ إلى الديمقراطيةِ التَّشارُكيَّةِ المباشرةِ. أما الفاعليَّةُ السياسيَّةُ المُطَوَّرَةُ بدءاً من الوحدةِ المحليَّةِ بامتيازٍ -والتي تحيا وتُطبَّقُ الديمقراطيةُ المباشرةُ- وصولاً إلى الكيانِ العالميِّ بامتيازٍ؛ فيمكنُ تسميتها بالسياسةِ الديمقراطيةِ. والنظامُ الديمقراطيُّ الحقيقيُّ هو صيغةٌ معاشيةٌ مجموع هذه المراحل.

وإذا ما رُصِدَت الطَّبيعةُ الاجتماعيَّةُ بِدَقَّةٍ وإمعانٍ، فسندركُ بكلِّ سهولةٍ ماهيةَ "القفصِ الحديدي" للدولةِ القوميةِ، والماهيةُ التحريريةُ الأنسبُ للكونفدراليةِ الديمقراطيةِ. فبقدرِ ما نَقُومُ الدولةُ القوميةُ بقمعِ المجتمعِ وتنميتهِ وإبعادهِ عن الديمقراطيةِ، فنمذجُ الكونفدراليةِ الديمقراطيةِ تحريريٌّ وتعدديٌّ ومتوجِّهُ نحو التحولِ الديمقراطيِّ بالمِثْلِ.

نقطةٌ أخرى ينبغي الانتباهُ إليها، وهي ضرورةُ تصوُّرِ الوحداتِ الفيدراليةِ والذاتيةِ ضمنِ إطارٍ غنيٍّ جداً. إذ من المهمِّ للغاية إدراكُ مدى الحاجةِ إلى وحداتٍ كونفدراليةٍ في كلِّ قريةٍ أو حيٍّ في المدينة. أي أنَّ كلَّ قريةٍ أو حيٍّ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ وحدةً كونفدراليةً بكلِّ سهولةٍ. وعلى سبيلِ المثال، فقد تتواجدُ في قريةٍ ما وحداتٌ ديمقراطيةٍ المباشرةِ، التي يتعيَّنُ عليها الاتحادُ على مستوى القريةِ، بدءاً من وحدتها أي فيدراليتها الأيكولوجية، وصولاً إلى وحداتِ المرأةِ الحرةِ والدفاعِ الذاتيِّ والشبيبةِ والتعليمِ والفلكلورِ والصحةِ والتعاونِ والوحداتِ الاقتصاديةِ. وبإستِطاعتنا وبكلِّ سهولةٍ تسميةُ الاتحادِ الجديدِ لهذه الوحداتِ بالوحدةِ الكونفدراليةِ أو الاتحادِ الكونفدراليِ (اتحادِ الوحداتِ الفيدراليةِ). وإذا ما عَمَّمنا هذا النظامَ على المستوياتِ المحليَّةِ والوطنيةِ والإقليميةِ والعالميةِ، فسنفهمُ بسهولةٍ مدى كونِ الكونفدراليةِ الديمقراطيةِ نظاماً شاملاً. كما إنه يُمْكِنُ من خلالِ منهجيةِ الكونفدراليةِ أَنْ نستوعبَ على خيرِ وجهٍ مدى تكاملِ الأبعادِ الثلاثيةِ الرئيسةِ للعصرانيةِ الديمقراطيةِ وإتمامها بعضها بعضاً. وهكذا يَكُونُ قد تَحَقَّقَ

وتَوَطَّدَ واقعُ وتكاملُ المجتمع التاريخي للطبيعة الاجتماعية بأفضل أحواله، نظراً لأنَّ كلَّ بُعدٍ ضمن هذا النظام قادرٌ على النقاش والتقييم والبتُّ في شؤونه، وعلى إعادة الهيكلة وممارسة أعماله فيما يتعلق بشؤونه الذاتية.

يمكن تطبيقُ الدفاعِ الذاتيِّ المجتمعيِّ أيضاً على أكمل وجه في النظام الكونفدرالي الديمقراطي. حيث يندرجُ الدفاعُ الذاتيُّ في النظام الكونفدرالي كإحدى مؤسسات السياسة الديمقراطية. فالدفاعُ الذاتيُّ من حيث التعريف هو تعبيرٌ مُكَنَّفٌ عن السياسة الديمقراطية.

الدولة القومية في أساسها نظامٌ عسكريٌّ. وجميعُ الدول القومية محصلةٌ لمُختلفِ الحروب الداخلية والخارجية المُخاضة بشتى الأشكال على المدى الطويل وبمنوالٍ تَعَسُفِيٍّ للغاية. إذ لا يمكنُ تصوُّرُ دولةٍ قوميةٍ واحدةٍ ليست ثمرةُ الحروب. هذا وتُخَفُّ الدولة القومية المجتمعَ برمته بدرجٍ عسكريٍّ من الداخل والخارج؛ ليس في مرحلة تأسيسها فحسب، بل وفي مراحل تَمَاسُحِها وانهيائها أيضاً وبنسبةٍ أعلى. وهكذا يَتَعَسَكُرُ المجتمعُ بأكمله. أما مؤسساتُ السلطةِ والدولةِ المسماةُ بالحكم المدني، فهي أساساً ستارٌ يَغطِّي هذا الدرعَ العسكري. بينما تذهبُ الأجهزةُ المسماةُ بالديمقراطيات البورجوازية أبعد من ذلك، لتُؤاري هذه البنية والذهنية العسكرية بطلاء الديمقراطية، مُتَحَمِّلَةً بذلك وظيفةَ الترويج لفكرة أن ما يسري هو نظامٌ اجتماعيٌّ ليبراليٌّ ديمقراطيٌّ. لذا، من غير الممكن الحديث عن أية ظاهرةٍ من قبيل التسييس السليم أو مزاولَةِ السياسة الديمقراطية، ما لم يُحلَّلْ هذا التناقضُ الصارخُ لحُكمِ الحداثة. هذه هي الظاهرةُ المسماةُ بـ"الأمّة العسكرية". وهي ظاهرةٌ تُسري على جميعِ الدول القومية المنشأة على مدى القرون الأربعة الأخيرة. وهذا هو الواقعُ المُتَخَفِّي خلف كافةِ القضايا والأزمات والتفُسُّخات الاجتماعية. أما ممارساتُ السلطةِ الفاشية بشتى أنواعها (الفاشيات الانقلابية وغير الانقلابية، العسكرية منها والمدنية)، وفرضها والترويجُ لها مراراً على أنها الحل؛ فهي ثمرةٌ لطبيعةِ الدولة القومية، وهي الحالةُ الأكثرُ خصوصيةً لتعبيرها الشكلي.

لا يمكن للكونفدرالية الديمقراطية كبُحْ جماحِ نزعةِ الدولة القومية في تلك العسكرية، إلا بأداةِ الدفاعِ الذاتيِّ. فالمجتمعاتُ المحرومةُ من الدفاعِ الذاتيِّ تغدو

وجهاً لوجهٍ أمام خطرِ خسرانِ هوياتها وخاصياتها السياسية ودمقرطاتها. ولهذا السبب بالذات، فإنَّ بُعدَ الدفاعِ الذاتيِّ ليس مجرد ظاهرةٍ بسيطةٍ من الدفاع العسكري بالنسبة للمجتمعات. بل إنه متداخلٌ مع ظاهرةٍ حمايةٍ هوياتها، وتأمينِ نَسِيسِها، وتحقيقِ دَمَقَرَطَتِها. بمعنى آخر، لا يمكن الحديث عن قدرة المجتمع على حماية هويته أو تأمينِ نَسِيسِها أو مُزَوَلَةِ السياسة الديمقراطية، إلا عندما يَكُونُ قادراً على الدفاع عن ذاته. وعلى ضوء هذه الحقائق، فالكونفدرالية الديمقراطية مُرَعَمَةٌ في الوقتِ نفسِه على تَعْظِيمِ ذاتِها كنظامٍ للدفاعِ الذاتي. وفي عهدِ النفوذِ العالميِّ للاحتكارات، وفي ظلِّ ظروفِ عَسَكَةِ المجتمع بأجمعه متجسداً في الدولة القومية؛ لا يمكن للعصرانية الديمقراطية أن تَزِدَّ على الهيمنة، إلا بنظامها الذاتي المتألف من التنظيمات والأجهزة الكونفدرالية المتأسسة على الدفاع الذاتي والسياسة الديمقراطية؛ بحيث ينضوي المجتمع بأكمله تحت لوائها في جميع الظروف الزمانية والمكانية. فبقدر ما تتواجد الشبكات والأجهزة المهيمنة (التجارية والمالية والصناعية، السلطة، الدولة القومية، والاحتكار الأيديولوجي)، يتوجب على العصرانية الديمقراطية أيضاً تطويرَ شبكاتها وأجهزتها وأواصرها الكونفدرالية والدفاعية الذاتية والسياسية الديمقراطية بالمِثْلِ.

تُعْنَى القضيةُ الأخيرةُ التي ينبغي التَطَرُّقُ إليها فيما يَخُصُّ هذا البُعدَ بكيفية الاستمرار بالعلاقات والتناقضات القائمة بين الدولة القومية والطبيعة الاجتماعية. ونخص بالذكر تيارات الاشتراكية المشيدة وتيارات التحرر الوطني. فبسبب المقاربات السلطوية التي سادت فيها (والتي تتادي بسلطة البروليتاريا بل وحتى بديكتاتوريتها بَدَلِ السلطة البورجوازية، وبالسلطوية القومية بَدَلِ الإدارات الاستعمارية المتواطئة)، فقد ارتكبت أكثر الأخطاء التاريخية مأساويةً، مانحةً بذلك الرأسمالية فرصةً لا تستحقُّها لأجلِ استدامة وجودها. هذه التياراتُ وما شابهها ممَّا يمكننا نَعْتُهُ بنوعٍ من مفاهيم وممارساتٍ هدمِ السلطة والدولة وإقامة الجديد منها مكانها؛ إنما تُعْتَبَرُ القوى الأكثر مسؤوليةً عن غرق المجتمع في التحول العسكري، وفقدانه ماهيته السياسية، وخسرانه في نضاله الديمقراطي. إنَّ سيادة هذا النمط من التعاطي قُرابةً قرنين من الزمن قد مَنَحَ الدولة القومية في الهيمنة الرأسمالية نصراً على طبقٍ من ذهب. في حين أنَّ الأنارشيين وبعض الحركات الفامينية والأيكولوجية الماوراء حدثوية وأصحاب الميول اليسارية

ومنظمات المجتمع المدني الأخرى، اتَّخذوا وضعاً أكثر إيجابيةً في هذا الشأن، وإن متأخراً.

لا مفرّ من معاشة نظامي الحادثة والعصرانية معاً لفترةٍ طويلةٍ حافلةٍ بالسلام والصراع وفق الظروف والمبادئ التي عَرَضناها سابقاً. إنها حقيقةٌ من حقائق الحياة. فليس صحيحاً الاستمرارُ بمرحلة الحياة المشتركة الطويلة اعتماداً على مقاربات السلم الاستسلامي اللامبدي أو المقاربات والممارسات المتصارعة والمتحاربة في كلّ الشروط. أما المقارباتُ الأنسب للمجتمع التاريخي في مسيرته نحو الحرية والمساواة والديمقراطية، فهي حالاتُ السلم المبدئي والمشروط بين نظام الدولة القومية ونظام الكونفدرالية الديمقراطية. وفي حال الإخلالِ بتلك الظروف والمبادئ، فمن الأفضل اتِّباعُ حروبِ الدفاع الذاتي إلى جانبِ فلسفة السياسة والمقاربات الاستراتيجية والتكتيكية، التي تُراعي إمكانية العيش المشترك.

إني على قناعةٍ بأنني عَرَفْتُ بما فيه الكفاية الطابع الثنائي للحادثة بوصفها المرحلة الأخيرة من تاريخ المدنية، والذي سعيثُ لتحليله في هذا الفصلِ المطوّل. والحادثة بعينها وبمسارها التاريخي الأقصر زمناً، تُعدُّ مشحونةً بالتطورات الجدليّة الكثيفة، مثلما الحال في التطور الديالكتيكي لتاريخ المدنية. ما ينبغي إدراكه لدى ذِكْرِ الديالكتيك هو أنّ التطورَ الثنائي من حيث تجاذباته وتناقضاته مُحَمَّلٌ بذهنيتين وبُنيّتين مختلفتين. وتاريخُ القرون الأربعة الأخيرة يُؤكِّدُ أنّ الرأسمالية قد تَرَكَّت بصماتها على نزعة الحادثة. لكنّ ذلك لا يعني بتاتاً أنّ الحادثة رأسمالية تماماً. علماً أنّ الرأسمالية هي نظامُ تراكمِ الربح ورأس المال، أكثر مما هي شكلُ مجتمع. كما إنها ليست نظاماً مناسباً لوصف ظاهرةٍ شاملةٍ جداً كالحادثة. ورغم استخدامي مصطلح الحادثة الرأسمالية مراراً، إلا أنني شَدَدْتُ دوماً على ضرورة فهم ذلك بأنه يعني دمج الحادثة بطابعها. إلى جانب ذلك، ومن خلالِ نعتي للوجه الثاني من الحادثة بالعصرانية الديمقراطية (يمكن تغيير اسمها في حال إيجاد اسمٍ مناسبٍ أكثر)، فقد سعيثُ لتقييمه على أنه يتم بنصيبٍ أوفر من الحقيقة (لا أرى مناسباً تسميتها بالحادثة الممهورة بالطابع الديمقراطي). هذا وقد حَرَصْتُ على تَجَنُّبِ المواقف الأكثر ضحالةً وفجاجةً، من قبيل الفصل بين الحادثة الرأسمالية والعصرانية الاشتراكية؛ وذلك بغرض تلافي الوقوع في

أخطاء وانسداداتٍ تاريخية، كذلك التي تُعاشُ في الفصل بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي.

لَطالما لجأتُ إلى أسلوبٍ تناوُلِ كِلتا الحداثتين المختلفتين بمقارنتيهما تاريخياً. ذلك أَنَّ الحقيقةَ نفسها كانت مُتَشَعِّبَةً. ومثلما الحال في تاريخ المدنية، فالأزمنة الحديثة التي هي أقصرُ طَوَراً، كانت -هي أيضاً- شاهدةً على هذه الثنائية بكلِّ تجاذباتها وتناقضاتها. ما سعيْتُ لعمله، ولو من بابِ التجربة، هو صياغةُ تعاريفٍ وتحليلاتٍ مقتضبةٍ اعتماداً على تلك الشواهد. وعلى الأقلّ، فإنه لا يُساوِرُنِي الشكُّ أبداً في القدرة على فهمها كمشروعٍ فكريّ. كما لا ريب في أَنَّ الانتقاداتِ والاقتراحاتِ التي سنُطرحُ سوف تُعزِّزُ هذه التحليلاتِ أكثر.

لا يمكن إنكارُ أَنَّ الرأسمالية، التي تُعدُّ نظاماً لتراكمِ الربحِ ورأس المال، لا تَبْرَحُ تاركةً بصماتها على الحداثة، وتحافظُ على مكانتها كقوةٍ مهيمنةٍ عالميةٍ في ظلِّ حاكميةِ رأس المالِ المالي. وإلى جانب ذلك، لا يمكن أيضاً إنكارُ كونها قد أُنشِئت كنظامٍ قائم بذاته (النظام الرأسمالي العالمي، النظام العالمي)، وأنها تحمِلُ بين أحشائها قوى متناقضةً جداً في كافة الظروفِ المكانية والزمانية. تلك القوى التي يجري العمل على تعريفها بـ"قوى العصرية الديمقراطية" من بابِ التيسير، لا تتحصّرُ في الاشتراكية المشبّهة وحركاتِ التحرر الوطني فحسب. بل من المعلوم أنها شهدت انطلاقاتٍ تُظَمُّ كالأنارشية في البداية، والأيكولوجية والفامينية والدينية الراديكالية مؤخراً. لقد بُوِّرت أحشَاءُ ذلك النظام منذ زمنٍ بعيد. والقوى الوافدة من داخله وخارجه (ينبغي القول من خارجه بالأكثر، لأن الطبيعة الاجتماعية تُعترفُ أصلاً بالقوى الآتية من الخارج) قد واطَّبت دوماً على ذكرِ مطالبها في صونِ الوجودِ والحريةِ والمساواة في كلِّ أزمنةٍ وأمكنته النظام، وحوّلت ذلك إلى ممارسةٍ عملية. بل ولم تتلَّكأ أبداً في بحثها عن النظام المُنَوَّحِي.

وبقدرِ ما جَرَّبَ النظامان طيلة التاريخ الحضاريّ، ففي الأزمنة الحديثة أيضاً لم تُسفرِ مساعيها في إفناءٍ أو احتكارٍ بعضهما بعضاً عن أية نتائج. بل كان ثَمَنُ ذلك باهظاً. لا ريبَ أَنَّ العمى السائدَ قد أثَقَلَ كثيراً من وطأةٍ إحصائيةٍ حروب هذين النظامين. ذلك أنهما سيسعيان إلى الاستمرار في العيش بقمعٍ بعضهما بعضاً بضراوة.

وكيفما أنه ستُقرَضُ الهيمناتُ على الدوام من المستوى العالمي نزولاً إلى المستويات المحلية، فإنَّ المقاوماتِ المضادة أيضاً ستستمرُّ متوطدةً أكثر عبر استخلاصها الدروس من تجاربها. كما سنستمرُّ في معاشية السلم والحرب معاً ما دامت حالات الانسداد مستمرة. وعليه، فكلما كانت التحليلات والحلول أكثر نجاحاً، وكلما كانت تعكسُ الصحيحَ والفاضلَ والجميلَ أكثر؛ فسيصبحُ باستطاعتنا تَحْيُلُ وتحقيقُ عالمٍ أكثر مَرَاماً وجمالاً فيما يمكننا تسميته بحالة اللاسلم واللاحرب. وبالطبع، فإنَّ الكثير من السِّلْمِ والقليل من الحرب هو الحالة الأثمن. وجهودُ تحقيقها نبيلةٌ أصيلة. ولكن، بشرط أن تكونَ مبدئيةً ونزيهة.

لقد عَرَفْنَا هيمنة رأس المالِ الماليِّ العالميِّ بـ"مرحلة الأزمة الأعظم". وتؤكدُ المستجداتُ صحةَ هذا التعريف. علاوةً على أننا نُوهِنُ بإسهاب إلى منهجية وبنية الأزمة. بل حتى أنَّ الأنبياءَ المتعلقةَ بالأزماتِ اليومية تؤكدُ طابعها الممنهجَ والبنوي. فالأنظمةُ العصريةُ تُصيِّحُ خصيئةً ومولدةً في مراحلِ الأزمة. فمتلماً أنَّ بعضها يُولَّدُ الحلولَ السليمة، فإنَّ الحلولَ المعطوبةَ أيضاً لا تنقصُ فيها. كما لا تنقصُ إطلاقاً طُرُودُ الحلولِ الواسعةِ والتوفيقيةِ في يوتوبيا الرأسمالية الليبرالية. حيث يصوغون المخططاتِ اليومية والأسبوعية والشهرية والسنوية والعقدية (لعشر سنين) ونصف القرنية (لخمس سنين). هذا شأنهم، وسُواظيئون عليه.

قد تتضاعفُ فرصةُ قوى العصرية الديمقراطية أيضاً في مراحلِ الأزمة تلك. فتاريخُ المقاوماتِ الباسلة ويوتوبياتُ الحرية والمساواة التي تستندُ إليها تُثِيرُ طريقها. كما لديها العَبْرُ الكبرى التي استنبطتها من هزائمها ونواقصها. وعندما تستوعب تلك القوى كلَّ ذلك بشكلٍ متداخلٍ كحزمةٍ من المهامِ الفكرية والأخلاقية والسياسية، وتضعه قيدَ الممارسة؛ فإنَّ نسبةَ فرصتها في النجاحِ تصبحُ عاليةً بالطبع. مع ذلك، فلِمَ راحلِ الأزمة الممنهجة والبنوية جوانبها الخاصة التي ينبغي مراعاتها. إذ لا يمكن التغاضي عن ضرورة أن يتضمنَ العلمُ والفلسفةُ الأخلاقيةُ-السياسيةُ (الذان يجبُ تطبيقُهُما) جوانبَ التحديث، مهما كانا يحذون حذو الماضي. وإلا، فإنَّ حالاتِ السقمِ والعقمِ المعاشة بكثرة في الماضي ستجلبُ معها حالاتِ ضمورٍ جديدة. خصوصاً وأنَّ تحديثَ الليبرالية لذاتها باستمرار يُعْظَمُ المخاطر. ينبغي ألا ننسى أنه في الوقت الذي كان الجميعُ

يَرْتَقِبُ فيه انبثاقَ الثوراتِ من خضمِّ الأزمةِ العالميةِ الكبرى المعاشةِ عام 1929، فعلى النقيضِ من ذلك تصاعدتِ الموجةُ الفاشيةُ، التي لا يزالُ تأثيرُها ملحوظاً إلى الآن. فحرَمَ المجتمعُ من ماهيته الأخلاقيةِ والسياسيةِ أكثرَ من أيِّ وقتٍ مضى. هذا وتزوَّدُ تقنيةُ المعلوماتيةِ قوىَ العولمةِ المهيمنةِ أيديولوجياً بإمكاناتٍ هائلةٍ لِعَرْضِ العوالمِ الافتراضيةِ وتزويرِ العالمِ الحقيقي. وهي لا تَرى بأساً في بسطِ بُناها المتفسخةِ بعدَ تغليفها بنظامٍ جديد، ثم عرضها وكأنها وُلدت حديثاً. فالحشودُ الموجودةُ قد صُيِّرَت حشداً من قُطيعِ الفاشيةِ منذ أَمَدٍ سحيق. وَعِوضاً عن تثبيطِ الهمةِ ونسفِ الأمل، فإني أُبَيِّنُ ذلك كي لا نكتفي بتوحيدِ جانبي الحقيقةِ التحليلي والعاطفي. بل وللتشديد على احتمالِ إفراغِ جهودنا وهدرها بسهولة، ما لَمْ نُجَسِّدِ العيشَ الأخلاقيَّ والسياسيَّ في كلِّ لحظَاتنا وأماكنِ وجودنا. وسوف يُعنى الفصلُ الأخيرُ اللاحقُ بهذه المواضيع.

الفصل التاسع

قضايا إعادة هيكلة العصرية الديمقراطية

إنَّ الجانبَ الأكثرَ مأساويةً في الثورات العصرية هو أنها ضحيةُ الحداثيّة التي ساهمت في تحقيقها. هذه الثوراتُ التي يُعتَبَرُ عجزُها عن تحليلِ الحداثيّة نقطةَ نقصٍ مشتركة فيما بينها، قد اعتقدت بإمكانية نجاحها في تحقيق أهدافها التي تتطلع إليها، من دون حلٍّ أو تحليلٍ علاقاتها وتناقضاتها مع الحداثيّة. ولَمَّا كان الأمرُ كذلك، فلم تتفادَ هذه الثوراتُ ذات المضامين الطوباويةِ الذوبانَ في بوتقةِ الحساباتِ الجليدية للحداثيّة، قبل مرورِ وقتٍ طويلٍ عليها. الدرسُ الذي يمكننا استخلاصه من تاريخِ المدينية والحداثيّة طيلة خمسةِ آلافِ عامٍ عموماً وعلى مرِّ القرونِ الأربعةِ الأخيرةِ خصوصاً، هو أنَّ العاملَ الأساسيَّ وراءَ فشلِ كلِّ المقاوماتِ والثوراتِ، هو عجزُها عن وضعِ الفوارقِ الفاصلةِ بينها وبين النظام الذي تَمَرَّدَت عليه، وعن تكوينِ نظامِها الخاصِّ بها. إذ إنها قَيَّمتِ المدينياتِ والحداثيّةَ بمقاربةٍ أحاديةٍ انفراديةٍ، وطابقت بينها وبين الحياة الكونية التي ينبغي الامتثالُ لها. لذا، ورغم أنَّ المقاوماتِ التي لا حصرَ لها لم تَنزُكْ مدينيةً إلا وهَدَمَتها عن بُكرةِ أبيها، إلا إنَّ ما تَحَقَّقَ بعد تلك المقاومات كان كنايةً عن نسخةٍ جديدةٍ معدّلةٍ من المدينية السابقة.

وهنا يَظهرُ مصدرُ قوّةِ المدينياتِ أماننا. ففيما خلا بعض الاستثناءاتِ النادرة جداً، فإنَّ الناسَ عموماً هم أبناءُ المدينياتِ التي يعاصرونها، بما فيهم الثوريون العظام. أي أنَّ العصرَ الذي عاشوه يُعتَبَرُ بمثابةِ الأبوينِ الحقيقيين. لا أتناولُ الموضوعَ بقُدريّة. بل أودُّ التشديدَ على أنه حتى أكثرُ الثوراتِ راديكاليةً قولاً وممارسةً، لا يُمكنُها النَّأيُ بنفسِها

عن تَكْبُدِ الفشلِ الذريع، ما لَمْ تَتَخَطَّ الخطأَ الجذريَّ الجسيم. الأمرُ كذلك حتى لو عَمَرَت خمسة آلاف سنة أو أربعة قرون. لا يمكننا بتاتاً القولُ أَنَّ المقاومةَ الاجتماعيةَ والثوراتَ لَمْ تَتْرُكْ لنا أيَّ إرثٍ يُذَكِّر. فلولا هذا الميراثُ لَمَا كَانَ سَيَكُونُ لحياتنا أيُّ معنى. ولكن، وحتى الأزمَةُ التي تُعانيها الحداثةُ الرأسماليةُ الواثقةُ من نفسها، تُعْتَبَرُ برهاناً كافياً على بُعْدِها عن حلٍّ منبعِ القضايا العالقة. أما انتشارُها على فتراتٍ طويلة، فلا يُمكنُ أَنْ يُفَنَّدَ كَوْنُ الخطأِ خطأً، ولا أَنْ يُخْرِجَ القضايا من كونها قضايا إشكالية. وما دامَ الأمرُ مستمراً بهذا المنوال، فإنَّ الحَلْمَ بحياةٍ تُسَوِّدُها المساواةُ والحريةُ والديمقراطيةُ سيظلُّ مجردَ يوتوبيا.

لدى قيامي أساساً بمحاسبة تاريخ المدنية والحداثة في مرافعتي، أَكُونُ بذلك قد مَرَرْتُ من نقدٍ ذاتيٍّ جذريٍّ من جهة، وسَعَيْتُ من الجهة الأخرى إلى تَقْدِيمِ البَدِيلِ مهما كان ناقصاً. فالمبدئيةُ والمصادقيةُ تقتضيان ذلك. لكنَّ عِلْمَ الاجتماعِ الأوروبيِّ المَحْوَرِ عاجزٌ عن اتِّبَاعِ هذه المبدئيةِ والثبات. فمن ناحيةٍ نتحدثُ عن عصرٍ علميٍّ لا نظيرَ له، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ نبقي عاجزين حتى عن تذليلِ وحشيةٍ مُفْجِعَةٍ كالحرب! وفي هذه الحال، لا تبقى هناك صفةٌ شرعيةٌ لانتقادِ العصورِ القديمةِ بسلاحِ العلموية. ما ينبغي القيام به هو اللحاقُ بعِلْمٍ ذي شرعيةٍ. وأنا أُقِيمُ جهودي في هذا المضمار.

يجب عدم النظر بعينِ المبالغةِ إلى ما قُلْتُهُ بشأن المدنية والحداثة. لا يمكن التشكيكُ بشأنِ حِرَاكِ الأنبياءِ بحميميةٍ عظمى لدى انتقادهم أنظمةَ النماردةِ والفراغةِ باسمِ كلامِ الرب. لكنَّ الزاعمين باقتفائهم أَثَرَهُ هَؤُلاءِ الأنبياءِ وبالسَّيرِ على خُطاهم، قد شادوا في نهاية المطافِ أنظمةً تُخَلِّفُ أنظمةَ النماردةِ والفراغةِ وراءها. من الضروريِّ رُؤيةَ قُوَّةِ تلكِ المدنياتِ مرَّةً أخرى، من خلالِ تحوُّلِ السلاطنةِ والمُلُوكِ والأباطرةِ إلى أُسْرَى بِيَدِ النظام. فالنيةُ الحسنةُ والاعتقادُ بالسَّيرِ على هُدى الأنبياءِ لا يُنقِذُ المرءَ من التبعيةِ لنظامِ نمروود وفرعون.

كان ماركس ولينين وماو صادقين في صراعهم تجاه الرأسمالية. بل وكان إيمانهم لا يتزعزع في أنهم أسَّسوا الاشتراكيةَ في مواجهةِ الرأسمالية. لكنَّ النتيجةَ التي برزتَ قبلَ مرورِ الكثيرِ من الوقتِ أَظْهَرَتْ أَنَّ البنيةَ التي أسسوها لا تختلف كثيراً عن الرأسمالية. هنا أيضاً كانت المدنية الجديدة (أي الحداثة الجديدة) تَسْتَعْرِضُ قُوَّتَهَا. ذلك

أنّ التحليلات السطحية بحقّ رأس المال لم تكُ كافيةً لتطوير الاشتراكية. ما كان ناقصاً هو تحليلاتُ الحادثة. فالرؤيةُ الوضعيّةُ العالميّةُ التي تأثّروا بها من الأعماق كانت تُقدّمُ الحادثة على أنها الحالةُ الأقدس للواقع القائم. لنُدع انتقادها جانباً، بل كانوا يَعتَقِدُون بأنهم سيُزيّدونها كمّالاً. ونتأخّج ذلك مبسّطةً للعيان. فما دام تسلسلُ الخطأ التاريخي مستمراً، فإنّه حتى أكثر الأهداف نُبلاً وقديسةً لن يتخلص من التحول إلى أداة في خدمة حساباتِ المدينة والحادثة الجليدية.

إنّ ما وراء الحادثة بعيدةٌ عن أن تكونَ بديلاً، رغم كونها إحدى أولى الحركات الناقدة الجادة بشأن استحالة استمرار الحادثة الرأسمالية. فبُنيَتُها التوفيقيةُ المُبهمّةُ لم تمنَحها الفرصة حتى لعرضِ الفوارق التي تُميّزها عن الحادثة الكلاسيكية. بينما بقيت جهودُها الشبيهةُ برومانسيات القرن التاسع عشر عاجزةً عن الذهابِ أبعدَ من كونها ضرباً من الآداب. أما انتقاداتُ الحادثة التي ترعّمها فريدريك نيتشه في نهايات القرن التاسع عشر وميشيل فوكو في النصف الثاني من القرن العشرين، وبالرغم من قيمتها النفيسة؛ إلا إنها لم تتعدَّ كونها جهوداً فردية، ولم تتمكن من اكتسابِ ماهية نيار أخلاقيّ وسياسيّ جمعيّ. كما لا يمكن القولُ أنّ التحليلاتِ الأحدث لكلّ من فرناند بروديل وإيمانويل والرشتاين وأندريه غوندر فرانك وزملائهم المقرّبين في العمل بصدور المدينة والنظام المعاصر قد أحرزتِ النجاحَ نفسه في إنتاجِ البديل؛ رغم مقاربتهم الانتقاديّة الأكثر واقعيّةً للموضوع ضمن إطار تكاملِ المجتمع التاريخي. فكانَ المدينة والحادثة نظامان دائريان منغلقتان يقتضيان الاستمرار الدائم بالضرورة، فيؤجّهون الانتقادات الشاملة للغاية، غير أنهم لم يذهبوا أبعدَ من قول بضعة جُمَلٍ اعتبروها البديلَ المطروح. بمستطاعنا فهم دوافع جنون نيتشه والموت المبكر لميشيل فوكو. ولكن، لا يُمكن القبول بتقديم فرناند بروديل الاشتراكية المشيدة على أنها البديل، ولا باقتصار إيمانويل والرشتاين على اصطلاحات المساواة والحرية والديمقراطية، ولا باكتفاء أندريه غوندر فرانك بعبارة "الوحدة ضمن الاختلاف" التي هي أكثر عموميّةً بكثير. فكأنهم بنواقصهم هذه يَعتَرِفون بعجزهم عن تحطيمهم الكامل لطوق العلم الأوروبيّ المركز الذي لطالما انتقدوه.

قد يُعْتَبَرُ تحليلي الانتقاديّ للموضوع وتقديمي البديل له ضمن إطار المرافعة على أنه محاكمة شخصية بحق مركزية المدينة القديمة وبحقّ الحداثة الرأسمالية التي تمثلها راهناً. هذا الرأي صحيح بأحد معانيه. فقناعتي الشخصية هي أنه لا يمكن للمرء العمل بعلم سليم دون تحليل محكوميته. أنا لا أقصد الحكم بالسجن بالمعنى الضيق. بل أتحدث عن الحكم الاجتماعيّ العام، الذي تفرضه المدينة والحداثة على الحياة الحرة. ذلك أنّ أول شرط لإنجاز علم قيمّ واثمين، هو قيام الذات القائمة عليه بتحليل نفسها، وحظيها بمكانتها العملية. وإلا، فلن تستطيع التخلّص من استخدام المعرفة والعلم كرأس مالٍ فكريّ في السوق، وبالتالي من إنجاز علم السلطة.

الفكرة المحورية لانتقاداتي هي أنّ نظام مدينة الخمسة آلاف عام (بما في ذلك النظام الهرمي الأقدم) ينبع من تراكم رأس المال والسلطة المتأسّسين على مجتمع القرية-الزراعة والمجموعات البدوية الجوّالة في المناطق الريفية وعلى الحرفيين والمُحَالِّ العبيد في المدينة. وإلى جانب حفاظ هذه الحقيقة على جوهرها هذا حتى يومنا، فإنّ احتكارات السلطة والدولة التي اكتسبت أشكالاً مختلفة كالتجارة والمال والصناعة، ظلّت أشكالاً رئيسية لم يطرأ عليها التغير. وتاريخ المدينة متأسّس على حروب الاقتسام والحصص بين الاحتكارات نفسها من جانب، وعلى الحروب التي شنتها جميعاً ضد القوى المناهضة من الجانب الآخر. وما يتبقى هو حروب الهيمنة الأيديولوجية والأعيب وإجراءات نهب القيم الاجتماعية المعتمدة على الحرب والسلطة. وعهد المدينة الرأسمالية (الحداثة) هو الحالة الأرقى لهذا النظام. بينما طابع النظام موجود منذ البداية من حيث المركز-الأطراف والهيمنة-المنافسة والأزمة الصاعدة-الهابطة. أما عهد الحداثة، وبالأخص المرحلة التي يؤدي فيها رأس المال المالي دور الهيمنة، فهو تعبير عن وضع الأزمة البنيوية الأعمق على الإطلاق.

أما ما اقترحتّه، فيتعلق بضرورة البحث عن الحلّ البديل في وعي وحركات الطبيعة الاجتماعية لجميع القوى التي تحلّت مكانها في الطرف المضاد للنظام (بحكم الطابع الجدلي للنظام) منذ تصاعد الهرمية وحتى مراحل المدينة، وصولاً إلى سياق تاريخ الحداثوية ذات الطابع الرأسماليّ مؤخراً. ذلك أنه لا يمكن لأية نسخة من تاريخ المدينة الرسمية أن تكون حلاً للقوى المضادة. ولئن بقيت النضالات الاجتماعية في التاريخ

عاجزة عن النجاح في تطبيق طوباوياتها بشأن المساواة والحرية، فإن السبب الأساسي لذلك يكمن في استخدامها نفس الأسلحة التي استخدمتها المدنية المنهارة (قوى السلطة والدولة)، وفي تصوُّرها للمستقبل كنسخة مشققة منها. فعجزها عن إنتاج الذهنية والبني الملائمة لطبيعتها الاجتماعية باستقلالية قد أدى إلى انصهارها في بوتقة اشتقاقات القطب المضاد.

وكيفما أن جريان التاريخ ليس نظاماً من مداراتٍ متكررة، فإنه أيضاً لا يتقدم على خطٍّ مستقيم. فبقدر ما كَوَّن من حركاتٍ ذهنية وبنوية داخله، فهو بالمثل مجموع حركاتٍ الوعي والممارسة المحمَّلة بأعبائها والمكتسبة تكاملها بالنقل نفسه. فالتحول إلى تاريخ والتواجد كجزءٍ من حركات الجريان أمرٌ ممكن في كلِّ الأوقات. أما شرط ذلك، فهو التحلي بالقوة الذهنية والشكل البنوي حسب النقل اللازم. والتاريخ بمعناه هذا يتسم بطبيعة لا تُخطئ أبداً. أي إنه على جميع الآراء والممارسات العاجزة عن تطوير القوة الذهنية والصياغة البنوية التي تُحوِّلها لاحتلال مكانتها ضمن التاريخ، أن تبحث عن مسؤولية ذلك في ذاتها هي.

أ- المدنية، الحداثة، وقضية الأزمة

إن أنظمة المدنية الدولية، وبحكم بُنياتها، مشحونة بخاصية إنتاج الأزمة. أي أن الأزمات ليست أوضاعاً تؤوِّل إليها بين حينٍ وآخر حصيلة عوامل داخلية وخارجية على مدى الزمان والمكان. بل إن النظام ذاته يُنتج الأزمات باستمرار (أو الأزمات العارمة في حال الإفراط فيها). منطقُ الأزمة بسيطٌ للغاية. حيث تتأسس السلطة، أو بتعبيرٍ رسميٍّ أكثر طبقات الدولة، بناءً على القيم الاجتماعية وفوائض القيم المسلوية. وتُجنح هذه الطبقات المتأسسة على المجتمع إلى التعاطف الدائم، بحكم بُناها المنظمة والمسلَّحة. وفي الوقت الذي تُدبِّر فيه الشرائح الكادحة في المجتمع معيشتها بشقِّ الأنفس، وتموت باكراً نتيجة الحروب وتفسّي مختلف الأمراض؛ فإن تعدادها يتناقص نسبةً إلى طبقات الدولة. في حين يتضاعف تعداد أصحاب الدولة وشتى طبقات

السلطة كثيراً، كونهم يتبعون نظاماً غذائياً أفضل، ويحمون أنفسهم، ويكثرون من النسل. وبسبب طغيان طابع السلالة الحاكمة على السلطات والدول الأولى، فإنها مبالغة أكثر إلى الأسرة الكبيرة ذات التعداد الضخم. فسياسة القوة تقتضي ذلك. وحالة الاختلال المتبادل المنهجي تعني الأزمة. فكلما استمرت طبقات الدولة المتكاثرة والمتوطدة في التأسس على ظهر المجتمع ونهب قيمه، كلما أصبحت استحالة سيروية النظام قائمة. وهذا هو الوضع المسمى بمراحل الأزمة.

هناك سبيلان ضروريان للنفاذ من الأزمة. أولهما؛ تظهر قوة مهيمنة جديدة تقضي على منافسيها حصيلة حروب الهيمنة المحتدمة. ونظراً لأن هذه القوة المهيمنة قد سحقت أندادها ذوي النصيب الوفير سابقاً، واستولت على حصصهم؛ فإنها تُعتبر قد تخطت الأزمة نسبياً ولفترة محدودة، إلى أن يظهر منافسون جدد. ثانيهما، وغالباً ما يتداخل مع الأول؛ تحقق القوة المهيمنة زيادة الإنتاج باتباع الأساليب الإنتاجية والتجارية والصناعية الأكثر عطاءً. والنظام المهيمن الذي يحقق زيادة الإنتاج يعني أنه قد بلغ عهد الرفاه كوجه مضاد للأزمة. الأزمات أطول في مدنيات العصور القديمة من حيث الفاصل البيئي والأجل الزمني. إذ طالما تم المرور بأزمات مستمرة بفواصل ممتدة من قرنين إلى ألف عام. وكل مرحلة من الأزمة المستشرية تنتهي عموماً بتغيير السلالة والمركز. بالمقدور تعقب هذه المراحل على نطاق واسع اعتباراً من مدينتي سومر ومصر. أما أزمات العصور الوسطى، فرغم تشابهاها مع سابقتها، إلا إن فتراتها باتت أقصر. حيث شوهت بروج على فترات تمتد من قرن إلى قرن ونصف.

لأزمات النظام الرأسمالي جوانبها الخاصة، رغم حدوثها وفق هذا الخط العام. فاحتكارات المال والتجارة في النظام تؤدي دوراً ريادياً في البدايات. وعلاقتها مع الإنتاج محدودة. ومقابل ذلك، يُستخدم المال على نطاق واسع في الاقتصاد، وتزداد أهميته كثيراً بسبب تطور التسليح التجاري واكتسابه خاصية السيادة. ويتركز احتكار المال والتجارة مع الزمن في يد حفنة من أصحاب القوة. وفي هذه الحالة، تتخفص قوة الشراء لدى المجتمع بسبب ندرة المال. وتُعايش أزمات زيادة الإنتاج كحالة أولى للأزمة، نظراً لبقاء المنتجات الزائدة دون استهلاك. فبينما يفسد الإنتاج الزائد للعجز عن بيعه من جانب، ففي الجانب الآخر يتضور الكادحون جوعاً وحرماناً لافتقادهم قوة الشراء

بسبب ندرة المال. ويُعاش العكس أيضاً خلال فترة وجيزة. إذ تنخفض قيمة الإنتاج البخر، وتَنقَطُ علاقة المال مع الإنتاج. فهناك مالٌ كثيرٌ وإنتاجٌ قليل. وغلاء المعيشة المتزايد (التضخم المالي) يعني وضعاً جديداً من الأزمة. الطريق المُبتَكِرُ للنفاذ من كلتا حالتَي الأزمة هو العمل على تلافي زيادة أو نقصان الإنتاج بخلق شريحة مأجورة محدودة، وبتزايده مصاريف الدولة، بالإضافة إلى حروب الهيمنة كطريقٍ تقليديٍّ.

لقد شوهدَ هذا النمطُ من الأزمات بشكلٍ رائجٍ ومتداخلٍ في عصرِ هيمنةِ الرأسمالية طيلة القرونِ الأربعة الأخيرة، ولكن بفتراتٍ أقصر تمتد من خمسين إلى مائة عام. باتت حروبُ الصراعِ على الهيمنةِ شاملةً ومُكثَّفةً وطويلةً الأمدِ بما لا يمكنُ مقارنته بأية مرحلةٍ حضارية. والاحتكاكاتُ المُنخِرةُ في الحربِ أيضاً أصبحت ذات بُعدٍ قوميٍّ ودوليٍّ. بالتالي، يتم التعرف لأول مرةٍ على حروبٍ ذات نطاقٍ عالميٍّ. بينما لم تُغِبِ الحروبُ المحليةُ والإقليميةُ بتاتاً. والأنكى أنه تجري عسكرةُ المجتمعِ برمته على يد الدولة القومية، لِيُزَجَّ به فيما هو أشبه بحالة حرب. لذا، من الواقعية نعتُ مجتمعاتنا الراهنة بمجتمعاتٍ حالة الحرب. إذ تُدارُ حالة الحربِ المفروضة من قناتين. أولاهما؛ فرضُ التحكمِ المشدّدِ والقمعِ العنيفِ على المجتمعِ الذي تحيطُ أجهزةُ السلطةِ والدولة بجميعِ مساماته كالشبكة. الطريقُ الثاني هو إقامةُ المجتمعِ الافتراضيِّ مكانَ المجتمعِ الحقيقيِّ بوساطةِ قنواتٍ تقنيةٍ المعلوماتيةِ (الاحتكاكاتِ الإعلاميةِ) المتناميةِ بثورةٍ نوعيةٍ خلال الخمسين سنة الأخيرة. يُمكنُ وصفِ كلتا حالتَي الحربِ بالإبادةِ المجتمعيةِ. فإلى جانبِ الإباداتِ العرقيةِ المُنفَّذَةِ قديماً بحدودٍ أضيق، فإنَّ الإباداتِ المجتمعيةِ الجديدةَ هذه تُهيئُ لنهايةِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ بحالاتها الدائمةِ والمكثَّفةِ. قد يستمرُّ وجودُ مخلوقاتٍ شبيهةٍ بالنوعِ البشريِّ، ولكن كحشدٍ قطيعيٍّ وفاشيٍّ. أما إحصائيةُ الإبادةِ المجتمعيةِ، التي تُعدُّ أشدَّ وطأةً من الإباداتِ العرقيةِ، فتُظهِرُ نفسها في فقدانِ المجتمعِ لماهيتِهِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ. والتجمُّعاتُ البشريةُ التي لا تبالي حتى بالكوارث الاجتماعيةِ والأيكولوجيةِ الأتقلِ وطأةً هي خيرُ دليلٍ على هذه الحقيقةِ. لذا، لا يمكنُ إنكارِ عيشِ وضعٍ متأزِّمٍ يتجاوزُ الأزمةَ العارمةَ. قد يَكُونُ مفيداً إيجازُ كيفيةِ الوصولِ إلى هذا الوضعِ، ولو تكراراً، بغرضِ تأمينِ التكاملِ.

a- إن التاريخ بأحد معانيه يعني التعاضُّم التراكمي للسلطة (ككرة الثلج التي يكبر حجمها كلما تدحرجت)، منذ تأسيس أولى هرميات السلطة وسيادات الدولة وحتى يومنا. فتاريخ المدنية زماناً ومكاناً مليء بحروب السلطة التي هي جوهره. فبدءاً من الحروب المحلية إلى الحروب العالمية، ومن الحروب القبلية إلى الحروب الوطنية، ومن الحروب الطبقة إلى الحروب الدينية؛ جميعها انتهت بإكثار السلطة وبتعاضُّمها التراكمي. فإكثار السلطة يعني التمايز الطبقي الذي يقتات من القيم الاجتماعية متطفلاً عليها. فالإدارة التي تُكوّن هرمية محدودة في بداياتها، وتُقدّم مساهماتها المهمة إلى المجتمع أحياناً من خلال خبراتها؛ تغدو طبقات كاستية منغلقة مع تحوّلها إلى شكل دولة. فالمجموعات الكاستية، وإلى جانب ماهيتها السلالتيّة، قد نظّمت نفسها على شكل طبقات امتيازية، مكتسبة امتيازات خاصة لدرجة زعيمها بأنها إلهية. والعصور القديمة مليئة بالملوك-الآلهة والأباطرة الشاهدين على تَصخُّم وسمو السلطة بمثل هذه المزام. بينما طبقات السلطة والدولة، التي تُنظّم نفسها على هيئة ثالث الكاهن+الحاكم+القائد العسكري، كانت زمرة محدودة بحالتها هذه، وتُشكّل نسبةً متدنية جداً من المجتمع. لكننا نعلم من أمثلتهم التي لا تحصى أنهم باتوا عبئاً ثقيلاً على كاهل المجتمع كبداية للتطفل. فالأهرامات والمعابد والحلبات تُوضّح ماهية هذا العبء بأفضل الأحوال.

لَمْ يَفْقَدْ تَرَايُذُ السلطة من وتيرته شيئاً في العصور الوسطى. فالتاريخ مليء بحروب السلطة المتزايدة بانتشارها في أماكن أوسع نطاقاً. لا ريب أن زيادة نسبة الإنتاج في المجتمع تُشكّل دافعاً في ذلك. كما أُضيفت طبقة واسعة من الأرستقراطيين إلى السلالات الملكية. ورغم ذلك، لا يُمكن الحديث عن تَسَرُّطِ طبقة الحُكّام آنذاك. فقد بدأت الفاجعة مع هدم الملكية والبنية الأرستقراطية وإطراء التحول عليها، ومع ظهور الطبقة الوسطى (البورجوازية والبيروقراطية) وتحوّلها إلى طبقات سلطوية. لا شك في إمكانية نعت الحُكّام السابقين لها أيضاً بالفاجعة. لكنهم جميعاً لم يَكُونُوا بالدرجة التي يقدِّرون فيها على ابتلاع المجتمع كلياً. فأوضاعهم كمّاً ونوعاً لم تُكُنْ تَسْمَحُ بذلك. إن تحوّل الشرائح الاحتكارية العليا من البورجوازية مع البيروقراطية وقسم مهم من البورجوازية الوسطى إلى سلطة وطبقات دولة، يعني حلول الآلاف، بل عشرات الآلاف

من قوة السلالات الجديدة محلّ قوة عدة سلالات وملكيّات قديمة. وهذا ما يعني حلول آلاف الملوك مكان ملك واحد. واتحاد الشخصية الذكورية المتحكّمة المتنامية في المجتمع الجنسويّ مع القوى الملكيّة الجديدة تلك، إنما يعني غزو واستعمار الطبيعة الاجتماعية بأكملها على يد قوى السلطة الجديدة. فجميع شرائح المجتمع الأخلاقي والسياسي، وعلى رأسها المرأة، باتت ضحايا هذا الاستعمار الداخلي.

لَم يتم تحليل تدوّل الطبقة الوسطى بعد، بسبب أواصر الانتماء الجذرية إلى حدّ ما بينها وبين علم الاجتماع. ولكي يَكُون للدولة معنى لدى المجتمع، فلا بد من أن تقوم بوظيفة تدلّ على تراكم الاختصاص والخبرة اللازمين. ليس عسيراً استيعاب دوافع تمثيل الاختصاص والخبرة بأشخاص جدّ محدودين بالنسبة للإدارة الحاكمة. لكنّ عرض البورجوازية والبيروقراطية نفسيهما بجنتيهما المتضخمتين على أنهما طبقة حكم الدولة، يجعلّ التعاطف السرطانيّ للسلطة ضمن المجتمع أمراً لا مفرّ منه.

ومع ظهور الدولة القومية التي تُعبّر عن اتحاد واندماج احتكارات الاستغلال الاقتصاديّ والهيمنة الأيديولوجية مع أجهزة السلطة، باتت السلطة كلّ شيءٍ والمجتمع لا شيء. هذا هو جوهر الحدث الذي أسميناه "أزمة السلطة". والنظام الرأسماليّ هو القوة المولّدة لهذه الأزمة. فالشبكة الرأسمالية بطبقته الوسطى المسعورة وباحتكاراتها الرأسمالية التي لا تعرفُ حدوداً للتضخم على حساب الاقتصاد، لا يمكنها الاستمرار بوجودها إلا بتشكيل السلطة لذاتها في هيئة الدولة القومية. هذا هو الحدث المسمى بعقم النظام. بينما التحول السلطوي يُعبّر عن وضع أبعد من الأزمة.

b- نرى أنّ المجتمع الأخلاقيّ والسياسي، الذي يُعدّ حالة اعتيادية للطبيعة الاجتماعية، يواجه التجرد من ماهياته الأساسية في عصرنا بما لا يمكن مقارنته بأيّة مرحلة تاريخية أخرى. فالمجتمع الأخلاقي والسياسي، الذي تصاعد على التضادّ مع الدولة طيلة العصور القديمة والوسطى، بات في عهد الحداثة الرأسمالية مرغماً على ترك مكانه لحكم الدولة ويؤد القانون الوضعي المتكاثر بلا حدود. أي أنّ الطبائع الأخلاقية والسياسية للمجتمع قد تتحت عن مكانها في ظلّ الحداثة، ليحلّ محلّها حشد الرعية وأعضاؤه من المواطنين المتتمّلين الذين لا يُمنّون أيّ شيءٍ على الإطلاق.

وعلى النقيض مما يُقال، فإنَّ المُواطنَ الذي يُزعمُ أنه عصري، والذي لا يتسم بروح المسؤولية أخلاقياً أو سياسياً؛ يُمثِّلُ أضعفَ أنواعِ الفردِ خلال العصور. فروابطُ هذا الفردِ مع المجتمع محدودةٌ بزوجته التي يُمارسُ عليها صلاحياته الإمبراطورية. إنه كائنٌ عديمُ الشخصية ومنصهرٌ في حُكمِ السلطة والدولة لدرجة لا يمكن قياسها حتى بعهدِ فرعون. أو بالأصح، ومن خلالِ الهيمنة الفيزيائية والأيدولوجية وتطبيقاتها التقنية والمعلوماتية، لم يَقْتَصِرِ المواطنُ على الاستسلام للنظام الاحتكاري وحسب. بل وغداً عضواً فاشياً طوعاً لهذا النظام دون قيدٍ أو شرط. هذا هو الحدث الذي أَسْمِيَتْهُ بأزمة الشخصية. إذ لا يمكن للطبيعة الاجتماعية أن تتكوَّنَ من هكذا نوعٍ من الشخصيات، لأنَّ نسيجها الأساسي ذو نوعية أخلاقية وسياسية. في حين لا يمكنكم العثور على هذه الماهية ضمن تلك الشخصية، حتى لو بحثتم عنها بالمجهر. إنَّ الدولَ قادرةٌ على السير بهذه الشخصيات. ولكن، ما من مجتمعٍ يمكنه الاستمرار بهذه الشخصية. أو بالأصح، فهذه الشخصية تُعَبِّرُ عن تنفيذٍ وإقصاء المجتمع.

ونظراً لأنه يستحيلُ على الدولة أن تتواجدَ من دون المجتمع، فنحنُ هنا مرةً أخرى أمام وضعٍ تعيشُ فيه الدولة والمجتمعُ أزمةً متداخلة. فوضعُ الشخصِ العديمِ الشخصية الذي بَلَغَتْهُ نزعة الفردية الرأسمالية، هو مجردُ ظِلٍّ للأزمة التي تعانيها الدولة والمجتمعُ على السواء. واضحٌ جلياً أنه لا احتكاراتُ رأس المالِ ولا احتكاراتُ السلطة ولا حُكمُ الدولة القومية التي هي صياغةُ الدولة المُوَحَّدة أمورٌ ممكنة، دون الإيقاع بالمجتمع والفرد في هذه الحالة. وتُعبِّرُ الأزمة الاجتماعية عن وضعٍ أبعدَ من الأزمة البنوية. فقد تُنشَأُ بنيةٌ مكانَ بنيةٍ أخرى. أما فُقدانُ الماهياتِ الأساسية لَكَيَونَةِ المجتمع، فليس وضعاً يمكن التغلب عليه بسهولة بإعادة الهيكلة. بل يَقْتَضِي إعادة إنشاءً وهيكلية المجتمع الأخلاقي والسياسي. وهنا تكمن المشقة.

c- التمدُّنُ عنصرٌ آخر من عناصر الحداثة الأكثر تأزماً. فمجتمعُ المدينة الذي تَطَوَّرَ ضمن تكاملٍ جَدَلِيٍّ مع مجتمع القرية-الزراعة، قد أدى وظائف اجتماعية مهمة. وله دوره الاجتماعي في تطور العقلانية والصناعة. إذ لم يَكُنْ قد تطور تناقضه مع البيئة بعد. لكنَّ دورَ المدينة قد حُرِفَ في مرحلة التدوُّل. فالمدينة المَحْوَلَةُ إلى قاعدة ومقرَّ للطبقة الحاكمة، قد اكتسبتْ بنيةً وذهنيةً مضادتين لمجتمع القرية-الزراعة

والأيكولوجيا ضمن السياق التاريخي. كما أُنيطت المدينة بوظائف على حساب المجتمع، بعد اكتساب طبقة التجار مكانة مركزية إلى جانب الطبقة المنتجة. وظائف المدينة السلبية تلك، والتي كانت محدودة النطاق في العصور القديمة والوسطى، قد تعاظمت كالسيل الجارف تزامناً مع الحداثة. أما المدن المتعاظمة كالسرطان تماشياً مع الثورة الصناعية، فغدت مراكز لهدم المجتمع التقليدي. أي أن المدينة الصناعية ليست بمدينة. بل هي لامدينة المدينة. أي إنها إخراج المدينة من كونها مدينة. فالمدائن التي يبلغ عدد سكانها مئة ألف نسمة فقط تُعد مخالفة لمنطق المدينة، فما بالك بالمدن ذات المليون نسمة؟ بمعنى آخر، فمدينة واحدة من مليون نسمة هي أمر مستحيل. بينما مدن عديدة يبلغ إجمالي سكانها مليون نسمة هو الأمر الممكن والمعقول. فإن كان ثمة مدينة من خمسة ملايين نسمة، فهذا مفاده فعلاً أنه ثمة خمسون مدينة على الأقل هناك. وخاصية المدينة في هدم المجتمع مخفية في حقيقتها هذه. فالمجتمعات الاعتيادية لا تحتل هكذا مدائن. والبيئة أيضاً لا تُطيقها.

يتجسد منطق التّضخّم السكانيّ لهكذا مدن في استعمار المجتمع للارأسماليّ وإكثار السلطة وارتقاء الطبقة الوسطى إلى مستوى الحكم. وتتحقّق الأحداث الثلاثة مع القضاء على المجتمع الأخلاقي والسياسي. فهي لا تقتصر على تصفية مجتمع القرية-الزراعة والمجتمعات المهاجرة وحسب. بل وتُفجّم الشرائح التقليدية التي تؤدي وظائف إيجابية في المدينة (كالحرفيين وصغار الكسبة والمتتورين والكادحين الآخرين) في مرحلة الزوال مادياً ومعنوياً على السواء. وهكذا يتم العبور من مجتمع المدينة صوب حشود المدينة. أما الريف، فتُحمّل إلى الضواحي النائية، متحوّلة إلى مُستعمرة خاضعة للمزيد من السيطرة. فاحتكار الدولة والسلطة يبتلع المدينة، والمدينة تبتلع الريف. أما المجتمع الذي ليس بمجتمع، فيبتلع البيئة. ونظراً لأنه لم يَبَقْ مجتمع ريفي ولا بيئة ولا كادحو المدينة أو متتوروها التقليديون ليحملوا عبء المدينة، فإن الوضع البارز مرة أخرى هو ما فوق الأزمة.

ليست الكوارث البيئية فقط على صلة مباشرة مع سرطنة المدينة هذه. بل والإبادة المجتمعية الحقيقية أيضاً على صلة مباشرة معها. فالتشخيص المشترك للعلوم هو أن عدداً جماً من المدائن التي لا تستطيع دولة أن تتحمّلها (ناهيك عن تحمّل منطقة لها)

قد أُلْحَقَ ضرباتٌ مُمِيتَةٌ بالتوازنِ الأيكولوجيِّ للعالمِ. أما مؤشراتُ التصفويةِ المفروضةِ على المجتمعِ، فهي أنسجَةُ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ التي قَوَّضَتِها الطبقةُ الوسطى الحاكمةُ والمتضخِّمةُ كالورَمِ، والحشدُ الغفيرُ العاطلُ عن العملِ، والنَّجْمُ الضخمُ للمواطنين البليدين.

d- قوةٌ هيمنةِ الاحتكاراتِ المُعاديةِ للاقتصادِ، والتي تعاضمتْ تدريجياً، قد أخضعتِ المواردَ الاقتصاديةَ لِتراكُمِ الربحِ رأس المالِ؛ فأبعدتِ المجتمعَ عن إمكانيةِ تلبيةِ احتياجاتِهِ الضروريةِ. وعلى عكسِ ما يُعْتَقَدُ، فالأزماتُ الدوريةُ والنظاميةُ برهانٌ قاطعٌ على أَنَّ الرأسماليةَ احتكارٌ مضادٌ للاقتصادِ، وليستِ النظامُ الاقتصاديُّ الأكثرَ عطاءً. فرغمَ كُلِّ أطروحاتِ الاقتصادِ السياسيِّ المعاكسةِ، إلا إِنَّ شبكاتِ الاحتكارِ الرأسماليِّ قد حَوَّلَتِ الاقتصادَ من نظامٍ إنتاجيٍّ يلبي الاحتياجاتِ الأساسيةَ للإنسانِ إلى نظامٍ يُحَقِّقُ تراكُمَ الربحِ رأس المالِ بمعاييرٍ لا يمكنُ قياسُها بأيةِ مرحلةٍ أخرى. بينما يتميزُ التقدمُ المحرَّزُ في العلمِ والتقنيةِ بمستوى يُمكنُ من تلبيةِ حاجاتِ الإنسانِ الأساسيةِ. والإدارةُ الاقتصاديةُ السليمةُ قادرةٌ على تلبيةِ تلكِ الحاجاتِ بكلِ سهولةٍ عن طريقِ استخدامِ العلمِ والتقنيةِ. لكنَّ الاحتكاراتِ لا تَسْمَحُ بهذا تطورِ اقتصاديٍّ، نظراً لأنَّ تراكُمَ الربحِ ورأس المالِ سيَكُونُ مُهَدِّداً بالمخاطرِ حينذاك. لذا، يُصَبِّحُ التضادُّ مع الاقتصادِ ضرورةً لا مفرَّ منها في هذه الحالةِ.

علينا البحثُ في هذا الواقعِ عن الأزمةِ الدوريةِ والبنويةِ. فلأجلِ التخفيفِ من حدةِ الأزماتِ ومراجِلِ البُحْرانِ، التي تَعَكِّسُ نفسَها دائماً من خلالِ زيادةٍ أو نقصانِ الإنتاجِ (بحيث تَكُونُ شِدَّتُها منخفضةً أو مرتفعةً)، ومن خلالِ البؤسِ والمجاعةِ والبطالةِ المتفشيةِ بما لا مثيلَ له في التاريخِ (نادراً ما يَتِمُّ الحديثُ في التاريخِ عن العبيدِ أو الأتقنانِ العاطلينِ عن العملِ)؛ يَتِمُّ تصعيدُ الحروبِ والاشتباكاتِ كأدواتٍ حلَّ تقليديةِ، وإطالةِ عمرِها، مُؤَلَّفَةً بذلكِ نوعاً من إدارةِ الأزمةِ. ذلكَ أَنَّ التضادَّ مع الاقتصادِ يُرْغِمُ حُكْماً على تشكيلِ إدارةِ الأزمةِ. إذ لا يمكنُ تشكيلُ أيِّ شكلٍ إداريٍّ آخرَ حينها. من هنا، ينبغي الإدراكُ جيداً أَنَّ حُكْمَ الدولةِ القوميةِ يُمَثِّلُ حُكْمَ أزمةٍ طارئٍ. فأخراجُ المجتمعِ من كونهِ مجتمعاً وتصييرُهُ حشداً قطيعياً-فاشياً، ليس أسلوباً خاصاً بهتلر وحسب. بل إنه مرتبطٌ بالطابعِ العسكريِّ للدولةِ القوميةِ. فنظراً لاستحالةِ الاستمرارِ

بالنظام الاحتكاري بأي شكل آخر، فإن حكم الدولة القومية مضطّر لأن يكون حكم الأزمة بالضرورة، باعتبار الدولة القومية قالب السلطة المحاصرة للمجتمع إلى أقصى درجة، والمتغلغلة فيه حتى أدق مساماته. أما خلق الأمة فهو هدف ثانوي. في حين أن النزعة القومية شرط حتمي في نمط هذا الحكم إلى جانب العناصر الأيديولوجية الأخرى.

نمط التحليل المعمول به بشأن الاحتكارات الرأسمالية هو الفصل بين الأزمات التجارية والصناعية والمالية. فضلاً عن أن المغالاة في أطوار الأزمة-الرفاه بعيدة عن عكس جوهر النظام القائم. فلا دوامة المركز-الأطراف، ولا الهيمنة-المنافسة، ولا الأزمة-الرفاه تعكس مضمون النظام الحقيقي. لا ريب أن لجميع هذه الحقائق دورها في الأزمة. خاصة وأن طور هيمنة الاحتكارات المالية يُعبّر عن المرحلة التي تتعكس فيها الأزمة بالأكثر. وهو تشخيص صحيح. ولكن، من المهم جداً صياغة التحليلات إدراكاً منا بأنه لا يمكن أن يكون لكل هذه الوقائع أي معنى، ما لم يستوعب تضاد النظام القائم مع الاقتصاد.

e- لم يكن انفجار الأزمة الاقتصادية في عهد الحداثة محض صدفة. فهذه الأزمة مُسَمَّاة بالبنوية ومتعلقة بتضاد النظام القائم مع الاقتصاد. يتحقق التوازن البيولوجي أساساً بالعلاقات التكافلية بين الأنواع. وقد أمّن نصيب البيولوجيا من الذكاء الكوني إجراءً كهذا. كنت قد عرفت الحياة على أنها تحقق وتطور أوجه الاختلاف. والتوازن البيولوجي مرتبط بسرّيان هذه القاعدة. كما كنت تطرقت إلى تكوّن الاختلاف وعلاقته مع الحرية وقابلية الاختيار. إذ يعمل العالم الأصغر (أصغر كمّيات الطاقة وجسيمات المادة وطُرودها) والعالم الأكبر (جزر المادة والطاقة بالحجم الفلكي) بنظام توازن مشابه. لا نقوم هنا بالتحقيق في سببية أنماط العلاقة المُحقّقة للاختلاف. بل نكتفي حالياً بالقول "هي هكذا لأنها هكذا". ربما تتسبّب معرفتنا الناقصة ومفهومنا العلمي الخاطئ في عجزنا عن استيعاب الحقيقة.

تخضع الطبيعة المجتمعية للإنسان إلى هذه القاعدة الكونية في علاقاتها مع البيئة. وفي الوقت نفسه فالإنسان هو الكائن الحي الأرقى من حيث قابليته للحرية والاختيار بسبب طبيعته المشحونة بأكثر أشكال الذكاء مرونة. وتتناقض احتكارات الرأسمالية

المضادة للاقتصاد مع هذه القاعدة. فكيفما أنها تُحوّل العلاقة التكافلية إلى علاقة حاكمة العظمى والسلطة والتحكم الأقصى ضمن بُنية المجتمع الداخلية، فهي تُحوّل الأواصر الأيكولوجية أيضاً إلى علاقة تحكم بالطبيعة واستعمار لها. وهي تستعِر أكثر بإخضاعها المجتمع والبيئة كلياً لحاكتيتها، تماماً مثلما يُشاهد في مثال الطحالب المُميتة أو في سلوك أي نوع آخر. هكذا تتحول إلى كائن ضخم الجثة (اللويثان). ذلك أنه لا يمكن لنظام معتمد فقط على تراكم الربح رأس المال أن يتصرف بشكل آخر. ففي حال تصرّفه بالعكس، واتّخاذه من العلاقة التكافلية أساساً، فإن قانون الربح لن يعمل، وسيغدو النظام القائم مضطراً للتحول.

تقوم الطبيعة أو البيئة على التوازن مع أنظمة منطقتها الخاص بها، على عكس ما يُعتقد. أما الحديث عن أسر القوى العمياء¹، فهو تقييم خاطئ. فما يُدَمَّر هذه الحساسية هو نظام المدنية، بل والحدائق الاحتكارية التَّحْكُمِيَّةُ الراهنة بالأكثر. فالتعاظم السرطاني للطبقة الوسطى الصائرة قوةً سلطوية، والتضخم السرطاني المشابه للمدن التي تُعدُّ ساحة حياتها الأساسية، وربط العالم بسلسلة الدولة القومية؛ إنما هي الأسباب الاجتماعية الحقيقية للدمار المُطبَّق على البيئة. حيث تؤدي إلى هذا الدمار من خلال صراعها ضد بُنى الطبيعة الاجتماعية المشحونة بالذكاء الأكثر مرونة من جهة، وعبر تحويل العلاقات التكافلية مع البيئة إلى علاقات تحكم واستعمار من الجهة الأخرى. لهذا السبب، ثمة صلة وثيقة بين الأزمة الاجتماعية (أو بالأصح الإبادة المجتمعية) والأزمة الأيكولوجية. فالأزمات في كلا الميدانين تُغذّي بعضهما بعضاً باستمرار. فبينما يؤدي الربح الاحتكاري بشكل حتمي إلى زيادة السكان والبطالة والمجاعة والحرمان، فإن التزايد السكاني المتصّخّم يصبح مُرغماً على التوجه صوب تدمير البيئة، بغرض التغلب على البطالة والفقر والمجاعة التي يعاني منها. هكذا يُحقيق الخطر الكبير بعالم الغابات والنبات والحيوان.

¹القوى العمياء: أجمع علماء الفيزياء على أن جميع أنماط وأشكال الطاقة هي قوى عمياء في الطبيعة تعمل على خلق وبناء نماذج محددة تناسب الطبيعة التي خلقت فيها. وهذه الطاقة الموجهة موجودة في كل مكان، وتتوارث تلقائياً في كافة أشكال الحياة، وأن الأثير الكوني مادة بلازمية تقوم بتحريك الكون بطاقة ذاتية قد تتجسد كمخزن ذاكرة عملاق، ولديها جميع المقومات التي تجعلها تدبر عملية التطور في الطبيعة ككيان واع (الترجمة).

لا شك أنّ هذا الوضع يَعُودُ على الاحتكارات بمزيدٍ من الربح. ومع استمرارِ الدوامة (كأنْ يَصِلَ التعدادُ السكانيُّ إلى عشرة مليارات أو أنْ يَتَضَخَّمَ أكثر على سبيلِ المثال)، يَحْتَلُّ توازنُ العالمِ في النَّحْمَلِ. وهكذا تتحقّقُ القيامةُ المُرتَقِبَةُ. فكيفما يُخْطِئُ الشكّانِ السليمُ والسرطانيُّ للتَضَخُّمِ على مستوى الخلية، فيُؤدِّيَانِ إلى السرطانِ والموتِ؛ كذلك فإنَّ تَضَخُّماتِ الربحِ الاحتكاريِّ أيضاً تُعيقُ التعاضُّمَ السليمَ للطبيعةِ الاجتماعيةِ على جميعِ المستويات، لتُوجَّجَ بذلك التطوُّرُ السرطانيُّ الاجتماعيُّ والبيئيُّ بمنوالٍ مشابه. علماً أنه يمكن إيضاح كيفية تطوُّرِ أمراضِ السرطانِ البيولوجيِّ لدى النوعِ البشريِّ طبياً كحصىلةٍ لهذه السرطانات الاجتماعية. إنّ قابليةَ الحرية والاختيار لدى كائنٍ حيٍّ كالإنسان، الذي يُعْتَبَرُ الطبيعة ذات الذكاء الأرقى والأكثر مرونة، ليست أقلّ مما لدى النملِ بالتأكيد. فهل شوهدَ النملُ عاطلاً عن العملِ كي يَبْقَى البشرُ عاطلين عنه بذكائهم الموجود؟ في حالِ عدمِ اقتفاء أثرِ قانونِ الربح، فإنَّ الإجراءاتِ المعمولَ بها في المجالِ الأيكولوجيِّ بمفرده تتميزُ بالكشفِ عن إمكانياتِ اتِّباعِ وسيلةٍ من الاستخدامِ تَكُونُ قادرةً على القضاءِ كلياً على البطالة. فبينما تؤدي وسيلةُ الاستخدامِ ذات الهدفِ الأيكولوجيِّ إلى إنقاذِ البيئة، فهي من الجانبِ الآخر قادرةٌ على وضع حدٍّ نهائيٍّ للبطالة أيضاً. وبالمستطاع العثور على المئات من هكذا ساحات. لكنها تبقى محرومةً من الاستخدام، كونها غيرَ مُربحةٍ حسبَ قانونِ الربحِ الأعظم. إنّ العلاقةَ بين الطابعِ الأيكولوجيِّ والنظامِ القائمِ متأزمةٌ ومستحيلةٌ الاستمرار.

f- إنّ الليبرالية، التي تُعدُّ الأيديولوجيةَ المهيمنةَ على النظامِ القائمِ، لا تُنتِجُ الحلَّ، سواءً بشكلها الكلاسيكيِّ أم المُستحدَث. فالليبراليةُ كمفردة، والتي تعني مذهبَ الحرية، هي مصطلحٌ نسبيٌّ جداً. فالعبوديةُّ هي الشكلُ المضادُّ للحرية، والذي يَنعَكِسُ على فردٍ أو مجموعةٍ ما. وقد خَلَقَ المُلوكُ-الآلهة الذين تمتعوا بأقصى درجاتِ الحرية في العصور القديمة طبقةَ العبيدِ كقطبٍ مضادٍّ لهم. والحريةُ لأجلِ بيروقراطيةِ العصور الوسطى لم تُصِبْحْ ممكنةً إلا بفرضِ العبوديةِ على حشودٍ غفيرةٍ من القرويين-الأقنان. أما ليبراليةُ بورجوازيِ العصر الحديث، فقد سارت بالتداخل مع الحدِّ الأدنى للأجور لشرائح البروليتاريا الواسعة النطاق ولأشباه البروليتاريا وغيرهم من الشرائح الكادحة كنوعٍ جديدٍ من العبيد. وبينما كانت الليبراليةُ بمعناها الرسميُّ تعني الحريةَ لكافةِ طبقاتِ

الدولة القومية، فهي تعني البطالة والعمل المجاني والفقر والمجاعة واللامساواة واللاحرية وغياب الديمقراطية بالنسبة للمواطنين الذين هم بمثابة عبيد عصريين. ينبغي الانتباه جيداً إلى أن الليبرالية لا تعني التطلع إلى الحرية بمعناها الحقيقي. كان هيجل قد اعتبر الدولة أفضل أداة للحرية. ولكن، لقد تجلّى أن هذه الحرية تسري على طبقات الدولة وبيروقراطيتها فقط. بمعنى آخر، فما يُعتبر حريةً قصوى بالنسبة للاحتكارات الاقتصادية والسلطوية (النخبوية)، إنما يعني شتى أنواع العبودية لأجل "الآخرين".

يتميز تعريف الليبرالية كأيديولوجيا بأهمية بالغة. فالقول بأنها جنوح إلى الفردية والحرية يُعدّ تناوُلاً ناقصاً على صعيد التعريف. فقد ظهرت الليبرالية كمصطلح بارز بالتزامن مع إطلاق ورواج مصطلحي المساواة والأخوة في الثورة الفرنسية ضمن الشعار الشهير: "Liberte, Egalite, Fraternite" أي: "الحرية، المساواة، الأخوة". وكاصطلاح مركزي، فقد وجدّ المحافظين على يمينه والديمقراطيين ثم الاشتراكيين على يساره. واتخذ لنفسه مظهراً معتدلاً يطمح إلى تطوير النظام القائم (الاحتكار الرأسمالي) عبر التطور الطبيعي دون الشعور بالحاجة إلى الثورات. أما المحافظون، فكانوا ضد التطوير، سواء بالثورة أو بالتطور التدريجي. حيث كانوا يستميتون في الدفاع عن الملكية والعائلية والكنيسة. بينما كان الاشتراكيون والديمقراطيون يرون الثورة ضرورة ملحة لأجل تغيير أسرع. أما القاسم المشترك للجميع، فهو الحداثة. فالجميع كان يرى نفسه ذا طموح وعزيمة لا تلين في عملية التحضر، حتى ولو كان لبعضهم نقاط تحفظ واعتراض. وبالخطوط العامة، فإنّ المرور بالتحوّل كان كافياً لأن يكون عصرياً. فالحياة العصرية الأوروبية المركز والمرصوفة بالتمدين والمتسارعة مع النهضة والإصلاح والتنوير، كانت تُمثّل الأفق المشترك للأيديولوجيات الثلاث الرئيسية. كانت القضية معقدة على: من هو الشخص أو الأشخاص، أو ما هي الأيديولوجيات أو الأحزاب أو الأساليب أو أشكال التطبيق أو الممارسات أو الحروب التي ستبلغ هذا الأفق بأفضل الأشكال.

شخصت الليبرالية هذا الوضع بأفضل الأشكال. ولم تتأخر عن التلاعب بمهارة وحذق بالأيديولوجيات والبنى التي على يمينها ويسارها، إدراكاً منها بأن الحداثة تطورت وستتطور موهورة بالطابع الرأسمالي. وقسمت نفسها إلى ليبرالية يمينية ويسارية. فبينما

حوّلت المحافظين إلى جناحٍ منضوٍ تحت طياتها بعد شلّ تأثيرهم بالليبرالية اليمينية، فقد جعلت الديمقراطيين والاشتراكيين قوةً احتياطيةً نسبياً بوساطة الليبرالية اليسارية. في حين تزيّعت هي في مركز المحور. ومع ازدياد حدة كلّ أزمة، كانت تجعل من أحدهما احتياطاً، لتمضي بذلك على طريق التوطد والرسوخ. وتطوّر تبرّجُ الأرستقراطيين، وتصاعدت الديمقراطية الاجتماعية لشريحة من العمال المستقلين على مرّ حكم الأزمة. فاقطاعُ حصّة جزئية من الربح الاحتكاريّ كان كافياً لذلك. بالتالي، فمعارضو النظام خلال القرنين التاسع عشر والعشرين لم يُشلّ تأثيرهم وحسب. بل وأسقطوا إلى منزلة القوة الاحتياطية لأجل إدارة البنية المتأزمة في جميع المراحل. وهكذا كانت تتأسس الهيمنة الأيديولوجية لليبرالية.

استفادت الليبرالية من أربعة بدائل أيديولوجية مهمة في سبيل مواصلة هيمنتها الأيديولوجية.

1- لقد استثمرت النزعة القومية بأفضل الأشكال. حيث كانت القومية الحليف المُفضّل لليبرالية، سواء في شرعنة الحروب الداخلية والخارجية، أو في تكوين الأمة بيد الدولة. إذ كانت تُشكّل الحلقة التوفيقية الأولى. وقد اكتسبت خبرة لا بأس بها في تذليل أشدّ الأزمات عبر تأجيج المشاعر القومية. وصيّرت القومية أيديولوجية مقدسة بمستوى الدين. لم يتم التغلب بسهولة على الأزمات والاستمرار بها فحسب تحت هذا الغطاء. بل وكانت الاحتكارات قادرةً على إخفاء أنظمتها الأشدّ وطأةً والأكثر فساداً في الاستغلال والقمع بنفس الغطاء.

2- أُنيطت الأيديولوجية الدينية التقليدية بالدور القومي. حيث أضفت الليبرالية الطابع القومي على الأديان التقليدية في ظلّ هيمنتها، بعد إفراغها من خصائصها الأخلاقية والسياسية. أو بالأحرى، لقد صيّرتها ديناً قومياً. ذلك أنّ العواطف الدينية التي تكمن جذورها في أغوار المجتمع السحيقة، والتي يسهل صبغها باللون القومي؛ قد أدت دوراً يماثل أو حتى يتفوق على القومية من حيث تأجيج مختلف النعرات. وعُمل أحياناً على بناء الأمة اعتماداً على الأساس الأثني-الديني، بعد تمكين تدخّل الأيديولوجيتين. ونخصّ بالذكر الأيديولوجيتين اليهودية والإسلامية، اللتين تطابقتا مع القومية بسهولة. ولم تتوان الأديان الأخرى (المسيحية وأديان الشرق الأقصى والتقاليد

الدينية القديمة في أفريقيا) عن التَّكْفُلِ بوضعِ مُماتِل. وهكذا نَقَلَتِ الليبراليةُ الإرثَ الثقافيَّ المعنويَّ من خلال القناةِ الدينية، وأَرْفَقَتْهُ بِالْمَدْنِيَةِ الرَّأْسِمَالِيَةِ التي اسْتَلَمَتِ الإرثَ الثقافيَّ الماديَّ من المدنية. لا يمكنُ غَضُّ الطَّرْفِ عن دورِ الأيديولوجياتِ الدينيةِ القوميةِ المُضَافَةِ إلى الليبراليةِ في تَخَطِّي أزماتِ النظامِ القائم، والتي بَلَغَتْ أبعاداً لا تُطَاق.

3- قَدَّمتِ الأيديولوجيةُ العلميةُ الوضعيةُ مساهمةً وطيدةً لِلْيَبْرَالِيَةِ بوصفها بديلاً فلسفياً على وجهِ الخصوص. إذ أدَّتِ الأيديولوجيةُ الوضعيةُ دوراً رئيسياً في التأثيرِ على الأيديولوجياتِ اليمينيةِ واليسارية، مستفيدةً في ذلك من الثقةِ القويَّةِ بالعلومِ الطبيعية. حيث آلت إلى تحريفاتٍ هائلةٍ بالصاقِ عنوانِ العلمِ على الأيديولوجياتِ بسهولة. وتَرَكَّت بصماتها على جميعِ الانطلاقاتِ الأيديولوجيةِ اليساريةِ خصيصاً. وكانت الاشتراكيةُ المشبَّدةُ تترعُ ذلك في هذا المضمار، حيث أُسْقِطَتْ في مصيدةِ الحداثةِ الرأسماليةِ بوساطةِ العلميةِ الوضعية. أما في اليمين، فإنَّ الفاشيةَ التي تَسْتَمِدُّ قوتها من العلميةِ الوضعية، كانت تياراً في الصدارة. هكذا كانت الوضعيةُ تَمُدُّ الليبراليةَ بِطَيفٍ من الخياراتِ الأيديولوجيةِ من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين. وكانت الليبراليةُ تستفيدُ منها تماماً في التغلبِ على أزماتِ النظامِ البنويَّة، من خلالِ استثمارِ تلكِ الخياراتِ بعدَ إرفاقها بذاتها في كلِ الشروطِ المكانيةِ والزمانية.

4- صُعِدَتِ النزعةُ الجنسيةُ واستُخدِمتِ بالأغلبِ كعنصرٍ أيديولوجيٍّ تاريخيٍّ في عهدِ الليبرالية. فالليبراليةُ التي ورِثَتِ المجتمعَ الجنسيَّ لم تكتفِ بتصويرِ المرأةِ عاملاً مجانياً في المنزل. بل واستولتِ عليها بتسليعها وعرضها في السوقِ كموضوعِ جنس. وبينما كان الكدحُ فقط مُبَضَّعاً لدى الرجل، باتتِ المرأةُ سلعةً بكلِّ جسدها وروحها. هكذا كان يُنشَأُ أخطرُ أشكالِ العبودية. حيث باتتِ "الزوجةُ" تُشكِّلُ موضوعاً لاستغلالٍ محدود، ولو أنها ليست صفةً حسنة. لكنَّ تسليعَ شخصيتها مفادهُ استعباداً أسوأ من العبوديةِ لفرعون. فالانفتاحُ على العبوديةِ للجميعِ أخطرُ أضعافاً مضاعفةً من العبوديةِ لدولةٍ أو لشخصٍ واحد. هذا هو الفُحُّ الذي نَصَبَتِ الحداثةُ للمرأة. فالمرأةُ المفتحةُ على الحريةِ ظاهراً كانت ساقطةً إلى مستوى أرذلِ أدواتِ الاستغلال. فالمرأةُ أداةُ الاستغلالِ

الأساسية، بدءاً من أداتيّتها الدعائية إلى أداتيّتها الجنسية الإباحية. يمكنني القول بسهولة: لقد أقمّت المرأة تحت أثقل عبء في تحمّل الرأسمالية واستمرارها.

تؤدي المرأة دوراً استراتيجياً في الإكثار من الاستغلال والسلطة من أجل النظام القائم. فالرجل (كممثل الدولة داخل الأسرة) يعتدّ نفسه صاحب صلاحيات ومسؤولاً عن ممارسة الاستغلال والسلطة على المرأة. حيث يتحول كل رجل إلى جزء من السلطة من خلال تعميم القمع التقليدي على المرأة، فتتّهر على المجتمع أعراض مَرَضِ التحول إلى سلطة قصوى. فوضع المرأة يمدّد مجتمع الهيمنة الذكورية بعواطف وأفكار السلطة اللامحدودة. ومن جانب آخر، تدفع المرأة الكادحة، بل المرأة نفسها ثمن جميع السلبات؛ بدءاً من تكوّن ظاهرة العامل المُستَلَب إلى البطالة، ومن ظاهرة العامل المجاني إلى العمل بأبخس الأجور. لا تكتفي أيديولوجية الليبرالية الجنسية التوفيقية بتحريف هذا الوضع وإظهاره مُغايِراً، بل وتحوّله إلى بدائل أيديولوجية مُصاغة بعناية لأجل النساء. إنه أشبه بفرض تمثّل عبوديتها طوعاً. بالإمكان القول: إنّ النظام باستغلاله للمرأة أيديولوجياً ومادياً لا يتغلب فقط على أشدّ أزماته وطأة. بل ويُرسّخ وجوده ويضمّنه أيضاً. فالمرأة بمثابة أقدم وأحدث أمة مستعمرة في تاريخ المدنية عموماً وفي ظلّ الحداثة الرأسمالية خصوصاً. وإن كان هناك وضع متأزّم من كلّ النواحي ويستحيل الاستمرار به، فإنّ استعمار المرأة له النصيب الأساسي في ذلك.

يعاني النظام الرأسمالي العالمي في ظلّ هيمنة الاحتكارات المالية العالمية من الأزمات المشتركة الخاصة بالتمويل، بقدر معاناته من أزمة نظامه العامة. أي أنّ الأزمات المنهجية العامة (وتتبع من تضادّها مع الاقتصاد) تسري بشكل متداخل مع الأزمات المالية الخاصة (فصل صكّ النقود عن الذهب مراراً، بل وحتى عن الدولار، وتمثّل المال بمختلف الأدوات الورقية الافتراضية كالسندات والحوالات)، وهما في مرحلة الحضيض. كان النظام قد تحطّى أزماته أساساً حتى الآن بطريقتين. أولهما؛ عبر أجهزة العنف المادي للسلطة والدولة القومية المتكاثرة باستمرار. وهي تشمل شتى أنواع الحروب والسجون ومشافي المجانين والمستشفيات والتعذيب والغيوتوات وأخطر أشكال الإبادة العرقية والإبادة المجتمعية. ثانيهما؛ عبر أجهزة الهيمنة الأيديولوجية الليبرالية المُطوّرة بإرفاقها المتواصل مع بعضها بعضاً. فالليبرالية موجودة في المركز

كأيديولوجيا. بينما تتجسّد مُلَحَقَاتُهَا في القومية والدينيّة والعلميّة والجنسوية. أما أدواتها، فهي المدارس والثكنات وأماكن العبادة وأجهزة الإعلام والجامعات وشبكات الإنترنت مؤخراً. هذا وينبغي إضافة تصيير الفنّ صناعةً ثقافيةً إلى ذلك. ولكن، حتى العلماء البسطاء أيضاً يُقرُّون بأنّ كلا الطرفين يعنيان تطويرَ حكم الأزمّة بدلاً من إيجاد الحل. إذ لا تُدَلُّ الأزماتُ وفتراتُ البُحْران، حتى بقدرٍ ما كان ماضياً. بل على النقيض، فبينما تُصْبِحُ الأزماتُ وفتراتُ البُحْران الاستثنائية حالةً عامّةً ودائمةً، فإنّ الفترات الطبعيّة تغدو استثنائية. وبينما تكمنُ عناصرُ الأزمّة في أساس أنظمة المدنية، فالمجتمعُ البشريُّ لم يكن قد شهدَها بهذه الوطأةً بتاتاً. وإن كانت المجتمعاتُ سُوَّاصِلُ مسيرتها، فهي غيرُ قادرةٍ على تحمّل أشكالِ إدارةِ الأزمّة على المدى الطويل. فإما أن تنهارَ أو تنتثر، وإما أن تُقاومَ وتطوّرَ أنظمةً جديدةً كي تتخطى الأزمّة. نحن الآن نمرُّ بمرحلةٍ كهذه.

ب- وضع القوى المضادة للنظام

التضادُّ مع النظام اصطلاحٌ إشكاليٌّ للغاية. فقبلَ كلّ شيء، هل يتضمن هذا التضادُّ المدنيّة أيضاً؟ بأيّ جوانبها يتضمنها أو يُقصيها؟ كيف ينظرُ هذا التضادُّ إلى علاقة النظام مع الحادثة؟ هل يمكنه إنشاء نظامٍ جديدٍ خارج نطاق النظام القائم دون اعتمادِ الوضع المضادّ لحادثة النظام؟ كيف ينظرُ إلى الحادثة؟ هل شَخَّصَ طابعها المزدوج؟ وهل لديه فهمٌ للحادثة البديلة؟ من دون الإجابة على مثل هذه الأسئلة يبقى مصطلحُ القوى المضادة للنظام عالقاً في الهواء. إذ يتعسرُ عليها ممارسةُ تضادٍّ قيّم مع النظام دون قيامها بالتحليلات السليمة، ليس على صعيد مشاريعها المستقبلية فحسب، بل ومن حيث تاريخها الماضي أيضاً. اتَّخَذْتُ مصطلحي الحضارة الديمقراطية والعصرانيّة الديمقراطية أساساً في تحليلي، بهدف تذليل هذه المصاعب وصياغة ردودٍ محتملةٍ على تلك التساؤلات. وأنا على قناعةٍ بأنّ هذا أسلوبٌ أو بحثٌ سليمٌ عن البديل لأجلِ عدم الوقوع في الدواماتِ العقيمة السابقة.

القوى المضادة للنظام حقيقة واقعة رغم كل بُنيته الإشكالية. وقد أثّرت في عصرنا بقدر النظام على الأقل. ربما عجزت عن تطبيق أنظمتها نظرياً وعملياً. لكن امتلاكها خبرة متراكمة عظمى أمر لا يقبل الجدل. بالمقدور التبيان بكل جلاء أن القوى المضادة للنظام، والتي تُشكّل طيفاً واسعاً، تتشاطر العديد من القيم بالإضافة إلى الفوارق وأوجه الاختلاف المهمة فيما بينها.

ما تعنيه تلك القوى من مفردة "النظام" هو الإشارة إلى الرأسمالية. لا يمكن القول أن القوى المناهضة استهدفت الحداثة كلياً. كما إنها تتباين أكثر بخصوص الصناعات والدولة القومية اللتين تُشكّلان العنصرين الآخرين للحداثة. وهي غامضة بشأن المدنية. كما قد تحتل أماكنها في الأطراف المتضادة في أغلب الأحيان بسبب آرائها المُشوَّشة. هذا ولا يلاحظ كثيراً أن يوتوبياتها المستقبلية تتعدى نطاق الحداثة. بل بالمستطاع الإشارة إلى أنها تتخذ التقويم أساساً، لا التخطي. وحداثة بلا رأسمالية قد تستوفي منهاج أغلبها. لكنها لا تُدرك كثيراً أن هذا مجرد يوتوبيا.

عادة ما تكون تلك القوى على قناعة مشتركة بشأن النظام وكونه يمرُّ بأزمة. وعندما يكون النفاذ من ذلك موضوع الحديث، نجد أن هوة الفوارق بينها تتسع أكثر. حيث تُفترخ سبلٌ مختلفة للغاية، بدءاً من التغير التدريجي إلى التغير الثوري، ومن الأساليب السلمية إلى الأساليب الحربية. فكيفما أنه ثمة من يعتقد أن تغيير الدولة والسلطة ثورة، فإنه ثمة من يقترح مجتمع اللادولة واللاسلطة. وجذور جميعهم تعود أساساً إلى الثورة الفرنسية. وتبسط بُناها الفكرية تصورات واسعة، من القومية إلى الشيوعية، ومن الدينيوية إلى الوضعية، ومن الفامينية إلى الأيكولوجيا. ورغم كونها متداخلة معها إلى حد كبير، إلا إنها لا تُدرك هذه الحقيقة. وإذ ما عممنا الأمر، فبالإمكان القول أنها ومن منطلق موقعها الاجتماعي تعتمد على الشريحة الرئيسية الباقية خارج احتكارات السلطة ورأس المال العائدة للطبقة الوسطى. هذه الحركات التي يروّدها متنبرون تلقوا تعليماً عصبياً إلى حد ما، والتي تستعصي أوضاعها وتدهور تدريجياً تجاه الرأسمالية؛ إنما هي بعيدة عن احتواء الغالبية الساحقة من المجتمع. فإن كان مُعدّل من يجد مصالحه في الرأسمالية عشرة بالمائة بالخط العريض، فنسبة المعارضين لها أيضاً تصل إلى نفس المستوى. أما الثمانون بالمائة الباقون من

المجتمع بوصفهم مجتمعاً لرأسمالياً لأجل كلا الفريقين، فإنهم في التحليلات والحلول بمثابة الموضوع الشيء، وليسوا ذوات فاعلة. فبينما تُعَوَّلُ الرأسمالية على المجتمع في حساباتها الربحية، فإن المعارضين ينظرون إلى المجتمع كحشدٍ أو رعيةٍ لا يمكن إلا جَرُّها وسَوْفُها بإرادةٍ خارجية. هذا هو الواقعُ الكاملُ وراءَ عَجْزِهِم عن تَخْطِي نطاقِ الحداثةِ الرأسمالية.

لا نتحدث عن "وضعٍ ثوريٍّ" جديدٍ لدى الإشارةِ إلى أَنَّ النظامَ بصفتهِ حداثةٌ رأسماليةٌ يَمُرُّ من إدارةِ أزمةٍ يستحيلُ الاستمرارُ بها. فمثلُ هذه الأوضاع التي تُقَيِّمُ كشروطٍ موضوعيةٍ للثورة، قد استُغِلَّت كثيراً في النقاشات الماضية. ومن غير الممكن القول أنها أسفرت عن نتائج ناجحة كثيراً. فقد ينبثقُ من الأزماتِ عددٌ جَمٌّ من الثورات المضادةِ التي تُعَادِلُ إداراتِ الأزمةِ في حِدَّتِها. وربما يَكُونُ حُسْنُ الطالعِ من نصيبِ الثورةِ بالأكثر. علماً أنه قد بولغَ بدورِ الثوراتِ في التَحَوُّلاتِ عموماً، وحُلَّ خطأً في أغلب الأحيان. ذلك أَنَّ التَحَوُّلاتِ الأساسيةَ تُحَقِّقُها تبايناتُ الأنظمة، وليس الثورات. فالثوراتُ لا يمكنُ أَنْ تُمَهِّدَ السبيلَ لِتَغْيِرَاتِ قِيَمَةٍ إلا ضمنَ النظامِ الذي تندرجُ فيه. لا ريبَ أَنَّ التَأَثُّرَ البالغَ للقوى المضادةِ للنظامِ بالأزماتِ ومراحلِ البُحْرانِ العارِمِ أمرٌ صحيح. لكنَّ عَقْدَ كُلِّ الآمالِ على النتائجِ التي ستنمخضُ عنها الأزماتُ أمرٌ خاطئ. وطالما تمَّ الوقوعُ ماضياً في هكذا أخطاء، فَحَدَّثَتْ خيباتُ أملٍ عميقة.

التحاقُ الاشتراكيةِ المشيدةِ وتياراتِ الديمقراطيةِ الاجتماعيةِ وحركاتِ التحررِ الوطنيِّ بالرأسماليةِ حتى قبل أن يتجاوزَ عمرُها قرناً واحداً، قد أفسحَ المجالَ أمامَ سلبياتٍ عميقةٍ على مناهِضي النظام، فَتَعَرَّضَتْ الحركاتُ لفَقْدانِ قوتها. ينبعُ هذا الوضعُ في حقيقةِ الأمرِ من النواقصِ التي في بُنْيَتِها، ومن آرائها الأيديولوجيةِ ومناهجها الخاطئة. فلدى البحثِ في ذهنيتهِا وبُناها سيُلاحَظُ أنها لَمْ تَتَعَدَّ الليبراليةِ والحداثةِ كثيراً. فَكَوْنُها جناحاً في أقصى يمينِ الليبراليةِ أو أقصى يسارِها لَمْ يَكُنْ عائقاً أمامَ اندماجِها مع الليبراليةِ عاجلاً أم آجلاً. أما إرفاقُها بالاحتكاراتِ الرأسماليةِ، فمتعلقٌ بمفاهيمها بصددِ الحداثة. وما الحركاتُ الماوراءِ حداثةِ والدينيةِ المتطرفةِ والفامينيةِ والأيكولوجيةِ إلا حركاتٌ جديدةٌ ظهرت بالأغلبِ حصيلةً ردودِ الفعلِ إزاءَ هذه المستجدات. لكنَّ مَوْقِعَها الأيديولوجيَّ والعملِّيَّ الحاليَّ يؤدي إلى التشكيكِ في قدرتها على التأثيرِ حتى بقدرِ

المناهضين الأقدم منها للنظام. ولهذا السبب تغدو النيوليبيرالية والدينيوية المتطرفة مؤثرتين ولو قليلاً. بناءً عليه، فمناهضة النظام بحاجة ماسة إلى تحديث فكري وأخلاقي وسياسي راديكالي. والتعريف على القوى المضادة للنظام ضمن هذا الإطار الرئيسي أمر مهم وضروري وناجع.

a- إرث الاشتراكية المشيدة:

تتصدر الاشتراكية المشيدة أولى الحركات التي أبدت ردود الفعل الواعية تجاه النظام الرأسمالي. وعلى حدّ تعبير مؤسسيها كارل ماركس وفريدريك أنجلز، فقد اقتاتوا من ثلاثة مصادر رئيسية في محاولة تطوير نظامهم المضاد. ألا وهي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية. ويبدو أنهما استمداً المادية الجدلية من الفلسفة الألمانية، ونظرية القيمة من الاقتصاد السياسي الإنكليزي، ونظرية الصراع الطبقي من الاشتراكية الطوباوية الفرنسية. وطوّرا تفسيرهما من التركيبة الجديدة التي كوّناها من ثلاثتها. وفترة ما بين أعوام 1840-1850، التي تُعدّ أولى فترات معارضتهما، قد أثّرت فيهما من حيث تزامنها مع الأزمة الحادة التي عانت منها الرأسمالية. فظهرت حينها بوادر الآمال بإمكانية هدم النظام فوراً. قضية ألمانيا بشأن الوحدة القومية وقضية فرنسا بشأن الجمهورية كانت حديث الساعة آنذاك. وإنكلترا كانت تشهد أوجها كقوة النظام المهيمنة. اعتُبرت الثورات الشعبية الأوروبية المتحققة عام 1848 إشارة إلى إمكانية تحقّق الآمال. وتم التفكير بـ"البيان الشيوعي" كمنهاج عام لهذه الثورات. بينما أُسست "عصبة الشيوعيين" كأول حزب أو تنظيم أممي عام. هذان النشاطان يشيران بكلّ سطوح إلى تعويلهما على أزمة الرأسمالية والحركات الثورية الشعبية في إحراز النجاح والنصر المظفر.

ولدى قمع الثورات شعرا بضرورة البحث في الرأسمالية بعمق أكبر. أقام كارل ماركس منفياً في لندن (قبلة الرأسمالية). والتقى هناك مراراً بفريدريك أنجلز. ونشاطاتهما في الأممية الأولى عام 1864 هي ثمرة تلك الفترة. من أهمّ التطورات المهمة الأخرى في هذه المرحلة هي الاعتقاد بتأخر الثورة، وبالتالي بأن العمل التدريجي قد يحتاج إلى فترة طويلة. فوجد نشاط النقابة والبرلمان مناسباً. ورغم أن

كومونة باريس عام 1871 قد أُنْعِشَتْ آمالهما، إلا إنَّ تَعَرُّضَها للقمع المبكِّر قد حَثَّهما على التركيزِ أكثر في مواضيعِ الديكتاتورية والسلطة والدولة. ومثلما أسفرت مِوالاتهما للدولة القومية المركزية عن معارضةِ الأنارشييين، فقد أدت أيضاً إلى أولى النقاشاتِ بشأنِ التعديل.

جرى الإعلانُ عن الأُمميةِ الثانيةِ مُجَدِّداً في أعوام 1880 في ظلِّ سيادةِ الشوفينية القومية. وكان فلاديمير ألييتش أوليانوف لينين سيُسمَّى الأحداثِ الجاريةِ في هذه الفترة بـ"التحريفية"¹ في مؤلفه "أُممية البروليتاريا والمرتد كاوتسكي"². وكان سيَّهْمُ الحزبِ الديمقراطيِّ الاجتماعيِّ الألمانيِّ (الحزب الأول) حينها بترَّعُمِ تيارِ التحريفيةِ (تحريفية برنشتاين)³. عَزَزَتْ ثورةُ أكتوبر الآمالَ بشأنِ إمكانيةِ تحقيقِ اليوتوبيا الشيوعية (النجاح فيما عجزت عنه كومونة باريس). لقد فَتَحَتْ هذه الثورةُ المجالَ أمامَ تطوراتٍ عالمية. فمن أولى خطواتها تقديمُ الدعمِ لحركة التحرر الوطني التركية-الكردية في الأناضول، مساهمةً بذلك في إنعاشِ عصرِ الحركاتِ الوطنيةِ ونقلها بنجاحٍ إلى مستوى أرقى. بينما تتجسَّدُ إحصائيَّتها الرئيسية في: موت لينين المُبَكِّر، العهد المسمى بالصراع تجاه التصفية، الإنشاء الاشتراكي، الصراع ضد الفاشية في سنواتِ الحرب العالمية الثانية، حلف وارسو المؤسَّس في عهدِ الحرب الباردة ضد حلف الناتو، النشاطات الفضائية، التنافس الاقتصادي مع الرأسمالية، والدعم الواسع لحركاتِ التحرر الوطني.

¹ التحريفية أو التعديلية: وتعني في الفرنسية المناداة بتعديل مذهب أو فكر أو معاهدة من بعض النواحي. لكنها في النضالات الاجتماعية تعني تغيير الاستراتيجية العامة وجذبها إلى الورا وإفسادها. وكانت من أكثر الحركات عرضةً للنقد في الاشتراكية الماركسية الثورية. من زعمائها الأوائل أدوارد برنشتاين (المترجمة).

² كارل كاوتسكي: أحد زعماء الحركة الأُممية الثانية ومن أنصار الوسط فيها (1854-1938). انتقده لينين بشدة في كتابه "الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي"، بسبب محاولته الانتهازية للسيطرة على نظام الحكم. حصل الاشتقاق بين أنصار هذه الحركة بعد تفاقم التناقض بين عنصري الإنتاج (رأس المال والعمل)، ما أظهرَ ثلاثة تيارات: انتهاز يميني (برنشتاين) ووسطي تحريفي (كاوتسكي) ويساري من الحركة العمالية في الغرب (المترجمة).

³ أدوارد برنشتاين: ديمقراطي اجتماعي ألماني ومن المنظرين للماركسية، ثم من أشد نقادها (1850-1932). تأثر بالبابيين وبالحركة العمالية البريطانية. تذرَّع ببعض ملاحظات أنجلز، لينازع في بعض نتائج ماركس. وقد رأى أن عمل العمال يحوِّل دون أن يصبح البروليتاريون أكثر شقاء، وأن السياسة الاستعمارية وتدخل الدولة ينطويان على مظاهر إيجابية. رفض حتمية انحلال المجتمع الرأسمالي ونظرية حتمية تركُّز رأس المال (المترجمة).

وفي عشرينيات القرن العشرين تم تحديث الأممية الثالثة. لكنها شهدت التصفية الداخلية بسبب عقم الدولة القومية، تماماً مثلما حلَّ بالأممية الثانية. واستطاعت روسيا الاتحادية التأثير في ثلث العالم كمرشِّحٍ جديدٍ للهيمنة. لكنها انزلت صوب الطريقة التحريفية الإصلاحية نفسها (الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني الأول)، عندما تركت الحركات الاشتراكية تواجه مصيرها في كنف الدولة القومية. وبات الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي متجهاً نحو الرأسمالية. مقابل ذلك، فإن مقاومة الصين (في عهد ماو 1960-1976) ومقاومة الألبان (الأرناؤوط) القصيرة المدى لم تُسفر عن أية نتيجة. فطويت صفحة عهد كهذا، بعد إرفاق الحركات التحررية الوطنية والحركات العمالية النقابية باكراً بالنظام الرأسمالي، وبعد إعلان الصين في أعوام الثمانينيات وروسيا وحلفائها في التسعينيات تخليهم عن الاشتراكية المشيدة رسمياً. ثمُدنا التجربة المعمَّرة حوالي قرنين من الزمن (إذا ما اتَّخذنا الثورة الفرنسية نقطة بداية)، والتي أدت إلى تسميتها بالاشتراكية المشيدة، بإمكانية تقييم تلك الحركات.

1- يُفهم منها أنها ناهضت بالأغلب الاحتكاريين الخصوصيين، وأنها تركت رأسمالية الدولة خارج انتقاداتها، سواء بوصفها احتكاراً سلطوياً أم رأسمالياً. وميولها الأساسية هذه هي سبب سطحيَّتها في تحليلات السلطة والدولة. حيث أمنت من الأعماق بإمكانية إنشائها للاشتراكية إذا ما أصبحت قوة الدولة والسلطة، ولم تُفكر بأي سبيل آخر. بل وفُسرَت الديمقراطية على أنها نوعٌ من الديكتاتورية بالنسبة لكتلتا الطبقتين (البورجوازية والبروليتارية). وصاغت تحليلاتٍ سطحيةً وضيقةً جداً بشأن الرأسمالية، بسبب الاقتصاد السياسي الإنكليزي الذي استندت إليه.

2- يُلوح أنه لا علم لها بالأساس الطبقي للحادثة، أو أنها لم تر داعياً لتحليلها. وقيامها بذلك بسطت مثلاً على الانحراف اليميني بكل معنى الكلمة. حتى إنها عجزت عن الانتقال بالرأسمالية (أولى دعائم الحادثة) إلى أبعد من اعتبارها أرضيةً لقارئ رب العمل-العامل والريح-الأجر والقيمة-فائض القيمة. وبقيت قاصرةً عن ملاحظة كون الرأسمالية نمطاً تراكمياً موجوداً منذ عهد السومريين. ولم تُعتبر رأسمالية المدينة الإيطالية المعمَّرة ثلاثة قرونٍ بدايةً للنظام القائم. بل اعتبرت الانطلاقة الرأسمالية الإنكليزية-الهولندية السائدة في القرن السادس عشر بمثابة بداية التاريخ. وهكذا أُغدق

النشأ على الصناعية (ثاني دعامات الحداثة المهمة). ولم تُوجَّه الانتقادات إلى أواصرها النوعية مع الرأسمالية، ولا إلى المخاطر الناجمة عنها لاحقاً. بل أُنبِطَت الصناعية بدور المنقذ. كما فَتَحَت الباب أمام الشوفينية القومية والاجتماعية لاحقاً، من خلال نُظَرَتِها إلى الدولة القومية على أنها خطوة نحو الأمام. أي أنها فضَّلت الدولة القومية المركزية على الكونفدرالية. ولم تتمالك نفسها عن تقييم الوجه الآخر للحداثة على أنه دليل على التخلف والسبات والبربرية وأنها حركات رجعية تتسبب في تدوير عجلات التاريخ بالاتجاه المعاكس؛ تماماً مثلما كان حال مؤرّخي المدينة الكلاسيكية.

3- كما ارتكبت خطأ تاريخياً جسيماً على الصعيد الأيديولوجي أيضاً، بنظرتها إلى الشكل المادي الأكثر فظاظاً من الوضعية على أنه توجُّه علمي. فاعتبرت الاشتراكية التي شيدتها علمية بنفس مستوى الثورات التي أنجزها داروين ونيوتن في الميدانين البيولوجي والفيزيائي. بينما لم تذهب مقارباتها السوسيولوجية أبعد من الداروينية الفظة. كما تركزت الباب مفتوحاً أمام الحتمية الصارمة، بعدم رؤيتها الحاجة إلى تشخيص الفارق النوعي الذي يُميِّز الطبيعة الاجتماعية. بل وامنّت بأن الطبيعة الاجتماعية تخضع لنفس القوانين النوعية المعنية بالطبيعة الأولى. فاستقادت القوى التي حذت حذوها خلال الأحداث اللاحقة من هذه البوابة المفتوحة، واستثمرتها في مطابقة حتى أكثر تفسيراتها سوقيةً وابتدالاً مع الحقائق العلمية الصارمة.

4- لم تُبادِر إلى تحليل السلطة عموماً والدولة القومية خصوصاً. بل اعتبرت الدولة القومية مجردَ لجانٍ تُدير شؤونَ البورجوازية. من هنا، فعجزها عن تحليل السلطة عموماً والدولة القومية خصوصاً على أنها الرأسمالية الاحتكارية المُرَكَّزة، قد مثَّل الجانب الأكثر نقصاناً في نظرياتها. أما التحليلات التي صاغتها، فلم تذهب أبعد من اعتبار الدولة القومية أمراً إيجابياً. لقد كانت واثقةً من إمكانية بناء الاشتراكية بأفضل أشكال الدولة القومية. ومثلما أنها عجزت عن تخطي هيغل في تحليل الدولة، فلم يُساورها الشك أبداً في إمكانية استخدام الدولة كأداةٍ لتطوير الحرية والمساواة وشتى الإجراءات التي تريدها في حال الاستيلاء عليها. أما العلاقة بين الاشتراكية والديمقراطية، فتصدّر المواضيع التي تناولتها بأكثر الأشكال خطأً وسطحية. وقد

تنامت الثورتان الصينية والروسية وفق هذه المقاربات. بينما لم تختلف ممارساتها التحريرية الوطنية والديمقراطية الاجتماعية الأخرى بشأن السلطة عن ذلك كثيراً. أما ما يُميّزها عن الرأسمالية الخاصة، فهو تفضيلها لرأسمالية الدولة. وقد بسّطت ممارساتها بشأن السلطة هذه الحقيقة للعيان بكلّ جلاء.

5- كانت انتقاداتها بشأن المدنية أكثر ضحالة. إذ لم تتحدث كثيراً عن كون المدنية الرأسمالية جزءاً من المدنيات التاريخية وحلقة أخيرة من سلسلتها الرئيسية. ولم تر داعياً لتشخيص طابع النكّس التراكمي التاريخي للسلطة. كما لم تر حرجاً في أن تكون أنظمتها شبيهة بالسلطة والمدنية. بل وسعت إلى صياغة نظريات تقول بإمكانية تصيير السلطة أداة للتقدم التاريخي، عوضاً عن إدراك أنها تراكم لرأس المال والقّارة والحروب والرياء والفج والتعذيب. وقد أثبت التاريخ أنها خاطئة ومُجحفة في آرائها.

6- لم تشعر بالحاجة إلى تحليل القوى المناهضة للمدنية، والتي تُشكل الوجهة الثاني للتاريخ والقطب الثاني للديالكتيك التاريخي الذي تظاهرت بالالتزام به. وغالباً ما كانت النقيضات التي أجزتها بصدد تلك القوى سلبية. ولم تتخلف مقابل ذلك عن التطرّق إلى المستوى التقدّمي للاستعمار الرأسمالي السائد في أمريكا وآسيا وأفريقيا. وانتقدت معارضتها بالدفاع عن المجتمع القديم.

أما عجزها عن رؤية أنّ القطب المضادّ للمدنية ذو شأنٍ عظيم يتّسم بتقاليد ديمقراطية وبمقاومة وحرية وبحث عن المساواة والعدالة، وأنه يَمْتَلِكُ الخبرة في الكومونالية، فيتعلّق عن كثب بواقعها الطبقيّ البورجوازيّ والبورجوازيّ الصغير. وما كان لها أن ترى ذلك، لأن المنحدرين من تلك الطبقات لا يَمْتَلِكُون عِيوناً قادرة على رؤية تلك الحقائق.

7- لقد أوصلها التناول الكونيّ الوضعي للطبيعة الاجتماعية وتعاطيها بالأسلوب الذي يؤمن بالتقدم على مسارٍ مستقيم إلى مفهوم أنّ الاشتراكية ستَنَحَقُّ حتماً، عاجلاً أم آجلاً. أي أنّ علم الأُخْرَوِيَّات (الإيمان بيوم البعث والحساب) المذكور في الكتب المقدسة قد انعكس لديها كنوعٍ من أنواع الاشتراكية. حيث صُوِّرت المجتمعات كنماذج تتطور على خطّ مستقيم على شكل مجتمعات بدائية فعبودية فأقطاعية فرأسمالية ثم اشتراكية. يمكننا الحديث هنا عن نوع من القُدْرَةِ. وقد أدركت متأخراً أنّ الإيمان الدينيّ

بالْقَدَرِ وَالْآخِرَةِ يَكْمُنُ فِي جُذُورِ هَذِهِ الْمَفَاهِيمِ الدَّوْغَمَائِيَّةِ، الَّتِي طَالَمَا تَأَثَّرْنَا بِهَا مِنْ الْأَعْمَاقِ. إِذْ عَجَزَتْ عَنْ تَحْلِيلِ الطَّبِيعَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَأَنَّهَا ذَاتُ مَاهِيَةٍ أَخْلَاقِيَّةٍ وَسِيَاسِيَّةٍ أَسَاساً؛ وَأَنَّ أَنْظِمَةَ الْمَدْنِيَّةِ أَفْنَتَتْ تِلْكَ الْمَاهِيَةَ، وَعَزَّتْهَا مِنْ فُحُوهَا، وَأَقَامَتْ مَكَانَهَا قَوَاعِدَ الْقَانُونِ وَحُكْمَ الدَّوْلَةِ الْفُظْ؛ وَأَنَّ الْحَدَاثَةَ الرَّأْسَمَالِيَّةَ قَدْ طَوَّرَتْ هَذَا السِّيَاقَ بِلا حُدُودٍ اتِّسَاعاً وَعَمَقاً، وَأَنَّ هَذَا لَيْسَ سِوَى أَرْزَمَةٍ اقْتِصَادِيَّةٍ وَمَجْتَمَعِيَّةٍ وَسُلْطَوِيَّةٍ وَدَوْلَتِيَّةٍ. وَلَمْ يَتِمَّ التَّبَصُّرُ مُسَبِّقاً بِحَقِيقَةِ اسْتِحَالَةِ تَأْمِينِ الصَّحِيحِ وَالْفَاضِلِ وَالْجَمِيلِ إِلَّا بِتَحْقِيقِ مَاهِيَةِ الْمَجْتَمَعِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ بِصُورَةٍ تَامَةٍ، وَأَنَّ مَا يَتِمَاشَى مَعَ السِّيَاسَةِ الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ فِي سَبِيلِ ذَلِكَ هُوَ النِّظَامُ الْكَونْفَدْرَالِي الدِّيمُقْرَاطِي. كَمَا لَمْ تُصَنَّغِ التَّحْلِيلَاتُ وَالْحُلُوفُ عَلَى هَذَا الْمَنْحَى. فَقَدْ عَجَزَتْ تِلْكَ الْحَرَكَاتُ عَنْ إِدْرَاكِ اسْتِحَالَةِ تَكْوِينِ مَجْتَمَعٍ حُرٍّ دِيمُقْرَاطِيٍّ مَتَسَاوٍ تَمَاشِياً مَعَ أَجْهَزَةِ السُّلْطَةِ وَالْدَّوْلَةِ، وَعَنْ إِدْرَاكِ مَدَى تَنَاقُضِهِ مَعَ تِلْكَ الْأَجْهَزَةِ. كَمَا عَجَزَتْ عَنْ صِيَاجَةِ النَّظَرِيَّةِ وَالْمُمَارَسَةِ لِإِمْكَانِيَّةِ الْعَيْشِ الْمَشْتَرَكِ لِكُلِّيهِمَا ضَمْنِ سِلْمٍ مُبْدِئِيٍّ مُرْتَكِزٍ إِلَى الْقَبُولِ بِوُجُودِ بَعْضِهِمَا الْبَعْضَ. فَإِذَا كَانَ الْمَطْرُوحُ هُوَ الثَّوْرَةُ -السُّلْطَةُ- الْإِشْتِرَاقِيَّةُ كِبَرَادِيغْمَا أُسَاسِيَّةً، فَيَنْبَغِي حِينَهَا عَدَمُ اسْتِغْرَابٍ إِلَّا تَكُونُ النَتِيجَةُ شَيْئاً سِوَى رَأْسَمَالِيَّةِ الدَّوْلَةِ.

السَّبَبُ وَالْمَعْنَى الْآخَرُ لَانْتِهَاءِ حَرَكَةِ الْإِشْتِرَاقِيَّةِ الْمَشِيدَةِ بِرَأْسَمَالِيَّةِ الدَّوْلَةِ مَعْنِيَانِ بِأُسُسِهَا الطَّبَقِيَّةِ. يَجِبُ التَّكْرَارُ مَجْدِّدًا أَنَّ الْبُورْجُوازِيَّيْنَ وَالْبُورْجُوازِيَّيْنَ الصَّغَارَ وَالْبِيرُوقْرَاطِيَّةَ (الَّتِي غَالِباً مَا تَنَحَدُّ مِنْ هَاتَيْنِ الطَّبَقَتَيْنِ)، وَالَّذِينَ لَمْ يَنَالُوا مَا يَأْمَلُونَهُ مِنْ الْإِحْتِكَارَاتِ الْخَاصَةِ، وَعَجَزُوا عَنْ تَكْدِيسِ رَأْسِ الْمَالِ، بَلْ اسْتَهْلَكُوا مَا بَحَوَّرَتْهُمْ مِنْهُ؛ لَمْ يَبْقَ أَمَامَهُمْ خِيَارٌ سِوَى أَنْ يُصْبِحُوا مُسْتَثْمِرِينَ جَمَاعِيِّينَ بِيَدِ الدَّوْلَةِ. فَالظَّاهِرَةُ الْمَسْمُوءَةُ بِ"الْبُورْجُوازِيَّةِ الْوِطْنِيَّةِ وَالرَأْسَمَالِيَّةِ الْوِطْنِيَّةِ" لَيْسَتْ سِوَى هَذَا. إِذْ يَكْتَسِبُونَ إِحْتِكَاراً جَمَاعِيّاً بِوَسَاطَةِ رَأْسَمَالِيَّةِ الدَّوْلَةِ. وَيَمَعْنِي آخَرُ، فَإِنَّهُمْ يَحْظُونَ بِمَكَانَةٍ جَدِّ وَطِيدَةٍ كَدُولَةٍ قَوْمِيَّةٍ. لَذَا، فَفَرْعَةُ الدَّوْلَةِ الْقَوْمِيَّةِ لِلْإِشْتِرَاقِيَّةِ الْمَشِيدَةِ أَكْثَرُ رَسُوخاً. يَوْضَحُ هَذَا الْأَسَاسُ الْمَادِيَّ مَدَى سَهُولَةِ وَفَاقِهَا وَتَكَامُلِهَا مَعَ الْحَدَاثَةِ.

8- اعتُبِرَتْ الْحَرَكَاتُ الْفَامِينِيَّةُ وَالْإِيْكُولُوجِيَّةُ وَالثَّقَافِيَّةُ عَائِقاً أَمَامَ الصَّرَاعِ الطَّبَقِيِّ. وَلَمْ يَجْرِ التَّحْلِيلُ الشَّامِلُ لِلْإِسْتِعْمَارِ الثَّقِيلِ الْمُطَبَّقِ عَلَى الْمَرْأَةِ بِكُلِّ بَدَنِيَّاتِهَا وَرُوحِهَا، وَلَيْسَ بِكَدْجِهَا فَقَطْ. وَلَمْ يَتِمَّ تَخْطِيُّ مَعَايِيرِ الْمَسَاوَةِ السَّائِدَةِ فِي قَوَانِينِ الْبُورْجُوازِيَّةِ بِشَأْنِ

حلّ قضية المرأة. هذا الكادحُ الأقدم والأحدثُ في التاريخ، والذي غالباً ما يَعْمَلُ مجاناً أو نادراً ما يَقْبِضُ أجراً زهيداً، لم يَكْ يَعْنِي شيئاً أبعدَ من كونه موضوعاً شئياً بحُكم تاريخِ الحاكِميةِ الذكورية. جليٌّ أن ما يجري تحليله هو الطبقةُ الذكورية. كما سادَ تعاظُ مشابهةُ بشأنِ الأيكولوجيا أيضاً. فمثلاً لم يُنظَرْ بعَيْنِ البَصِيرَةِ لهكذا قضايا، فقد زُعمَ أنها قد تَتَعَكَّسُ سلباً على تكاملِ الصراعِ الطبقي. أما الحركاتُ الثقافية، فلم تتخلَّصُ من تقييمِ إحياءِ الماضي بأنه عنصرٌ آخرُ من العناصرِ المُفسِدةِ للصراعِ الطبقي. وانعكستِ النتيجةُ كنزعةً طبقيةً تجريديةً مبتورةً من كلِّ حلفائها المُحتمَلين وغارقةً في النزعةِ الاقتصادية.

9- لم يُنظَرْ إلى التمايزِ الطبقيِّ على أنه تَطَوُّرٌ سلبِيٌّ بالمعنى الأخلاقيِّ والسياسيِّ. بل اعتُبرَ جيداً وتَقَدُّمياً وضرورةً من ضروراتِ الحريةِ ومرحلةً حتمية. ولم يتمَّ الإدراكُ بأنَّ النظرَ بعَيْنِ الشرعيةِ إلى التكوُّنِ الطبقيِّ يعني تقديمَ الخدمةِ موضوعياً إلى طبقاتِ السلطةِ والدولة. وفُسِّرَتِ العبوديةُ والفئانةُ والبروليتاريا على أنها تَقَدُّمٌ وثنٌ ينبغي دفعه تجاه الطبيعةِ في سبيلِ نيلِ الحرية. لكن، وعلى النقيض من ذلك، يمكن تبيانُ تفسيرٍ مُقابلٍ لذلك بكلِّ سهولة، مفاده أنَّ التمايزاتِ الطبقيَّةَ الثلاثةَ تتسمُ بالمضمونِ عينه، وأنه يستحيلُ أنْ تُكوِّنَ على علاقةٍ بالتقدمِ والحرية، وأنه يستحيلُ على المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ العيش مع هذه التكوينات، وأنه من الضروريِّ دونَ بُدٍ خوضِ الصراعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ والفكريِّ تجاه هكذا تمايزاتٍ طبقية.

من العسيرِ القولُ بأنَّ الوارثينِ الحاليين لحركةِ الاشتراكيةِ المشيدةِ المعمرِ قرنينِ من الزمنِ قد مَرَّوا بتحولاتٍ جذريِّ، رغم أنهم تَقَدَّمُوا بنقِذٍ ذاتيٍّ محدود. إنهم يَمُرُّونَ بمرحلةِ الوهنِ والأزمةِ الكبرى من الثقة بالذات. مع ذلك، فهم حركةٌ لها مكانتها في التاريخ. فقد شَغَلُوا النظامَ الرأسماليَّ وأرهقوه نوعاً ما، حتى ولو أنهم لم يَتَعَدَّوه. ولهم نصيبهم في الوصولِ إلى اليومِ الراهنِ بإيجابياته وسلبياته. والأزمةُ التي يعانونها هي جزءٌ من أزمةِ النظامِ البنيوية. رغم ذلك، فالمقاربةُ الأصحُّ هي القولُ بأنَّ الاشتراكيةَ المشيدةَ مرحلةٌ قائمةٌ بذاتها، لأنها تُعدُّ الحركةَ الأكثرَ تأثيراً من بينِ مثيلاتها المضادةِ للنظام؛ واعتبارها جزءاً من إعادةِ هيكلةِ العصريةِ الديمقراطيةِ من خلالِ الدروسِ التي سَتُسْتَخْلَصُ من ميراثها؛ وسلوكِ الموقفِ والتحالفِ معها تأسيساً على ذلك.

b- تقييم الفوضوية مجدداً:

إنَّ الحركاتِ الأنارشيةَ القرينةَ للاشتراكيةِ المشيدةَ عُمرًا، والتي تعودُ جذورها إلى الثورةِ الفرنسيةِ، خليفةٌ بإعادةِ تقييمها بعد انهيارِ الاشتراكيةِ المشيدة، أو بالأصح، بعد التحامها مع النظامِ القائم. إذ يُدركُ اليوم على نحوٍ أفضل أن مُثُلَها اللامعين بروديهون وباكونين وكروبوتكين لم يكونوا مُحجفين كلياً بانتقاداتهم التي وجهوها إلى النظامِ والاشتراكيةِ المشيدة. حيث يَلْفَنون الأنظارَ باحتلالهم مكانهم الأكثرَ تطرفاً في التضادِّ مع النظامِ كحركةٍ لم تتخَلَّف عن انتقادِ الرأسمالية، ليس بكونها احتكاراً خاصاً واحتكارَ دولةٍ فحسب، بل وباعتبارها حادثةً أيضاً. ولانتقاداتهم بحق السلطةِ نصيبها المهم من الواقعية، سواء على الصعيدِ المعنوي أم السياسي. وللبنى الاجتماعيةِ التي يَنحدرون منها تأثيرها البارزُ على الحركة. تتعكسُ هذه الحقيقةُ من خلالِ ردودِ الفعلِ الطبقيَّةِ التي أبدتها الشرائحُ الأرستقراطيةِ التي نَحَتها الرأسماليةُ عن السلطةِ وجرَّبو المدينةَ الذين ساءت أوضاعهم أكثرَ نسبةً للماضي. بينما تتعلقُ فريديتهم وعجزهم عن إيجادِ أرضيةٍ منيعةٍ وعن تطويرِ نظامٍ مصادِّ بُنَّاهم الاجتماعيةِ عن كُتب. إذ يَعْلَمون جيداً ما الذي فَعَلَتْه الرأسمالية، ولكنهم لا يَجْزَمون بما عليهم فِعْلُهُ. وإذ ما جَمَعنا آراءهم بإيجاز:

1- إنهم يَنقَدون النظامَ الرأسماليَّ من أقصى اليسار، ويُدركون على نحوٍ أفضل أن هذا النظامَ قد بَعَثَ المجتمعَ الأخلاقيَّ والسياسي. بالتالي، فهم لا يُنبِطون الرأسماليةَ بدورٍ تَقْدُميٍّ كما هم الماركسيون. أما مقارباتهم من المجتمعاتِ التي شَتَّتتها الرأسمالية، فأكثرُ إيجابية. إذ لا يَعْتَبِرون هذا النوعَ من المجتمعاتِ رجعيّاً أو محكوماً بالانحلالِ والتفكك. بل يَنْظرون إلى بقائها صامدةً على أنه أمرٌ أخلاقيٌّ وسياسيٌّ.

2- مقارباتهم من السلطةِ والدولةِ هي أوسعُ نطاقاً وأكثرَ واقعيةً مقارنةً مع الماركسيين. فباكونين هو القائلُ بأن السلطةَ رذيلةٌ مطلقة. إلا إنَّ مُطالبتهم بإزالةِ السلطةِ والدولةِ فوراً مهما كان الثمن، هي بوتوبيا مثاليةٌ وتعاطٍ لا يُمكنُ تحقيقه كثيراً على أرضِ الواقع. كما استطاعوا التَّبَصُّرُ أنه من المحالِ بناءُ الاشتراكيةِ اعتماداً على الدولةِ والسلطةِ، وأنه قد يُسْفِرُ ذلك عن رأسماليةٍ بيروقراطيةٍ أشدَّ خطورةً.

3- تَبَصَّرْهُمْ بِأَنْ بِنَاءَ الدَّولَةِ القوميةِ المركزيةِ سَيَكُونُ نَكْبَةً فَاجِعَةً بالنسبةِ للطبقةِ العاملةِ والحركاتِ الشعبيةِ كافةً، وأنها سَتُكَيَّلُ الضرباتِ القاضيةَ بِأَمالهم؛ هي رؤيةٌ واقعية. كما تَبَيَّنَ أَنَّهُمْ مُحِقُّونَ فِي انتقاداتهم الموجهةِ إِلَى الماركسيين بشأنِ اتِّحادِ ألمانيا وإيطاليا. ومن النقاطِ المهمةِ التي يجبُ الإشارةُ إليها: قولُهُمْ بِأَنْ تَقَدَّمَ السِّياقُ التاريخيُّ لصالحِ الدَّولةِ القوميةِ يعني خسارةً فادحةً لِيوتوبياتِ المساواةِ والحريةِ، وانتقاداتهم اللاذعةُ للماركسيين، واتهامهم إياهم بالخيانة لوقوفهم في صفِّ الدَّولةِ القوميةِ. ذلك أَنَّهُمْ دافعوا عن الكونفدرالية.

4- وقد تَبَيَّنَتْ صحَّةُ آرائهم وانتقاداتهم بنسبةٍ مهمةٍ فيما يتعلقُ بالبيروقراطيةِ والصناعيةِ والتمدن. ولآرائهم وانتقاداتهم تلكَ نصيبتها الوافرُ في سلوكهم الباكرِ للمواقفِ الأيكولوجيةِ والمناهضةِ للفاشية.

5- كما تَأَكَّدَتْ صحَّةُ انتقاداتهم للاشتراكيةِ المشيدةِ مع انهيارِ النظام. إنهم أَفْضَلُ شريحةٍ في تشخيصها الذي مفادهُ أَنَّ ما أُنشِئَ ليس بالاشتراكية، بل هو رأسماليةُ الدَّولةِ البيروقراطيةِ.

بالرغمِ من آرائها وانتقاداتها المهمةِ للغاية، والتي بَرَهَنْتْ مصداقيتها، إلا إِنَّ عَجْرَ الحركةِ الأنارشيَّةِ عن إحرازِ الشعبيةِ الجماهيريةِ وعن الحظيِّ بفرصةِ التطبيقِ الأفضلِ مقارنةً بالاشتراكيةِ المشيدةِ أَمْرٌ يَدْعُو لِلتَّفَكُّرِ والإمعان. أَعْتَقِدُ أَنَّ هذا نابعٌ من نقصٍ وعُطْبٍ جديين في نظريتها. وقد أدى نقصُ تحليلاتهم للمدينةِ وعجزهم عن صياغةِ نظامٍ بديلٍ قابلٍ للتطبيقِ دوراً مهماً في ذلك. إذ لَمْ يُطَوِّرُوا تحليلاتِ المجتمعِ التاريخيِّ كفايةً، ولم يصوغوا مقترحاتِ الحلِّ كثيراً. فضلاً عن أَنَّهُمْ مشحونون بتأثيرِ الفلسفةِ الوضعيةِ بحيث من العصبِ القول: إنهم خَرَجُوا كثيراً عن نطاقِ علمِ الاجتماعِ الأوروبيِّ المحور. أما أهمُ نقصٍ لديهم، فهو بَرَأْيُ قصورهم في الشروعِ بفكرٍ ممنهجٍ وبنيةٍ منظَّمةٍ بصددِ السياسةِ الديمقراطيةِ والعصرانيةِ الديمقراطيةِ. أي أَنَّ الجهودَ الحديثةَ والحريصةَ التي بذلوها بشأنِ إثباتِ صحَّةِ آرائهم وانتقاداتهم بقيتْ قاصرةً على صعيدِ المنهجيةِ والتطبيقِ. ربما حالَ مَوْقعُهم الطبقيُّ دون ذلك. العائقُ الآخرُ المهمُّ هو ردودُ فعلهم البارزةِ في آرائهم النظريةِ وحياتهم العمليةِ حيالَ شتى أنواعِ السلطةِ. فردودُ فعلهم المَحِقَّةُ إزاءَ حاكميةِ السلطةِ والدولةِ، والتي انعكست على كافةِ السلطاتِ والأنظمةِ، قد

أثَّرت في عجزهم عن طرحِ العصرية الديمقراطيةِ نظرياً وعملياً. إنني على قناعةٍ بأنَّ أهمَّ نقدٍ ذاتيٍّ خاصٍّ بهم يتعلَّقُ بعجزهم عن رؤيةٍ شرعيةٍ الاقتدارِ الديمقراطيِّ وضرورةِ العصرية الديمقراطيةِ. علاوةً على أنَّ عدمَ تطويرهم خيارِ الأمةِ الديمقراطيةِ بدلَ الدولةِ القوميةِ نقصانٌ جديٌّ وموضوعٌ نقدٍ ذاتيٍّ مهمٍّ أيضاً.

لا ريب أنَّ انهيارَ الاشتراكيةِ المشيدةِ وصعودَ الحركاتِ الأيكولوجيةِ والفامينيةِ وتفاقمَ نزعةِ المجتمعِ المدنيِّ عموماً في راهننا قد تَرَكَ أثراً إيجابياً لدى الأنارشييين. لكنَّ تنويعهم المتواصلَ لأحقَّيتهم لا يعني الشيءَ الكثير. والسؤالُ الذي يتعينُ أن يُجيبوا عليه هو: لماذا لم يُطَوِّروا إنشاءً سليماً وممارسةً طموحةً بشأنِ النظام؟ وهذا ما يجعلُ الهُوَّةَ الغائرةَ التي تفصلُ بينَ نظريتهم وحياتهم تخطرُ على البال. ثرى، هل تمكَّنوا من تخطِّي الحياةِ العصريةِ التي طالما انتقدوها؟ أو بالأحرى، كم يتصفون بالثباتِ والمبدئيةِ في هذا المضمار؟ هل سيتخلَّون عن نمطِ الحياةِ الأوروبيةِ المركز، ويخطئون خطوتهم صوبَ عصريةٍ ديمقراطيةٍ كونيةٍ حقّة؟

بالإمكانِ الإكثارُ من التساؤلاتِ والانتقاداتِ الشبيهة. وفيما يتعلَّقُ بهذه الحركةِ التي أبدتْ أسمى آياتِ التضحيةِ تاريخياً، واحتضنتْ بين طواياها مفكرين بارزين، واحتلَّت مكانةً مهمةً في الجامعةِ الفكريةِ بأرائها وانتقاداتها؛ فالمهمُّ هنا هو أن تكونَ قادرةً بميراثها على لَم شملها ضمنَ نظامٍ مبدئيٍّ راسخٍ قابلٍ للتطويرِ ومضادٍّ للنظامِ القائم. هذا ومن المرتقبِ أن يتناولَ الفوضويون الممارسةَ المرحليةَ بنقدٍ ذاتيٍّ بدرجةٍ أكبرِ نسبةً إلى المنادين بالاشتراكيةِ المشيدة. إذ لا يزالُ احتلالهم المكانةَ الجديرةَ بهم في الصراعِ الاقتصاديِّ والاجتماعيِّ والسياسيِّ والفكريِّ والأخلاقيِّ يحافظُ على أهميته. كما بإمكانِ الفوضويين تجديدُ أنفسهم وتقديمِ مساهماتهم الوطيدةَ في النضالاتِ المتسارعةِ البارزةِ بأبعادها الحضاريةِ والثقافيةِ في أرضيةِ الشرقِ الأوسط. إنهم من القوى المهمة التي يجب التحالف معها ضمنَ نشاطاتِ إعادةِ هيكلةِ نظامِ العصرية الديمقراطيةِ.

ج - الفامينية: تَمَرُّدُ أقدمِ المستعمرات:

قد يؤدي مصطلحُ الفامينية، الذي يمكننا ترجمتهُ إلى "الحركة النسوية"، إلى مزيدٍ من العقم، نظراً لبعده عن التوصيفِ الدقيقِ لقضيةِ المرأة، ولتهيئتهِ الأرضيةَ لظهورِ

تَصَوُّرٍ "النزعة الذكورية" كطرفٍ مضاد. فكأنه يَعْكِسُ معنىً يَدُلُّ على أنها المرأة المسحوقة التابعة للرجل المهيمن وحسب. بَيِّدَ أَنَّ واقعَ المرأةِ أوسعُ بكثير. إذ يَشْمَلُ معانٍ ذاتِ أبعادٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ وسياسيةٍ شاملةٍ تتعدى نطاقَ الجنسية. فإذا ما أَخْرَجْنَا مصطلحَ الاستعمارِ من إطارِ البلدِ والأمةِ واختَرَلْنَاهُ إلى المجموعاتِ البشرية، فباستطاعتنا وبكلِّ سهولةٍ تعريفُ المرأةِ بأنها أقدمُ المستعمرات. وبالفعل، ما مِنْ ظاهرةٍ مجتمعيةٍ شَهِدَتِ الاستعمارَ روحاً وجسداً بقدرِ المرأة. ينبغي الفهمُ أنه قد تم الإبقاءُ على المرأةِ كمستعمرةٍ لا يُمكنُ رسمُ حدودِها بسهولة.

إنَّ السُّطُورَ التي تَنَظَّرُ إلى المرأةِ لدى حديثها عن الذكورة التي تَرَكَّتْ بصماتها على علومِ الاجتماعِ وعلى كافةِ العلومِ الأخرى، مشحونةٌ بالمواقفِ الدعائيةِ التي لا تُلَامِسُ الواقعَ بتاتاً. فالوضعُ الحقيقيُّ للمرأةِ ربما طُمِسَ بهذه العباراتِ أربعين ضعفاً مما عليه حجبُ التمايزِ الطبقيِّ والاستغلالِ والقمعِ والتعذيبِ في تاريخِ المدنية. من هنا، قد يَرْمِي مصطلحُ عِلْمِ المرأةِ "الجينولوجيا" jineoloji إلى الهدفِ المأمولِ على نحوٍ أفضلِ عوضاً عن اصطلاحِ الفامينية. فالظواهرُ التي سيُبرِّزُها "الجينولوجيا" لا بدَّ أنها لن تَكُونُ أَقلَّ واقعيةً مما عليه العديدُ من الأقسامِ العلميةِ المنضوية تحت فروعِ علمِ الاجتماعِ، كعلمِ اللاهوتِ وعلمِ الأخروياتِ وعلمِ السياسةِ والبيداغوجيا¹ وهَلُمَّ جَرّاً. وكونُ المرأةِ تُشكِّلُ القسمَ الأفسَحَ من الطبيعةِ الاجتماعيةِ جسدياً ومعنىً هو أمرٌ لا يَقْبَلُ الجدل. إذن، والحالُ هذه، لِمَ لا نَجْعَلُ هذا الجزءَ المهمَّ جداً من الطبيعةِ الاجتماعيةِ موضوعاً في حقولِ العلم؟ وعليه، لا يُمكنُ إيضاحُ عدمِ لجوءِ السوسيولوجيا المتفرعةِ إلى العديدِ من الحقولِ (كالبيداغوجيا ووصولاً إلى علمِ تنشئةِ الأطفالِ وتربيتهم) إلى تشكيلِ حقْلِ علمِ المرأةِ، سوى بكونها عباراتِ الذكورةِ المهيمنة، لا غير.

سَنَبْقِي طبيعةَ المجتمعِ غيرَ مُثيرةٍ ما دامت طبيعةُ المرأةِ نَعُومُ في الظلام. فالتنويرُ الحقيقيُّ والشاملُ للطبيعةِ الاجتماعيةِ غيرُ ممكنٍ إلا بالتنويرِ الحقيقيِّ والشاملِ لطبيعةِ المرأة. كما إنَّ تسليطَ الضوءِ على وضعِ المرأةِ، بدءاً من تاريخِ استعمارها كأنتى إلى

¹ البيداغوجيا: مصطلح تربوي أصله يوناني، اختلف في تحديد تعريفه العديد من الفلاسفة. ولكنه عموماً يعني علم التربية وأصول التدريس. وقد نشأ عن المدارس الفلسفية ومدارس علوم النفس المختلفة (المرجمة).

استعمارها اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وذهنياً، سيُقدّم مساهماتٍ كبرى في تسليط الضوء على جميع مواضيع التاريخ الأخرى، وعلى المجتمع الراهن بكافة جوانبه. لا شك أن كشف النقاب عن وضع المرأة هو أحد أبعاد المسألة. والبُعد الأهم معني بقضية التحرر. بمعنى آخر، فحلُّ القضية يتميّز بأهمية أكبر. لطالما يُقال: إن مستوى حرية المجتمع العامة يتناسبُ طرذاً مع مستوى حرية المرأة. المهمُّ هو كيفية تعبئة مضمون هذا التشخيص الصحيح. ذلك أن حرية المرأة ومساواتها لا تُحدّدان حرية المجتمع ومساواته فحسب. بل وتقتضيان إجراءات النظرية والمنهاج والتنظيم والممارسة العملية اللازمة. والأهم من ذلك أنه يدلُّ على استحالة وجود السياسة الديمقراطية بدون المرأة. بل وستبقى السياسة الطبقيّة ناقصة، وسيستحيل استتباب السلم وحماية البيئة حينذاك.

ينبغي إخراج المرأة من كونها مجرد "أم مقدسة ومحور الشرف وزوجة لا استغناء عنها ولا حياة بدونها". ويجب البحث في حقيقتها بصفاتها إجماليّ الذات والموضوع. وبالطبع، يتوجب أولاً تطهير هذه البحوث من مهزلة العشق. بل وينبغي أن يستعرض البُعد الأهم في البحوث تلك السفالات الكبرى التي تتم موارثها باسم العشق (وعلى رأسها الاغتصاب، الجريمة، الضرب، وآلاف الشتائم البذيئة البخسة). ومقولة "كلُّ حروب المشرق والمغرب نشبت بسبب المرأة" على حدّ تعبير هيرودوت، توضّح الحقيقة. ألا وهي أنها باتت قِيَمَةً كُستعمرة، ولأجل ذلك أصبحت موضوع الحروب المهمة. ومثلما أن تاريخ المدنية هو هكذا، فإنّ الحداثة الرأسمالية تُمثّل استعمار المرأة على نحوٍ أشدّ وطأة وبأبعاد أكثر مما هي عليه ألف مرة. فهي بذلك تنقشُ الاستعمار على هوية المرأة. إنها أم جميع أنواع الكدح، وصاحبة الجهد المجاني، والعاملة بأبخص الأجور، والأكثر بطالة، وهي مصدر الشهوة والقمع للامحودين للزوج، وآلة إنجاب الأطفال للنظام، والحاضنة المُرِيّة، وأداة الدعاية، وأداة الجنس والإباحية وهكذا دواليك. وتطوّل لائحة أوجه استعمارها واستغلالها. فقد طوّرت الرأسمالية آلية استغلال المرأة بما لا مثيل له في آلية أيّ استغلالٍ آخر. إن العودة مراراً وتكراراً إلى وضع المرأة، ولو دون رغبة منا، تبيّنت على الألم. لكن، ما من لغةٍ أخرى للحقائق بالنسبة للمستغلّين المسحوقين.

لا ريب أنه ينبغي على الحركة الفامينية أن تكون الحركة الأكثر راديكالية في مناهضة النظام على ضوء هذه الحقائق. فالحركة النسائية التي يمكننا عزو أصولها بحالتها العصرية إلى الثورة الفرنسية قد وصلت يومنا بعد مرورها بعدة مراحل. حيث اندفعت في المرحلة الأولى وراء المساواة القانونية. وكادت هذه المساواة التي لا تعني الكثير تتحقق بروج شائع في يومنا. ولكن، ينبغي الإدراك جيداً أنها خاوية المضمون. إذ ثمة تطورات شكلية في حقوق الإنسان، مثلما الأمر في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والحقوق الأخرى. فالمرأة حرة ومتساوية مع الرجل ظاهرياً. بينما أهم أشكال الضلال مخفي في هذا النمط من المساواة والحرية. فالمرأة التي تعرضت ذهنًا وجسدًا إلى الأسر والاستغلال، وحُكِمَ عليها بأقصى درجات العبودية والكبح اللامحدودين، ليس في عهد الحدأة الرسمية وحسب، بل وفي ظل جميع أنظمة المدنية الهرمية والدولتية السائدة على مر العصور، والتي تغلّغت إلى كافة الأنسجة الاجتماعية؛ إن حرية هذه المرأة ومساواتها وديمقراطيتها تقتضي الأنشطة النظرية الشاملة والصراعات الأيديولوجية والنشاطات المعنية بالمنهاج والتنظيم. والأهم من ذلك أنها تتطلب الممارسات الوطيدة. فمن دون كل ذلك، لن تذهب الفامينية والنشاطات النسائية في معناها أبعد من كونها فعاليات ليبرالية تسعى إلى الترويج عن النظام القائم.

وفي حال تطوّر "الجنولوجيا" فسيكون من المفيد جداً إعطاء مثال لتوضيح كيفية حلّ قضاياها بمنوال سليم: ألا وهو ضرورة فهم أن الغريزة الجنسية تنصدر أشكال المعرفة الأكثر قِدماً. فهذه الغريزة هي تلبية لحاجة الحياة في الاستمرار بوجودها. فاستحالة خلود الفرد في الحياة قد حثته من حيث الحلّ على تطوير طاقة إعادة إنتاج ذاته ضمن شخص آخر. وما يسمى بالغريزة الجنسية يُشير إلى تأمين هذه الطاقة لسيرورة الحياة من خلال الإفضاء إلى التوالد ضمن الظروف المناسبة. وهذا بدوره ما يُعدُّ شكلاً من أشكال الحلّ إزاء الموت وخطر انقراض النسل. فالانشطار الأول للخلية يعني تكاثر الخلية الوحيدة، وبالتالي تخليدها. وبتعميم أوسع، فهو حدث جنوح الكون إلى الخلود ضمن الحياة الحيوية لرغبته في التنوع والتكاثر المتواصلين حيال الفراغ والعدم الذي يسعى إلى ابتلاعه.

والشخص أو الفرد الذي يَسْتَمِرُّ فيه هذا الحدثُ الكونيُّ هو المرأةُ على الأغلب. فالتكاثرُ يتحققُ في جسدِ المرأة. بينما دورُ الرجلِ في هذا الحدثِ ثانويٌّ إلى أقصى درجة. بناءً عليه، فمن المفهوم على الصعيدِ العلميِّ أيضاً أن يقعَ كاملُ المسؤوليةِ على كاهلِ المرأةِ في حدثِ الاستمرارِ بالنسل. علماً أنَّ المرأةَ لا تَقْتَصِرُ فقط على حملِ الجنين وإنجابِهِ وتنشئَتِهِ. بل تكادُ تَحْمِلُ مسؤوليةَ العنايةِ به حتى المماتِ بطبيعة الحال. إذن، والحالُ هذه، فالنتيجةُ الأولى التي علينا استنباطُها من هذا الحدثِ هي ضرورةُ أن تكونَ المرأةُ صاحبةَ الكلمةِ الفصلِ بشأنِ جميعِ العلاقاتِ الجنسية. ذلك أنَّ كلَّ علاقةٍ جنسيةٍ تَجْلِبُ معها مشاكلَ كامنةٍ يستعصي على المرأةِ تحمُّلُها. يتوجبُ الإدراكُ أن المرأةَ التي تُجِبُّ عشرةَ أطفالٍ تَوُولُ جسدياً بل وروحياً إلى حالاتٍ أسوأ من الموت.

نظرةُ الرجلِ إلى الجنسِ أكثرَ شذوذاً وبلادة. وللجهالةِ وتعميةِ السلطةِ دورُهما في ذلك بالدرجةِ الأولى. فضلاً عن أنَّ امتلاكَ الكثيرِ من الأولادِ تَرَامُناً مع عهدِ الهرميةِ ودولةِ السلالةِ دليلٌ على القوةِ التي لا غنى عنها بالنسبةِ للرجل. فكثرةُ الأبناءِ ليست من أجلِ استمرارِ النسلِ وحسب. بل وتُعَبَّرُ ضماناً لبقائه سلطةً ودولة. وعدمُ خُسرانِ الدولةِ التي هي بمثابةِ احتكارِ المُلكِ مرتبطٌ بضخامةِ السلالة. هكذا تُصَيَّرُ المرأةُ أداةً لإنجابِ الكثيرِ من الأبناءِ في سبيلِ الوجودِ البيولوجيِّ والسلطويِّ والدولتيِّ على السواء. وبذلك تكونُ أرضيةُ الاستعمارِ المُرَوِّعِ للمرأةِ قد رُصِفَتْ ارتباطاً بالطبيعيتين الأولى والثانية. من المهمِّ للغاية تحليلُ تهاويِ المرأةِ بالترابطِ مع هاتين الطبيعيتين. لا داعي للإسهابِ كثيراً في التنويهِ إلى استحالةِ بقاءِ المرأةِ متينةً ونشيطةً وغيرَ مُنْهَكَةٍ لمدةٍ طويلةٍ روحياً وجسدياً تحت وطأةِ وضعِ الطبيعةِ الثنائيةِ ذاك. فالانهيارانِ الجسديُّ والروحيُّ يتطورانِ باكراً بشكلٍ متداخل، ويؤديانِ إلى انتهاءِ المرأةِ بحياةٍ أليمةٍ وقاهرةٍ وقصيرة، مقابلَ تأمينِ سلامةٍ وسيرورةِ حياةِ الآخرين. من الأهميةِ بمكانِ تحليلُ وقراءةِ تاريخِ المدنيةِ والحداثةِ تأسيساً على هذا الواقع.

لندعُ فداحةَ القضيةِ بالنسبةِ للمرأةِ جانباً. ذلك أنَّ البُعدَ الثاني في الإشكاليةِ هو التضخمُ السكانيُّ المفرط. فالنتائجُ الأكثرُ فجاعةً والأشدَّ وطأةً لسياسةِ امتلاكِ المزيدِ من الأطفالِ تتجلى في الزيادةِ المفرطةِ لتعدادِ السكان، مما يؤثرُ على الطبيعةِ الاجتماعيةِ جمعاء والمحيطِ الأيكولوجيِّ بأكمله. وإحدى أهمِّ العَبَرِ التي يتوجبُ

استخلاصها بالنسبة لِعِلْمِ المرأة أو علوم الاجتماع برمتها، تتجسد في حقيقة ووضع استحالة الاعتماد على أسلوب "المعرفة الغرائزية" بهدف الاستمرار في التزايد السكاني أو إكثاره أو في تقليصه كما في بعض الحالات النادرة. فمساندة الاستمرار بالنسل من خلال أسلوب بدائي للغاية كالغريزة الفطرية، ودعّمه بالأساليب العلمية المُطَوَّرَة على مرّ تاريخ المدنية والحداثة؛ هو الدافع الأساسي وراء التزايد السكاني المُفْرِط. فاستمرار النوع البشري بوجوده كطبيعة اجتماعية مُقْتَصِرَة على الأساليب الغرائزية، وبالأخص بتحفيز الغريزة الجنسية؛ يُعَبِّر عن وضع متخلف جداً. ذلك أنّ مستوى الذكاء والثقافة ييسط طاقات المعرفة القادرة على الاستمرار بكيانات اجتماعية من نوعية أرقى. أي أنّ الأفراد والمجموعات قادرون على إحياء أنفسهم لأطول مدة ممكنة من خلال مستوى ذكائهم وثقافتهم ومؤسستهم الفلسفية والسياسية. بالتالي، لا يبقى أي معنى لسيطرة النسل بالتكاثر عبر الغريزة الجنسية. فثقافة الإنسان وذكاءه قد تخطّيا هذا الأسلوب منذ زمن بعيد. بناءً عليه، فمبدأ الربح لدى المدنية والحداثة هو المسؤول أساساً عن هذه البدائية. لا ريب أن الإفراط في التزايد السكاني **إفراط في الاحتكار والسلطة**. وهذا ما يعني الربح الأعظم أو الفاحش. إنّ التكاثر المُفْرِط لدى النوع البشري طيلة التاريخ، وبلوغه ليس بالمجتمع وحسب، بل وببيئته وطبيعته إلى شفير الهاوية؛ هو بالتأكيد حصيلة **التكديس التراكمي لرأس المال والسلطة**. وبالتالي، إنه ثمرة **قانون الربح الأعظم**. بينما تؤدي جميع المؤثرات والأسباب الأخرى دوراً ثانوياً من الدرجة الثانية.

والحال هذه، ينبغي أن تكون المسؤولية الأساسية على عاتق المرأة فيما يتعلق بحل قضية المرأة التي اكتسبت أبعاداً عملاقة منذ الآن، وبحل القضية الديموغرافية التي تُعدّ السبيل الأولي لسدّ الطريق أمام الدمار الأيكولوجي. والشرط الأول في ذلك هو حرية ومساواة المرأة تماماً، وحققها في مُزاولة السياسة الديمقراطية كلياً، وحققها في أن تكون صاحبة الإرادة والكلمة الحاسمة في جميع العلاقات المعنية بالجنس. وفيما خلا هذه الحقائق، لا يمكن تمكين خلاص وحرية ومساواة المرأة والمجتمع والبيئة بكلّ معانيها، كما لا يَحْتَمِلُ تشكيل السياسة الديمقراطية والسياسة الكونفدرالية طبعاً.

تؤدي المرأة دوراً حيوياً من حيث أخلاقيات وجماليات الحياة على ضوء الحرية والمساواة والتحول الديمقراطي، كونها العنصر الأصلي للمجتمع الأخلاقي والسياسي.

وعلم الأخلاقيات والجمال جزء لا يتجزأ من علم المرأة. ولا جدال حول أن المرأة ستحقق انفتاحاً وتطورات عظيمة في جميع ميادين الأخلاقيات والجماليات كقوة فكرية وتطبيقية على السواء بحكم مسؤوليتها الثقيلة في الحياة. فأواصر المرأة مع الحياة أوسع بكثير قياساً بالرجل. ورُقِّي الذكاء العاطفي لديها متعلق بذلك. بالتالي، فعلم الجمال موضوع وجودي بالنسبة للمرأة، كونه يعني تجميل الحياة. ومسؤولية المرأة أوسع على الصعيد الأخلاقي أيضاً (نظرية الأخلاق وعلم الجمال = نظرية الجمال). إن تصرف المرأة بمزيد من الواقعية وروح المسؤولية على صعيد المجتمع الأخلاقي والسياسي أمر نابع من طبيعتها، وذلك من حيث تقييم وتشخيص وإقرار الجوانب الحسنة والسيئة فيما يتعلق بتعليم الإنسان وتربيته، وبأهمية الحياة والسلم، ويسوء الحرب وهولها، وبمعايير الأحقية والعدالة. وبطبيعة الحال، أنا لا أتحدث عن المرأة الدُميمة التي كظّل الرجل. أتحدث عن المرأة الحرة التي تتمثل المساواة والتحول الديمقراطي.

سيكون من الأصحّ تطوير علم الاقتصاد أيضاً كجزء من علم المرأة. فالاقتصاد شكل نشاط اجتماعي أدت فيه المرأة دوراً أصيلاً منذ البداية. والاقتصاد ذو معانٍ مصيرية بالنسبة للمرأة، بحكم مسؤوليتها في تنشئة الأطفال. علماً أن معنى لفظ الاقتصاد يعني في اللغة اليونانية "قانون المنزل، قواعد ارتزاق وإعاشة المنزل". واضح أن هذا أيضاً من نشاطات المرأة الأساسية. تجسّدت أكبر ضربة لحقت بالحياة الاقتصادية في إخراج الاقتصاد من يد المرأة، وتسليمه إلى المسؤولين الذين يتصرفون كالأغوات من قبيل المُرابين والتُّجّار والمستثمرين وأصحاب المال والسلطة والدولة. إذ يتم تصيير الاقتصاد الذي في يد القوى المضادة للاقتصاد هدفاً أولياً للسلطة والعسكرتارية، متحوّلاً بذلك إلى عامل رئيسي في نشوب الحروب والنزاعات والصدامات والأزمات اللامحدودة على مرّ تاريخ المدينة والحداثة. لقد بات الاقتصاد في يومنا ساحةً للأعيب من لا علاقة لهم بالاقتصاد، يعوثن فيها ويتهبون ويسلبون القيمة الاجتماعية بهمّ لامحدود من خلال التلاعب بقطع ورقيّة وبأساليب أنكى من القمار. أي أن المرأة قد أفضيت تماماً من ممارسة مهنتها المقدسة، التي صيرت ساحةً للأعيب الرّبا والتلاعب بالأسعار في البورصات، وحوّلت إلى معامل لإنتاج آلات

الحروب ووسائل المواصلات التي تجعل البيئة لا تُطاق، ولصنع المنتجات الكمالية المريحة التي لا علاقة لها كثيراً بحاجات الإنسان الأساسية.

من الواضح أن حركة الحرية والمساواة والديمقراطية النسائية، التي تستند إلى علم المرأة الذي يحتضن الفامينية أيضاً بين ثنائاه، ستؤدي دوراً رئيسياً في حل القضايا الاجتماعية. ينبغي عدم الاكتفاء بانتقاد الحركات النسائية البارزة في الماضي القريب. بل يجب توجيه الانتقادات اللاذعة إلى تاريخ المدنية والحادثة اللتين حوّلتا المرأة إلى هوية مهمشة مشلولة. وإذا ما كانت مسألة وقضية وحركة المرأة تكاد تكون معدومة في العلوم الاجتماعية، فالمسؤولية الأساسية في ذلك تُعزى إلى الذهنية المهيمنة للمدينة والحادثة ولُبّائها الثقافية المادية. قد تُقدّم المساهمات إلى الليبرالية بالتناول القانوني والسياسي الضيق للمساواة. ولكن، من المستحيل أن ننجز تحليل القضية كظاهرة، فما بالكم بحلّها بهذا مقاربات؟ أما الزعم بأن الحركات الفامينية الحالية تحوّلت إلى قوى منقطعة عن الليبرالية ومضادة للنظام، فسيكون خداعاً للذات. إن كانت الراديكالية إحدى قضايا الفامينية الرئيسية مثلما يُقال، فمن الضروري حينها وقبل أي شيء آخر - أن تُدير ظهرها وتقطع أواصرها مع إدمانات وسلوكيات الليبرالية الجذرية وحياتها وأنماطها الفكرية والعاطفية؛ وأن تُحلّل عدوّ المرأة المتمثل في المدينة والحادثة اللتين تَقفان خلفها. وينبغي عليها اعتماد سبل الحلّ القيم بالتأسيس على ذلك.

على العصرية الديمقراطية أن تدرك أن طبيعة المرأة وحركتها في سبيل الحرية هي إحدى قواها الأساسية. وبالتالي أن تُعتبر تطوُّرها وعقد التحالف معها إحدى مهامها الرئيسية، وأن تُقيّمها بموجب ذلك ضمن نشاطات إعادة الهيكلة.

d - الأيكولوجيا: تَمُرد البيئة:

يُعدُّ اختلال التوازن الحساس للعلاقة بين المجتمع والبيئة من القضايا الأساسية الناجمة عن نظام المدينة. ولطالما بقيت الطبيعة الاجتماعية مرتبطة بهذا التوازن الحساس، من خلال تتاعُمها مع البيئة طيلة وجودها وأطوار تطوُّرها المديدة. ويُعزى عدم العثور على حالات الشذوذ والانحراف، التي قد تُخلُّ بالتوازن بشكل جذري خلال تطوُّرها التلقائي، إلى كونه من دواعي التطوُّر الطبيعي. فالأنظمة تتقدّم أساساً على

خلفية تَغْذِيَّةٍ بعضها بعضاً، وليس بإفناء بعضها بعضاً. ولدى حدوث الانحرافات يتوجبُ تجاوزُها من قِبَلِ منطقِ النُّظْمِ القائمة. بهذا المعنى، تَظْهَرُ المدنيةُ كشذوِذٍ ضمن نظام الطبيعة الاجتماعية. ومهما تَمَّت الإشارةُ إلى "نظام المدنية"، إلا إنَّ هذه العبارة ذاتُ قيمةٍ دعائية، لا غير. حيث اِبتَدَعَ هذا المصطلحُ لإقامته مقامَ نظام الطبيعة الاجتماعية الحقيقية. فبينما تُطْلَقُ تسمياتُ "البربر والبدو والرُّحْل والمجموعات الهامشية" على مَنْ يُشكِّلُ صُلْبَ نظام الطبيعة الاجتماعية، فقد وُجِدَتْ تسميةُ "نظام المدنية" لاثقةً بالشبكاتِ والعصاباتِ المتطفلةِ على القِيمِ الاجتماعية. لكن، وأيما كانت الزاوية التي ننظرُ منها، فإنَّ الحروبَ والنهبَ والسلبَ والدمارَ والإباداتِ والاحتكاراتِ والضرائبِ والإتاواتِ تُعْتَبَرُ علاماتٍ رئيسيةً لتَصاعُدِ المدنية؛ وهي خليفةٌ بَنَعَتْها بـ"البربرية الحقيقية". بينما الدمارُ المستمرُّ للقرى والمدن، وقتلُ ملايين البشر، وإخضاعُ سَوَادِ المجتمعِ لنظام الاستغلالِ ليس ضرورةً طبيعيةً من ضروراتِ نظام الطبيعة الاجتماعية، ولا يُمكنُ نَعْتُ ذلك إلا بالحالة الشاذة عن هذا النظام.

تاريخُ المدنية المعمرة خمسة آلاف عام هو في الوقتِ نفسه تاريخُ تَطَوُّرٍ وتَعاضُّمٍ هذا الانحراف. وانفجارُ الكوارثِ الأيكولوجية في عصرِ الرأسمالية التي انتعشت المدنية فيها إلى أقصاها، برهانٌ قاطعٌ لا يَقْبَلُ التَفَنُّيدَ بشأنِ حقيقةِ هذا الانحراف. بينما لم تُسْفِرِ الطبيعةُ الاجتماعيةُ عن هكذا كوارث في غضونِ حياتها الممتدة إلى ثلاثة ملايين عاماً على وجهِ التقريب. فأَنْظَمَةُ المجتمعِ والبيئة كانت تُغْذِي بعضها بعضاً. أما الأزماتُ الأيكولوجيةُ المستفحلةُ والمتفجرةُ في تاريخِ المدنيةِ الوجيز، فمرتبطةٌ بمضمونها الهَدَامُ الهادِفُ إلى الربح. الأمرُ ليس منحصراً بالربح الرأسماليِّ فحسب. بل وسارت مُراكمَةُ القِيمِ المُفْرِطَةُ يداً بيدٍ مع دمارِ كُلِّتا الطبيعتين خلالَ جميعِ مراحلِ المدنية. الأهراماتُ أيضاً تراكُم. ولكن، بالمقدورُ تَصَوُّرُ مدى وماهيةِ الدمارِ الاجتماعيِّ الناجم عنها بصورةٍ تقريبية. والمُراكماتُ الشبيهةُ التي لا حصرَ لها قد حَمَلَتِ البيئةَ أحمالاً إضافيةً على الدوام. وجَلَبَ الانهيارُ الاجتماعيُّ الانهياراتِ البيئية معه. فَبُنِيَ الحداثةُ الرأسماليةُ المرتكزةُ على الربحِ الاحتكاريِّ اللامحدودِ قد حَمَلَتِ المجتمعَ وتوازَنَه القائم مع البيئة أعباءً تَفُوقُ طاقته مراراً وتكراراً، لندخلَ في نهايةِ المطافِ عصرَ الأزمةِ الأيكولوجيةِ العارمة. دورُ الصناعةِ الاستراتيجيةِ مُعَيَّنٌ في ذلك. والتصنيعُ والحداثةُ المعتمدان

على محروقاتِ المستحاثاتِ عامِلانِ أوليانِ في هذا التعيين. فضلاً عن أنّ استخدامَ محروقاتِ المستحاثاتِ في السياراتِ أدى بشكلٍ غيرِ مباشرٍ إلى الكوارثِ التي تسبَّبت بها حوادثُ السير، والتي بدورها أسفرت عن سلسلةٍ متصلةٍ من الدمار. وهكذا تتحوَّل الكوارثُ البيئيةُ إلى نكباتٍ اجتماعيةٍ، وتتحوَّل هذه الأخيرةُ إلى كوارثٍ بيئيةٍ مرةً أخرى، مشكِّلةً بذلك سلسلةً من التفاعلاتِ المنعكسة. لذا، من الخطأ تسميةُ عصرِ الرأسماليةِ بعصرِ العقلانية. فالتراكمُ جَشَعٌ أعمى ولعين. فمن خلالِ النتائجِ الظاهرةِ للعيانِ يَنبَدُو أنّ التراكمُ كلُّهُ تَحَرُّكٌ طيلةِ التاريخِ بعماء، لا بموجبِ عقلانيةِ المجتمع-البيئة. قد يَكُونُ عقلانياً على الصعيدِ التحليلي. ولكن، نَبِّينُ كفايةً أنّ الذكاءَ التحليليَّ ذكاءٌ أعمى وتدميريٌّ تماماً بالنسبةٍ للذكاءِ العاطفيِّ الوحيدِ الذي تَنَسِّمُ به البيئة.

بناءً على إيضاحاتنا السابقة، يمكننا القولُ أنّ البيئةَ لم تُعدْ تُطِيقُ تَحَمُّلَ ظاهرتي التَّضخُّمِ السكانيِّ وتَعاظُمِ المدينة، اللَّتين تَسارَعَتَا بإفراطٍ مع تَحَوُّلِ المدينةِ والطبقةِ الوسطى إلى بؤرٍ للسلطة. كما لا تستطيعُ طبيعةُ المجتمعِ أيضاً تَحَمُّلَهُما. فتَعاظُمُ السلطةِ والدولةِ بالتداخلِ مع مسارِ مُراكمةِ رأسِ المالِ يَتَمَيَّزُ بأحجامٍ وأثقالٍ لا يُمكنُ لأيِّ توازنٍ اجتماعيٍّ وبيئيٍّ تَحَمُّلُها. وتداخلُ أزمةِ البيئةِ والأزماتِ الاجتماعيةِ واكتسابُها السيرورةَ متعلقٌ أيضاً بالتعاظُمِ الاحتكاريِّ في كلتا الساحتين، حيث تُغَدِّيَانِ بعضهما البعضَ كنظاميٍّ أزمة. كلُّ التشخيصاتِ العلميةِ تُجمَعُ على أنه في حالِ استمرارِ هذه الزوبعةِ خمسين سنةً أخرى، فسيَصِلُ الانهيارُ أبعداً لا تُطاق. لكنَّ الطابعَ الأعمى لاحتكاراتِ رأسِ المالِ والسلطة، والذي يؤدي إلى الدمار، لا يَرى ذلك ولا يسمُّه. إنه كذلك بحُكمِ جوهره.

يتطوَّرُ علمُ البيئةِ وحركاتهُ الحديثةُ العهدِ نسبياً مع مرورِ الأيام. ومثلما الحالُ في حقيقةِ المرأة، فإنَّ الوعيَ يتنامى مع تَقَدُّمِ العلمِ بشأنِ ظاهرةِ البيئة، وتتصاعدُ الحركةُ مع تنامي الوعي. إنها الحركةُ الأكثرُ رواجاً في المجتمعِ المدني. إذ تَجَذِبُ المُنادين بالاشتراكيةِ المشيدةِ والأنارشييين طردياً، كونها الحركةُ التي تَقْرُضُ تضادَّها مع النظامِ أكثرَ من غيرها. كما اتَّسَمَ الانخراطُ فيها بنوعيةٍ عابرةٍ للقومياتِ والطبقاتِ لأنَّ المجتمعَ كلُّهُ معنيٌّ بها. هنا أيضاً نستطيعُ ملاحظةَ الآثارِ الكثيفةِ للهيمنةِ الأيديولوجيةِ الليبراليةِ على هذه الحركة. ومثلما الحالُ في كلِّ قضيةٍ اجتماعيةٍ، فإنَّ الليبراليةَ تغضُّ النظرَ

عن المضمون البنيوي للقضية الأيكولوجية أيضاً، سعياً منها لإلقاء المسؤولية على التقنية ووقود المستحاثات والمجتمع الاستهلاكي. مع أنَّ هذه الظواهر الجانبية جمعاء هي منتوج نظامها (لأنظامها) الحداثوي. بالتالي، ومثلما الحال في الحركة الفامينية، فإنَّ الحركة الأيكولوجية بحاجة ماسة إلى الحسم الأيديولوجي. يجب إخراج تنظيمها وممارستها من شوارع المدينة الضيقة، وسكبها على المجتمع أجمع، وبالأخص على مجتمع القرية-الزراعة الريفي. فالإيكولوجيا أساساً دليل عمل ممارسة الريف والمجتمع القروي-الزراعي وجميع البدو والعاطلين عن العمل والنساء.

هذه الوقائع التي تُشكّل أرضية العصرية الديمقراطية أيضاً، تشير بكلّ جلاء إلى أهمية الدور الذي ستلعبه الأيكولوجيا في نشاطات إعادة الهيكلة.

e- الحركات الثقافية: انتقام التقاليد من الدولة القومية:

لَمْ تَغِبِ الحركات الثقافية بتاتاً على مرَّ عصور المدنية. ويُعزى التحدثُ المستفيضُ عنها في عهد ماوراء الحداثة إلى تفكُّكِ حدود الدولة القومية. بعبارة أخرى، سيُكون من الأنسب نعتُ الحركات الثقافية بأنها ثَمَرُ التقاليد. فقد عُمِلَ على إفناء عددٍ جَمٍّ من التقاليد والثقافات خلال سياق تنميط المجتمع والأمة؛ إما بالإبادة العرقية أو بأساليب الصهر اعتماداً على أثنية أو دين أو مذهب أو أية ظاهرة مجموعاتٍ أخرى حاكمية في ظلّ الدولة القومية. وتَمَّ البلوغُ بآلاف اللغات واللهجات والعشائر والقبائل والأقوام بثقافتها إلى حافة الزوال. وحُظِرَت العديدُ من الأديان والمذاهب والطرائق. وصُهِرَ فلكلورها وتقاليدها. بينما أرغمَ مَنْ استعصى صهره على الهجرة، أو هُمِّشَ أو مُزِقَ تكامله. هذه المرحلة التي تعني التضحية بكلّ الكيانات التاريخية والثقافات والتقاليد كرمى للقومية المنادية بشعار "لغة واحدة، عَلمٌ واحد، أمة واحدة، وطن واحد، دولة واحدة، نشيدٌ وطني واحد، ثقافة واحدة"، والتي تُستخدَمُ غطاءً لتكاثف احتكارات المدنية التجارية والصناعية والمالية مع احتكارات السلطة بوصفها جميعها دولة قومية في نهاية المآل، والتي لا تتسم بأيّ معنى جديّ يخص المجتمع التاريخي؛ قد استمرَّت حوالي قرنين من الزمن وبأقصى سرعة. وقد أُلْحَقَت هذه المرحلة التي تُعدُّ عهد الحروب الأشدَّ ضراوةً وربما الأطول أمداً في التاريخ، أَدَحَ الخسائر والدمار بالثقافات والتقاليد المعمرة

آلاف السنين. ولم يَرَحَمْ جَسَعَ الربحِ الاحتكاريِّ المُنظَّم إلى أقصاه أيَّ تقليدٍ أو ثقافةٍ مقدسة.

لدى قيام بعض الحركات العشوائية المفتقرة إلى النظام والمسماة بماوراء الحداثة باختراق "درع الدولة القومية" للحداثة، أو بالأحرى بتحطيم "قفصها الحديدي"؛ فإن تلك الثقافات والتقاليد، التي غالباً ما حُكِمَ عليها بالبقاء على هامش الحياة وباتت على وشك الانقراض، بدأت بالازدهار والتكاثر مجدداً كزهور البادية التي تفتتح بعد هطول المطر. ولانهيار الاشتراكية المشيدة أيضاً دوره المهم في ذلك. أما حركة شببية 1968، فكانت بمثابة الشرارة التي أضرمّت نارَ هذا التطور. علاوةً على تأثيرِ مقاوماتِ كافة حركات التحرر الوطني وميولها غيرِ الصائرة دولاً قوميةً تجاه الاستعمارِ الرأسمالي. وبالأصل، فالتقاليد والثقافةُ بحدّ ذاتيهما تعنيان المقاومة. فإما أن تُقْنى أو تُحيا لأنها لا تُعرِفُ الاستسلام. إنها تتميزُ بهذا خصائص. حيث أن إبداء المقاومات الكثيفة كلما سَحَتِ الفرصةُ هو من ضرورات طبيعتها وجوهرها. هذا هو الواقع الذي عَجَزَت فاشيةُ الدولة القومية عن إدراجه ضمن حساباتها. فالقمعُ بل وحتى الصهرُ لا يعني فناؤها. ذلك أن مقاومة الثقافات تُدَكَّرُ بالزهور التي تُثَبِّت وجودها وجدارتها بالتغلغل في الصخور الصماء وشَقَّها. فتمزقها لقوالب الحداثة المسكوبة عليها، وظهورها إلى النور ثانيةً برهاناً قاطعاً على هذا الواقع. وإذ ما رَبَّيْنَا باقتضابِ هذه الحركات التي بمقدورنا تقسيمها إلى مجموعاتٍ مختلفة:

1- حركات الأثنيات والأمة الديمقراطية:

تأتي التياراتُ القوميةُ الصُّغرى للظواهر الأثنية في صدارة الحركات الثقافية التي قَمَعَتها الدولة القومية دون أن تتمكّن من صهرها كلياً. وهي تختلفُ عن قومية الدولة القومية، إذ يطغى عليها المحتوى الديمقراطي. ومن أهم أهدافها هو التحوّل إلى كيانٍ سياسيٍّ ديمقراطيٍّ مُلْتَفٍّ حول ثقافتها أكثر مما هو البحث عن دولةٍ جديدة. إن الكيان الذي تتطلع إلى بنائه يختلفُ عن شبه الاستقلالية الإقليمية أو المحلية. إذ يُعَبَّرُ عن اتحادٍ وتضامنٍ كلّ الذين يتشاطرون الوجود الثقافيَّ نفسه، دون الالتزام بالحدود المكانية. ومن أهدافها المهمة أيضاً صونُ وجودها تجاه الأثنية الحاكمة.

أما حركة مختلف الأثنيات المسحوقة، وبمعنى آخر، الحركة التي تتقدم خطوة على الشعوب المضطهدة؛ فتسميتها بحركة الأمة الديمقراطية أمر صائب وقيم سوسولوجياً إلى أقصى حد. إذ من العسير الصمود وتأمين سيرورة الوجود على شكل أثنى واحدة مسحوقة. بينما الذين يتشاطرون الحدود الجغرافية والسياسية عينها، وكذلك الثقافات ذات اللغات واللهجات المتشابهة؛ فينبغي تسمية حركتهم بحركة الأمة الديمقراطية انطلاقاً من أسباب عدة. أولها؛ إنها تبحث عن كيان وإدارة سياسية ديمقراطية أكثر مما تتطلع إلى دولة منفصلة. فالكيان السياسي الديمقراطي المنضوي تحت سقف الدولة نفسها هو شكل الكيان السياسي الذي غالباً ما نشهده في التاريخ. بل ويكاد يمتلئ التاريخ بالكيانات السياسية لمختلف أشكال الوجود الثقافي. فالعيش على شكل كيان سياسي بقدر ما يُراد ضمن نخوم كل دولة أو إمبراطورية هو الشكل الإداري الطبيعي. بينما الأمر غير الطبيعي هو إنكار وجود هذه الكيانات السياسية أو قمعها. أما الصهر، فلم يكن أسلوباً مرجحاً كثيراً. فالإمبراطوريات الرومانية والبيزنطية والعثمانية والساسانية البرسية والعباسية العربية كانت تعتبر وجود المئات من الوحدات السياسية-الإدارية المختلفة ذريعة لوجودها، بشرط أن تعترف تلك الوحدات بشرعية الإمبراطور أو السلطان. فالأصل كان يتجسد في العيش بصون لغاتها وأديانها وفلكلورها وإداراتها الذاتية. لكن وحش الدولة القومية (الليويثان) قضى على هذا النظام. وهكذا تم التوجه نحو الفاشية لتكون المحصلة العديد من الإبادات الثقافية والجسدية.

إن تفسير حق الأثنيات أو الشعوب المسحوقة في أن تكون أمة على أنه يعني فقط بناء دولة قومية، كان تحريفاً وفاجعة كبرى للليبرالية والاشتراكية المشيدة على السواء. وقد كان هذا الوضع نتيجة للقومية الفاشية والتوتاليتارية. أما إنشاء الأمة الطبيعية المبنية على الأرضية الثقافية حسب أسس الإدارة الديمقراطية دون حكمها بحدود، فكان السبيل الإنساني الأصح والأنسب للطبيعة الاجتماعية. وحقائق التاريخ أيضاً كانت تُفسح المجال لهذا السبيل بالأرجح. أما العامل الأهم في سد هذا الطريق، فهو جشع رأس المال الاحتكاري في تكديس رأس المال بسرعة طمعاً في الربح الأعظم. وبينما تحولت الدولة القومية، التي تعد السبيل غير الطبيعي، إلى سبيل طبيعي للتحويل إلى

أمة، فإنَّ السبيلَ الطبيعيَّ المتجسّدَ في التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطيةٍ اعتُبرَ سبيلاً غيرَ طبيعيٍّ، بل غيرَ موجودٍ أصلاً. وهذا ما شكّلَ انحرافاً كبيراً.

بدأت حالاتُ التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطيةٍ بالظهورِ بكثافةٍ كسبيلٍ طبيعيٍّ لدى تبيينِ مأزقِ الدولةِ القوميةِ بجوانبِ عديدةٍ (الحروب العالمية والإقليمية، النزاعات القومية، اصطدام رأس المالِ بحدُرانِ الوطنية). وما شهدتهُ أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية لَمْ يَكُنْ في حقيقتهِ سوى توجُّهٍ من الدولتيةِ القوميةِ نحو الأمةِ الديمقراطية. بينما نَجَحَتِ الولاياتُ المتحدةُ الأمريكيةُ دوماً في البقاءِ كأمةٍ الأممِ الديمقراطيةِ. كما شوهدتِ نزعةُ الدولةِ القوميةِ والأمةِ الديمقراطيةِ متداخلتينِ في جمهورياتِ الاتحادِ السوفييتيِّ، رغمَ العديدِ من تحريفاتِ النزعةِ الاحتكاريةِ بشأنِ الدولةِ القوميةِ. هذا وتعدُّ الميولُ الوطنيةُ الديمقراطيةُ وطيدةً في الهندِ أيضاً، بينما طغَتِ في أفريقيا وأمريكا الجنوبيةِ في كلِّ زمان. أما الدولةُ القوميةُ الصارمةُ النادرة، فبقيتِ محدودةً ببعضِ الأماكنِ وعلى رأسها الشرق الأوسط. وقد ولَّجتِ هي أيضاً مرحلةَ الانحلالِ السريعِ.

ثانياً؛ لدى عدمِ الاعتمادِ أساساً على التحولِ إلى أمةٍ سلطويةٍ ودولتيةٍ، فما يَبْقَى هو: إما العملُ أساساً بالإداراتِ الدُمى المتواطئةِ والمعتمِدةِ غالباً على المصالحِ العائليةِ للحفاظِ على وجودها عبرَ بعضِ المؤسساتِ المتبقيةِ من العصورِ الوسطى (الأغوية، المَشِيخة، الطرائق، رئاسة العشيرة) ومن ثَمَّ تحديثها؛ أو أنْ تتنامى الإداراتُ الديمقراطيةِ. الطريقُ الأولُ كان يشكلُ الحالةَ المُحدثةَ للتواطؤِ الكلاسيكيِّ الذي طالما شهده التاريخ. بينما كان الطريقُ الثاني سبيلاً تطلَّعتِ إليه العصرية الديمقراطيةُ كهدفٍ أساسيٍّ. ولا يمكنُ لأسلوبِ إدارةِ المقاومةِ إلا أنْ يَكُونَ ديمقراطياً ضد الدولةِ القوميةِ وأذبالها المتواطئين. وهذا كان السبيلَ الأسلمَ إلى الحريةِ والمساواة، والذي يؤدي إلى صيرورةِ الأمةِ الديمقراطيةِ.

ثالثاً؛ كانت البنيةُ التعدديةُ للثقافاتِ واللغاتِ واللهجاتِ أيضاً تقرضُ صيرورةَ الأمةِ الديمقراطيةِ. بينما اتخذَ التحكُّمُ اللغويُّ واللهجائيُّ والثقافيُّ للأثنيةِ الحاكمةِ أساساً (كما الحال في الدولةِ القوميةِ) كان يَشُدُّ عن مضمونِ التحولِ الوطنيِّ الديمقراطيِّ. لذا، كان الخيارُ الوحيدُ هو التحولُ إلى أمةٍ متعددةِ اللغاتِ والثقافاتِ والكياناتِ السياسيةِ. ومن الواضحِ أن مفادَ هذا هو الأمةُ الديمقراطيةِ. بل وكان المجالُ مفتوحاً أمام التحولِ إلى

أمةٍ ديمقراطيةٍ من مجموعِ عدةِ أممٍ ديمقراطيةٍ. فما يُعاشُ في إسبانيا والهند وفي جمهوريةٍ أفريقيةٍ الجنوبية التي لا يُعجَبُ بها البعض، وحتى في أندونيسيا والعديد من بلدانٍ أفريقيةٍ، دلالةٌ على مستجداتٍ شبيهةٍ بذلك. بل ويُمكنُ تسميةُ الولاياتِ المتحدةِ الأمريكيةِ والاتحادِ الأوروبيِّ أيضاً بنوعٍ من أمةِ الأممِ الديمقراطيةِ. وفيدراليةٌ روسيا أيضاً مثالٌ مهمٌ مشابه.

رابعاً؛ نظراً للرغبةِ الراجحةِ في صونِ الاختلافاتِ الاقتصاديةِ والاجتماعيةِ والسياسيةِ والذهنيةِ واللغويةِ والدينيةِ والثقافيةِ، فمن المفهومِ فوراً أنَّ السبيلَ إلى ذلك يَمُرُّ من الأمةِ الديمقراطيةِ. أما في حال تحويلِ كلِّ اختلافٍ إلى انفصال، فهذا ما يعني خُسرانَ الجميع. يَبْدُ أنَّ الشكلَ الأنسبَ لحالةِ "الوحدةِ ضمنِ الاختلاف"، التي تُعدُّ الحالةَ الأمثلَ بالنسبةِ للجميع، هو القدرةُ على التحوُّلِ إلى شكلِ الأمةِ الديمقراطيةِ. طاقةُ الحلِّ هذه بمُفردها كافيةٌ لإيضاحِ قوةِ الحلِّ العظيمةِ، التي تتحلَّى بها حركةُ الأمةِ الديمقراطيةِ وتُنبئُها البديلةُ للدولةِ القوميةِ.

إنَّ الفوضى العمياءَ الناجمةَ عن محاصرةِ حركاتِ رأسِ المالِ العالميةِ من الأعلى للدولةِ القوميةِ التي تعاني الانسداد، وعن محاصرتها من قِبَلِ الحركاتِ المدنيةِ والمحليةِ والإقليميةِ شبهِ المستقلةِ والحركاتِ الدينيةِ وحركاتِ الأمةِ الديمقراطيةِ من الأسفل؛ إنما هي مُرشَّحةٌ لولادةِ أنظمةٍ جديدةٍ. وهناك العديد من الدلائل والإشارات التي تُبرِّرُ ذلك. وبينما تسعى الليبراليةُ إلى إعادةِ هيكلةِ ذاتها بتخطِّي نطاقِ الدولةِ القوميةِ الكلاسيكيةِ من جهة، فهي من الجهةِ الأخرى تتوخى الأهميةَ الفائقةَ لتسييرِ ممارستها تلك تحت قناعِ إنماءِ الديمقراطيةِ. أما الدولتيون القوميون المُتصلِّبون، فيبتَلَوْنَ وينقَجَعُونَ في معمةٍ تعصبيةٍ رجعيةٍ تُخَلِّفُ المحافظين القدماءَ وراءها. وتتخذُ هذه القوى وضِعاً أشبهَ بضربٍ من المحافظين الحقيقيين راهناً. في حين يتخبَّطُ المُتدَيِّنون في البحثِ عن مفهومِ الأمةِ التقليديِّ. وترجُحُ كفةِ احتمالِ إحياهم للحداثيةِ تحت غطاءِ الدين، وإنشائهم دولةً قوميةً متأسسةً على الدين. وإيران مثالٌ مفيدٌ في هذا المضمار.

يَعُدُّ خيارُ صيرورةِ الأمةِ الديمقراطيةِ بمستقبلٍ مشرقٍ من خلالِ طاقتهِ العليا في الحلِّ، والتي يَعْرُضُها بخصوصِ القضايا الأيديولوجيةِ والنبويةِ الراهنةِ المعقدة. نَحْصُ

بالذكر الطريق المؤثر الذي يسير عليه الاتحاد الأوروبي. من المهم للغاية اعتماد خيار الأمة الديمقراطية كأحد الأبعاد الأساسية للعصرانية الديمقراطية، سواءً أيديولوجياً أم بنوياً. إن هذه المقاربة تُمَدُّ المدنية بفرصة الخلاص وتقدم لها المساهمات. أما نشاطات العصرانية الديمقراطية في إعادة الهيكلة، والتي ستُحَقِّقُها بالتأسيس على الأمة الديمقراطية، فهي بمثابة المشاريع الباعثة على الأمل فيما يتعلق بحلّ القضايا الاجتماعية والبيئية الأولية.

2- حركات الثقافة الدينية: انبعاث التقاليد الدينية:

ومتلما هي الحال في عودة الأنتية إلى الحياة، فإنه يُلاحظ الانتعاش في التقاليد الدينية أيضاً، والتي سعت الحداثة عموماً والدولة القومية خصوصاً إلى استعمارها عبر مصطلح العلمانية. لا ريب أن هذا ليس انبعاثاً بالمستوى الذي كانت عليه وظيفتها الاجتماعية القديمة. بل هو انبعاث مهوّر بمهر الحداثة الرسمية، سواءً بعناصرها الراديكالية أم بأجنحتها المعتدلة. أي أنها تعود للحياة بعد تمثّلها العديد من خصائص الحداثة. الموضوع شائك أكثر في حقيقة الأمر. فالعلمانية في الواقع تُعدُّ مصطلحاً مُبهماً، مهما تمّ تعريفها بأنها سحب الدين يده كلياً من الحياة الدنيوية وخاصة من شؤون الدولة. فلا العلمانية دنيوية تماماً مثلما يُقال، ولا يُمكن تجريد الدولة من الدين كلياً. والأهم من ذلك أن الأديان لا تقدّر على ترتيب شؤون الحياة الآخرة في أيّ وقت كان. بل ما ترتّب أصلاً ليس سوى الوظائف الدنيوية والاجتماعية، وبالأخصّ الدلّية والسلطوية.

العلمانية مذهب (ماسوني) طوّره البنّاعون اليهود في العصور الوسطى لكسر شوكة هيمنة العالم الكاثوليكي. لا شك أنها اشتقاق من العنصر الرّباني في الأيديولوجية اليهودية، بالرغم من تطوُّرها بالتداخل مع العلوم الوضعية. فمن غير الممكن فهم العلمانية أو القضايا الناجمة عنها، ما لم يفهم هذا الأمر جيداً. فهي مشحونة بالعنصر الرّباني (أي الإلهي، وهو يعني "السيد" في اللغة العبرية) بقدر التقاليد الدينية الأخرى على الأقل. لكنّها مُرغمّة على إنشاء حقيقتها هذه بسرّية تامة وبأغلفة تمويهية خاصة. فالقمع التّعسفي الذي مارسه كاثوليكية العصور الوسطى قد أرغم على اللجوء إلى هكذا

أساليب. وقد أحرزَ العلمانيون الذين حَقَّقُوا حملَتَهُم مع الثورتين الهولندية والإنكليزية مكاسبَ أكثرَ بكثير مما عليه الثورة الفرنسية. ومع تشييد الدولة القومية نَظَّمُوا أنفسهم كشريحة تُشكِّلُ نواةَ الدولة، بحيث يَسْتَعصي الوصولُ إليها أو التَّعرُّفُ عليها أو تَحْيِثُهَا عن السلطة. ولا يَبْرَحُونَ مواظبين على حاكميتهم هذه منذ ذاك العهد إلى يومنا. وظاهرةُ الدولة الخفية تُعبَّرُ بأحدِ جوانبِها عن هذه الحقيقة. فالدولُ القوميةُ التي يَناهُرُ تعدادُها اليومَ المُنْتَي دولةً في العالم، هي ماسونيةٌ بقدر ما تكونُ علمانية. فالماسونيون هم القوةُ الأساسيةُ لهيمنةِ أيديولوجيةِ الحداثةِ الرأسمالية. فتأثيرُهم عالميٌّ ولا يَزَالون مستمرين في تعزيزِ مكانتهم هذه. أما البُورُ الأخرى التي يَسري نفوذُهم فيها، فهي العديدُ من منظماتِ المجتمع المدنيِّ صاحبةِ النصبِ المهم في تَوَجُّهاتِ العالمِ الاستراتيجية، وعلى رأسِها احتكاراتُ الإعلامِ والمدرِّسون الجامعيون. إنهم بمثابة مرشدي ومراقبي الحداثة، أو ما يُسمَّونه بالعالمِ العلماني. وتَنَدُّجُ وظائفهم التي يُسمَّونها بالدُنْيَوِيَّةِ ضمن هذا الإطار.

فكلُّما تَهَشَّشَتِ التقاليدُ الدينيةُ الْمُتَرَمِّمَةُ وفي مقدمتها الكاثوليكية والإسلامُ السُّنِّي وغيره بتأثيرٍ من الحداثة، فإن العلمانية تَقفُ أهميتها كأيديولوجيةٍ ومنهاجٍ سياسي. لقد أَجَّجَ انبعاثُ الدين التقليديِّ مجدداً سِجَالَ العلمانية-الدين في المجتمعات التي لا تزال تحيا التأثيرَ القويَّ للشرعيةِ الإسلاميةِ بصورةٍ خاصة. فليس صحيحاً أن يتمَّ تصويرُ هذه المستجداتِ المرتبطةِ مضموناً بحروبِ الأيديولوجيا والصراعِ على السلطةِ السياسيةِ فيما بين الدولةِ القوميةِ ومفهومِ الأممية، وكأنها معنيةٌ بنمطِ الحياةِ العصريةِ فقط. فقد بات هناك صراعٌ بين العالمِ الإسلاميِّ والموسويةِ شبيهٌ بما كان بين المسيحيةِ والموسوية. ويتخفى هذا الواقعُ وراءَ الصَّدَاماتِ الكبرى في الشرق الأوسط. حيث يُرادُ تحقيقُ وفاقٍ موسويٍّ-إسلاميٍّ من النوع الأوروبي والأمريكي. فبينما تقومُ العناصرُ الراديكاليةُ بتشكيلِ العناصرِ المضادةِ للوفاقِ والمتصارعةِ معه، فإنَّ العناصرَ المعتدلةَ تَبْدُو أقربَ إلى الوفاقِ.

مع ذلك، فمن المهمِّ بمكان عدم النظرِ إلى انتعاشِ الثقافةِ الدينيةِ التقليديةِ على أنه استِعَارُ الرجعيةِ بالكامل. حيث تحتوي مضموناً ديمقراطياً بقدر ما تتمردُ على الحداثةِ والدولةِ القوميةِ. علاوةً على أنه من المحالِ التغاضي عن تمثيلِها للعُروقِ والشرابيين

الأخلاقية القوية. الاهتمام بهذه التطورات الحاصلة في التقاليد الدينية عن كتب مُهمّ بالنسبة للعصرانية الديمقراطية، كونها إحدى الثقافات التي استعمرت وتلاعبت بها الحداثة كثيراً. ويُشاهدُ انتعاشُ مشابهة في كلّ ثقافةٍ وشريعةٍ دينيةٍ مَسحوقة. الموضوعُ عالمي. بالتالي، لا يَنحصرُ في إطارِ الصراعِ الإسلامي-اليهوديِّ فحسب. بل إنه معنيٌّ بالأحداثِ الجاريةِ عالمياً.

ومتلماً بالإمكانِ تمكينُ بقاءِ الثقافاتِ الأثنيةِ المختلفةِ سويةً ضمن نطاقِ الأمةِ الديمقراطية، فمن المهمّ للغاية تقيُّمُ المحتوى الديمقراطيِّ للثقافةِ الدينيةِ ضمن الأمةِ الديمقراطية، وتخصيصُ مكانٍ لها في دربِ الحلِّ كعنصرٍ حرٍّ ديمقراطيٍّ يَنُمُّ عن المساواة. من المهمّ الأخرى المهمةِ المتميزةِ بأهميةٍ حياتيةٍ بالنسبةِ لنشاطاتِ إعادةِ الهيكلةِ أنْ تُطوّرَ العصرانيةُ الديمقراطيةُ مفهومَ التحالفِ التوافقيِّ حيالَ الثقافةِ الدينيةِ ذاتِ المحتوى الديمقراطيِّ، مثلما فعلتِ إزاءَ جميعِ الحركاتِ المضادةِ للنظامِ القائمِ.

3- الحركات المدنية والمناطيقية والإقليمية شبه المستقلة:

إنّ الإداراتِ شبهَ المستقلةِ (المستقلة ذاتياً) على نطاقِ المدينةِ والمنطقةِ والإقليمِ، والتي اتَّسمتْ بشأنها الكبيرُ في كلّ زمانٍ تاريخياً، تحتلُ مكانها بين التقاليدِ الثقافيةِ المهمةِ للغاية، والتي ضَحَّتْ بها الدولةُ القومية. لقد كانت للمدنِ والمناطقِ والأقاليمِ إدارتها الخاصةُ وشبهُ استقلاليتها الدائمة في كنفِ جميعِ الإداراتِ الاجتماعيةِ والدولية. إذ يستحيلُ أصلاً حُكمُ الإمبراطورياتِ والدولِ الكبيرةِ خصيصاً بمنوالِ آخر. إنّ المركزيةَ الصارمةَ التي تُعدُّ في أساسها طابعاً احتكاريّاً للحداثة، هي مرضُ الدولةِ القومية. وقد فُرِضتْ كضرورةٍ من ضروراتِ قانونِ الريجِ الأعظم، ورُتِّبتْ لصالحِ بيروقراطيي طبقةِ البورجوازيةِ الوسطى المتضخّمةِ كالورم، بغرضِ تحوّلهم إلى سلطة. وطُوِّرتْ كنموذجٍ لا يُمكِنُه السيرُ إلا اعتماداً على الفاشية، بغيةِ تأسيسِ آلافِ الأنظمةِ الملكية، وليس نظاماً ملكياً واحداً فقط.

لقد تَكَفَّلَتِ الحركاتُ شبهَ المستقلةِ للمدنِ والمناطقِ والأقاليمِ بالنصيبِ الأوفرِ من المسؤوليةِ في تسريعِ انهيارِ الحداثةِ الكلاسيكيةِ وتنامي الحركاتِ الثقافيةِ التي يعني بعضها الانقطاعَ الجذريَّ عنها، بينما كانت غالبيتها ذاتَ ماهيةٍ ليبراليةٍ من النوعِ

الماوراء حدثوي. في الحقيقة، فموضوع الحديث هنا هو عودة انتعاش ثقافتها، والعودة إلى تلك الثقافات المشحونة بالأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدها بمتانة وطيدة طيلة كل العصور. وهي تتصدر الحركات المُفعمة بمعاني المجتمع التاريخي المهم للغاية، والتي يجب أن تكون كذلك. هذا ويستحيل تجنب الإصابة بعدوى الدولة القومية ما لم يتحقق تحرر المدينة والمنطقة والإقليم. وأعضاء الاتحاد الأوروبي هم القوى التي أدركت وطبقت ذلك بأفضل الأشكال. فالممارسات البربرية التي عاينها طيلة أربعة قرون تحت اسم الحداثة، والتخريبات الكبرى التي تسببت بها الحربان العالميتان قد لَقَّنت الثقافة الأوروبية الدرس اللازم. من هنا، ليس صدفة أن تتجسد أولى خطواتهم في قوانين شبه الاستقلالية للمدينة والمنطقة والإقليم. بل إنها مرتبطة باستيعابهم ماهية الإبادة العرقية التي تشتمل عليها الدولة القومية حيال كافة الكيانات الوطنية والثقافية.

إن النشاطات التي تُطبق اليوم في الاتحاد الأوروبي ضمن نطاق ثقافات المدينة والمنطقة والإقليم، تتصدر قائمة العناصر الأهم على الإطلاق في حل كافة القضايا العالمية. إنها حركة ثقافية مهمة وضرورية، حتى وإن لم يَطع عليها الطابع الراديكالي. وبالأصل، فالعديد من المدن والمناطق والأقاليم كانت تصون حيويتها في شبه الاستقلال، نظراً لعجز الحكم المركزي عن فرض وتكريس النمطية في جميع قارات العالم. فأوضاع الاستقلال الذاتي والنشاطات المستقلة ذاتياً تُعد الأفكار الأكثر طرْحاً وفعالية، بدءاً من فيدرالية روسيا إلى الصين والهند، ومن القارة الأمريكية عموماً (أمريكا دولة فيدرالية، شبه الاستقلال رائج في كندا، وأمريكا الجنوبية في وضع شبه الاستقلال الإقليمي أصلاً) إلى أفريقيا (يستحيل تشييد وحكم الدول في أفريقيا من دون الإدارات العشائرية والإقليمية التقليدية). بينما لا تُطبق المركزية المُتصلبة، التي هي أحد أمراض الدولة القومية، إلا في بعض دول الشرق الأوسط المعودة وضمن الديكتاتوريات الأخرى.

أما بُنى الدولة القومية ذات المركزية المُتصلبة والتابعة للحداثة الكلاسيكية، والتي تعاني من الانحلال والانهار حاصلة تضيق الخناق عليها من قِبَل رأس المال العالمي من الأعلى والحركات الثقافية من الأسفل؛ فتدور أغلب المساعي لإحلالها محل إدارات

المدن والمناطق والأقاليم شبه المستقلة. هذا التيار المتوطّد تدريجياً في راهنا مرعّم على التطوّر بالتداخل مع حركة الأمة الديمقراطية. فالأمة الديمقراطية بوصفها شكلاً إدارياً تُعدّ قريبة جداً إلى الكونفدرالية، التي تُعتبر شكلاً من أشكال الإدارة السياسية للأمم الديمقراطية. ولا يُمكن أن تتواجد المدينة القوية إلا بالإدارات المحلية والإقليمية شبه المستقلة. كلتا الحركتين تتكافآن وتتقاطعان من حيث الشكل الإداري. ذلك أنه يستحيل على التحول الوطني والأمم الديمقراطية أن يكتسب القدرة الإدارية في حال غياب الإدارات المستقلة ذاتياً على صعيد المدينة والمنطقة والإقليم. فإما أن تدخل حينها في فوضى عارمة فتتبعثر، أو أن يتم تجاوزها بنموذج جديد من الدولة القومية. ولكي لا يتم السقوط في كلا الوضعين، فإن حركة الأمة الديمقراطية مُرغمة على تطوير الإدارات شبه المستقلة الديمقراطية على مستوى المدينة والمنطقة والإقليم. مقابل ذلك، ولكي لا تبتلع الإدارات المدنية والمناطقية والإقليمية شبه المستقلة تماماً، ولكي تتمكن من استخدام قواها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ فهي بحاجة إلى الالتحام مع الحركة الوطنية الديمقراطية كأمةٍ ديمقراطية. ولا يُمكن لكلا الحركتين التغلب على احتكارات القوى المركزية المتطرفة، والتي تنصّبها الدولة القومية أمامهما وتقرضها عليهما دوماً؛ إلا بعقد التحالف السليم والوئيد فيما بينهما. وإلا، فكلتا الحركتين لا يمكنهما الخلاص -حتى كظاهرة قائمة بذاتها- من التصفية والانصهار مجدداً تحت تهديد النمطية، مثلما عانتا من ذلك كثيراً في الماضي. وكيفما أن الشروط التاريخية في القرن التاسع عشر كانت لصالح الدولة القومية على الأغلب، فإن كفة شروطنا الراهنة (وقائع القرن الحادي والعشرين) ترجح لصالح الأمم الديمقراطية والإدارات المدنية والمناطقية والإقليمية شبه المستقلة، والتي تتعزز على جميع الأصعدة.

واضح جلياً أنه ينبغي توخّي أقصى الحذر إزاء الليبرالية كي لا تنهش ميول الديمقراطية الإيجابية مُجدداً أو تنصهر وتفسخ تحت هيمنتها الأيديولوجية والمادية، مثلما فعلت ذلك مراراً في تاريخها. من أهم المهام الاستراتيجية للعصرانية الديمقراطية هي تمكين تكامل تدفق الكيانات السياسية المدنية والمناطقية والإقليمية للمجتمع التاريخي مع بنية أيديولوجية وسياسية جديدة، بقدر ما تفعل ذلك بشأن جميع القوى المضادة للنظام. بالتالي، عليها صياغة بُنى المنهاج والتنظيم والممارسة اللازمة بالتداخل مع

النشاطات النظرية الشاملة. والظروف ملائمة للغاية في القرن الحادي والعشرين لأجل عدم تكرار العاقبة التي حَلَّتْ بالكونفدرالية الديمقراطية بتصفيتها على يد الدولة القومية في أواسط القرن التاسع عشر، بل -وبالعكس- لأجل تحويلها إلى نصرٍ مؤزِرٍ للكونفدرالية الديمقراطية. لقد اكتسب إنجاز المهام الفكرية والسياسية والأخلاقية بنجاحٍ موفَّقٍ في نشاطات إعادة الهيكلة أهميةً مصيريةً في سبيل إحراز النصر، بإخراج العصرية الديمقراطية من أزمة الحادثة المستشرية بالأكثر في عهد رأس المال المالي، والتي تزدادُ عمقاً وسيورة، والتي لا يمكن تأمينُ ديمومتها إلا بإدارة الأزمة.

الفصل العاشر

مهام إعادة هيكلة العصرية الديمقراطية

هدفي من الموضوع الذي سعيْتُ لشرحه ليس إنعاشاً لذكريات "العصر الذهبي" الماضي، ولا تخيلاً لـ"يوتوبيا" مستقبلية جديدة. ولا أرى عَرَضَ قوّة التخطيط ذا قيمة فيما يخصّ الموضوعين. فبالرغم من أنّ ذهنيات المجتمعات مشحونةً بهكذا تأملات، إلا إنّ تلك اللحظات واليوتوبيات لا تتميز كثيراً بقيمة الإيضاح أو الشرح الذي يُسهّم في عرض حقيقة المجتمع الأخلاقيّ والسياسيّ الذي عملتُ أصلاً على تفسيره. وبالرغم من أننا لا ننكر مساهماتها، إلا أنه من الواجب التركيز عليها وتناولها في بعض السرد، إدراكاً منا للمخاطر التي تتّم عنها.

بناءً على هذه المنطلقات، فإنّ العصرية الديمقراطية كمصطلح ليست إشعاراً أو إخطاراً بـ"العصر الذهبي"، ولا هي "يوتوبيا الجنة" المستقبلية. كما إنها ليست أحد أشكال المجتمع ولا عصرًا تاريخيًا يتناولُه العلم الوضعيّ بكثرة. وسواءً تم تناولها بالأساليب الميتافيزيقية أم الوضعية، فكيفما أنني لا أستسيغ سروداً كهذه بشأن التاريخ والمجتمع من حيث الأسلوب، فإنني مضطّر أيضاً للتبيان من جهتي الشخصية على الأقل - أنها تتمخض عن نتائج متشابهة، وأنّ تفاسير الحقيقة ليست مبدئيةً مثلما يُزعم. إنني أراها ضروريةً بكل تأكيد لأجل تصوّر خبرات عناصر ولوازم التاريخ. لا يقتصر الأمر على لوازم التاريخ فحسب. بل وأرى لوازم وتجارب الطبيعة ضروريةً أيضاً. وبالمقابل، لا أسلكُ مقارنةً تجريبيةً نموذجيةً في هذا المضمار. كما لا أسلكُ مقارنةً شبيهةً بمقاربة المثاليين، والتي تدّعي إمكانية إنتاج الفكر المستقلّ من اللوازم والخبرات الطبيعية والتاريخية. إنني على علم بتشكّل كلياتٍ موحّدةٍ عملاقةٍ بهذه الأساليب على

مرّ تاريخ المدنية. وإلى جانب إيماني بضرورة المعرفة بها، لكنني على قناعة بأنها ليست أموراً لا يمكن الاستغناء عنها من حيث تفسير الحقيقة. بمعنى آخر، أود الإشارة إلى إمكانية تفسير الحقيقة من دونها أيضاً. وأخص بالذكر أنني أعتبر مدرسة البحوث الوضعية الغارقة في عناصر التاريخ الغنية بأنها بائسة ويؤسف لوضعها. وبنفس المنوال، فإني لا أعتقد بأن التنبؤ بالغيب ذو صلة جادة بالحقيقة، مثلما يدعي الشيوخ الذين لا يشعرون بالحاجة إلى اللوازم، ويرغمون أنهم مصدر المعرفة وأصحاب المعجزات. فهؤلاء أيضاً يعيشون وضعاً مؤسفاً وبائساً.

إنّ الاختصار على انتقاد المقاربات التجريبية والمثالية سيبقى ناقصاً. بل من المهم توجيه الانتقادات للأسلوبين القائلين بالنسبية والكونية في التقدم على خط مستقيم، واللذين يعتبران شكلين آخرين للأسلوبين السابقين. فالحقيقة لا تنشأ ولا تكتشف عموماً بالأسلوب المتقدم على مسار مستقيم ولا بالأسلوب النسبي. ما من ريب في أنّ مستوى الذكاء المرن العالي للطبيعة الاجتماعية يبسط خياراً شاسعاً من الحرية لبناء الواقع الاجتماعي. لكن هذا الوضع لا يعني أنه "بإمكان الكل بناء حقيقته كما يريد" مثلما يزعم أصحاب الأسلوب النسبي. والحقائق نفسها لا تعني أنّ "كل شيء يتحقق عندما يحين وقته كما هو مكتوب في اللوح المحفوظ" مثلما يعتد المثاليون. بينما يبدو، أو لنقل أنه يتمّ القول بأن السبيل أو الأسلوب الأكثر واقعية بالنسبة إلى الذهنية هو إنشاء الحقائق الاجتماعية (الطبيعات الاجتماعية الممتدة من الكلان إلى الأمة، وكذلك الطبقة والدولة وما شابه)، وإنشاء العناصر الاجتماعية السائدة ضمن الظروف الزمكانية القائمة بوصفها حقائق جديدة مبنية على أفكار جديدة.

ما سعيث لإيضاحه -ولو تكرر- هو الضرورة المطلقة لاعتماد الأسلوب على الطبيعة الاجتماعية وعلى المجتمع الأخلاقي والسياسي خصيصاً، والذي يعدّ (أو أومن وأثق تماماً بأنه) الحالة الوجودية الأساسية لتلك الطبيعة. وأجهّد للتبيان أن كلّ المدارس الفكرية والتيارات العلمية والفلسفية والفنية غير المرتبطة بالمجتمع الأخلاقي والسياسي قد ولدت معلولة، وتؤدي إلى المخاطر عاجلاً أم آجلاً. وأحدّد الشرط الأول كالتالي: على جميع الأساليب ونتائج المعرفة وعلم الأخلاق وعلم الجمال، التي ينبغي الالتزام بها، أن تتخذ المجتمع الأخلاقي والسياسي أساساً بكل تأكيد. وأودّ لفت الأنظار إلى أنّ

جميع الأساليب والمعارف والأخلاقيات والجماليات الناشئة خارج هذا الشرط الأول ليست محل ثقة. بل إنها معلولة، وستكون مُثَقَلَةً بالأخطاء وقيحةً وملبئةً بالسيئات والردائل. وأؤكدُ بإصرارٍ وعزمٍ على أن هذه الأمور ليست مجردَ قناعاتٍ أو أفكارٍ شخصيةٍ متعلقةٍ بي فحسب. بل إنها بمثابة معيارٍ أوليٍّ على درب الحقيقة.

لقد بيّنتُ مرةً أخرى أسلوبِي في تناولِ العصرية الديمقراطية. وسلاحظُ أنني سعيْتُ إلى تطويرِ تناولٍ ثنائيٍّ في التحليلاتِ التي قدّمْتُها حتى الآن. تتعلقُ النقطةُ الأولى التي شدّدتُ على تبيانها في تحليلاتي بتطوُّرِ نظامِ المدنية من خلالِ التعريةِ الدائمةِ للمجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ الذي يُعدُّ حالةً بديهيةً للطبيعةِ الاجتماعيةِ، واستغلاله، وإنشاءِ احتكاراتِ الاستغلالِ والسلطةِ عليه. هذه النقطةُ مهمةٌ جداً. وينبغي استيعابُها بكلِّ تأكيد، وصياغةُ التحليلاتِ اللازمةِ لذلك. وهذا ما فعلته. أي أنني جَهِدْتُ لتحليلِ نظامِ المدنيةِ بالاستفادةِ من الموادِ المحدودةِ والمعدودةِ التي في حوزتي بحُكمِ الظروفِ التي أنا فيها؛ ولكن، مع الاعتمادِ على تحليلِ الحياةِ عموماً وحياتي خصوصاً بنحوٍ متداخلٍ مع تلكِ الموادِ كسبيلٍ لا بدَّ منه للسيرِ على دربِ الحقيقة. لم يكن ثمة داعٍ للإفراطِ في عرضِ الأدواتِ حسبَ رأيي. حيث كان هناك خطرُ خنقِ التحليلاتِ في التفاصيل. لكنني حاولتُ الإشارةَ بكلِّ سطوعٍ من خلالِ المعطياتِ المسرودةِ إلى استحالةِ الافتقارِ كلياً للموادِّ واللوازم.

والنتيجةُ كانت كالتالي: ضدَّ مَنْ طُوِّرتِ المدنياتُ العملاقةُ في العصورِ التاريخيةِ كإحدى ضروراتِ الديالكتيك؟ أين وكيف ومع مَنْ تصوَّرتِ تجاذباتها وتناقضاتها؟ لم أتردّد، ولو بالاستفادةِ من الحدِّ الأدنى من المستلزماتِ وقوةِ التفسير، في تسميةِ إجماليِّ القوى التي كانت على علاقةٍ أو تناقضٍ معها بـ"ديموس"، وفي إضافةِ لفظِ "كراتيا" المعلوم الذي يعني إدارةَ الذات، ثم توحيدَهما وعرضَهما على شكلِ "ديموس-كراتيا" كونه مفردةً راجعةً في عالمِ الفكر. لا شكَّ أن لفظَ "ديموس-كراتيا" لا يحتوي جميعَ مكوناتِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسي. قد يُقَابَلُ "الفيدراليةُ القَبَلِيَّةُ" تماماً كتلك التي شوهدتْ وقتاً ما في إيونيا. بالتالي، فقد لا يحتَضِنُ الوحداتِ الأخرى الأعلى والأسفل وغيرها من الوحداتِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ المختلفة. أو بالأحرى، فالأمرُ أبعدُ من كونه احتمالاً وارداً، بل إنه لا يحتويها بالتأكيد. ومع ذلك، فإنني لم أتوانَ عن استخدامِ هذه

المفردة، لقناعتي بأنها الأفضل حالياً من بين المفردات الموجودة. وإذ ما صيغ اصطلاح أنسب مستقبلاً، فلن أتردد قطعياً في استخدامه. فالمهم هو المضمون وما يتعلق بمرامنا من ذاك المضمون.

أما المفردة الثانية، أي "الحداثة"، فلا داعٍ كثيراً لشرحها. فمتلماً يتم الإجماع عليها عموماً، فهي تُعبّر عن المراحل والعصور والفترات ذات المعايير الواضحة المعاشة. إذن، والحال هذه، فبقدر عصور المدنية يكون هناك ديموس-كراتيا وعصرانيات ديمقراطية بالمثل، بل وأكثر بأضعاف مضاعفة. ذلك أنه ثمة عدداً وفيراً من وحدات المجتمع الأخلاقي والسياسي، التي يمكنني تفسيرها على أنها عصرانية ديمقراطية، والتي عجزت أنظمة المدنية عن النيل منها أو إحكام احتكارها الاستغلالي والسلطوي عليها تماماً. ويُقدّم التاريخ مواد كثيرة في هذا الشأن. وأنا أيضاً عملت على التطرّق إلى القلة القليلة منها على سبيل المثال، لا الحصر.

تتعلّق النقطة الثانية المهمة بشأن العصرانية الديمقراطية بعدم تنظيم ذاتها، أو بعجزها عن تنظيم ذاتها كثقافة أيديولوجية ومادية بقدر ما هي عليه أنظمة المدنية. فنظراً لأنّ المدنيات مُرغمة على تنشيط أجهزة الاستغلال والسلطة الاحتكارية يومياً، فهي مُجهّزة ومنظمة أيديولوجياً إلى آخر درجة، ومرغمة على أن تكون على تعاضد وتماسك وضمن ممارسة عملية على صعيد البنية المادية. ومستلزمات التاريخ وفيرة جداً في هذا السياق. ومن يشأ يمكنه العثور على ما يرومه. أما وحدات العصرانية الديمقراطية، فهي ليست بالوضع عينه. أو بالأحرى، إنها عاجزة عن التخلّي بنظام البنية الأيديولوجية والمادية نفسه، نظراً لتخبّطها بين وضعها المقاوم ووضع استعمارها، ولأنّ الوحدات المستقلة الباقية في الأقاصي وعلى دُرى الجبال وفي أواسط البوادي لم تتطوّر كثيراً. لا أقصد بذلك أنها غير قادرة على تطوير النظام والأيديولوجيا والبنية. فالتاريخ دون ريب مليء بما تُعرضه من ثقافات أيديولوجية وبُنى مادية أغنى بكثير. يجب ألاّ يُساورنا الشكّ بتاتاً في أنها تَبسّطُ معطيات أغنى بكثير في هذا المنحى، مهما كنّ هلامية المعالم بسبب هيمنة المدنية أيديولوجياً.

لقد حاولت متابعة مسار طرقي الحضارة (المدنية الدولية والحضارة الديمقراطية) حتى يومنا بالخطوط العريضة. وأنا على قناعة بأنني تمكّنت من إظهار الاتجاهات

الأساسية في هذا الصدد ضمن تحليلاتي، ولو بشكل ناقص وبالخطوط العريضة. وسيتم الانتباه إلى مساعي في التحليل الشامل للحادثة المُسماة بالرأسمالية على وجه الخصوص. مقابل ذلك، فبالإمكان رؤية أنني عَرَضْتُ الأطراف المتضادة في عهد الحادثة نفسه، وسردته بشكل أوسع مدعوماً ببعض الانتقادات. واضح أن النتيجة التي يجب استنباطها من تلك الانتقادات تتعلق بكون العصرية الديمقراطية وجهاً لوجه أمام مهمة إعادة هيكلة ذاتها. إننا نعلم أن قوى الحادثة الرأسمالية الرسمية التي تنزعها الليبرالية تتميز بالمهارة والخبرة العليا بشأن عرض ذاتها ضمن كل قناع، سواء قامت تلك القوى باستحداث نفسها أم لم تفعل. في حين لا يمكننا تبيان الأمور عينها بشأن قوى العصرية الديمقراطية. ولدى الإمعان في تجاربها التاريخية وفي مواقفها تجاه الليبرالية خلال الماضي القريب، فبالمقدور الملاحظة بكل وضوح كيف تم صهرها أيديولوجياً ففقدت شفافيتها. من الأهمية القصوى حسم مهام وحدات العصرية الديمقراطية في إعادة الهيكلة، بغرض عدم السقوط في تلك الأوضاع قدر المستطاع. أو على الأقل، لعدم إتاحة الفرصة مرة أخرى أمام الأوضاع المأساوية الكثيرة المعاشة في الماضي القريب.

أقصد بـ"الوحدة" كل المجموعات والأفراد والحركات التي تحيا وهي تدرك إلى حد ما أنها مناهضة للنظام. لكم مؤسف أن هذه الكيانات التي تشكل الأغلبية الساحقة من الطبيعة الاجتماعية تتواجد كقوى نوعية منفردة بذاتها ضمن مستوى أدنى بكثير من تعدادها الكمي. على عملية إعادة الهيكلة أن تهدف إلى البلوغ بالتعدد الكمي إلى قوة نوعية قبل أي شيء آخر. وإذا لم نتناس ولو لحظة واحدة كم تتناولها الشبكات الاحتكارية التجارية والصناعية والمالية والأيدولوجية والسلطوية والدولية القومية الموجودة عالمياً بشكل شامل ومتداخل بغرض التضليل والتشويش والإفناء، فسندج بجلاء لا تشوبه شائبة أن إعادة إنشاء وحدات العصرية الديمقراطية والبلوغ بها إلى قوة تتناسب طرداً مع تعدادها الكمي هي مهمة عاجلة لا تحتمل التأجيل من حيث تلافي الخلل الفظيع الذي بينها على الأقل. وبالإمكان تبيان هذه المهام على شكل ثلاثة بنود رئيسية. وتتجسد هذه المهام الثلاث المترابطة بوثوقٍ منيع في الأبعاد الفكرية والأخلاقية والسياسية. لكن الترابط الوثيق والمتبادل فيما بينها لا يُفقد ضرورة استقلالية

كلّ واحدةٍ منها مؤسّساتياً. بل بالعكس، فكلُّ ساحةٍ يتعيّن عليها صونُ استقلاليتها كمؤسسة، تاريخياً وحاضراً ومستقبلاً. وإلا، فلن تستطيع أداءَ وظيفتها بجدارة. أما حسمُ التماسّس والمهامّ المعنوية بهذه الساحات المتداخلة للغاية خلال التاريخ، وترتيبُ كيفية تعاونها فيما بينها؛ فهي أمورٌ تتطلبُ التحليل.

من المفيد توضيحُ هذه المرحلة التاريخية ببعضِ الأمثلةِ على هذا الصعيد. فعادةً ما تُنفَّذُ المهامّ الفكرية والأخلاقية والسياسية متداخلةً في الوحدات القبلية، حيث لم يتطور التمايزُ والتخصّصُ ضمنها كثيراً بعد. في حين إنّ الفيدراليات العشائرية معنيةٌ على الأغلب بالمهامّ السياسية. فبينما تُمثّلُ التقاليدُ الأخلاقيةُ بخبرة العجائز، فغالباً ما يتمثّلُ التنويرُ والفكرُ في مؤسسات الشامان والمشيخة أو الرّهينة. في حين تتأسّسُ المهامّ الثلاث نوعاً ما ضمن الأديان الإبراهيمية باكتسابها البُعدَ الأخلاقي والسياسي في غضون العصور التاريخية الطويلة. وبينما تؤدي المدرسة دورَ المؤسسة الفكرية في الإسلام على الأغلب، فإنّ الجامع يُعدُّ مؤسسةً أخلاقية. وتلعبُ السلطنة دورَ المؤسسة السياسية. إلا إنّ التداخلَ الزائدَ بين ثلاثتها أعاقَ تطوُّرها الخلاق. فتخلّفها عن التطوُّر الذي أنجزته المؤسساتُ المشابهةُ في المسيحية والموسوية بأقلِّ تقديرٍ متعلّق بهذا الواقع. فالكونية (أو وضع الأمة) يُجسّدُ الشكلَ السائدَ للروابط فيما بينها، ممثلاً بذلك ضرباً من الأممية.

تكتسبُ النزعةُ الفكريةُ استقلاليتها إلى حدٍّ ما في المدنية الإغريقية-الرومانية. وغالباً ما تُكوّنُ المدارسُ الفلسفيةُ مؤسساتَ فكرية ذات استقلالٍ ملحوظة. لقد تأسّست الأخلاقُ في المعبد. أما السياسةُ التي تأسّست أولاً في ردهات مجلس الأعيان ومجلس الجمهورية، فقد لحقت بها الضربةُ القاضيةُ فيما بعدُ تزامناً مع نماء الإمبراطورية. ذلك أنّ الإمبراطورية تعني بأحدِ جوانبها إنكارَ المؤسسة السياسية على المستوى المركزي. ومحاولة اغتيال يوليوس قيصر مرتبطةٌ عن قُربٍ بهذه الحقيقة.

وبينما أُوقعت النزعةُ الفكريةُ في فحّ الجامعة في عهدِ حادثة العصرِ القريب، فإنّ الأخلاقَ تتلقّى الضربةَ الساحقةَ مُواجهةً الفناء والزوال. حيث يتم تكريسُ تلك الضربة بالقانون الوضعي، في محاولة للقضاء على دور الأخلاق داخل المجتمع. أما السياسةُ التي يجري تضيقُ الخناقِ عليها تدريجياً تحت قناع النزعة البرلمانية، فكأنه تمّ البلوغُ

بها إلى حالة مشلولة تحت كنف إدارة بيروقراطية الدولة القومية. وباتت قاصرة عن أداء دورها بمعناه الحقيقي مثلما هي حال الأخلاق. أما في وحدات العصرانية الديمقراطية، فتعاش تطورات مؤسساتية متنوعة ومعقدة. وتقوم تنظيمات الأخوة بأحد معانيها بتوحيد المهام الثلاث معاً متجسدة فيها. وضع الطوباويين مشابه. فالمهام الفكرية والأخلاقية والسياسية تنشط وتطبق أساساً كطريقة دينية ملتفة حول الشخص عينه. خاصة وأن عصبه الشيوعيين والأمميات الأولى والثانية والثالثة في عهد الاشتراكية المشيدة قد حاولت التعبير عن نفسها كمؤسسات شهدت الصيغ الثلاث بشكل متداخل. ويُعد "البيان الشيوعي" بمثابة برنامج مشترك لها. وقد تشاطرت هذه المؤسسات مع الحداثة الرأسمالية نزوعاً إلى الصهر بحق ساحات المهام الثلاث. فبينما تتم التضحية بمؤسسة السياسة إكراماً لآليات الحكم في الدولة القومية، فقد تمت التضحية بالأخلاق أيضاً إكراماً للقانون الوضعي الذي ينسق لأسر المواطن الخاضع للآليات نفسها. أما ساحة المهام الفكرية، فتمّ الفداء بها أو إنكارها لصالح علاقة المستثمر أو الحمال الفكري (الحمار الحامل للمعلومات) داخل الجامعات التي تلعب دور المعبد الجديد في كنف الدولة القومية.

حتى هذه التذكيرات التاريخية الجيزة تُشير إلى أنه لو كانت وحدات العصرانية الديمقراطية لا تؤدّ التبعثر تماماً كمجتمع، فإن ضرورة تحملها عبء المهام الثلاث على شكل شبكات مضادة تظهر للعيان بكل جلاء وأهمية.

سيكون التطرق المقتضب إلى مواضيع الوحدات والشبكات قبل تناول المهام أمراً منيراً. فالمقصود من الوحدة شتى أنواع المجموعات المضادة للاحتكار. فكل تجمع وحدة، بدءاً من الأمة الديمقراطية إلى جمعية في قرية، ومن الكونفدرالية العالمية إلى فرع في منطقة. كما إن كل جهاز إداري وحدة، بدءاً من القبيلة إلى المدينة، ومن المستوى الإقليمي إلى المستوى الوطني. هذا ويمكن الحديث عن وحدات تمثل ملايين الناس وصولاً إلى تلك المؤلفة من عضوين أو حتى من عضو واحد. من المفيد النظر إلى المصطلح وفق هذا الغنى. لكن المهم هنا هو تقييم جميع الوحدات على أنها تمثل المجتمع الأخلاقي والسياسي. بالتالي، فشراكة كل وحدة مع الأخريات في المهام الفكرية والأخلاقية والسياسية ذات قيمة مبدئية. فكيف أن كينونة الوحدة تقتضي

صيرورة المجتمع الأخلاقي والسياسي، فإن كينونة المجتمع الأخلاقي والسياسي تتطلب الامتثال للمهام الفكرية والأخلاقية والسياسية. أما حال كينونة الشبكة، فمرتبطة بالبنية التنظيمية والإدارية للقطب المقابل. فضلاً عن أنه بالمقدور تنظيم الاتحادات الداخلية على شكل أفضل الشبكات. بينما تُخالف المركزية الصارمة والهرمية وتنظيم الحكم المرتكز إلى الأوامر والتعليمات مبادئ وحدات العصرية الديمقراطية في التنظيم والإدارة تماماً.

أ- المهام الفكرية

عليّ التنويه سلفاً إلى أنني لن أحدد المهام الفكرية على أنها تكوين للوعي بقولب جاهزة مسبقاً، وبالتالي نقل إلى الوحدات. فأول عمل يجب القيام به هو تقييم ظاهرة الفكر بذاتها. طالما يُقال: إن "عصر التنوير" (أوروبا في القرن الثامن عشر) هو الذي عيّن الحداثة. لكن الإبادات الجسدية والثقافية التي لا حصر لها، والمُنقّدة بشكل ممنهج على يد الدولة القومية، وعلى رأسها إبادة اليهود عرقياً؛ قد ألحقت الضربة المميتة بمزاعم الحداثة في التنوير. إنها اللحظة التي قال فيها المفكر أدورنو: "بات على جميع الآلهة أن تلتزم الصمت". وهي في الوقت نفسه المحطة الأخيرة التي بلغت المدنيات. إنها لحظة مهمة بحيث من المحال أن تخطو حتى خطوة واحدة إلى الأمام دون القيام بتحليلها. إننا نتحدث عن لحظة الإفلاس التاريخي والرياء والإبادة. ولا يمكن للنزعة الفكرية أن تجرد نفسها من هذه اللحظة بوصفها ممارسة التنوير والتوعية وامتلاك العلم. بل ينبغي محاكمتها باعتبارها أحد المتهمين الأوائل. في حين يُعدّ تحميل الجرم والمسؤولية على هتلر وبضعة من أمثاله الديكتاتوريين إحدى أشنع دعايات الليبرالية. إذ لا يمكن إيضاح الحقيقة ما لم يُسلط الضوء على النظام الذي غدّى وأنشأ أمثال هتلر من المهد إلى اللحد. وحتى لو حصل، فستكون ثمة خيانة للحقيقة بأحسن الأحوال. ما دامت وظيفة النزعة الفكرية الأولية المتمثلة في "تقصي الحقيقة" معرضة للخيانة، وما دامت هذه الخيانة تُرتكب على يد المستثمرين والحمالين الفكريين بروج شائع؛ فهذا

مفاده أنه ثمة أموراً ينبغي إعادة النظر فيها من الجذور. ومن دون تحليل المواضيع التي يجب إعادة النظر فيها جذرياً في الميدان الفكري، فلن يتمخض الوضع الذي سيتمّ الولوج فيه عن نتيجة أبعد من التحول إلى مستثمرين وحمّالين فكريين جدد.

إن كان مُحالاً تأمينُ سيروية النظام الذي يعاني من أزمة عالمية إلا بالإدارة الطارئة للأزمة، فإما أنْ عدم الحديث عن الأزمة الفكرية يتأتى في هذه الحالة من العناء، أو أنه ممكنٌ بالتحول إلى مستثمرٍ وحمّالٍ فكريٍّ عقيمٍ للنظام. إذ لن يستعصي على مُفكّرٍ اعتياديٍّ ذي كرامةٍ وألفةٍ إدراكُ أنّ الأزمة متعلقةٌ أصلاً بالعقم الموجود في الميدان الذهني. علماً أنّ العلاقة بين بُنى النظام وذهنياته أشبهُ بالعلاقة بين الجسد والروح. فأزمة الجسد بُنيوياً لا تستلزم فقط الأزمة الذهنية روحياً. بل وتَجعلُها في صدارةٍ لائحة الأزمات. أي أنّ الأولوية تكمنُ في الأزمة الروحية، لا الجسدية. فكيف أنْ موت الدماغ برهاناً قاطعٌ على موت الجسد، فالأزمة الذهنية أيضاً لا يُمكن إلا أنْ تكونَ دليلاً جازماً على الأزمة البنيوية. واضحٌ بما لا يقبلُ الجدل أنْ ما يُعاشُ هو أزمةٌ فكريةٌ عميقة. وفي بعض المجالات التي يستحيلُ فيها تذليلُ الأزمة بالتحديثات، فإنّ الردّ اللازم يتطلّبُ أحياناً التحلي بالعمق. بل ويقتضي الاهتمامَ بِتحوّل النظام القائم. أي إنّ حلَّ أزمة النظام الفكرية غير ممكنٍ إلا بإنجازِ "الثورة الفكرية". وقبل التطرّق إلى الثورة الفكرية الراهنة، سيُكون التنويه إلى بعض الأمثلة التاريخية مفيداً لأبعد الحدود.

حسبما يُمكن تفسيره، فإنّ أول ثورة فكرية عظيمة في التاريخ قد حصّلت في ميزوبوتاميا في الحقبة ما بين أعوام 6000-4000 ق.م. إنها الحقبة التي رُصدت فيها قدرات المجتمع والقوى الطبيعية بشكلٍ شاملٍ لأول مرة، واستُخرجت منها النتائج العملية ذات التأثير البالغ. إنها الحقبة التي وَجَدَ جوردون تشايلد أنه لا يُمكنُ مقارنتها إلا بعهد أوروبا لما بعد القرن السادس عشر. والقسم الأكبر من المكاسب الاجتماعية في يومنا، ذهنيةً كانت أم أداتية، يعودُ إلى تلك الحقبة. وقد تمت معاشة الثورة الثانية الكبرى في فترات تأسيس الحضارتين السومرية والمصرية. إذ ستُبدى تلك الثورة مهارتها خلال الحقبة الأولى في تحويل مُكنَسبات الثورة النيوليتية إلى نظام المدنية ذهنياً وأداتياً. فأغلب الاختراعات والاكتشافات في العديد من الميادين هي ثمرة التطوّرات الفكرية الثورية المُنجزة في تلك الحقبة، وفي مقدمتها الكتابة والرياضيات والآداب

والطب وعلم الفلك واللاهوت والبيولوجيا. وسيشهد التاريخ تَعَلُّمَ وتكرارَ هذه التطورات إلى حين قيام الثورة الإغريقية-الإيونية.

تُشكِّلُ الثورة الفكرية الإغريقية-الإيونية الخطوة الثالثة العظمى. ففترة ما بين أعوام 600-300 ق.م هي عهدٌ آخر شهد غنى وفيراً على صعيدِ الذهنِ الفلسفية والعلمية معاً. فالعبورُ من الأديانِ المُقْتَرِنَةِ بالميثولوجيا إلى الثورة الفلسفية يُعدُّ ثورةً فكريةً كبرى دون شك. فضلاً عن حصولِ تطوراتٍ ثوريةٍ في ميادينِ الكتابةِ والآدابِ والفيزياءِ والبيولوجيا والمنطق والرياضيات والتاريخ والفنِّ والسياسة. وقد تَمَّ عيشُ التاريخِ إلى حين القرنِ السادس عشر بالاقْتِصارِ على نقلِ ثمارِ هذه الثوراتِ وتكرارها. لا ريب أنه حصلت العديدُ من التطوراتِ الفكرية في الأماكن والأزمنة الأخرى، لكنها لا تُعَدُّ ثوراتٍ كبرى. هذا وبالمستطاع نعتُ انطلاقاتِ الأديانِ التوحيدية بالثوراتِ الذهنية المهمة. إضافةً إلى أنَّ الثورة الزرادشتية الأخلاقية هي ثورةً فكريةً عظمى. ويُعدُّ كونفوشيوس في الصين وبوذا في الهند قِيميَّتين فكريَّتين مهمَّتين. كما إنَّ الشُعاعاتِ الفكرية الوامضة في الإسلام بين القرنين الثامن والثاني عشر مهمة. لكنَّ عدمَ قدرتها على التحوُّلِ إلى ثورة يُعتبرُ خسارةً فادحة.

لا ريب أنَّ الثورة الأوروبية الفكرية جذريةٌ وشاملة. ولكن، لا جدالَ في كونها انتَهَلَتْ منابعَها من الثوراتِ والأومضةِ المُشِعَّةِ المذكورةِ آنفاً. عليَّ التبيانُ أنَّ كلَّ هذه الثوراتِ الفكرية لا علاقةَ لها البتةً باحتكاراتِ الاستغلالِ والسلطة. بل على العكس، فما جرى هو أنَّ عدمَ تَطَوُّرِها بِجَدارةٍ، وتحريفها، وضمورها يُعزى على الأغلب إلى فرضِ تلكِ الاحتكاراتِ سيطرتها عليها مُصَيِّرةً إياها رأسَ مالٍ لديها. ويتضحُ هذا الواقعُ في الثورة الأوروبية الفكرية الكبرى بنحوٍ ملفتٍ للأنظار. فالأنظمةُ المطلقةُ وأنظمةُ الدولة القومية باعتبارها احتكاراتِ رأسماليةٍ واحتكاراتِ دولةٍ قد بَدَلَتْ جهوداً حثيثةً لعرقلةِ الثورة الفكرية وتزويرها وإحاقها بسلطاتها، واعتبرت ذلك من أولوياتِ أعمالها. وقد تَمَّ خوضُ صراعاتٍ كبرى في هذا المضمار. فلأجلَ أنَّ يحافظُ علماءٌ وشخصياتٌ من أمثالِ

برونو وأراسموس وغاليليو وتوماس مور¹ على استقلالهم الفكريّ ويصُونُوا كرامتهم، فقد تصدّوا للظلم المُجفّف الذي طبّقته السلطاتُ عليهم، بدءاً من محاكم التفتيش إلى محاكم الثورة الفرنسية. بل ووضَعُوا الحَرَقَ نُصبَ أعينهم في سبيل ذلك.

وَجَدَ رَأْسُ المَالِ الاحتكاريّ وهيمنةُ الدولةِ القوميةِ انعكاساً قوياً في الميادين والمُكوّناتِ الفكرية، مثلاً حصلَ في جميع ميادين المجتمع ووحدهاته خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. حيث أُرْفِقَ العلمُ والفلسفةُ والفنُّ بل وحتى الدينُ بالسلطات، وخاصةً ببنى الدولةِ القوميةِ بنسبةٍ مرتفعة. وألْحَقَ الاحتكَارُ الكامنُ في كلا الميادينِ ضربةً كبرى بالاستقلاليةِ الفكرية. وهكذا، صارَ الفكرُ التابعُ فكراً للمستثمر، أو غالباً ما تَحَوَّلَ إلى حَمَالِ المعلوماتِ في أنظمةِ الجامعاتِ والمدارسِ الأخرى. وباتتِ المعابدُ الجديدةُ في كلِّ دولةٍ قوميةٍ متجسدةً في بُنى المدارسِ وعلى رأسها الجامعات. ففي هذه الأماكنِ يُغسَلُ دماغُ وروحِ الجيلِ الجديد، صائراً مُواطناً عبداً ساجداً لإلهِ الدولةِ القوميةِ بما لا مثيلَ له في أيةِ مرحلةٍ أخرى. وما تزالُ مجموعاتُ المُدرّسين على جميع المستوياتِ بمثابةِ طبقةٍ كَهَنوتيةٍ جديدة. لا شك أنه هناك قلةٌ نادرةٌ من المتتورين والمفكرين الذين يصُونون خاصيتهم الفكرية. لكنهم استثناءٌ لا يُحِلُّ بالقاعدة.

الأهمُّ من ذلك هو التطوراتُ الحاصلةُ في مضمونِ الثورةِ الفكريةِ في أوروبا. تجب أولاً الإشارةُ إلى أنّ رُودادَ هذه الثورةِ قد تَمَثَّلُوا جيداً أديانَ وعلومَ وفلسفاتٍ وفنونَ العصورِ السابقةِ لهم. وجلِّيَّ أنهم اعتمدوا هذا التَمَثُّلَ في مساهماتهم ضمن هذه المجالات. كما ينبغي القَبُولُ بأنَّ المُفكرين الأوروبيين قَطَعُوا مسافاتٍ شاسعةً في الدنوّ من الحقيقة. ومن المؤكّد أنهم ناجحون على صعيدِ المنهاجِ والتطبيق. فنجأهم بشأنِ الطبيعةِ الأولى بصورةٍ خاصة (بشأنِ ميادينِ الفيزياءِ والكيمياءِ والبيولوجيا وعلمِ الفلكِ) يسيرُ في هذا المنحى. إلا إنه من غيرِ الممكنِ تحديدُ الأمرِ عينه بشأنِ مقاربتهم العلميةِ والفلسفيةِ والفنيةِ والأخلاقيةِ فيما يتعلقُ بالمجتمعِ كطبيعةٍ ثانية. لقد طَوَّرَ المفكّرون الأوروبيون الإيضاحاتِ (المانيفستوهات) والقواعدَ العلميةَ والمدارسَ الفلسفيةَ

¹توماس مور: قائد سياسي ومؤلف وعالم إنكليزي وقديس حسب الكنيسة الكاثوليكية الرومانية (1478-1535). رفض الاعتراف بهنري الثامن كرئيس للكنيسة الكاثوليكية الرومانية في إنكلترا، فاتهم بالخيانة، وحُبس في برج لندن حيث كتب هناك (حوار الراحة ضد المحنة). تم إعدامه بقطع رأسه (الترجمة).

والاتجاهات الفنية العظيمة الثمينة. لكنهم عجزوا عن النجاح في صون الطابع الأخلاقي والسياسي للمجتمع. بل وشاركوا في الجرم كلما ازدادت تبعيئهم لاحتكارات رأس المال والسلطة. إذ لا يمكن تبرير استهدافهم للمجتمع الأخلاقي والسياسي لدرجة البلوغ به إلى شفير الهاوية بالنواقص والأخطاء فحسب. هكذا بدأت الأزمة الفكرية.

لا ريب أن المفكرين مسؤولون عن جعل المجتمع والبيئة هدفاً للإبادة والزوال. وبالأصل، فالقاء المسؤولية المشتركة عليهم بصدد الأزمة العالمية يُعزى إلى كون الأزمة مشتركة. والأمور الأهم الذي ينبغي تنويره هنا معني بكيفية تطوّر الهزيمة والفساد والانحراف الفكري استراتيجياً وتكتيكياً. فمن هم الذين يتوجب علينا تحميلهم مسؤولية تصاعد التعقيد والهزيمة والخيانة الكبرى في ساحة العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص (أشدّد أولاً على قناعتني بأن العلوم المعنية بالطبيعة الأولى ذات ماهية اجتماعية، أو ينبغي أن تكون كذلك)؟ هل ما يسود هو مَرَضٌ معني بالبراديغما العلمية فقط؟ هل يجب البحث عن النصيب الأكبر في ذلك ضمن بعض القواعد؟ هل المَرَضُ بنيوي أم عَرَضِي؟ هل معالجته ممكنة؟ كيف ينبغي تطوير سُبُل وأساليب العلاج؟ ما الذي يمكن أن تكونه المؤشرات الأولية للثورة أو للبراديغما العلمية الجديدة؟ من أين علينا البدء استراتيجياً؟ لا يمكننا تحديد مهامنا البراديغماتية والعلمية الجديدة، ولا النفاذ من الأزمة الفكرية، ما لم تُجاوب من الأعماق على هذه التساؤلات وما شابهها.

إنّ العلم الذي يجعل من المدنية الأوروبية مركزاً له، تُكوّن أزمته بنيوية معنية بالتطورات الحاصلة في مطلع المدنية. ذلك أنّ تَمَرُّكُز العلم في المعبد يعني التحامه مع السلطة. ثمة عددٌ جَمٌّ من الأمثلة التي تُثبِت أنّ العلم في المدنيّتين المصريّة والسومرية جزء لا يتجزأ من السلطة. فمؤسسة الرّهْبَنَةِ التي لَمَّت شَمَلَ العلم كانت أصلاً بمثابة الشريك الأهم للسلطة. علماً أنّ بُنية العلم في العهد النيوليتي كانت مختلفة. فمعارف المرأة حول النبات ربما رَصَقَتْ أرضية البيولوجيا والطب. فضلاً عن أنّ رصدّها للفصول والقمر كان يُظهر ضرورة القيام بعمليات الحساب. بالإمكان وبكلّ يسرٍ شرح ذلك بأن ممارسة الحياة العملية الممتدة على آلاف السنين في مجتمع الزراعة-القرية قد أبرزت خزينة عظمى من المعرفة. لكنّ هذه المعارف جُمِعَتْ في عهد المدنية، وصيِّرت جزءاً من السلطة؛ فشوهت تحوّل نوعي فيه بالمعنى السلبي.

كانت المعرفة والعلم جزءاً من المجتمع الأخلاقي والسياسي، سواءً في مجتمعٍ ماقبل المدنية أو في المجتمعات المناهضة لها في عهدها. حيث لم يكن استخدام العلم ممكناً بشكلٍ آخر، ما دامت المصالح الحياتية للمجتمع لا تقتضي ذلك. ربما كان الهدف الوحيد للمعرفة والعلم تأمين سيرة وجود المجتمع وحمايته وتغذيته. ولم يكن ممكناً تصوّر هدفٍ آخر له. إلا إن المدنية غيّرت هذا الوضع جذرياً. حيث فصلته عن المجتمع بتأسيس احتكارها على المعرفة والعلم. فبينما حُرِمَ المجتمع من المعرفة والعلم، فقد تَعَزَّزَت السلطة والدولة بهما إلى أقصى حد. إذ وَطَّدَتَا احتكاراتهما بإرفاق مُنتجَي وحاملي المعرفة بالسلالات الحاكمة والقصور. فكان مفاد ذلك هو الفصل الجذري للعلم عن المجتمع عموماً وعن المرأة خصوصاً، وفصل أواصره عن الحياة والبيئة أيضاً. وفي الوقت نفسه، كان الانقطاع الجذري للأواصر بين الذكاعين التحليلي والعاطفي والمسافة الفاصلة بينهما يتعاظمان بالتزامن.

كان معنى العلم في الطبيعة الاجتماعية ألوهياً. إذ كان المجتمع يؤلّه مستوى معرفته ووعيه بشأن طبيعته، باعتباره ذلك تعبيراً عن هويته. وكان يُساوي بين ذاك المستوى وبين الألوهية. فعُزِّت المدنية هذا الوضع أيضاً. فلدَى خضوع العلم لنفوذ السلالة وشركائها، تبدّلت مكانة الألوهية. فبينما فصلّت العبودية والالوهية لتكوّنا من نصيب المجتمع، فقد أصبحت الميثولوجيا والدين يُصنّان على أنّ السلالة ومحيطها من نسب الإله. أي أنّ الملوك-الآلهة وأنساب الإله كانوا ثمرة هكذا مرحلة. استمرّ انقطاع أواصر مُنتجَي وحاملي العلم والمعرفة عن المجتمع بهذه الشاكلة على مرّ عصور المدنية. حتى ولو وُجِدَ المتصدّون لذلك، إلا إنه تمت تصفيّتهم بسهولة. وبات المعنيون بالمعرفة والعلم يُشكّلون ما هو أشبه بالكاست (الطبقة المتوقعة). ولدى الوصول إلى المدنية الأوروبية، عاش مُنتجُو المعرفة والعلم عهداً من الاستقلال النسبي بشكلٍ محدودٍ بسبب تنازع الكنيسة والملكية خصوصاً، وبسبب أجواء شبه الاستقلالية النسبية للأديرة. فالصراعات الضارية على السلطة كانت تمُدُّهم بفُرصِ العُثورِ اليسير على من يحميهم، دون أن يلحق ذلك الضرر بأبحاثهم. كانت مراحل النهضة والإصلاح والتتوير على علاقة وثيقة بأجواء شبه الاستقلال المتمخضة عن حروب السلطة تلك. كما إن عدم وجود حكمٍ مطلقٍ من النمط الصيني والعثماني كان يُوفّر الفرصة لشبه الاستقلالية.

والنتيجة كانت ثورة فلسفية وعلمية. إلا إن صعود هيمنة الرأسمالية وتكون الدولة القومية جلب تأسيس احتكار رأس المال والسلطة على العلم في غضون القرنين التاسع عشر والعشرين. وهكذا، بات العلم جزءاً لا يتجزأ من رأس المال والسلطة. هذا الوضع المتنامي أصلاً طيلة تاريخ المدنية على حساب المجتمع الأخلاقي والسياسي، قد بلغ ذروته مع حادثة أوروبا.

وهذا ما معناه أن البراديغمات العلمية الأوروبية المركز كانت قد انقطعت عن المجتمع قبل زمنٍ سحيق. وغالباً ما كان المهتمون بالمعرفة والعلم يتخبطون في منظور رأس المال والسلطة. كان قد حُطَّ من شأن المجتمع الأخلاقي والسياسي منذ وقتٍ بعيد. وتَسَارَعَ هذا السياق مع هزيمة الكنيسة. فلم يبقَ أمام العلم (الذي لم يعد المجتمع الأخلاقي والسياسي همَّه الشاغل) هم سوى الالتفاف حول أهداف رأس المال والدولة. هكذا، وبينما بات العلم يُنتج السلطة ورأس المال، فإن رأس المال والسلطة كانا ينسبان العلم إليهما بأفضل الأشكال. كما إن قطع روابط العلم مع الأخلاق والسياسة إلى آخر الحدود كان يفتح الباب على مصراعيه أمام الحروب والاشتباكات والنزاعات وشتى أنواع الاستغلال. بيد أن تاريخ المدنية الأوروبية أضحى في نفس الوقت شاهداً على أعتى وأكثف الحروب. فأنحصر الدور المناط بالعلم في التركيز على ابتكار أدوات ووسائل الحرب المذهلة التي تجلب النصر المؤزر. وهكذا، حصل تصاعدٌ في إنتاج وسائل الحرب، بحيث وصل في النهاية إلى ابتكار الأسلحة النووية. في حين كان يستحيل اختراع حتى مُسدسٍ ألغوية ضمن مجتمع تسوده قواعد المجتمع الأخلاقي والسياسي، فما بالك بصنع السلاح النووي؟ وحتى لو صنع، فما كان سيستخدم ضد المجتمع بأقل تقدير.

يُعدُّ الانهيار الأخلاقي من أهم عوامل بدء الحروب. أما انقطاع العلاقة بين العلم والأخلاق، فهو أساس ابتكار شتى الأدوات التدميرية. إذ من العسير تصوّر عدم انعكاس علاقة العلم مع السلطة والمجتمع على البراديغما والأسلوب الأوليين. كما إن إقصاء المجتمع من الأجندة كان يعني في الوقت نفسه تسييته بما يشبه تسييء المرأة والعبيد سابقاً. ومن ثم انتقل الفصل بين الذات والموضوع إلى كافة العلوم، بعدما كان قد ابتدأ مع فرانسيس بيكون وديكارت. وبات التحول الشئني موضوع نشأة في النشاطات

العلمية، رغم أن الباب قد فُتِحَ أمام أفطحِ الفواجعِ مع التوجهِ نحو الفصلِ الحاسمِ بين الذاتية والموضوعية، لتتَجَذَّرَ لاحقاً مع الفصل بين الأنا-الآخر، صائراً أطرافاً دياليكتيكيةً تُفني بعضها بعضاً. إنَّ هذه الثنائياتِ انعكاسٌ قاطعٌ للانفصالِ والتناقضِ بين المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ وبين رأسِ المالِ والسلطة. فاختزَلُ الطبيعةِ ومن ثمَّ المرأةِ والعبدِ وأخيراً المجتمعِ إلى منزلةِ الموضوعِ الشيءِ قد بَرَزَ أمامنا في هيئةِ "القاعدة الشيئية" الشهيرة جداً، والتي لا تَزَالُ مُسْتخدَمةً في العلم. أي إنَّ علاقةَ الإله-العبدِ السابقة أضحَت علاقةَ الذات-الموضوع. كما تتَحَيَّ مفهومُ الطبيعةِ الحيةِ الأقدمُ عمراً عن مكانتهِ لمفهومِ "الطبيعةِ الشيءِ والميتة" و"الإنسانِ الذاتِ الإلهية" المتحمكةِ بها.

كان تأثيرُ هذه المقارباتِ البراديغمائيةِ مُدمراً على العلم، وبالأخصَّ على العلوم الاجتماعية. وعلى سبيلِ المثال، فالفيزيائيون القائمون على الطبيعةِ الفيزيائيةِ الشيئيةِ يُؤْمِنُونَ بأنَّ لهم كاملَ الحريةِ في التحكمِ بالطبيعةِ وإجراءِ التجاربِ اللامحدودةِ عليها. وَيَعْتَبِرُونَ أنفسهم أحراراً في شتى المواضيع، بدءاً من التجاربِ النوويةِ وصولاً إلى تفعيلِ مختلفِ الدينامياتِ الذاتية. ولا يُساوِرُهُم أيُّ هاجسٍ أخلاقيٍّ لدى قيامهم بذلك. إنَّ مفهومَ الطبيعةِ الشيءِ، الذي أسَفَرَ عن ظروفِ التصرفِ اللامحدودِ بالمادة، قد أفضى في النتيجةِ إلى صنعِ القنبلةِ الذريَّة. ولدى تَحَوُّلِ العلمِ الإلهيِّ إلى علمِ أداتيٍّ، لا تَبْقَى له أيةُ أواصرٍ مع المجتمع. بل يتحوَّلُ إلى أداةٍ مرتبطةٍ بقانونِ الريجِ الأعظمِ بين يَدَيِ السلطةِ ورأسِ المال. الفيزياءُ ظاهرياً علمٌ حياديٌّ تماماً ومعنيٌّ بالطبيعةِ الشيءِ. ولكن، واضحٌ جلياً أنه مضموناً يُشكِّلُ أحدَ مصادرِ القوةِ الأساسيةِ للسلطةِ ورأسِ المال. حيث ما كَانَ لِعِلْمِ الفيزياءِ أَنْ يَصُونَ حالتهِ القائمةِ في حالِ العكس. وتَحَوُّلُهُ إلى قوَّةٍ مضادةٍ للمجتمعِ مؤشِّرٌ صارخٌ على أنه ليسَ علماً شبيئاً حيادياً. كما إنَّ علاقاتِ القوَّةِ المسماةِ بقوانينِ الفيزياءِ تعني في النهايةِ انعكاساً لقوَّةِ الإنسان. أما الإنسان، فنحن نَعْلَمُ أنه مخلوقٌ اجتماعيٌّ بالمعنى المطلق.

بمقدورنا كشفُ النقابِ عن الوجهِ الباطنيِّ للعلاقةِ بين المدنية-السلطة-العلم بنحوٍ أفضل، لدى تحليلِ الفلسفةِ الوضعيةِ التي تتركُ بصماتها على كلِّ البنيةِ العلميةِ للحداثة. إننا على علمٍ بأنَّ الفلسفةَ الوضعيةَ تنطلقُ من الظواهرِ الشيئيةِ الحاسمة، ولا تَعْتَرِفُ بأيِّ تعاطٍ علميٍّ آخر. لكن، ولدى النظرِ عن كثب، فسيتم الإدراكُ أنَّ هذا

العلم، الذي يُعتبر دراسة علاقة المواد ببعضها بعضاً، هو أكثر وثنيةً وميتافيزيقيةً من عبّاد الأوثان والقوى الميتافيزيقية القديمة كافة. وإذ ما تطرّفنا إلى الديالكتيك التاريخي باقتضاب، فسندادُ تنوّراً في هذا المضمار. فكيف أنّ الأديان التوحيدية والتجريدية شكّلت نفسها على أساس انتقاد الوثنية (ضرب من دين تأليه الظواهر)، فقد برزت الوضعية أيضاً كحملة مضادة وكضرب من الوثنية الجديدة. فنزعة الحقيقة المطلقة التي ترتكز إلى انتقاد الدين والميتافيزيقيا، قد شكّلت كميّات فيزيقيا محدّثة تُعتبر بدورها وثنية جديدة (نزعة الحقيقة المطلقة التي تعتمد على الظواهر هي وثنية محدّثة بكل تأكيد). وكونُ فريدريك نيتشه أول الفلاسفة الذين شخّصوا هذه الحقيقة هو أمر مهم تماماً. وتعدّ تقييماته مساهمةً قيّمةً في بحوث الحقيقة. من الأهمية القصوى التبيان بأن المصطلح المسمى بـ"الظاهرة الموضوعية" بعيدٌ عن الحقيقة. فإما أنّ الظواهر بحدّ ذاتها لا تُقدّم أية معلومة قيّمة بشأن الحقيقة، أو أنها تُسفر عن نتائج جدّ خاطئة بالتناسب مع ما قدّمته منها.

كنا قد قلنا أنّه إذا لم تجد الظواهر معناها ضمن الروابط المُعدّدة، فإما أنها لا تُقدّم أية معلومة، أو أنها تفتح المجال أمام النتائج الأكثر خطأً. لنُدع الظواهر الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية جانباً. ولننمّع في النتائج التي تُسفر عنها بالتركيز فقط على ظاهرة اجتماعية ما. فحسب الوضعية، فالدولة القومية أيضاً ظاهرة. وجميع العناصر المؤلّفة لها هي ظواهر. أي إنّ آلاف المؤسسات وملايين البشر ظواهر. وبإضافة العلاقات بين هذه الظواهر نُكون قد أتممنا اللوحة. أي أننا نُكون قد كوّننا المصطلح العلمي حسب الوضعية، وأننا بنّينا أمام حقيقة مطلقة: حقيقة الدولة القومية! لا تُعتبر الوضعية هذا التعريف مُجرّد تفسير. بل تُعتبره ظاهرة الحقيقة المطلقة. كما وتُتطر إلى جميع ظواهر علوم الاجتماع الأخرى وفق هذا المنظور. أي أنها جميعاً ظواهر، تماماً كالظواهر التي في الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا. هكذا هو تعريف الحقيقة. لقد بدّأنا ننتبه إلى أنّ هذا التناول الذي يبدو بريئاً ولا يشتمل على أية مخاطر، إنما هو ليس كذلك بتاتاً. إننا نشهد على ذلك وبكلّ ذهول في حركات التطهير الأثني والإبادة العرقية على وجه الخصوص. فبداءً من هتلر إلى أكثر رؤساء الدولة القومية "اعتدالاً" حسبما يُزعم، فجميعهم سوف يقولون أنّ ما يقومون به صحيحٌ لأبعد الحدود حسب العلم

(حسب العلوم الوضعية)، وأنهم يُنفون حقائق الأمة من الشوائب، وأنّ تشكيل أمةٍ نمطيةٍ ليس مجرد حقٍّ فقط، بل وتطوّر مناسبٍ لقانون الكون الطبيعي. إنهم يقولون الصحيح حسب العلم الذي تلقّوه. وهذه القوة تُزوّدُهم بها الفلسفات والعلوم الوضعية. علماً أنه، وبحكم هذا المفهوم الوضعي، تمّ خوض حروبٍ لامحدودةٍ في سبيل الوطن والأمة والدولة والأثنية والأيدولوجيا والنظام في عهد الحداثة الرأسمالية. ذلك أنّ كلّ هذه المصطلحات مقدسة، وينبغي خوض الحرب في سبيلها حتى النهاية. وحسبما هو معلوم، فقد تحوّل التاريخ إلى حِمَامٍ دمٍ حصيلة هذه الرؤية. إنّ الوضعية البريئة ظاهرياً كانت تُكشِفُ عن وجهها الدموي باطناً بهذا المنوال.

لنعمل على توضيح الأمر أكثر. ثمة ما يُقاربُ المائتي دولةٍ قوميةٍ في عالمنا الراهن. وإذا ما بات إجمالي المؤسسات وحشد المواطنين والعلاقات التي بيّناها أعلاه وجهاً لوجهٍ أمام تلك الدول، فسيغدو لا مفرّ من ولادةٍ نظامٍ أو حالةٍ من الشّعَب والمعمعة المؤلفة من مائتي إلهٍ على الأقل، ومن آلاف المعابد وعددٍ لامحدودٍ من الطرائق. ذلك أنّ كلّ الظواهر التي يُمثّلونها مقدسةٌ وجديرةٌ بالموت في سبيلها. لننّبه، إنها لا تأتي بتاتاً على ذكر المجتمع الأخلاقي والسياسي الذي يعكس الطبيعة الاجتماعية الحقة، حتى ولو على مستوى الاسم. لكن، إنّ كانت ثمة حقيقة تستحق الموت لأجلها فعلاً في حال تعرّضها للهجوم، فإنها حقيقة المجتمع الأخلاقي والسياسي. أما في الدولة القومية، فالكلُّ يُحاربُ باسم الأوثان التي شكّلها كلّ واحدٍ لذاته، أو التي يتم تشكيلها أو بسطها أمامه. إنّنا في مواجهة عهدٍ من الحروب لأجل الأوثان المسعورة بما يزيد ألف مرةٍ على الحروب في سبيل أوثان الماضي السحيق. والمحصلة هي تفعيل قانون الربح الأعظم لاحتكارات رأس المال والدولة القومية، وتقديم حيواتٍ لم ينعم بها حتى الفراغة إلى حفنةٍ سعيدةٍ من الشخصيات. وما تُسمى بالحياة العصرية ليست سوى إحدى نتائج حقيقة الوضعية تلك. أو بالأحرى، إنها حقيقة قتلها الحقائق. لقد بلغنا اليوم عصرَ المجتمع الافتراضي. وما من حقيقة قادرةٍ على إيضاح الظواهرية بقدر المجتمع الافتراضي. فالمجتمع الظاهريُّ مجتمعٌ افتراضي. والمجتمع الافتراضي هو الوجه الحقيقي للمجتمع الظاهري. بل إنه حقيقته بحدّ ذاتها. وتُحقّق عَدَمِيَّةَ معنى الظواهر (أو بالأصح، ينبغي إدراك عَدَمِيَّةِ المعنى من حيث إشارتها إلى

حَمَامِ الدِّمِ والمجتمع الخيالي والمجتمع الاستهلاكي) ذروتها مع المجتمع الافتراضي. كما إِنَّ المجتمع الإعلامي والمجتمع الاستعراضي والمجتمع الجرائدي يمثلون دوماً حقيقة المفهوم الشيني والظاهري والوضعية الظاهرة للعيان. وهذا بالأصل يعني إنكار الحقيقة.

وبحكم موضوعنا، بإمكاننا ترتيبُ النتائجِ المشابهة دون الشعور بالحاجة إلى مزيد من البحث. فمصطلحات المجتمع الإسلامي والمسيحي والموسوي والبوذي والرأسمالي والاشتراكي والإقطاعي والعبودي هي حقائقُ ناجمة عن المقارنة نفسها. يُلَوِّحُ الوجه الميتافيزيقي للوضعية أماننا هنا أيضاً. أجل، فالمجتمعان الإسلامي والرأسمالي ثمرُ التعاطي عينه. أي إنها اصطلاحاتٌ ظاهراتية. بمعنى آخر، فهي مصطلحاتٌ تلفيقيةٌ معنيةٌ بالظاهر. وبالإمكان قول الشيء ذاته بشأنِ انتماءاتِ الأمة أيضاً. فمصطلحاتِ الأمة الألمانية والفرنسية والعربية والتركية والكردية مجردُ حقائق ذات طابعٍ وضعي. بينما مضموناً هي مظاهرٌ ممسوخةٌ من الحقيقة. والحالُ هذه، قد يُطرحُ السؤال: ما هي الحقيقةُ الحقيقية إذن؟ الجوابُ بسيطٌ حسب رأيي: هناك حقيقةُ المجتمع الأخلاقي والسياسي الذي يُعدُّ طبيعياً ضمن حقيقة المجتمع، وحقيقة المدنية الساعية دوماً إلى إفناء تلك الحقيقة. لا أقول: إِنَّ الصفاتِ والأسماءِ الأخرى لا تُمثِّلُ الحقيقة. بل أقول: إنها تُمثِّلُ مظهرها وصياغتها البسيطة المتغيرة مراراً، وليس جوهرها.

لننمَّعَنَّ في حقيقة الأمة العربية مثلاً. فالعروبة -ولو أنها باتت هزيلة للغاية- لا تعني شيئاً في المكان المسمى ببلادِ العرب سوى حقيقة مجتمعٍ ذي مزايا أخلاقية وسياسية، وحقيقة السلطة التي بسطت نفوذها على ذاك المجتمع لآلاف السنين، باللغة به حافة التفسخ في يومنا الراهن. وثمة آلافُ العربِ المختلفين والمتناقضين، بل وحتى الذين يُعتبرون أعداء لدودين لبعضهم بعضاً. أي أنه ثمة آلاف الحقائق المتناقضة! ويجبُ أن يكونَ كذلك حسب المدرسة الوضعية. لكننا نعلمُ علم اليقين أن الحقيقة العربية ينبغي ألا تكونَ كذلك من حيث الجوهر.

مثالٌ آخر أكثر بساطةً هو الأشجار. فبالإضافة إلى آلاف الأغصان والأوراق التي لا حصرَ لها في كلِّ شجرة بوصفها ظاهرة؛ فإن كانت شجرةً مثمرةً ولها قيمتها المعروفة، فحينها ستكونُ ذات معنى (وليس حسب غصونها وأوراقها). بينما الوضعيةُ

تعني العماء الذي يُولي الأهمية عينها للكل. أجل، الغصون والأوراق حقيقة. لكنها ليست حقيقةً قيّمة. لشجرة الكرّم أو لكيلو غرام من العنب قيمةً ومعنى. لكن ورقةً منها ليست سوى حقيقةً ظاهريةً مظهريةً لا تعكس جوهرها، بل تكتسبُ منظرًا شكلياً فقط.

يُعزى السببُ الرئيسيُّ للأزمة العلمية إلى غرق العلوم في الظاهرة، وإلى ولادة قاعدةٍ علميةٍ جديدةٍ يوميًا، وإلى نظرةٍ جميعها لنفسها على أنها حقيقةٌ تتميزُ بذاتِ الشأن. كنا قد حدّدنا في البداية علاقةً تلك الأزمة مع النظام القائم. وانقسام الحقيقة على شكل قرائن مثل: الذات-الموضوع، نحن-الآخر، البدن-الروح، الدين-العلم، الميثولوجيا-الفلسفة، الإله-العبد، الظالم-المظلوم والحاكم-المحكوم وغيرها من الثنائيات المتضادة باستمرار والمتجددة طردياً؛ إنما هو من حيث المضمون ثمرة ممارسة الإفناء والاستعمار التي تُمارسها وتخلّفها شبكاتُ المدنية الاحتكارية المتأسسة على المجتمع الأخلاقي والسياسي. فالحدثاتُ الرأسمالية بلغت بالمجتمع إلى نقطة التبعر والانحلال الراهنة بإكثارها وتعميقها للامحدودين لثنائيات المدنية تلك. وللعلم المتواطئ مع النظام نصيبه الوافر في ذلك. ولدى وصول التناقض بين المضمون الأيديولوجي والبنية الأدائية إلى حالة التنافر الحاد، تصبح الأزمة حالةً مدركة. أي إنها تعني تحويل ذاتها إلى صرخاتٍ مدويةٍ في بدن وروح التعدديات الساحقة، من خلال البطالة والحرب والمجاعة واليأس والقمع والإبادة واللامساواة واللاحرية.

أشعر بالحاجة إلى التحذير من عدم السقوط في بعض حالات سوء الفهم لدى انتقاد الوضعية. أولاً؛ لا أسلك مقارنةً من قبيل القول بأنه لا قيمةً بتاتاً للظواهر، وأنه لا علاقة لها إطلاقاً بالواقع. إنما أقول أن قيمتها منخفضةً وروابطها مع الواقع محدودة. كما أنوّه إلى المخاطر الجسيمة التي تؤدي إليها الظواهرية لدى الارتقاء بها إلى مستوى الفلسفة. وقد بان هذا الوضع زيادةً عن الحد في نظام الفكر الأوروبي. أما خاصية سوء الفهم الثانية، فقد يوجّه لي نقدٌ بانزلاقي نحو نوع من الأفلاطونية. قد أتلقي نقداً كهذا فيما يخص مثال الشجرة الذي ذكرته، نظراً لأنني قلتُ أن الجوهر هو المعين. لكن ما أردتُ تبيانَه ليس فكرةً أو ادعاءً "الشجرة". بل أُشيرُ إلى الواقع الذي تحتويه الشجرة بالنسبة للمجتمع. هذا ولا أعرضُ تناولاً منفعياً. إنما أقتصرُ على القول بضرورة تحديد الواقع من قبل المجتمع الأخلاقي والسياسي فقط. قد تكون الشجرة نافعةً جداً لأجل فردٍ

أو مجموعةٍ ما. لكني أسعى للقول: إنه لا قيمة حقيقية لهذا النفع، ما لم يتم تفسيره بالمنوال نفسه من قبل المجتمع الأخلاقي والسياسي.

إنني أنتقد الفلسفة التي تعمل الليبرالية على فرضها، والتي تقول: "يظهر الأفراد ويعتبرون على ما يرونه حقيقياً، ويعيشون كفلاسفة أو علماء أو عسكريين أو ساسة أو مستثمرين أو ما شابه". وأراها مجتمعيةً لأخلاقيةً ولاسياسية. وأسعى للقول أن هذا هو أفضع أشكال أيديولوجية اللاأخلاق واللاسياسة، التي أسفر عنها تاريخ المدنية، والتي يسعى النظام الرأسمالي إلى بسطها على المجتمع برمته. أو بالأحرى، إنه سرّد ميثولوجي عصري يتم فرض تمثله بالدعاية، ويكسى بقناع وغطاء الحداثة.

والحال هذه، فالسؤال أو القضية التي تكتسب أهمية أكبر ستكون: أين وكيف سنجد الحقيقة؟ أود إعطاء جوابي بالتذكير بقاعدة بسيطة للغاية: لا يمكنك العثور على شيء ما إلا بالبحث عنه في المكان الذي فقدته. وإلا، فلا يمكنك العثور عليه في مكان آخر، حتى لو بحثت عنه في كل بقاع العالم؛ لأن الأسلوب حينذاك سيكون خاطئاً. أي أن أسلوب البحث في مكان آخر، وليس في المكان الذي ضاع فيه الشيء، لا يعني سوى هدر الزمان والطاقة. إنني أشبه تفصّيات الحقيقة الراهنة بهذا المثال. فعلى الرغم من مختبرات البحث وميزانياتها الفظيعة، إلا إن الحقائق المبلوغة مشحونة بالآزمة والألم. جلي أنه من المحال أن تكون هذه هي الحقيقة التي تندفع البشرية وراءها. سيكون ردّي تكرار التكرار. لا يمكن للحقيقة إلا أن تكون اجتماعيةً مجتمعية. وستغدو الحقيقة الاجتماعية مفقودة لدى النهش في المجتمع الأخلاقي والسياسي وإخضاعه للحاكمية المشددة لاحتكار الاستغلال والسلطة في سياق المدنية. ما تم فقده قد فقد مع القيم الأخلاقية والسياسية. وإن كنت تؤد العثور عليه مجدداً، فعليك بالبحث عنه في المكان الذي أضاعته فيه. أي أنه عليك بالبحث عن المجتمع الأخلاقي والسياسي والعتور على حقيقته تجاه المدنية والحداثة. وعليك ألا تكتفي بذلك. بل ويجب إعادة إنشاء كيانه الذي بات في حالة هلامية لا يمكن التعرف عليها. حينئذ فقط ستري أنك تَعثرُ على جميع الحقائق النفيسة كالذهب واحدةً تلو الأخرى، بعدما كنت قد أضعتها على مر التاريخ. وستكون أكثر سعادة ببناءً على ذلك. وستدرك أن هذا يمر من المجتمع الأخلاقي والسياسي.

ولدى إعادة ترتيب ميدان النشاط الفكري، فإنني مضطرّ لطرح بعض اقتراحاتي بشأن الوظائف والمهام، وعرضها كمبادئ على هدى الانتقادات:

1- ينبغي تطوير الجهود الفكرية ونشاطات المعرفة والعلم ضمن إطار المجتمع الأخلاقي والسياسي، الذي هو حالة الوجود الأساسية للطبيعة الاجتماعية. إن واقع هذا المجتمع المبثّر طيلة تاريخ المدنية، والمُعَرّى بصورة تدريجية قد تَمَرَّق تماماً في العهد الحديث الممهّور بالرأسمالية، فتركّ يواجه النسخ ويُلبَّغ به إلى شفير الفناء.

2- والحال هذه، فعلى الجهود الفكرية ونشاطات المعرفة والعلم أن تهدف إلى وقف هذا السياق أولاً. ذلك أنه لا علم لشيء مُعَدَم. قد يكون ثمة ذكرى له. ولكن الذكرى ليست علماً. فالعلم معني بما هو حيّ وكائن. وإن كان المجتمع الذي في هذه الحالة لا يرغبُ الفناء كلياً، فهو مُرغمٌ على التصدّي للحدّات ذات الطابع الرأسمالي بكلّ عناصرها. لقد بات التصدي والمقاومة في نفس مستوى الوجود وريفاً له. وإن كانت هناك رغبة في العيش والصمود بإباء وعزّة الباحث الحقيقي، لا كرأس مالٍ أو حَمَالٍ فكري، فما على ذاك المُتَقَفِّ إلا أن يكون مُقاوماً في جميع مساعيه، وأن تكون عناصره بحوثه ذات أبعادٍ مقاومة. وبهذا المعنى فإنّ المفكر والعلم موضوعاً مقاومة. وأي شكل آخر ليس سوى خداعٍ للذات أو مواراة لهوية رأس المال والحَمَال.

3- من الضروري ترتيب العلم كـ"علم اجتماع" بالدرجة الأولى. وينبغي الاعتراف بعلم الاجتماع بصِفَتِهِ الإلهية الأم لجميع العلوم. بينما العلوم الأخرى المعنية بالطبيعة الأولى (الفيزياء، علم الفلك، الكيمياء، البيولوجيا) والمعارف-العلوم البشرية المعنية بالطبيعة الثانية (الآداب، الفلسفة، الفن، الاقتصاد وغيرها) لا يمكنها البتة أن تتميز بمرتبة الريادة، لأنها عاجزة عن عقد الأواصر القِيَمَةِ مع الحقيقة. لن يكون بمقدور الساحتين أخذ نصيبهما من الحقيقة، ما لم تُعقد علاقاتهما مع علم الاجتماع بنجاح.

4- على علم الاجتماع البحث أساساً في المجتمع الأخلاقي والسياسي كموضوع محوري، وليس كموضوعٍ شَيْئٍ أو كثنائياتٍ معشّشة في وعي الإنسان ومفصولة عن بعضها بعضاً بهوَاتٍ شاسعةٍ من قبيل: الذات-الموضوع، نحن-الآخر، البدن-الروح، الإله-العبد، والميت-الحي؛ بل بأسلوبٍ يتعدى هذه القرائن. إن الاختلاف الذي يُعدُّ نمط حياة الكون يسري في طبيعة المجتمع أيضاً وبحالة أكثر مرونة وحرية وكثافة.

لكن الانتقال بهذا الاختلاف إلى مستوى التمييز بين الذات والموضوع، والذي بات الأرضية الأساسية لكافة بُنى المدنية والحداثة الأيديولوجية، سوف يعني فقدان وتمزق الحقيقة الاجتماعية والكونية على السواء دون أدنى شك.

5- لا يمكن تطوير براديجما قِيَمَةٍ بشأن علم الاجتماع (فلسفة العلم المضاد جذرياً للمدينة) قبل رمي الوضعية في مزلة التاريخ بناءً على النقد الشامل. فالوضعية لا تتفكّ مستمرة بكلّ حدّتها كفلسفة عامة لتلك الشيئية التي بلغت أوجها في الحداثة الأوروبية، وتصادت على العلم عموماً وعلى علم الاجتماع خصوصاً. إنّ إدراك وتبني المكتسبات الإيجابية للعلم الأوروبي المحور (وبالأخص علم الاجتماع) وفهم نصيبه من الحقيقة وتمثله شرطٌ أساسي، بالرغم من كونه مشتبهاً للغاية ويشتمل على مهالك فقدان الحقيقة. فبقدر ما يجب انتقاد الوضعية وتخطيها، فمن الضروري تمثّل نسب الحقيقة البارزة وبالمثل. قد تؤدي المناهضة الأوروبية الكليّة إلى نتائج سلبية لدى نقصي الحقائق، بقدر ما قد يتمخض عن النزعة الأوروبية الجذرية بأقل تقدير.

6- رغم أنّ بحوث الحقيقة المسماة بما وراء الحداثة تنتقد الوضعية وترفض علم الاجتماع الأوروبي المحور، إلا أنه بالمستطاع لئزلة هذه المقاربات وإكسابها شكلاً من المناهضة الأوروبية، التي هي أكثر مناهضة للحقيقة. من المهمّ الاقتراب بشكل انتقاديّ إلى آخر درجة من البحوث الما وراء حداثوية، بالرغم من عدم الرضا الكليّ لها؛ وذلك بالاستفادة من الحالة المتأزمة لعلم الاجتماع. فبقدر ما يكون الأسلوب والمنظور القائل بالكونية المطلقة وبالانحدار على مسار مستقيم في الوضعية المعاصرة أمراً تحريفاً، فإنّ العديد من الأساليب الما وراء حداثوية القائلة بالنسبية الحزونية المفرطة مفتوحة أيضاً على تحريفات مشابهة. من هنا، ولكي لا يتم الانجرار وراء هذه الأطراف المتطرفة، فإنّ التنبّي الحسّن للمبادئ الأساسية التي نسعى لترتيبها، والتي ينبغي الالتزام بها، يُعدّ شرطاً ضرورياً. إنّ الأوساط المتأزمة قابلة إلى درجة كبيرة لأن يبحث كلّ واحد فيها عن سبيل مختلف للحقيقة حسب هواه. هذا الأمر بمفرده قد يُحرّف بحوث الحقيقة من جوانب عديدة، ويُفْرِغها من محتواها.

7- لا يمكن أن يكون أسلوبنا شيئاً وضعياً ولا ذاتياً نسبياً لدى البحث عن الحقيقة. فكلاهما وجهان لليبرالية مضموناً، ويُعبّران عن "تضخم الأسلوب" الذي

تَسْتَحْدِمُه الليبراليةُ في إنتاجِ رأسِ المالِ والحَمَلِ الفكريّ، بعدَ خَلطِ بعضهما ببعضِ ثم عَرَضِيهما في السوق. هذا التَضَخُّمُ الأسلوبِي هو الجانبُ الأكثرُ تأثيراً في تصييرِ الحقيقةِ مستحيلة. وهذا ما مفادُه إظهارِ عددٍ جَمٍّ من الأساليبِ يَكادُ يُعَادِلُ عددَ الأشخاصِ المعنِيِّينِ بدمجِ الأساليبِ الشَّيْئِيَّةِ والذاتِيَّةِ مع بعضها بعضاً. من المهمِّ عدم الانخداعِ بوفرةِ الأساليبِ تلك، كونها تشيرُ إلى الحطِّ من شأنِ الحقيقةِ بحيثِ تساوي قيمَتُها قيمةَ المالِ الفاسد. لا ريبَ أنَّ للحقيقةِ جوانبُها الموضوعيةَ والذاتيةَ. فالوعيُّ والحقيقةُ في نهايةِ المطافِ يُعَبِّرَانِ عن تقاطُعِ ثنائيِّ الراصدِ-المَرصودِ (لا أرمي إلى التطابقِ هنا. وسيكونُ من الأفضلِ إدراكُ ذلكِ باعتباره تكافؤاً). وبقدْرِ ما يَحْصُلُ التعمُّقُ في هذا المضمارِ، فسوفَ يَبْرُزُ المزيدُ من حصصِ الحقيقةِ. وفي هذه الحالة، ليس الراصدُ ذاتاً فاعلة، ولا المَرصودُ موضوعاً شَيْئياً. بل إنها تعني تقاربَ كليهما من بعضهما، وبلوغهما وضعِ التكافؤِ، إنْ لم يَكُنْ التطابقُ. والفترةُ التي تَصِلُ فيها الحقيقةُ أقصى مراتبِها هي الفترةُ التي يَتِمُّ فيها بلوغُ فرصةِ هكذا تكافؤ. إنني مضطَّرٌّ لتعريفِ موضوعِ الأسلوبِ بهذه الشاكلة، دون الحاجةِ إلى إطلاقِ تسميةٍ عليه حالياً. إننا لا نتغاضى في أيِّ زمانٍ أو مكانٍ عن كونِ الوحدةِ الأولى للراصدِ والمَرصودِ هي المجتمعُ الأخلاقيُّ والسياسيُّ دون أدنى شك.

8- لا يُمكنُ أنْ تُكوِّنَ المؤسساتُ الرسميةُ للمدينةِ والحادثةِ (وعلى رأسها الجامعات) أماكنَ بحثٍ أساسية. ذلك أنَّ سلطويةَ العلمِ وإنتاجَه في مؤسساتِ الدولةِ الرسميةِ يعنِيان فُقدانَه لروابطِه مع الحقيقة، سواء ماضياً أم حاضراً. وانقطاعُ أواصرِ العلمِ مع المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ، وإخراجه من كونه مفيداً للمجتمعِ يعني تصييرَه مساعداً لتسليطِ احتكاراتِ القمعِ والاستغلالِ على المجتمعِ. فكيفَ أنَّ المرأةَ المحبوسةَ في البيوتِ العامةِ أو الخاصةِ تَفْقِدُ واقعَها وحقيقتَها الحرة، فإنَّ المُفَكِّرينَ وأنماطَ العلمِ المحبوسِ في المؤسساتِ الرسميةِ يَفْقِدُونَ حريَّتَهُم وهويَّتَهُم الحقيقيةَ بالمثلِ تماماً. لا ريبَ أنَّ المرامَ من ذلك ليس استحالةُ تنشئةِ المفكرينَ أو إنتاجِ العلمِ في تلكِ المؤسساتِ. بل الأمرُ الذي يجبُ فهمُه هو أنَّ المُفَكِّرَ والعلمَ السلطويَّينِ ينقطعانِ حينها عن هدفهما في البحثِ والاختراعِ المعنِيِّينِ بالواقعِ الاجتماعي. بينما التحوُّلُ إلى مُفَكِّرٍ أو إبرازِ مُنْجَزَاتٍ ذاتِ قيمةٍ علميةٍ من بابِ الاستثناء لا يُغيِّرُ الحقيقةَ الأولى.

9- إن الثورة المؤسساتية، وبمعنى آخر، إعادة الهيكلة شرطٌ ضروريٌّ لأجل علم الاجتماع. فكيف أنه تشكَّلت الأكاديميات الفلسفية والعلمية المستقلة في عهد التنوير الإغريقي-الإيوني، وأدت المدارس وبيوت الدراويش والأديرة دوراً مشابهاً في الشريعتين الإسلامية والمسيحية خلال العصور الوسطى، وكيف أن الحقيقة الواقعة هي أن حركات النهضة والإصلاح والتنوير الأوربية ثورات فكرية وعلمية في الوقت نفسه؛ ففي يومنا الزاهر أيضاً ثمة حاجة ماسة لثوراتٍ شبيهة لأجل النفاذ من الأزمة القائمة. والهيمنة الأيديولوجية للحدثة المعمّرة أربعة قرونٍ غيرُ مُحوّلة ولا قادرة على تجاوز أزمتها العميقة والمتواصلة، حتى بقدر الهيمنة الثقافية المادية على الأقل. لا مهزّب من أداء الأزمة دوراً مفيداً ومُبَعَثراً أكثر فأكثر، دون تدخّل العصرية الديمقراطية شكلاً ومضموناً. تتميز انطلاقةٌ ثورية كهذه بإرثٍ فكريٍّ وعلميٍّ غنيٍّ للغاية، بدءاً من الاشتراكيين الطوباويين إلى الاشتراكيين العلميين، ومن الفوضويين إلى مدرسة فرانكفورت، ومن الانطلاقة الفلسفية الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين إلى ثورة الشبيبة الثقافية عام 1968 وصولاً إلى الانطلاقات الموراء حدائية والفامينية والأيكولوجية البارزة مؤخراً فيما بعد أعوام التسعينيات. إن العصرية الديمقراطية مرُعمّة على إنجاز ثورتها الفكرية والعلمية بالتأسيس على تمثّل الشعاعات والثورات الفكرية لعهد المدنية من جانب، وعلى تمثّل الجوانب الإيجابية للانطلاقات الفكرية المضادة للحدثة من الجانب الآخر.

الطابع المؤسساتي هو أحدُ شروط هذه الثورة. فلأجل نجاح الثورة الفكرية عالمياً، فهي بحاجة لمركزٍ مؤسّساتيٍّ عالميٍّ جديدٍ على ضوء الدروس والعبر المستخلصة من التجارب التاريخية المذكورة آنفاً. بالمقدور إنشاء "كونفدرالية الثقافات والأكاديميات العالمية" لتلبية هذه الحاجة. لن تكون هذه الكونفدرالية التي ستنشأ في بقعة حرة تابعة لأية دولة قومية أو قوة سلطة. كما ينبغي تشكّلها على أساس مناهضة احتكارات رأس المال. فالأساس هو استقلالها وشبه استقلالها. وبالمستطاع تمكين الانخراط فيها من جميع الثقافات المحلية والأكاديميات الإقليمية-الوطنية كلما تمّ تكييف منهاجها وتنظيمها وممارستها بناءً على الطوعية. وبإمكان الكونفدرالية أن تتوجّه نحو مؤسساتٍ مُكلّفة بالمهام على الأصعدة المحلية والمناطقية والقومية والقارية.

10- يُمكنُ لأكاديميات السياسة والثقافة الديمقراطية أن تكون مؤسسات مناسبة لهذه المهمة. إذ بمقدور هذه الأكاديميات تقديم الدعم الفكري والعلمي اللازم لتلبية احتياجات إعادة بناء وحدات المجتمع الأخلاقي والسياسي. فبناؤها كانطلاقات أصيلة أنسب من أن تتخذ المؤسسات الاحتكارية الرسمية والخاصة قُدوة لها. ذلك أن تقليد مؤسسات الحداثة قد يؤول بها إلى الفشل. بإمكانها أن تنص على كونها ديمقراطية وشبه مستقلة، وأن تُشكل منهاجها وتُنشئ كوادرها بنفسها، وأن تعتمد التعلم والتعليم الطوعيين. ومن حيث البداية، بالإمكان أن تتبدل مواقع الطلبة والمعلمين فيما بينهم مراراً، وأن يخرط فيها كل من يتسم بالعزم والطموح، بدءاً من الراعي على ذرى الجبال إلى المحترف المتمرس. من الملائم تشكيل الأكاديميات التي يغلب عليها الطابع النسائي، وتأسيسها بالمضمون عينية إضافة إلى جوانبها الخاصة بها بغرض تصبيرهن علميات. ولكي لا تبقى مقتصرة على الجانب النظري فحسب، فإن المشاركة العملية المتعددة الجوانب تُعد إحدى الماهيات المأمولة. هذا وتؤسس الأكاديميات وتُفعل من حيث الزمان والمكان حسبما تقتضيه الاحتياجات العملية. إنها مؤسسات شفافة وطوعية مثلما تُصادف أمثلتها بكثرة في التاريخ (مواقد زرادشت النارية على قمم الجبال، حدائق أفلاطون وأرسطو، أروقة سقراط والرواقيين، أديرة العصور الوسطى ومدارسها). يمكن اختيار الأماكن بدءاً من أعالي الجبال إلى الضواحي النائية، بحيث لا يتم البحث عن الأبنية التي تُثبت عظمة السلطة. أما زمانُ التعليم، فيتحدد حسب وضع المشاركين فيه وفق كثافة تدفق الطلبة، مثلما الحال في الأديرة والمدارس المدنية. ولا داعٍ للتوقيت الزمني الصارم كما في المؤسسات الرسمية. إلى جانب أنه لا يمكن التكيف بافتقارها كلياً للشكل والقواعد. حيث لا بد من وجود القواعد الأخلاقية والجمالية بكل تأكيد.

إن المشاركة الفكرية والعلمية شرط أساسي في نشاطات إعادة هيكلة وحدات العصرية الديمقراطية. ومن الواضح استحالة تحقيق هذا الشرط عبر رأس المال الفكري الموجود. ولا يمكن إلاً للكادر والعلم النابع من الأكاديميات الجديدة تلبية هذه الحاجة. هذه التقييمات ومبادئ الحل الموجزة التي عملت على طرحها ضمن إطار المهام الفكرية بمثابة مقترحات تقتضي النقاش دون ريب. إذ لا يمكن التغلب على ظروف الأزمة بالاتجاه الإيجابي إلا بالانطلاقات الفكرية والعلمية الجديدة. وإذا وُضع

نصب العين أنّ الأزمة المذكورة عالمية ومنهجية وبنوية، فمن الواضح أنّ النفاذ منها يتطلب أن تكون التدخلات عالمية ومنهجية وبنوية. بالإمكان الاستفادة من التجارب الثورية التي لا حصر لها في استخلاص الدروس المُشيرة إلى استحالة الوصول إلى مكان ما بنقل القوالب والمؤسسات القديمة أو بتصويرها توفيقية.

إنشاء العصرية الديمقراطية لذاتها بالتدخل مع ثورة تنويرية جذرية يأتي في صدارة العبر التي يجب تعلّمها من الماضي. وإلى جانب ذلك، عليّ التنويه فوراً إلى أنّ الماضي هو الآن. وبالرغم من عدم تطرّفنا المستفيض لكامل ماضي المجتمع الأخلاقي والسياسي، الذي يُعتبر شكل الوجود الأصلي للطبيعة الاجتماعية (ولكن، علينا عدم التغاضي البتة عن أنّ المجتمع النبوليتي ومجتمع القرية-الزراعة والبدو الرّحل والعشائر والقبائل والجماعات الدينية لا تَبْرُح مستمرة بحيواتها بعزم عنيد)، إلاّ إنّ إنتاج الفكر والعلم ذي الماهية الثورية سيُشكّل الدعم المُرتقّب بالأكثر في سبيل استرداد قيمه المهدورة طيلة الأعوام الخمسة آلاف الأخيرة على يد احتكارات تكديس رأس المال والسلطة. تتسمّ مساعيها في التعمق والتحليل والحلّ بشأن مهامنا الفكرية لتلبية هذه الحاجة التي لا استغناء عنها بأهمية مصيرية أكثر من أيّ وقت مضى.

ب- المهام الأخلاقية

تتصدّر الأخلاق لائحة المؤسسات الاجتماعية التي يَسودُ العجزُ عن تحليلها رغم كثرة الحديث عنها. فالمُنجزاتُ المستجدة عملياً تتسبّب بخيبة أمل كبيرة، رغم كلّ جهود التنظير لها باسم علم الأخلاقيات. والتشخيصُ المُلاحظ علمياً هو افتقار الكيان الاجتماعيّ للأخلاق تدريجياً. ولكن، لم تُوضّح أسباب ونتائج ذلك كفاية. بل وتمّ إقحامها تدريجياً في حالة أو مؤسسة بلا اعتبار. لكن أهمية الأخلاق عظيمة بما يفوق الاعتقاد على صعيد الموضوع والمؤسسة. إنّ الأزمات المُعاشة على مرّ التاريخ عموماً والأزمة العالمية الراهنة خصوصاً هي ثمرة التجرد من الأخلاقيات. فكأنّ الضمير المجتمعيّ في التاريخ يُريد إخبارنا بحقيقة ما، لدى ربطه أسباب ما حصل في مدينتي

سودوم¹ (مدينة نَقَعُ بالقرب من بُحيرة لوط في العصر القديم) وبومباي² (اللّتين طَمَرَتَهما الجَمُّ البركانيّة المتناثرة من الجبل البركانيّ الثائر) بالتردي الأخلاقي! فالانحطاط الأخلاقي يَهْدِمُ المجتمعات. وما الشيء المسمى بَلْعَنَةِ الآلهة في مضمونه سوى ممارسة الضمير المجتمعيّ (الأخلاق) في معاقبة اللاأخلاق، وشكل انعكاسها على السموات. وإذ ما فَسَّرْنَا مصطلح "الإله" بأنه الهوية المجتمعية الأسمى والأقدس، فإنّ اللعنة أيضاً تصبح دلالة على قيام المجتمع بممارسة العقاب النموذجي الخاص به.

تعريف الأخلاق اصطلاحاً أمرٌ بسيط. فمعرفة كيفية العيش وفق الأعراف والعادات والقواعد الاجتماعية قد تكونُ تعريفاً للأخلاق. لكنّ هذا الإيضاح يبقى شكلياً للغاية. فالتحليلات التي بادرَ إليها فلاسفة العصور القديمة والعصر الحديث (وفي مقدمتهم أفلاطون وأرسطو وكانط) تحت اسم علم الأخلاقيات، غالباً ما تَبْسُطُ مساهمة لا تذهب أبعد من الشروع بصياغة نظرية الدولة. أو بالأحرى، إنها بمثابة استعدادات تمهيدية لسلخ الفرد من عضويته في المجتمع، ونقله إلى عضوية الدولة. من الواضح أنهم سلكوا مقاربةً وكأنّ مَهْمَةَ الأخلاق هي الوصول بالفرد إلى حالة يكون فيها أكثر نفعاً للدولة. وباختصار، فتفسيراتهم الأخلاقية موالية للمدينة.

سيكون اللجوء إلى التاريخ مفيداً أكثر فيما يتعلق بالأخلاق، مثلما الحال في كلّ المواضيع الاجتماعية. فنحن نَعْلَمُ أنّ حقبةً طويلة تُقارب 98% من سياق العصور الاجتماعية قد سَرَت فيها القواعد الأخلاقية، لا القانون. ولذلك ننادي بالمجتمع الأخلاقي. بالتالي، فتفسير الأخلاق سيبقى ناقصاً ما لم يُدرك جيداً ما واجهته أخلاق تلك الحقبة الطويلة. إنّ تعريفنا للطبيعة الاجتماعية بأنها الطبيعة المشحونة غالباً

¹سودوم (سندوم): إحدى مجموعة القرى (سندوم، عمورة، أدومة، وصبييم) التي يعتقد أغلب الباحثين وعلماء الدين أنها تقع في منطقة البحر الميت وغور الأردن. يشير الدليل الأثري إلى أنها كانت مراكز تجارية نشطة، وإلى تواجد نشاط بركاني، وأن طبقات الأرض انفجرت وتشتتت في الهواء، ما يدل على أن الكبريت سقط عليها (الترجمة).

²مومباي: عاصمة ولاية ماهاراشترا في الهند، وإحدى أكبر مدن العالم، والمركز الاقتصادي والثقافي والتجاري الأول في الهند. كانت الجزر السبع التي شكّلت بومباي مكاناً لتجمعات الصيد، وتحت سيطرة الإمبراطوريات والممالك المتعاقبة. ظهرت منتصف القرن الثامن عشر كمدينة تجارية هامة، ثم تميزت بالتنمية الاقتصادية والتعليمية، وأصبحت قاعدة قوية لحركة استقلال الهند في القرن العشرين. ثم تغير اسمها إلى مومباي (الترجمة).

بالذكاء المرين قد يُسلطُ الضوء على الموضوع. غالباً ما يُقصدُ من الذكاء المرين العملُ مع التفكير. فالعلاقة بين التفكير والعمل تستلزمُ القواعدَ حكماً. ذلك أن تحديدَ كيفية إنجاز العمل يعني تحديدَ القاعدة. يُمكننا الإشارةُ إلى هذه الممارسة الأولى بشأن العمل كأول قاعدة أخلاقية. أما مرامُنَا من العمل، فهو شتى أنواع النشاطات الاجتماعية. فكل ممارسة هي عمل؛ بدءاً من الأكل إلى النوم، ومن المسير إلى تأمين القوت، ومن مصادقة الحيوانات أو مصارعتها إلى العناية بالنبات وصيد السمك. ولا يمكن إنجاز هذا العمل دون قاعدة. أما الفشل، فيعني موت المجتمع.

في هذه النقطة بالذات تصبح المصطلحات التي تُقسّم المجتمع إلى بنية اقتصادية تحتية وبنية أخلاقية فوقية مجرد هراء. فباستطاعتنا تعريف الأخلاق بأنها السبيل الأفضل لتأمين الاقتصاد، أو بالأحرى لتلبية احتياجات الحياة الأولى. أي أن الأخلاق بصفتها أعرافاً وأصولاً هي نمط تأمين الاقتصاد أو منتجات الحاجات الضرورية. وعليه، فالتمييز بين البنية الفوقية والبنية التحتية هو اصطلاح بعيد عن الإيضاح. نُعبّر الأخلاق عن تحقيق جميع الممارسات الاجتماعية بأفضل الأنماط، وعلى رأسها الجهود الاقتصادية. بالتالي، فكل ما هو مجتمعي هو أخلاقي. كما إن كل ما هو أخلاقي هو مجتمعي. فمثلاً، وكيفما أن الاقتصاد أخلاقي، فالدين أيضاً أخلاقي. والسياسة باعتبارها الديمقراطية المباشرة هي الأخلاق بعينها.

والحال هذه، فمنذ البداية تُعدُّ القاعدة الأولى في هذا السياق (أي الأخلاق) موضوعاً مصبرياً بالنسبة للمجتمع. فلدى تحديد كيفية الإنجاز الأفضل لعمل ما، فإن نمط الإنجاز الأفضل ذاك يتعشّش في الأذهان كأفضل قاعدة أخلاقية. ويتعزز ذلك مع الزمن ليصبح مُلكاً للذاكرة المجتمعية باعتباره تقاليد سليمة. وهذا ما معناه تكوّن الأخلاق. وهو نفسه الحدثُ المسمّى بالأعراف والتقاليد. الأمرُ الأهم الذي ينبغي تحليله هنا هو أن الأخلاق معنية بالعمل المجتمعي بقدر ما تُعتبر ممارسة ذهنية. أي أنها تتطلب الجهد الذهني وممارسة المجتمع على السواء. وأنا شخصياً أُفضل تسمية هذا الوضع بالحالة الأولى الأصلية للديمقراطية. وفي هذه الحالة تتكافأ الديمقراطية الأصلية والأخلاق الأصلية معاً. وبما أن المجتمع غالباً ما يهتم بالأعمال المصيرية، فلا مناص من التفكير بالعمل وتداوله أكثر. بل إنه لا يكتفي بذلك. فتركيزه الكبير على كيفية إدارة

العمل وإنجاحه العمل على أكمل وجه هو من الضرورات التي لا استغناء عنها في الحياة. واضح بما لا غبار عليه أن التفكير والنقاش وصناعة القرار من جهة، والإشراف على القرار وإدارته وتحويله إلى إنجاز للعمل من جهة ثانية، يُعدّ الشكل الأكثر مباشرة للديمقراطية. أي إنه الديمقراطية التشاركية أو المباشرة. أما هذا، فيعني إدارة المجتمع أخلاقياً، ويعبر عن حياته الأخلاقية. وهذا ما مؤداه أن منبع الأخلاق والديمقراطية واحد. ألا وهو فُدرات الممارسة الاجتماعية في ذهن الجمعي وقابلية القيام بالعمل. ليس 98% فقط من عمر المجتمع التاريخي مرّ حافلاً بالأخلاق والديمقراطية الأصيلة. بل إن ما يسري بنسبة ساحقة في مكوّنات المجتمع المشتتة والمتروكة وشأنها إلى يومنا الراهن هو الأخلاق، لا القانون. ينبغي الإدراك على أكمل وجه أنه من المستحيل استمرار الحياة من دون الأخلاق، حتى ولو كانت مُنحلة ومُترّبة؛ بدءاً من العائلة إلى الأثنية وُصلاً إلى أدق تفاصيل القانون وإلى إنجاز العمل في العديد من الميادين المؤسساتية المنظمة. فالقانون مجرد غطاء. أما القوة المُسيّرة للعمل أساساً، فأنا متأكد أنها الأخلاق حتى الآن.

ولدى تَمَعُننا في سياق المدنية، فإن أول تشخيص ينبغي صياغته في هذا الشأن هو المحاولات الدائمة الهادفة إلى سريان معايير الدولة على حساب الأخلاق. وأولى القواعد الحقوقية المنظمة بعناية والمنقوشة على لوح صخري، والتي تسمى "قوانين حمورابي"، تُوضّح هذا الأمر بأحسن صورة. قد يجري الحديث عن ضرورة القانون بسبب عدم كفاية الأخلاق. لكن مقارنة كهذه خاطئة. فالقضية ليست عدم كفاية الأخلاق. بل هي تهشيم وتعرية المجتمع الأخلاقي. وقد تطرّقنا بإسهاب إلى كيفية تعرية الأخلاق وتهشيمها. لقد بدأت احتكارات رأس المال والسلطة المضاعفة تتأسس على المجتمع. وبانت القيم الاجتماعية المنتجة تُهَبُّ وتُسَلَب. ولا يمكننا في هذه الحالة الحديث عن نقصان الأخلاق، بل عن إخضاع المجتمع للتحكم والسيطرة والقمع والاستغلال مع بدء تطبيق الضوابط القانونية المسماة بقواعد حكم الدولة. بالتالي، فمساحة الأخلاق، وارتباطاً بذلك مساحة الديمقراطية المباشرة تضيق تدريجياً. تتسع مساحة حكم وقانون الدولة مقابل ذلك. أي أن ما يخسر طرف يكسبه الآخر. أو بالأصح، يتم فرض الخسران على الأخلاق بإرغام من الدولة. إذ يتحقق هذا الوضع

بتضييق مساحته وإعاقه تطبيقه. ويسنمّر التضييق على ميدان الأخلاق (والديمقراطية المباشرة) في جميع مجتمعات المدنية اللاحقة، لتزداد حصّة القانون باستمرار. وبطبيعة الحال، تتأكد صحة هذه الحقيقة من خلال كون المدنية الرومانية، التي هي كناية عن آخر مدنيات العصور الأولى واختصاراً لها، تُمثّل حكم الدولة الذي يطبق القانون أكثر من غيره. فقانون روما لا ينفك قائماً كإحدى لبنات القانون الأساسية. وسيتعرض المجتمع لما هو أشبه باستيلاء القانون في ظل المدنية الأوروبية، وبمعنى آخر في نزعة الحدّثة. فما هو قائم أشبه باستعمار القانون. فبينما تُحاصر مساحة الأخلاق في أقاصي الزوايا البعيدة، فسيصبح القانون ضعيفاً مترعباً في كلّ الزوايا الأساسية.

إلام تشير هذه الحقيقة؟ إنها تشير إلى تضاعف ثقل احتكارات رأس المال والسلطة على المجتمع. فإذ ما ألقينا نظرة إلى أحداث القرون الأربعة الأخيرة، فسند أن ما تحقّق هو تراكم رأس المال وتكاثر السلطة إلى الحدّ الأقصى. أو بالأحرى، إنه التكديس التراكمي المتداخل لكليهما. أما الأمر الذي سيجري تبيانّه على صعيد الأخلاق، فليس شلّ فاعليتها، بل انتزاعها من يد المجتمع. أي أن الأخلاق انتزعت من المجتمع الذي كانت ستطبق في بُنيته. بالتالي، فالزعم باحتياج المجتمع المزداد تعقيداً إلى القانون بسبب استحالة إدارته بالأخلاق، هو رياء فظيع وحكم لأخلاقي. إذ لا يمكن الحديث بتاتاً عن عدم كفاية الأخلاق أو فشلها أو عجزها عن الفاعلية بحكم ازدياد تعقيدات المجتمع. فهنا أيضاً يتمّ تفعيل قاعدة بسيطة من الهيمنة الأيديولوجية الليبرالية، ألا وهي قاعدة الإنهاك بالدعاية المضادة بغرض شلّ تأثير المنافس النّد. ودور هيمنة الليبرالية الأيديولوجية جليّ في تشكّل المقاربة السلبية من الأخلاق في عهد الحدّثة الرأسمالية. أما القانون الذي حلّ محلّها، فمن الذي لا يعلم أنه عاجز حقاً عن الحكم، وأنه مليء بالقواعد التي لا يسعها العقل ولا الضمير؟ لم يأت عبثاً قول الموقلة الشعبية: "ما يحلّ من مصائب على من تغدو وجهته صوب المحاكم، لا يحلّ حتى على الدجاجة المسلوقة". فازدياد القواعد القانونية في مكان أو مؤسسة ما، دليل على سيادة احتكار قمعيّ واستغلاليّ مؤثّر بالمثل هناك. وثوكد الحقائق العملية والخطوات الأولى المخطوة في كلّ مؤسسة راهنة صحة هذا الأمر.

السؤال المهم الذي ينبغي طرحه فيما يتعلق بالموضوع هو: أيهما يحكم بشكل أفضل، الأخلاق أم القانون؟ ورغم أن مضمون سردنا يُعطي الجواب على ذلك، إلا إن الحكم الإرغامي للقانون يُوضّح الحقيقة إلى حد بعيد. فكما هو معلوم، يُصاغ تعريف القانون بأنه "تطبيق القواعد بقوة الدولة". ولكن، لا إكراه في الأخلاق. وبالأصل، فأيّة قاعدة لا تُستساغ ضمناً، لا يمكن اعتبارها "قاعدة أخلاقية". ولدى المقارنة بين الحكم القانوني المرتكز إلى العنف والإرغام وبين إدارة الأخلاق، فمن الواضح أن الغلبة ستكون للفاضل، وأن كفة الأخلاق ستكون هي الراجحة بكل تأكيد.

علاقة الأخلاق مع الدين قضية مهمة تستوجب التحليل. فكيفما أنه بالإمكان عقد مطابقة بين الأخلاق والديمقراطية المباشرة بالنسبة للمجتمعات الخارجة عن المدنية والمضادة لها، فبالمقدور أيضاً عقد تعادلٍ شبيه بين الدين والأخلاق. ففي الظروف التي لم تطبّع فيها المدنية الدين بطابعها، يُمكن للأخلاق والدين والديمقراطية المباشرة أن تعيش بشكل متداخل. الأخلاق مؤسسة أسبق من الدين. بينما يبدو أن الدين معني بأبعاد الأخلاق التي غالباً ما تتعلق بالمحظورات والمقدّسات والسحر وصعوبة الفهم، وبالتفكير والإحساس بعدم القدرة على التحكم بقوة الطبيعة. فمعرفة المجتمع وقبوله وإدراكه للطبيعة الكامنة خارج طبيعته يُوقظ مشاعر الخوف والرحمة في أن معاً. كما يُلوح أن فكرة تجنّب السيئات والاستفادة من المحاسن الخاصة بتلك الطبيعة وقواها، التي يتم الإدراك أن حياة المجتمع متعلقة بها بوثوق، تُشكّل مصدر التقاليد والمؤسسة الدينية البدائية الأصلية.

لا جدال في أن الدين مؤسسة أسبق من المدنية. وهو يحتوي محظورات الأخلاق والأمور التي يجب الامتناع عنها، ويحوي أيضاً عنصرَي الرحمة والغفران. لكنه يصبح شريعة أكثر صرامة مع الوقت. بهذا المعنى، فترتيب الأخلاق ضمن القواعد الصارمة والأوامر المقدسة يُشكّل الدين. وبالرغم من ولادته من أحشائ الأخلاق وتكوينه كجزء منها في البداية، إلا إنه يتوطّد مع تغيّر ظروف الزمان والمكان، ويحوّل مؤسساته وقواعده إلى قوانين حاسمة يُستترط الامتثال لها (نظام الوصايا العشر النموذجية لدى موسى)، مُعلناً بذلك استقلاله وأولويّته. هذا وبالإمكان مقارنة القانون أيضاً بكونه انطلاقة مشابهة. فالقواعد الحقوقية التي كانت في البداية قسماً من القواعد الأخلاقية

تتحوّل بالتّزامن مع التّدوّل إلى قوانين تُنفَّذ متطلّباتها عنوةً، مُشكّلةً بذلك القانونَ الذي نعرّفه. كما شهدَ الدينُ اختلافاً آخرَ مع تطوّر المدنية؛ ألا وهو تصييره قوةً إلهيةً قادرةً على معاقبة المجتمع أشدَّ عقاب، وذلك بأبعاده المتحوّلة حسب مصالح قوى الاستغلال والسلطة. وهكذا، فالمصالحُ الاحتكاريّةُ التي نفّذها القانونُ بيدَ الدولة، قد سعى الدينُ الممهّورُ بالمدنية الجديدة إلى تسييرها بيدَ الإله.

كلا التحوّلين مهمان. إذ يُمثّلان اللحظتين الشاهديتين على أهمّ انكسارين في التاريخ. فلجوءُ حاكمية السلطة والملكيّة المتصاعدة إلى التّوطّد بنعتِ نفسها بالمصطلحات الإلهية هو القاعدةُ الأساسيّة للهيمنة الأيديولوجية. فكلّما نُبش مصطلحُ الإله تَظهرُ من تحته في كلّ مرةٍ قوةُ الطغيان والنهبِ والسلبِ والتشغيلِ العبودي لدى احتكاراتِ القمع والاستغلال وأجهزة الدولة والسلطة. لكنّ تشخيصَ تحوّل عناصر الدين المُكافئة للأخلاق بقسمه المُتسم بالبعد الديمقراطي والمجتمعي إلى وحدات الطبيعة والمجتمع، هو أمرٌ جدُّ مهم. هكذا يصبح بالإمكان إيلاء المعنى لمسيرة الدين طيلة تاريخ المدنية بتطوّره بطابع ثنائي الهوية والتقاليد والثقافة. فبقدر ما يكون الدينُ والإلهُ (باعتبارهما هوية قوى المدنية) مشحونين بمصطلحات الخوف والعقاب والرمي في جهنم والتجويع والإفناء وعدم الرحمة والحرب والتحكم والسيطرة والاستملاك والعبادة (ينبغي ألا ننسى أنّ هذه المصطلحات تصفُ قوى وشخصيات المدنية بالأكثر)؛ فإنّ هوية دين وإله قوى المجتمع الأخلاقي والسياسي مشحونة بالمِثْل بمصطلحات الجِرة والغفران والسماح والأمل وعدم قطع الرزق والإيجاد والرحمة والود والسلم والانصهار في الجوهر وبلوغه.

والحالُ هذه، فتعريفُ الدين ضمن كلتا الهويتين طيلة تاريخ المدنية أمرٌ مفيدٌ إلى آخر درجة. تتميزُ الأديانُ الإبراهيميةُ باحتوائها كلا التباينين بشكلٍ نموذجي. فبقدر ما يعكسُ ممثلو المستوى الدينيّ الأعلى (الراهب، الحاخام، شيخ الإسلام، وآية الله وما شابه) ميولَ المدنية، فإنّ أهلَ الأمة يعكسون في المستوى الأسفل ميولَ الحضارة الديمقراطية بالمِثْل. قد يحتلُّ أحدُ التباينين الصدارة أو يتعادلان حسب زمانهما ومكانهما. تُذكّرُ الأديانُ الإبراهيميةُ بوضعها هذا بديمقراطي الحداثة الاجتماعيين. فمثلاً يُمثّلُ الديمقراطيون الاجتماعيون الوفاق بين البورجوازية وطبقة العمال في عهد

الحدث (تحت ظلّ هيمنة احتكارات رأس المال والسلطة بالطبع)، فإنّ الأديان الإبراهيمية تُمثّل الوفاق بين قوى رأس المال والسلطة وقوى الحضارة الديمقراطية طيلة تاريخ المدنية (مرة أخرى تطغى هيمنة قوى السلطة).

نجدُ في التاريخ أنّ الزرادشتية كتعاليم وزرادشت كشخصية هما أمرٌ مستثنى في علاقة الدين والأخلاق تاريخياً. إذ تُعرّف البحوث زرادشت والتعاليم المرتبطة به بالثورة الأخلاقية الكبرى. هذه الثورة الأخلاقية المتنامية كتيارٍ يدافع عن الأخلاق الدنيوية أكثر من القدسية تجاه هيمنة المدنية السومرية الميثولوجية والدينية (3000 ق.م فما بعد)، والبارزة في أجواء ثقافية اجتماعية تقتات على الزراعة وتربية الحيوان (الثقافة المتشكلة منذ الثورة النيوليتية في أعوام 12000 ق.م، بل حتى منذ أعوام 20.000 ق.م التي تُعدّ تاريخ انحسار العصر الجليديّ الرابع) على حوافّ جبال زاغروس؛ وبالرغم من تسميتها بالزرداشتية نسبةً إلى مؤسسها زرادشت، إلا إنه من المعلوم اندحار جذورها إلى الماضي السحيق الأقدم. جليٌّ أنّ زرادشت قد حاكمَ وساءلَ الألوهية الميثولوجية والدينية للمدنية السومرية بعبارة الشهيرة "قل من أنت؟". بالتالي، يتحلى هذا الانتقاد الأخلاقيّ الأول لدين المدنية وآلهتها بأهمية قصوى. لم يكن عبثاً أن يُطلق الفيلسوفُ فريدريك نيتشه اسمَ "هكذا تكلم زرادشت" على إنجازهِ الشهير، وأن يملأ مضمونه بالأحكام الأخلاقية الزرادشتية. فهو معروفٌ بأنه أعتى مُفسّرٍ المدنية في هذا المنحى. بل حتى إنّ إطلاقَ لقبِ "الغلام الغرّ لزرداشت" و"الغلام الغرّ لديونيسوس" على ذاته أمرٌ يدعو للتفكير والتمعّن.

تطغى عناصر الحضارة الديمقراطية على الزرادشتية. فالعلاقة بين المرأة والرجل داخل الأسرة الزرادشتية قريبة إلى المساواة. ولا يتمّ إيلام الحيوانات، ولا تُؤكل لحومها على الأغلب. بل يُعملُ أساساً بالاستفادة من منتوجاتها. وتتميز الزراعة بأهمية كبرى. ويبرز مصطلحا الفضيلة-الرزيلة المُترَكان عن الألوهية. كما يطغى نمط التفكير الثنائي (قوى النور والظلام)، الذي يُذكرُ بشكلٍ بارزٍ بأولى بذور الديالكتيك. إذ ثمة مساح لفهم الكون على نحو جدليّ. وتُتخذُ إدارة المجتمع بالمبادئ الأخلاقية الوطيدة أساساً. من الواضح أنها بكلّ جوانبها هذه تعكس ثورة أخلاقية قوية تجاه السومريين والمدنيات التي تتحدّر من هناك. وحسبما هو معلوم، فإنّ أعظم ثمرة لهذه الثورة (ولو بشكلٍ

مُحرَف) هي الكونفدرالية الميديَّة والإمبراطوريَّة البرسيَّة التي استلَّمت إرثها (سيقومُ البرسيون بتحريفِ هذه الأخلاق كثيراً مع كلِّ أسف). أي، ورغم جهودِ ماني في إنجازِ ثورةٍ ثانيةٍ وفق هذه التعاليم الأخلاقية (خلالَ أعوامِ 250م.)، إلا إنَّ الأباطرة الساسانيين المُنحَلِّين إلى حدٍّ كبيرٍ سوف يُعيقون ذلك. وسيُحكَّم على ماني بالعقابِ المشدد. ما يسري هنا هو صراعُ الهويَّتين الدينيَّة والأخلاقية.

لا تزالُ آثارُ تقاليدِ زرادشت-ماني الأخلاقية (المجوسية، الإيزيدية) موجودةً ومنتشرةً من الشرق الأوسط إلى الهند وأوروبا. فكلمة "زنديق" ذاتُ أصولٍ زرادشتية. كما إنها أصلُ كلمة "ساينس Science" المُستخدَمة راهناً للدلالة على "العلم". من الضروريِّ التبيانُ أنَّ الأنبياء اليهودَ في عهدِ السبيِّ البابلي (600-546 ق.م) والفلاسفة الإغريق-الإيونيين في عهدِ الإمبراطورية الميديَّة-البرسية، والاستشراقيين الأوروبيين أيضاً قد انتَهَلوا بشكلٍ مباشرٍ وملحوظٍ من التعاليم الزرادشتية. ومن الضروريِّ أيضاً التبيانُ وبالأهمية نفسها أنَّ كونفوشيوس وسقراط وبوذا، الذين يُعتَقَد أنهم عاصروا زرادشت (ما بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد)، قد أسندوا تعاليمهم أساساً إلى دعامةِ المجتمع الأخلاقي، ومثَّلوا دفاعاً أخلاقياً وطيداً تجاه خطرِ المدنية على الأخلاق. هذا ويحتلُّ العنصرُ الأخلاقيُّ مكانةً مهمَّةً جداً في تعاليم الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى. أما في عهدِ المدنية الأوروبية، فتشهدُ الأخلاقُ نحرًا جدياً. وكنا قد تطرَّقنا باستفاضةٍ إلى أسبابِ ذلك.

حتى هذه الاستذكاراتُ التاريخيةُ الموجزةُ تشيرُ إلى أنَّ المجتمعَ الأخلاقيَّ أبدى مقاومةً عظمى. حيث لم تستسلم الأخلاقُ لقوى المدنية طالما بقيتِ محافظةً على كينونتها. أي أنَّ إصرارَ "ديموس" على الأخلاقِ لم يَغِبْ أو يَنقُص في أيِّ وقتٍ من الأوقاتِ تجاه دينٍ وقانونِ المدنية المفروضين. من هنا، فالقضيةُ والمهامُ الأوليةُ الراهنةُ المعنيةُ بالأخلاقِ تتعلقُ بكيفيةِ مَوْضَعَتِها. لا ريب أنَّ ممارسةَ الأنشطةِ المعنيةِ بعلمِ الأخلاقياتِ (نظرية الأخلاق)، الذي يُعدُّ أحدَ حقولِ علمِ الاجتماع، يُشكِّلُ مهمَّةً معنيةً بالميدانِ الفكريِّ. المهمُّ هو كيفيةُ تكاملِ الأخلاقياتِ مع المجتمع، وكيفيةُ إعادةِ تعبئةِ المجتمعِ بالأخلاقِ على أسسٍ أوطد، بعدما كان قد تعرَّضَ للتعرية. وظيفَةُ إعادةِ هيكلةِ الأخلاقِ ليست قضيةَ العصرِ والحدائثِ فحسب. بل وهي قضيةُ سيرورةٍ أو عدمِ سيرورةٍ

المجتمع. وقد تَبَدَّت للعيان استحالة التغلب على الأزمة العالمية عنوةً وبقوة القانون الإرغامية. كما إنَّ العودةً مجدداً إلى النزعة الدينية حَدَثٌ يَأْس. ينبغي الإدراك جيداً أنه لا يُمكنُ للحدائثِ النفاذُ من الأزمة العالمية بتاتاً، ما لَمْ يُفَعَلْ النسيجُ الأخلاقيُّ القويُّ للطبيعة الاجتماعية مجدداً. فالأزمةُ المعاشةُ هي أزمةٌ خَلَقَتْها قوى نظام المدنية المناهضةُ للمجتمع والمعمرةُ خمسةَ آلافِ سنةٍ على حسابِ المجتمع الأخلاقي. بالتالي، فالبحثُ عن المَخْرَجِ في المجتمع الأخلاقي (والمجتمع السياسي بحُكم تَرادُفِ الأخلاق مع الديمقراطيةِ المباشرة) هو من ضروراتِ الديالكتيك. لا يُمكنُ تحديدُ أيةِ مَهْمَةٍ أخلاقيةٍ بشكلٍ سليم، ما لَمْ يَتَمَّ الإجماعُ على هذا التشخيص كمبرداً. والحالُ هذه، وفيما يتعلّقُ بالمهام الأخلاقية التي تنتظرُ العصرية الديمقراطية ضمن إطارِ نشاطاتها المعنية بإعادة الهيكلة، والتي تُعْتَبَرُ السلاحُ الأقوى بِيَدِها لتحقيقِ انطلاقةٍ قويةٍ تجاه الأزمة العالمية للحدائثِ الرأسمالية؛ فإنَّ ما عَمَلْنَا على تحديدِ مهامها تلك على شكلِ مبادئ، فإمكاننا ذِكرُ ما يلي:

1- إنَّ الأزمة العالمية للحدائث (الأزمة الراهنة النظامية والنبوية) هي ثمرةُ الدمارِ الذي مارسته قوى المدنية المعمرة خمسةَ آلافِ سنةٍ ضد المجتمع الأخلاقي. بالتالي، فالبحثُ عن النفاذِ من الأزمة ضمن إطارِ إعادة هيكلة المجتمع الأخلاقي أمرٌ صحيحٌ بحُكم الديالكتيك. بل إنَّ عمليةَ الهيكلة هذه بمثابة خيارٍ رئيسي.

2- على الرغم من كلِّ مساعي التعرية والتفسيخ والإفناء التي تُسَيِّرُها قوى المدنية والحدائثِ بحقِّ المجتمع الأخلاقي والسياسي (الذي يُعْتَبَرُ وحدةً أساسيةً للعصرية الديمقراطية)، إلا إنه لا يَزَالُ مستمراً بوجوده كطبيعة اجتماعية بنسبةٍ ساحقة. فقوى المدنية شبكةٌ نخبويةٌ ضيقة (ربما لم يَتَعَدَّ حَجْمُها في أيِّ وقتٍ معدَّلَ 10% من عمر الطبيعة الاجتماعية والمجتمع الأخلاقي والسياسي). بينما الوزنُ الأساسي لا يَزَالُ يُشكِّلُهُ جميعُ المسحوقين والمستغلَّين من الأمم والشعوبِ والأنثياتِ والنساءِ ومجتمعات القرية-الزراعة والعاطلين عن العمل والبدو والشبيبة والمجموعات الهامشية وأمثالها.

3- ما يُحافظُ أساساً على ثَبَاتِ وديمومةِ المجتمع ليس نظامُ قانونِ الدولة. بل إنه العنصرُ الأخلاقيُّ بالرغم من بقائه واهناً بسببِ كلِّ محاولاتِ تجريده من المجتمع. ذلك أنه لا يمكنُ القضاء على الأخلاق، ما دامَ لَمْ يُقَضَّ على المجتمع. فعمقُ الأزمة في

مجتمع ما مرتبطٌ بمدى انحطاطِ الأخلاق. والأخلاقُ مرغمةٌ على أداءِ دورها كنسيجٍ ومؤسسةٍ اجتماعيةٍ أساسيةٍ، عاجلاً كان أم أجلاً؛ ليس لأجلِ النفاذ من الأزمةِ فحسب. بل ولكي تُؤمّن المجتمعاتُ سيرورتها وتنعّم فيها بالسعادة والرفاه.

4- إلى جانبِ أنّ النشاطاتِ الأخلاقيةَ معنيةٌ بالميدانِ الفكري، وأنّ نشاطاتِ السياسةِ الديمقراطيةِ معنيةٌ بالميدانِ السياسي؛ إلا إنها لن تستطيع أداءَ دورها، ما لم تتّحد مع المجتمعِ الأخلاقي. ذلك أنّ الأخلاقَ تُعبّر عن حقيقةِ المجتمعِ الذي تُطبّق فيها مهامٌ كلا الميدانين. هناك تكافؤٌ بين الدين والأخلاق ضمن النطاق الديمقراطي. بالتالي، يجب أن تشهّد أماكنُ العبادةِ كمؤسساتٍ تدأول وتتشبّط الأخلاقِ المجتمعيةِ بالأكثر. ويتجسّد السبيلُ الأصحُّ في اعتبارِ أماكنِ العبادةِ (وعلى رأسها الكنائس والجوامع) مؤسساتٍ أخلاقيةَ عملية، وفي استخدامها لإنشاءِ المجتمعِ الأخلاقي. ونخص بالذكر مدى أهميةِ الرقيّ بالجوامعِ مجدداً إلى وظيفياتها التي كانت فعالةً في عهدِ سيدنا محمد كمرکز أخلاقيةٍ رائجة. فالجوامعُ ليست فقط مكاناً لطقسٍ بسيطٍ جداً كالصلاة (كانت الجوامعُ في عهدِ سيدنا محمد أساساً مراكز يُعادُ إنشاءُ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيّ فيها. وكان تصويرُ الصلاةِ حينها طقساً للتصديقِ على هذا العمل. ثم بات هذا الطقسُ أساساً فيما بعد. بينما نُسِي أو فُرضَ النسيانُ على إنشاءِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيّ الذي هو الأساسُ والأصل).

وباعتبارِ العصريةِ الديمقراطيةِ تُشكّلُ مجموعَ مؤسساتٍ أخلاقيةٍ تُعادُ فيها هيكلةُ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيّ، فمن الضروريّ إصلاحُها وإعادةُ ترتيبها من حيث المنهاج والتنظيم ونمطِ العملِ إن دعت الحاجة. ومقابل أداءِ دورِ التجمّع والعبادةِ العلويّةِ دورها الغالب كمؤسساتِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيّ، فمن الضروريّ البلوغُ بها أيضاً إلى إجراءاتٍ جديدةٍ على صعيدِ الريادةِ في نشاطاتِ إعادةِ الهيكلة. لوحداثِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيّ حقّها في المقاومةِ المقدسةِ والأخلاقيةِ إزاءَ إرغاماتِ الدولة والسلطة. وعليها اللجوءُ إلى حقّها هذا عند اللزوم. فضلاً عن أنّ حريةَ الدين والضمير (الأخلاق) تقتضي ذلك.

5- إنّ إرغاماتِ النزعةِ العلمانيةِ ذاتِ القناعِ العصريّ، وإرغاماتِ النزعاتِ الدينيةِ الجديدةِ (الراдикаليةِ منها والمعتدلةِ) التي تزعمُ أنها انطلقت باسمِ الشريعة، ليستا تيارين

متضادين كما يُعتقد. ولا يمكنهما أداء دور أخلاقي وسياسي، كونهما اشتقاقاً أيديولوجياً توفيقياً من الليبرالية. ولكي لا يتم الوقوع في هكذا مصاد، فمن المهم سلوك مقارنة تتمثل المحتوى الديمقراطي في الدين والعناصر الدنيوية الحرة نسبياً في العلمانية. لا يمكن ل كلا العنصرين لعب دورهما إلا ضمن إعادة هيكلة العصرية الديمقراطية. من الضروري معرفة كيفية عدم الانحياز للألعاب والنزاعات الدائرة بينهما منذ قرن، بقدر معرفة كيفية إفراغ المساعي المُهتَشَّة للدين والأخلاق، والمُفرِغة إياهما من محتوَاهما، والمُرفقة إياهما بذاتها مجدداً على أساس مصالح الحداثة.

6- يجب عدم الانخداع بالإرهاب الذي ينشره القانون في المجتمع بإرغام من الدولة. فالأخلاق أساس والقانون ثانوي. وسوف يُجل القانون ويُحترم طالما ظل عادلاً. وإلا، فالإصرار على المجتمع الأخلاقي والسياسي حتى النهاية شرط أولي. ينبغي عدم النسيان ولو لحظة واحدة أن السبيل الأساسي لصون المجتمع وتأمين سيرورته يمر من الموقف الأخلاقي.

7- إن إعادة مؤسسة الأمميات الكاثوليكية (كالفاتيكان) على أساس التمثيل الكوني للأخلاق كمؤسسة، وإعادة مؤسسة مؤسسة الخلافة القديمة (بالإضافة إلى الموسوية والبوذية وغيرها من التقاليد الدينية والأخلاقية الشبيهة) ومثيلاتها المُمثلة للامة الإسلامية (أمميتها) تحت سقف واحد، وتعمقها على الممارسات والسلوكيات الأخلاقية بدلاً من النيولوجيا واللاهوت؛ كل ذلك سيؤدي دوراً عظيماً باسم البشرية جمعاء في إعادة هيكلة المجتمع الأخلاقي والسياسي. أي إن مؤسسة التعاليم الأخلاقية الأساسية وتجمعها تحت سقف واحد تجاه هجمات الحداثة شرط أولي لنجاحها. وهو يشبه نوعاً تجمع الدول القومية تحت سقف هيئة الأمم المتحدة. ومن الضروري بـمكان تأسيس "الكونفدرالية العالمية لتعلم المقدسات والأخلاقيات" كضرورة من ضرورات ذاك الشرط الأولي تجاه وحشية المدنية والحداثة الساعيتين إلى ابتلاع واحتواء كل المقدسات والتعاليم الأخلاقية.

8- ينبغي الإدراك أنه إذا لم تتبَّن قوى العصرية الديمقراطية مهامها ولم تُحْيها فيما يخص الميدان الأخلاقي، فلن تكون قادرة على صون وتأمين سيرورة وحدات

المجتمع الديمقراطي حيال الهجمات التي تُسيّرُها قوى المدنية والحادثةِ ضدها بالأسلحةِ الأيديولوجية والثقافية المادية الشاملة.

هذه التقييمات المُقْتَضِبَةُ بشأن تعريف الأخلاق موضوعاً ومؤسسةً، تُعدُّ بمثابة مُقْتَرَحَاتِ الحَلِّ، وتقتضي النقاش المستفيض بصددها. ومثلما لا يتسَّعُ مجتمعُ الأخلاق لقوالب من قبيل البنى التحتية-الفوقية، فإنَّ طبيعةَ المجتمع أيضاً لا تدعن لهكذا قوالب. يتعيَّنُ على كُلِّ وحدةٍ اجتماعية، بل وحتى كُلِّ فرد، الإدراكُ جيداً أنه لا يُمكنُ العيشُ دون التحلي بالنصيب اللازم من الأخلاق. المهمُّ هو تعبئةُ المجتمع والفردِ بالأخلاق الفاضلة. لا خيارَ أماننا سوى حماية المجتمع الأخلاقي والدفاع عنه بما يتوازى مع وحشية المدنية والحادثة الهادفة إلى الهجوم والإفناء. ذلك أنه لا حقَّ في الحياة الكريمة المُشْرِفَةُ لِمَنْ يَعْجُزُ عن حماية المجتمع. ولكن، لا يُمكنُ حماية المجتمع من دون أخلاق. إنَّ النجاحَ الذي ستُحرِّزه كافةُ وحداتِ المجتمع في مهامِّها الأخلاقية ضمن إطارِ نشاطاتِ العصرية الديمقراطية في إعادة الهيكلة، يُعتَبَرُ المعيارَ الأساسي في النفاذِ بنصرٍ مؤزَّرٍ من أزمةِ النظام العالمي.

ج- المهام السياسية

السياسةُ كالأخلاق: مفردةٌ كَثُرَ الخلطُ والتعقيدُ بشأنِ اصطلاحها. ومعناها كمفردةٍ بسيطٍ وَيَعُودُ في جذوره إلى اليونانية. وسيكون واضحاً إذا قلنا أنها تعني "فن إدارة المدينة". لكنَّ البحثَ عن الحقيقةِ عبر المفردات أسلوبٌ ناقصٌ للغاية ويتخلَّى عن المرءِ في منتصفِ الطريق. فالمصطلحاتُ المعنيةُ بالطبيعة الاجتماعية غامضةٌ جداً بشكلٍ عام. فقد تُشيرُ إلى الحقيقة، لكنها لا تستطيعُ إنشاءها أو تشكيلها. ينبغي البحثُ عن الحقيقةِ فيما وراءَ المصطلحاتِ نوعاً ما. لكنَّ هذا العملَ أيضاً غيرُ ممكنٍ إلا بفضلِ المصطلحاتِ مع الأسف. وهذا ما مفاده أن ما يتبقَّى هو قوةُ التفسير. تحديدُ المعنى الجوهرِيّ للسياسة بأنها فنُّ الحرية قد يُعبَّرُ عن المرَامِ على نحوٍ أفضل. أما الحريةُ بحدِّ ذاتها، فتعني الدُّنُو من الحقيقة. لا ريب أنه لدى استخدامِ مصطلحاتِ السياسة والحريةِ

والحقيقة، فإنَّ وحدةَ البحثِ الأساسيةَ لدينا هي المجتمعُ الأخلاقيُّ والسياسيُّ مرةً أخرى. بصراحة، إنني أُنَجِّبُ الإيضاحاتِ الفرديةَ التي تبقى على مسافةٍ مما هو اجتماعي، أو تلك التي تعتمدُ على وحدةٍ بحثٍ أساسيةٍ أخرى. ذلك أنَّ تَوَثُّري يزدادُ كلما فُكِّرْتُ في مصطلحاتِ الحربِ والصراعِ والاستغلالِ، والتي تكادُ تصبح رديفةً لاسمِ السياسة. كما إنَّ ما يُزِيدُ التشاؤمَ أكثرُ هو اعتبارُ السياسةِ Politika والشرطةِ Polis (الدولة) مرادفين لبعضهما.

تحقيقُ النفاذِ الناجحِ من موضوعٍ وطيدٍ كالمَهْمَةِ السياسيةِ ليس بالأمرِ اليسيرِ كما يبدو. وبدلاً من وقوفنا مكتوفي الأيدي، فإنَّ المبادرةَ إلى خوضِ تجربةٍ متواضعةٍ ستكونُ أفضلُ على صعيدِ النقاشِ، وبالتالي من حيثِ تطويرِ البحثِ بأقلِّ تقدير. إنني على قناعةٍ بضرورةِ تحديدِ بعضِ الأعمالِ التي لا أَعْتَبِرُها سياسةً قبلَ كلِّ شيءٍ. أولها؛ يجبُ الفهمُ جيداً أنَّ شُؤُونَ الدولةِ ليست أفعالاً سياسية، بل إدارية. إذ لا تُمارَسُ السياسةُ اعتماداً على الدولة، بل يُمارَسُ الحُكم. ثانيها؛ الشُؤُونَ التي لا تُعْنى بمصالحِ المجتمعِ الحياتيةِ لا تُشكِّلُ سياسةً أساسيةً. بل هي أعمالٌ روتينيةٌ بمقدورِ المؤسساتِ الاجتماعيةِ الأخرى تنفيذُها. ثالثها؛ الشُؤُونَ التي لا علاقةَ لها بالحريةِ والمساواةِ والديمقراطيةِ ليست معنيةً أساساً بالسياسة. بينما نقيضُ هذه الشُؤُونَ هو المعنىُ بالسياسةِ أساساً. أي: مصالحُ المجتمعِ الحياتيةِ، مَعِيشَتُهُ وسيرورَتُهُ، مَأْمُنُهُ ومَأْكَلُهُ، والحرياتُ والمساواةُ والديمقراطيةُ التي تُعَرِّقُها السلطةُ والدولة. مثلما يَنْبُضُ هنا، فالشُؤُونَ السياسيةُ تختلفُ عن شُؤُونَ الدولة، بل ومتناقضةٌ معها إلى حدٍّ بعيد. وفي هذه الحالة، فبقدرِ ما تَنْسَعُ وتتكاثِفُ الدولة، فإنَّ السياسةَ تَضِيقُ وتتراخى بالمثل. فالدولةُ تعني القواعدَ، بينما السياسةُ تعني الإبداع. الدولةُ تُحَكِّمُ الجاهزَ، بينما السياسةُ تُبَدِّعُ وتُشكِّلُ وتُدير. الدولةُ مهنة، والسياسةُ فنٌّ.

علاقةُ السلطةِ مع السياسةِ أكثرُ غموضاً. فقد تَكُونُ السلطةُ إنكاراً للسياسةِ أكثرَ من الدولةِ ذاتِها. فالسلطةُ مترسخةٌ في المجتمعِ دوماً أكثرَ من الدولةِ بكثير. وهذا ما يَدُلُّ على مدى صعوبةِ مُزاولةِ السياسةِ في المجتمعِ، ومدى تضيقِ الخناقِ عليها. وفي نهايةِ المآلِ، فعلاقةُ السياسةِ مع السلطةِ تَمُرُّ دوماً بالتَوَثُّراتِ والتمشيطاتِ.

لا خيارَ لنا سوى تناول الموضوع بشكلٍ ملموسٍ أكثر. ذلك أنه لا يبقى للسياسة معنى ما دامت لا تتحول إلى ممارسةٍ عملية. لقد عملنا على تحليلها في العديد من المواضيع المعنية بالمجتمع الأخلاقي والسياسي. ومهما بذلنا من جهود، إلا أننا نضطرُّ لتكرارها مرةً أخرى. فبقدر ما يُعدُّ المجتمع أخلاقياً، فهو ظاهرةٌ أو طبيعةٌ سياسيةٌ أيضاً. إنه سياسيٌّ بوصفه طبيعةً اجتماعية، لا بمعنى نشاطات الدولة الرسمية حسبما يُعتقد. فإن كانت وظيفة الأخلاق ممارسة الأعمال المصيرية بأفضل الأشكال، فوظيفة السياسة هي إيجاد أفضل الأعمال. إذا ما انتبهنا، فالسياسة تحمِلُ البُعدَ الأخلاقي، بل وما يتعداه. فإيجاد الأعمال الحسنة ليس سهلاً. بل يتطلب معرفة الأعمال على خير وجه. أي إنه يتطلب المعرفة والعلم وإيجاد ما هو مطلوب، أي البحث عنه. وإذا أُضيفَ مصطلحُ الفاضل إلى ذلك، فإنه يتطلب معرفة ما هو أخلاقيُّ أيضاً. وكما يُلاحظ، فالسياسة فنٌّ جدُّ عسير. إنَّ أهمَّ ضلالٍ هنا يتجسّد في التفكير بالسياسة بالتداخل مع المصطلحات ذات الأحجام الكبيرة مثل: الدولة، الإمبراطورية، السلالة، الأمة، الشركة والطبقة وغيرها. أي إنَّ التفكير بالسياسة بالتداخل مع تلك الظواهر والمصطلحات أو مثيلاتها قد يحطُّ من معناها. فالسياسة الحقيقية مخفية في تعريفها. إذ ما من مجموعة اصطلاحية يُمكنها إيضاح مصالح المجتمع الحياتية سوى الحرية والمساواة والديمقراطية. إذن، والحال هذه، فالسياسة أساساً تعني ممارسة الحرية والمساواة والديمقراطية في سبيل استمرار المجتمع الأخلاقي والسياسي بماهيته تلك تحت كلّ الظروف والشروط.

لا نقصدُ حقبةً ماقبل التاريخ لدى التحدث عن المجتمع الأخلاقي والسياسي. بل نتحدث عن الحالة الطبيعية المعاشة على الدوام في الطبيعة الاجتماعية، والتي سنواصلُ سيورتها ما دامت الطبيعة الاجتماعية موجودة. ومهما تَمَّت تحريرة وإفناء وإفساد وتجزئة المجتمع الأخلاقي والسياسي، إلا إنه سيظل موجوداً أبداً. إذ سيبقى قائماً ما دامت الطبيعة الاجتماعية قائمة. أما دور السياسة، فهو تصيير هذا المجتمع أكثر حريةً ومساواةً وديمقراطيةً بغية تطويره أكثر فأكثر، دون إفناء هذا الوجود أو تعريضه للفساد والتجزئة. وكلُّ مجتمعٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ يحيا وضِعاً كهذا هو المجتمع الأفضل، ويعني تحقُّق المجتمع المُبتَغى.

علينا مراجعة التاريخ مرة أخرى بغية فهم مضمون المصطلح بشكل أفضل. ستكون المدينة مصطلحنا الرئيسي مجدداً لأجل هذا العمل. لا لاحتوائها على السلطة والدولة وحسب، بل ولأنه كلما زادت شبكات الثقافة الأيديولوجية والمادية (التي تزداد اتساعاً وعمقاً باستمرار تأسيساً على المحور الطبقي والمديني) من تطويقها للمجتمع الأخلاقي والسياسي، كلما ضاق نطاق دور السياسة. أما ضيق دور السياسة، فيجلب معه تراجع أو رفض الحرية والمساواة والديمقراطية المجتمعية. وتاريخ المدينة مليء بهكذا أحداث. ذلك أن تجذير استبعاد المجتمع الخاضع للحاكمية، وفرض القنانة والتحول البروليتاري عليه تدريجياً، سيستمر بوجوده صوب الخارج، متحولاً إلى سياق من فرض الخنوع والاستعمار والقمع على المجتمعات الأكثر حرية ومساواة وديمقراطية. فقانون الربح الأعظم لاحتكارات رأس المال والسلطة يقتضي ذلك. وفي هذه الحالة، تكتسب السياسة معناها باعتبارها نهج المقاومة لدى وحدات الحضارة الديمقراطية. إذ لا يمكن إنجاح أية خطوة على درب الحرية والمساواة والديمقراطية من دون مقاومة. كما يستحيل عرقلة إفناء وتجزئة وإفساد واستعمار المستوى الأخلاقي والسياسي الموجود أكثر. ولا يمكن إعاقة استعمار أو سد الطريق أمام استغلال الاحتكارات له. وتعريف السياسة بفن الحرية ينأتى من دورها هذا الذي أدته تاريخياً. فكل طبقة أو مدينة أو شعب أو قبيلة أو جماعة دينية أو قوم أو أمة عاجزة عن ممارسة السياسة أو ثمنع من مزاولتها، إنما يعني أن الضربة الكبرى قد لحقت بقدرتها على القول والإرادة. أما المكان الذي يغيب فيه القول المشترك والإرادة الجمعية للمجتمع، فلا يسوده سوى صمت القبور.

كانت أثينا وروما في العصر القديم تنتهلان شهرتهما من قوتهما السياسية. فإن كانت جمهورية روما وديمقراطية أثينا لا تزالان تُستذكران بإعجاب حتى في يومنا رغم تطبيقهما بحدود، فإن السبب الرئيسي في ذلك يُعزى إلى مزاولتهما سياسة المدينة بمهارة كبرى. لقد تمكنت أثينا بسياستها المدنية من مواجهة الإمبراطورية البرسية العملاقة وإلحاق الهزيمة بها. أما روما، فتمكنت من التحول إلى مركز عالمي بسياستها الجمهورية. والأهم من هذا وذلك أن سياسة كلتا المدينتين لعبت دوراً معيناً في تنامي الثقافة الإغريقية-الرومانية.

مثالٌ بابل أكثر لفتاً للأنظار. بل وربما يُمكنُ عرضه كأولِ مثالٍ عظيمٍ فيما يخص استقلال المدينة أو شبه استقلالها. إذ أبدت بابل كلَّ مهاراتها وحذاقتها في مزاوله سياسة الاستقلال وشبه الاستقلال، كي لا تقع في نير قوى السلطات والدول المجاورة الأقوى والأكبر. واستطاعت الصمودَ بسياساتها البارعة هذه في وجه كلِّ الإمبراطوريات الشهيرة المعاصرة لها تاريخياً: من الآشوريين إلى الحثيين، ومن الكاسيين إلى الميتانيين، ومن البرسيين إلى إمبراطورية إسكندر المقدوني. ومن خلال العلم والفن والصناعة التي طوّرتها، تمكّنت من التحول إلى مركز جذبٍ كأطول مدنيةٍ زمنياً في عهدها (منذ 2000 ق.م. حتى السنين الميلادية). لا شك أنه لسياسة المدينة التي اقتتت بها دورها المحدّد في ذلك. ومن الواضح أنها تتصدّر الأمثلة الملفتة للنظر، والتي تُبرهن أنّ السياسة حرةٌ وإبداع. هذا ويمكننا اعتبار قرطاجة وتدمر ضمن الأمثلة التي من هذا القبيل. فمثلاً صمّدت قرطاجة سياسة المقاومة رداً طويلاً من الزمن تجاه هيمنة روما، فقد استمرت بنمائها البارِع أيضاً عبرها. لكن قرطاجة لم تتخلّص من تكبّد الخسارة منذ أصبحت مهووسةً بالتحول إلى إمبراطورية على غرار روما. ذلك أنّ التحول إلى إمبراطورية مناقضٌ لسياسة المقاومة. بل إنه إنكارٌ للسياسة. لذا، كانت النتيجة تكبّد الخسارة بصورةٍ مأساوية. تدمر أيضاً شهدت عهداً مشابهاً. فتدمر الشهيرة، التي ربما تلي بابل في المنطقة على صعيد تمكّنها من النماء والبقاء مستقلةً أو شبه مستقلةً لأطول مدة (300 ق.م-270م)، لم تتجنب مواجهة النهاية المأساوية عندما تخلّت عن سياستها في التوازن وشبه الاستقلال تجاه الإمبراطوريتين الرومانية والبرسية-الساسانية (أعوام 270م في عهد ملكيتها زنوبيا ذائعة الصيت). لقد سرّدت مأساة تدمر إحدى الأمثلة الضاربة للنظر، التي تشير إلى أنّ المقاومة في سبيل الحرية تؤدي إلى النصر، بينما حبُّ السلطة يؤدي إلى الكارثة.

لقد طبّقت سياسات المدينة شبه المستقلة الشبيهة بذلك بشكلٍ أكثر رواجاً في العصور الوسطى، وكأننا أمام عالمٍ نجوم المدن البراقة الصامدة تجاه الإمبراطوريات العظمى. إذ نصّدت مئات المدن (من المحيط الهادي إلى المحيط الأطلسي ووصولاً إلى القارة الأمريكية، ومن الصحراء الكبرى إلى سيبيريا) باسم سياسة الاستقلال الذاتي حتى درجة محوها من صفحات التاريخ حين تطلّب الأمر، وقاومت الإمبراطوريات الإسلامية

(الأموية، العباسية، السلجوقية، التيمورية، البابورية والعثمانية) وإمبراطورية جنكيزخان والإمبراطوريات المسيحية (بيزنطة، إسبانيا، النمسا، روسيا القيصرية وبريطانيا) والإمبراطوريات الصينية. ومدينة أوترار¹ التي تصدّت لهجمات جنكيز خان هي مثالٌ شبيهٌ بتسوية قرطاجة بالأرض وتصييرها مزرعة. فهي أيضاً صُيرت مزرعة. بالمقدور سردُ مئات الأمثلة بشأن مقاومات المدن الأوروبية الممتدة على مرّ قرونٍ تجاه القوى الإمبراطورية وتجاه مركزية الدولة القومية. ونخص بالذكر المدن الإيطالية والألمانية التي من المعلوم أنها أبدت مقاومةً عظمت لصور بُناها شبه المستقلة حتى أواسط القرن التاسع عشر. والبندقية وأمستردام من أشهر الأمثلة على ذلك.

لكن انتصار الدولة القومية في كلّ الأصقاع خلال القرن التاسع عشر غدا ضربةً كبرى لحقّت بالاستقلال الذاتي للمدينة، والذي استمرّ آلافاً من السنين في التاريخ. لكنّ الاستقلال الذاتي للمدائن اتّسع وراجّ ثانيةً مع ظاهرة ماوراء الحداثة، وبرزت سياسة المدينة إلى المقدمة.

لم تقف المدن المتسيّسة فقط في وجه قوى المدنية عبر التاريخ. بل وثمة عددٌ جُم من المقاومات التي أبدتها المجموعات الاجتماعية الرئيسيّة بما يكاد يُضاهي الأولى، بهدف بقائها قوةً سياسيةً شبه مستقلة (العشائر والقبائل والمجموعات الدينية والمدارس الفلسفية وغيرها). ومن أشهر الأمثلة على ذلك قصة سياسة الاستقلال الذاتي التي طبّقتها القبيلة العبرية على مدى ثلاثة آلاف وخمسمائة عام (منذ أعوام 1600 ق.م وحتى يومنا). إذ أدت هذه السياسة دوراً مُعَيّناً في كون اليهود أثرياء وبارعين جداً تاريخياً بل وراهناءً بالأكثر. حيث ظهرت مذاهب قاومت ببسالة تجاه تحويل الدين الإسلامي إلى أداة بيد الإمبراطورية والسلطة. ويعكس المذهب العلوي والخوارج سياسات الحياة شبه المستقلة للعشائر والقبائل. وانطلاقات المذاهب المعارضة للسيادة السنيّة وتقاليد السلطنة، والتي شوهدت برواج في بنية كلّ قوم، هي في مضمونها محصلة لسياسات شعوب العشائر والقبائل المتطلعة إلى المقاومة والحرية. إنها بمثابة أولى حركات الشعوب في الحرية والاستقلال ضد استعمار الإسلام السنيّ. هذا ويوجد عدد جُم من مذاهب المقاومة الشبيهة ضمن المسيحية والموسوية. وقد حفّلت العصور

¹مدينة أوترار: كانت مكان الحكم والإدارة لمنطقة فاراب في جنوب كازاخستان. دمرها جنكيز خان (المترجمة).

الوسطى على طول مسارها بهذا نضالات محلية ومدنية وقبائلية ومجموعات دينية في سبيل سياسة الحرية وشبه الاستقلال. فحياة الأديرة المقاومة بمنوال شبه خفي على مدى ثلاثة قرون لدى أولى الجماعات المسيحية، قد أدت دوراً رئيسياً في تهيئة أرضية المدنية المعاصرة. كما إن سياسات شبه الاستقلال في المدارس الفلسفية اليونانية في العصور القديمة لعبت دورها كقوة أساسية في تهيئة الأرضية المناسبة للعلم. والشعوب والأمم الراهنة تُدين بهذه الحقيقة لأسلافها من العشائر والقبائل المقاومة لمئات بل وآلاف السنين على ذرى الجبال وفي أواسط الصحارى والبادي.

إن حركات التحرر الوطني في التاريخ المعاصر استمرار لتلك التقاليد. فالهدف الذي اندفعت جميعها وراءه هو الاستقلال السياسي، حتى وإن كان مُحَرَّفاً على شكل دولة مستقلة. أما تحريف الليبرالية للاستقلال السياسي بتحويله إلى استقلال الدولة القومية المزيف، فيعني الاستمرار بتقاليد مقاومة سياسية جد مهمة، على الرغم من كبحها جماح السياسة عن أداء وظيفتها الحقيقية.

لطالما تواجدت سياسات شبه الاستقلال المحلي والإقليمي تاريخياً، ولعبت دوراً مهماً في الاستمرار بوجود المجتمع الأخلاقي والسياسي. إن الشعوب والأمم التي تعيش كمجتمع عشائري أو قبلي أو قروي أو مديني ضمن بقعة فيسيحة على وجه الأرض، وعلى رأسها الجبال والبادي ومناطق الغابات، قد أبدت مقاوماتها المتواصلة ضد قوى المدنية من خلال سياساتها في الاستقلال وشبه الاستقلال. لهذا السبب نقول: إن التقاليد الكونفدرالية الديمقراطية هي التي تغطي بالأكثر على مسار التاريخ. ونقول: إن الميول السائدة طيلة تاريخ المدنية هي المقاومة، لا الخنوع. ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الدنيا كعالم مصر فرعون. لا يمكننا تفسير التاريخ بشكل صحيح دون العلم أنه لم تبق منطقة أو محل يتواجد فيه ولو إنسان واحد إلا وتواجدت فيه المقاومة والسياسة. وإذا كانت شعوب أمريكا الجنوبية وأفريقيا وآسيا لا تنفك تقاوم بكل ألوانها وأطيافها وثقافاتها، فهذا ما مفاده أن تواريخها أيضاً كذلك. فالتاريخ هو "الآن".

لم تُصن البشرية وجودها وكرامتها بالمقاومة السياسية في التاريخ على مستوى المجتمع والمنطقة الجغرافية فقط. بل وشهدت الشخصيات السياسية المقاومة على الصعيد الشخصي، والتي كانت ذا وزن مماثل لوزن أمة أحياناً. والتاريخ مليء بهذا

أمثلة. إذ ثمة عددٌ لا حصرَ له من الأشخاص الذين قاوموا حتى الموت بغيةَ البقاءِ أحراراً مُكرّمين، بدءاً من جميع الأنبياء (الذين يُنصُّ الكتابُ المقدسُ على أنَّ عددهم يصلُ 124 ألف شخصاً، والذين استمروا على شكلِ حلقاتٍ متواصلةٍ انطلاقاً من سيدنا آدم إلى نوح وأيوب¹، ومن إبراهيم إلى موسى وصولاً إلى عيسى ومحمد) حتى الحكماء الكثر؛ بدءاً من الإلهة إينانا إلى السيدة عائشة²، ومن زنوبيا إلى هيباتيا³، ومن كيبيلا⁴ إلى مريم؛ بدءاً من بوذا إلى سقراط، ومن زرادشت إلى كونفوشيوس؛ وبدءاً من الساحرات إلى زينب وروزا، ومن برونو إلى أرasmus. وإذا كان المجتمع لا يزال قائماً أخلاقياً وسياسياً حتى اليوم، فلا شك أنه مدينٌ بالكثير من القيم إلى أولئك الأشخاص. وإلاّ، لما كان سيُكون ثمة فرقٌ بينهم وبين قطيع العبيد.

لا ريب أن تفسير السياسة في راهنا يتميز بأهمية أكبر بكثير. لكن، لن نستطيع تفسير السياسة دون تبيان أن التاريخ يستمر بوجوده في اليوم الحاضر بنسبة كبيرة. وفيما يخص تضيق نطاق السياسة، نُشدّد بإصرارٍ على التشخيص الذي يقول: "إن ما قامت به المدينة مرةً واحدةً قد واطّبت عليه الحداثة الرأسمالية بعد مُضاعفته ألف مرة". وإذا ما قمّت بالتذكير بتحليلاتنا بشأن الدولة القومية، فقد أكّدت فيها على أن المجتمع العصري لا يعيش فقط نفوذ الدولة من الأعلى. بل وبات منفتحاً حتى جميع مساماته الحياتية أمام تأثيرات أجهزة السلطة واستيلائها واستعمارها. من المهم الإدراك أن

¹أيوب: هو أيوب بن موسى بن رازح بن العيص بن إسحق بن إبراهيم الخليل. وحسب الإسلام، فهو نبي ورسول بعثه الله للأدوميين، وأحد ملوك أدوم. كان كثير المال والأولاد. أراد الله امتحانه، فسلب منه ذلك، وابتلاه بأنواع البلاء، ولم يبقَ منه عضو سليم سوى قلبه ولسانه. وازداد إيمانه كلما اشتدت حاله إلى أن عافاه الله (الترجمة).

²السيدة عائشة: هي عائشة بنت أبي بكر، إحدى زوجات الرسول، ومن أمهات المؤمنين، ومن أكثر النساء رواية للحديث عن الرسول في كتب أهل السنة. قيل أنها كانت أحب أزواج الرسول إليه. وكان الأكبر من الصحابة إذا استعصى عليهم أمر من الدين يستفتونها. تعد أول فقيهة في الإسلام السني (الترجمة).

³هيباتيا: ابنة الفيلسوف ثيون ألكسندروس، وعالمة رياضيات ومنطق وفلك (حوالي 380-415). دافعت عن الفلسفة والتساؤل، وعارضت الإيمان المجرد. كانت مُدرسة للعلوم الفلسفية، وخاصة فلسفة أفلاطون. من مساهماتها: قيامها بعمل رسم الأجرام السماوية، اختراعها مقياس الهيدرومتر لقياس كثافة ولزوجة السوائل (الترجمة).

⁴كيبيلا: إلهة شعوب آسيا الصغرى، ومعبودة أغلب شعوب المنطقة. سماها الرومان بأَم الآلهة العظيمة الإيدايانية. تمركزت عبادتها في فريغيا، ووصلت اليونان بدايات القرن السادس ق.م، لكنها لم تنتشر. دخلت روما عام 204 ق.م. كانت إحدى آخر الإلهات التي اضمحلت عبادتها. كانت تُعبَد ارتباطاً مع أثيس (الترجمة).

المجتمع حُوصِرَ واستُعْمِرَ وُعْزِيَ على الصعيدِ الكونيِّ عبر هذا الواقع. سأكتفي بالتذكير بكيفية شيوع أجهزة هيمنة الثقافة الأيديولوجية والمادية. إنه وضعٌ جديد. وسواءً أطلقنا عليه اسمَ الهيمنة العالمية بامتياز أو أَسْمَيْنَاهُ بالإمبراطورية أو بنظامِ هيئة الأمم المتحدة، فلن يتغيَّر المضمون. علاوةً على أننا كُنَّا نُوْهِنَا إلى أن رأس المال المالي تَرَكَ بصماته على الهيمنة الكونية، وأشرنا إلى وجودِ الأزمة الكونية المُمْنَهَجَةِ والبنويَّة المستدامة.

إننا مُضْطَرُونَ للتحقيق فيما إذا كانت السياسةُ قادرةً على أداءِ أيِّ دورٍ كان أم لا، لدى محاولة فهم ما تَبَقَّى من المجتمع الأخلاقيِّ والسياسيِّ في ظلِّ هذه الشروط. ونُلاحِظُ أنه طالما تَسَوَّدَ السُّلبياتُ وخيبةُ الأملِ لدى النظرِ إلى اللوحة القائمة. في هذه النقطة بالذات، بمستطاعنا الاستنباطُ من التحقيق السياسيِّ العميقِ للوضع بأن طغيانَ السُّلبياتِ وخيبةُ الأملِ ليس في غيرِ مَحَلِّه فحسب. بل ولا معنى له أيضاً. وكما هو معلومٌ وشائع، فللميولِ والتوجُّهاتِ (الحقيقة الكونية المطلقة) نقاطُها الكبرى والصغرى. وكلُّ المؤشراتِ تدُلُّ على أنَّ الحالة القائمةَ لسلطةِ المدينة والحداثة قد انتقلت من النقطة القصوى صوب الانحدار والتهوي منذ زمنٍ بعيد. فالسلطةُ المتناثرةُ في المجتمع تُفقد قوتها، تماماً مثلما تُفقدُ موجةٌ ما وزنها. وكيف أنَّ الصخرةَ الكبيرةَ التي تنهوى من القمة تتحطمُ وتتناثرُ في القاع فتُخسرُ وزنها، فالسلطةُ التي تسقطُ حتى أدنى مساماتِ المجتمع أيضاً وتتناثرُ فيها، تُفقدُ وزنها بالمثل.

بالإمكان تحليلُ المعنى السوسيولوجيِّ لهذه الحقيقة. فبقدر ما تنتشرُ السلطةُ بين جميع وحداتِ وأفرادِ المجتمع، فإنَّ الوحداتِ والأفرادِ يشرعون حينها بالمقاومةِ المثيلة. ذلك أنَّ السلطةَ تخلقُ روحَ المقاومةِ ضدها في كلِّ وحدةٍ أو فردٍ تتغلغلُ فيه. فعندما تستند إلى كلِّ وحدةٍ وفردٍ وهي مشحونةٌ بالقمع والاضطهاد والتعذيب، فإنَّ عدمَ ملاحظةِ المقاومةِ تجاهها أمرٌ مخالفٌ لحقيقةِ الطبيعةِ الكونيةِ. وقد اختلفت حقيقةُ السلطةِ العصريةِ كثيراً عن حقيقةِ سلطةِ أيِّ عصرٍ تاريخيٍّ آخر. فالرأسماليةُ بصفيتها احتكاراتِ رأس المال التي تُحيطُ باقتصادِ العالم كالشبكة، قد أكملت انتشارها بما يُحوِّلها لدرِّ الريح الأعظم، بحيث لم تبقَ زاويةٌ تَنْتَشِرُ فيها. فضلاً عن أنه إذا وَضَعْنَا أزيمةَ المجال الأيكولوجيِّ أيضاً في الحُسبان، فسنبصرُ أنها لم تتركْ أسراً أو كلاًناً إلا وتغلَّغت فيها

حتى الأعماق. وقد وصّلت نتائج قوانين الصناعة ذات الطابع الرأسمالي بالدمار الذي خلّقه في بنية المجتمع الداخلية والمحيط به إلى المستوى الكارثي. ولم تترك الدولة القومية مواطناً واحداً إلا وتسَلّلت فيه وبسَطَت هيمنتها عليه كأعتى قوة إلهية في التاريخ. ما من عهدٍ مثيلٍ لهذا في التاريخ. ومفردة "الفرد" أو "اللانظير" التي ذكرها أنطوني غيدنز تسري تماماً على هذه الأمور.

مقابل واقع السلطة هذا (الرأسمالية، الصناعية والدولة القومية)، فالسياسة أيضاً مُرغمة على الاختلاف بما لا مثيل له في أيّ عهدٍ تاريخي، باعتبارها قطباً مضاداً. وبما أننا لم نَعش عصرَ ماقبل المدنية أو مابعدّها، فإنّ البنية السياسية للحدّات مُرغمة -هي أيضاً- على الاختلاف. وإذا صِغنا الأمر بإيجاز، فالسياسة مضطّرة للتواجد في كلّ مكان، لأنّ أجهزة السلطة سائدة في كلّ مكان. وبما أنّ السلطة ترتكز إلى كلّ وحدة وفردٍ اجتماعي، فينبغي على السياسة أيضاً أن ترتكز إلى كلّ وحدة وفردٍ.

من المفهوم ضرورة تَكون وانتشار الأجهزة السياسية المقابلة لأجهزة السلطة في جميع مُستويات المجتمع. ومن الساطع استحالة مُواجهتها بالبنى التنظيمية القديمة. علماً أنّ نماذج التنظيم القديمة كانت مُتمحورة حول الدولة. ينبغي ابتداء السياسة من المقاومة في مُواجهة السلطة. فيما أنّ السلطة تَعْمَلُ على غزو واستعمار كلّ وحدة وفردٍ اجتماعي، فالسياسة أيضاً تسعى لكسبٍ وتحريرٍ كلّ وحدة وفردٍ ترتكز إليهما. وباعتبار أنّ كلّ علاقة وحدانية أو فردية هي سلطوية، فإنها سياسية أيضاً بالمعنى المضاد. ونظراً لأنّ السلطة تُؤلّد الأيديولوجية الليبرالية والصناعية والرأسمالية والدولة القومية، فعلى السياسة أيضاً أن تنتج وتُنشئ أيديولوجية الحرية والصناعة الأيكولوجية والمجتمع الكومونيالي والكونفدرالية الديمقراطية. وبما أنّ السلطة تُنظّم ذاتها في كلّ فردٍ ووحدةٍ وكلّ مدينةٍ وقريةٍ وعلى الأصعدة المحلية والإقليمية والقومية والقارية والكونية، فالسياسة أيضاً يجب أن تُنظّم على مستوى الفرد والوحدة والمدينة وعلى الأصعدة المحلية والإقليمية والقومية والقارية والكونية. وبما أنّ السلطة تُقرضُ شتى أنواع الممارسات في كلّ المستويات بما في ذلك الدعاية والحرب، فالسياسة أيضاً مُرغمة حكماً على فرض الدعاية وأشكال الممارسات ضمن جميع تلك المُستويات.

لا يمكننا العملُ بشكلٍ صحيحٍ على أية مهمّةٍ سياسية، ما لم نَعْرِفْ بنحوٍ سليمٍ على واقع السلطةِ ذاك الذي سَعَيْنَا لتعريفه بالخطوط العريضة للحادثة. لننْذَكِّرَ التجربةَ السوفييتية، بل وحتى أطوار الاشتراكية المشيدةَ الأسبقَ منها. فمقابلَ الرأسماليةِ هناك ميولُ النقاباتِ العمّاليةِ (شهادةُ الأجر)، ومقابلَ الصناعيةِ هناك الصناعيةُ الأكثرَ تطوراً، ومقابلَ الدولةِ القوميةِ المركزيةِ هناك الدولةُ القوميةُ المركزيةُ الأكثرَ تطوراً. وباختصار، فالسلطةُ مقابلَ السلطةِ والنارُ مقابلَ النارِ والديكتاتوريةُ مقابلَ الديكتاتوريةِ ورأسماليةُ الدولةِ مقابلَ الرأسماليةِ الخاصةِ وما شابه ذلك. وجميعها تَكُونُ في نهايةِ المالِ قد تَفَسَّخَتْ داخلياً تحت وطأةِ أجهزةِ السلطةِ العملاقةِ التي لا تُطاق. فمذهبُ الاشتراكيةِ المشيدةِ (الرأسماليةِ اليساريةِ) لم يُمارَسِ السياسةَ فقط تجاه السلطةِ من خلالِ هذا السبيل. بل وطَبَّقَ السلطةَ مقابلَ السياسة. وقراءةُ تاريخِ أحزابِ الاشتراكيةِ المشيدةِ تكفي لرؤيةِ ذلك. حيث عَزَزَتْ تلكَ الأحزابُ سلطةَ المذهبِ الديمقراطيِّ الاجتماعيِّ (رأسماليةِ الخطِ الوسط) بعد إصلاحه. وقراءةُ تاريخِ الأحزابِ الميثليةِ في أوروبا تكفي لرؤيةِ ذلك بوضوح. أما مذهبُ الحركاتِ التحريريةِ الوطنيةِ (الرأسماليةِ اليمينية)، فتحوَّلَ على الفور إلى دولةٍ قوميةٍ، ليؤدي دوراً رئيسياً في نشرِ الرأسماليةِ في أرجاءِ العالم. كنتُ قد شرحتُ المضادَّينَ الآخرينَ للنظامِ والباقيين خارجَ نطاقِ هذه المذاهبِ الثلاثة. إذ تتجسّدُ أخطاؤُهُم ونواقصُهُم الجديّةُ في أنهم تَشَبَّهُوا بجزءٍ من السلطةِ (بالدولةِ القوميةِ) تجاه السلطةِ ذاتها، أو أنهم تَرَكُوا الميدانَ خاوياً كلياً مقابلَ السلطةِ مثلما فعلَ الفوضويون بصورةٍ خاصة، أو أنهم تماطلوا والتَّهَوَّأوا بمنظّماتِ المجتمعِ المدني. كما إنَّ أيّاً منهم لم يتحلَّ بالوعيِ الممنهجِ للسلطةِ أو بمهارةِ إبداعِ السياسةِ البديلة، بل ولم يَرَوْا داعياً لذلك. وبينما يَتَخَلَّوْنَ عن السياسةِ بكلِّ أبعادِها لِمُتَعَهِّدِي السلطةِ، فإنهم غافلون عن كونهم يَقُولون آمين لدعاءٍ لن يُسْتَجاب. وما يتبقى من الأمرِ هو الوساطةُ المستفيدةُ من أزمةِ الرأسماليةِ والكونيةِ المطلقة. وهذا ما ليس بدواءٍ ناجع، ولا يمكن أنْ يَكُونُ كذلك في أيِّ مكانٍ كان.

لغةُ العصريةِ الديمقراطيةِ لغةٌ سياسية. إذ تتصورُ كلَّ بُناها النظاميةِ وتُنشئُها بالفنِّ السياسي. فمهايةُ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيّ للعلومِ الأساسيةِ تُذَكِّرُ بالسياسة، لا السلطة. والواقعُ الذي يحياه المجتمعُ الأخلاقيُّ والسياسيّ في راهننا، أي قضيتُهُ الأولى

بشأن الحرية والمساواة والديمقراطية، هي قضية وجودية. ذلك أن وجوده مُحاط بالخطر. فهجماتُ الحداثة في اتجاهاتٍ متعددة تقتضي منه صَوْن وجوده قبل أي شيءٍ آخر. وجوابُ العصرية الديمقراطية إزاء تلك الهجمات هو الدفاعُ الذاتي الذي يعني المقاومة. إذ تصعبُ ممارسةُ السياسة دون الدفاع عن المجتمع. على التشديد مجدداً على أن المجتمع واحد؛ ألا وهو المجتمع الأخلاقي والسياسي. وتتجسد القضية أولاً في إعادة هيكلة المجتمع ضمن ظروفِ العصرية الأكثر تطوراً ونماءً، بعدما أفتته السلطة والدولة لحدٍّ بعيد وعرضتاه للاستيلاء والاستعمار والاضطهاد. تُشكّل السياسة الديمقراطية إلى جانب الدفاع الذاتي جوهر السياسة المرحلية. فبينما تُطوّر السياسة الديمقراطية المجتمع الأخلاقي والسياسي، فإنّ الدفاع الذاتي يحميه ضد هجمات السلطة التي تستهدف وجوده وحرية وبنية المرتكزة إلى المساواة والديمقراطية. إننا لا نتحدث عن حربٍ تحريرية وطنية من نوعٍ جديد، ولا عن حربٍ اجتماعية. بل نتكلّم عن صون هويته وحرية وديمقراطيته والدفاع عن مساواته ضمن الاختلاف. وفي حال عدم وجود الهجوم، فلن يبقى داعٍ للدفاع أيضاً.

إن شكل الحياة السياسية للقوى المضادة للمدنية، والتي تُشكّل الاتجاه الأساسي في التاريخ، هو شكل كونفدرالي. لن تقبل كلُّ المُكوّنات الاجتماعية الارتباط ببعضها بعضاً بروابط رخوة، إلا بشرطٍ إبداء الاحترام لاستقلالها الذاتي. بل لن ترضى بوجود قوى المدنية السلطوية والدولتية إلا بهذا الشرط. والظروف التي يغيبُ فيها الرضى هي الظروف التي تُعاش فيها حالة الحرب الدائمة. بينما يتحقّق السلام بوجود الرضى. يتجسد مبدأ الإدارة المجتمعية المُقابلة لظاهرة السلطة ولبنية الدولة القومية (اللّتين احتوتَا المجتمع برمته في العصر الحديث) في السياسة والكونفدرالية الديمقراطية. فبينما تُمارس السياسة كسياسةٍ ديمقراطية، فإنّ كلَّ الوحدات الاجتماعية تُساهم في المرحلة الكونفدرالية كقوةٍ فيدرالية. هذا النظام عالمٌ سياسي جديد. فبينما تحكّم المدنية والحداثة بالأوامر، فإنّ الحضارة والعصرية الديمقراطية تمارسان إدارتهما بمزاولة السياسة الحقّة بالنقاش والوفاق. ومهما حُرّفت حقائق التاريخ والحاضر أو طُمست، فإنّ التطورات الاجتماعية الأولية قد تحققت في كنف ريادة فنّ السياسة. وبينما تُجهّد الرأسمالية للحفاظ على سلطتها ضمن ظروف الأزمة الكونية بناءً على إعادة هيكلة

الدولة القومية، فإنَّ المَهْمَةَ الأساسيةَ لكافةِ قوىِ العصرية الديمقراطيةِ رداً على الأزمة تكمنُ في تطويرِ النظامِ الكونفدراليِّ الديمقراطيِّ الهادفِ إلى صونِ وتطويرِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ.

على ضوءِ هذه الإيضاحاتِ يمكننا عرضُ المبادئِ العامةِ بشأنِ المهامِّ السياسيةِ لقوىِ العصرية الديمقراطيةِ باقتضابٍ وفقِ النقاطِ التالية:

1- إنَّ الطبيعةَ الاجتماعيةَ تكوينٌ ووجودٌ أخلاقيٌّ وسياسيٌّ أساساً. وما دامت المجتمعاتُ مستمرةً بوجودها، فمهاياتُها الأخلاقيةُ والسياسيةُ مستمرة. والمجتمعاتُ المفتقدة لمهايتها الأخلاقيةِ والسياسيةِ محكومٌ عليها بالتبعثرِ والتفككِ والفناء.

2- إنَّ تصوُّرَ المجتمعاتِ في أشكالٍ متقدمةٍ على خطِّ مستقيمٍ كالمجتمعِ البدائيِّ فالعبوديِّ فالإقطاعيِّ فالرأسماليِّ فالاشتراكيِّ يخدمُ تزويرَ ومُؤارةَ حقائقها، بدلاً من المساهمةِ في فهمها. فهكذا إيضاحاتٌ مشحونةٌ بالطابعِ الدعائيِّ. ذلك أنَّ الطابعِ الأساسيِّ للمجتمعِ هو الماهيةُ الأخلاقيةُ والسياسيةُ. وبالأصحِّ، هو نعتُ المجتمعاتِ بموجبِ نسبةِ وجودها. وسواءً الماهياتُ الطبقيَّةِ وماهياتُ الدولةِ أو مستوياتُ النماءِ الصناعيِّ والزراعيِّ، فهي لا تُشكِّلُ الطابعِ الأساسيِّ للمجتمعِ، بل إنها ظواهرٌ مؤقتة.

3- تتولَّدُ المشكلةُ الاجتماعيةُ بالارتباطِ مع تحكُّمِ واستغلالِ السلطة. فكلما تطورت السلطةُ والاستغلالُ، كلما ظهرت معها القضايا الاجتماعية. أما الدُولُ المبنيةُ على الطبقاتِ والمفروضةُ كأدواتِ حلٍّ، فإلى جانبِ توليدها لبعضِ الحلولِ المحدودة، إلا إنها تتحوَّلُ أساساً إلى منبعٍ للقضايا الجديدة.

4- إنَّ السياسةَ وسيلةُ الحلِّ المجتمعيِّ الأساسية. ليس لحلِّ القضايا الاجتماعيةِ فقط. بل ولتحديدِ جميعِ المصالحِ الحياديةِ للمجتمعِ وصونها وتأمينِ سيرونها. فالدفاعُ الذاتيُّ ضروريٌّ للدفاعِ عن المجتمعِ وحمايته كاستمرارٍ للسياسةِ كقوةٍ عسكرية.

5- كلما عمَلَتِ المدينياتُ في التاريخِ على إدارةِ المجتمعِ عبر حُكمِ الدولة، كلما ضاقَ نطاقُ فعاليةِ السياسةِ ضمنه. وما دامت المجتمعاتُ قائمة، فهي تزدُّ على تضيقِ نطاقِ فعاليةِ السياسةِ بالمقاومة. وعليه، لا يُعتَبَرُ التاريخُ في ظلِّ هذينِ العاملينِ الأساسيينِ حُكمَ المدنيةِ تماماً ولا إدارةً سياسيةً ديمقراطيةً تماماً. وتتبعُ الصراعاتُ في التاريخِ من الطوابعِ المتناقضةِ لهذينِ العاملينِ الأساسيينِ.

6- تتحقق عهدُ السلام في التاريخ بالاعتراف المتبادل والاحترام المتبادل للهويات والمصالح فيما بين قوى المدنية والقوى الديمقراطية. ولا علاقة للصراعات والهذات المُخاضة في سبيل السلطة بالسلام.

7- تُحاصرُ السلطةُ المجتمعَ داخلياً وخارجياً في عهدِ الحداثةِ الرأسمالية، مُحوّلةً إياه إلى نوعٍ من المُستعمرةِ الداخلية. فتخوضُ السلطةُ والدولةُ القوميةُ (بصفتها الصياغةُ الأساسيةُ للدولة) حرباً دائمةً ضدَّ المجتمع. وتنتهكُ سياسةُ المقاومةِ منبَعها من هذا الواقع.

8- حالةُ الحربِ الشاملةِ تلك، التي تُعلنها الحداثةُ الرأسماليةُ تجاه المجتمع، تجعلُ من بديلِ العصريةِ الديمقراطيةِ أكثرَ عاجليةً وضرورة. وباعتبارِ العصريةِ الديمقراطيةِ وجوداً لقوى الحضارةِ الديمقراطيةِ في رهننا، فهي ليست ذكرى من العصر الذهبيِّ الماضي ولا يوتوبيا متعلقة بالمستقبل. بل إنها وجودٌ ووقفٌ كلٌّ من يتناقضُ وجوده ومصالحه مع النظامِ الرأسماليِّ من مُكوّناتٍ ووحداتٍ مجتمعيةٍ وأفراد.

9- ظلت نضالاتُ القوى المضادة للنظامِ عقيمةً وفاشلةً خلالَ القرنين الأخيرين، إما بسببِ منظورِ السلطةِ الذي تميّزت به، أو لتركها الميدانَ السياسيَّ فارغاً. ورغم الإرثِ القيم الذي تركته لنا، إلا أنها غيرُ قادرةٍ على تشكيلِ بديلٍ مضادٍ للحداثةِ أو للأزمةِ الممنهجةِ من خلالِ اعتمادها على الذهنيةِ القديمةِ ونُناها.

10- البديلُ ممكنٌ فقط بقيامِ القوى المضادة للنظامِ بتطويرِ نظامها هي تجاه الرأسماليةِ والصناعيةِ والدولةِ القوميةِ (الدعائم الثلاثية للحداثة). وبالمقدورِ اقتراحُ المجتمعِ الديمقراطيِّ والصناعةِ الأيكولوجيةِ والكونفدراليةِ الديمقراطيةِ باسم "العصريةِ الديمقراطيةِ" باعتبارها مضادةً للنظام. كما إنّ التقاءَ القوى المضادة للنظامِ مع ميراثِ الحضارةِ الديمقراطيةِ ضمنِ إطارِ نظامٍ جديدٍ يُزيدُ من فرصةِ النجاح.

11- الكونفدراليةُ الديمقراطيةُ شكلٌ سياسيٌّ أساسيٌّ للعصريةِ الديمقراطيةِ، وتُعبّرُ عن دورٍ حياتيٍّ في نشاطاتِ إعادةِ هيكلتها. ونظراً لأنَّ الكونفدراليةِ الديمقراطيةِ تُعدُّ الخيارَ السياسيَّ الرئيسيَّ للعصريةِ الديمقراطيةِ ضد الدولةِ القوميةِ (التي تُعدُّ شكلَ الدولةِ الأساسي الذي يُولدُ القضايا على الدوام)، فإنَّ الكونفدراليةِ الديمقراطيةِ تُعتبرُ وسيلةَ السياسةِ الديمقراطيةِ الأنسب لصياغةِ الحلولِ للقضايا العالقة.

12- يتحقق صعود الحرية و"المساواة ضمن الاختلاف" والديمقراطية بأفضل السبل في المجتمعات الأخلاقية والسياسية التي تسودها السياسة الديمقراطية. ذلك أن الحرية والمساواة والديمقراطية غير ممكنة إلا بقوة النقاش والقرار والممارسة، التي يُفقدُها المجتمعُ بقوته الوجدانية والذهنية الذاتية الجوهرية. ولا يمكن تحقيق ذلك بأية قوة من قوى الهندسة المجتمعية.

13- تعرض الكونفدرالية الديمقراطية خيار الأمة الديمقراطية كوسيلة حل أساسية للقضايا الأثنية والدينية والمدنية والمحلية والإقليمية والقومية الناجمة عن نموذج المجتمع الفاشي النمطي ذي اللون الواحد والمُتَكَشِّف عن تراص وتناغم كليّ والمُسَيِّر بيدِ الحداثة عن طريق الدولة القومية. فكلُّ أثنية ورؤية دينية وواقع مدنيّ أو محليّ أو إقليميّ أو قوميّ الحق في احتلال مكانه ضمن الأمة الديمقراطية بهويته الذاتية وبُنيته الفيدرالية الديمقراطية.

14- بديل الاتحاد العالمي للأمم الديمقراطية مقابل "هيئة الأمم المتحدة" هو "الكونفدرالية العالمية للأمم الديمقراطية". إذ بمستطاع الأجزاء القارية والمناطق الثقافية الكبرى أن تُشكّل "كونفدراليات الأمم الديمقراطية" العائدة لها على المستوى الأدنى. ويمكن اعتبار مبادرات الاتحاد الأوربي في هذا المنحى خطوة أولى في حال لم يسلك سلوك الهيمنة. هكذا يتم تناوُل الانطلاقات المضادة للسلطة المهيمنة كونياً وإقليمياً.

15- بمقدور قوى الحداثة الرأسمالية وقوى العصرية الديمقراطية أن تعيش معاً ضمن أجواء السلام المُستتب على أساس قبول وجود وهويات بعضها البعض والاعتراف بالإدارات الديمقراطية المستقلة ذاتياً، مثلما حصل تاريخياً في العديد من المرات بين قوى المدنية والقوى الديمقراطية. وضمن هذا النطاق وهذه الظروف، يمكن للكيانات السياسية الكونفدرالية الديمقراطية وكيانات الدولة القومية أن تعيش معاً ضمن سلام مُستتب داخل حدود الدولة القومية وخارجها على حدّ سواء.

يمكن الإكثار أو التقليل من المبادئ المُبَيَّنَة والمعنية بمهامّ الميدان السياسي للعصرية الديمقراطية. المهمُّ هنا هو تحديد أسس الإطار والتنفيذ. وأنا على قناعة بأن ترتباً من هذا النوع للمبادئ يُشكّل جواباً مناسباً للهدف المأمول. والنقاشات وحقيقة الحرية في الحياة هي التي ستحدّد النتيجة.

تسري النقاط نفسها على المبادئ التي سعيثُ لتحديدِها فيما يخصُّ الميادين الثلاثة الأساسية للعصرانية الديمقراطية. وأشدُّ بأهمية على أنَّ العصرانية الديمقراطية التي سعادُ هيكلتها ليست -من حيث المبدأ والتنفيذ- مشروعَ جمهوريةٍ جديدةٍ كما نُوقِشَ بكثرةٍ في الثورة الفرنسية، ولا هي مخططُ دولةٍ اتحاديةٍ كما الحال في الثورة الروسية. بل حتى إنها ليست كمشروع المدينة المنورة الاجتماعية لسيدنا محمد. النقطة التي أجهدُ لإيضاحها انطلاقاً من مخاوفي وقلقي هي عدم تكرار ما حصلَ مراراً في التاريخ، من حيث إفراح المجال أمام المغالطات العميقة، وبالتالي لعدم توليد النتائج الموارية فيما يتعلق بتحليلات الطبيعة الاجتماعية المعنية بالحقيقة من جهة، وبركانز وأسس أسلوب حل الحرية المجتمعية وكيفية تطبيقها من جهة ثانية.

ما نهدفُ إليه من خلال إعادة الهيكلة هو تنظيم كافة الوحدات الاجتماعية والأفراد، وسوفها نحو الممارسة العملية؛ وذلك بالاقتراب منها وفق المفهوم (البراديما) الممنهج والتنفيذ النظامي، دون إنكار الميراث التاريخي للقوى التي تناهض (أو يجب أن تناهض) النظام القائم بحكم مصالحها، ودون السقوط في مصاد الليبرالية. وقد تحتضن عملية الهيكلة الناشطين الثوريين والمتطلعين إلى الإصلاح. فجميعها نشاطات قيّمة. هذا وتمثلُ الحداثة الرأسمالية المرحلة الأكثر تأزماً من نظام المدنية. فضلاً عن تمثيلها عصر الهيمنة الكونية الأرقى من رأس المال المالي، والعهد النبوي الممنهج الذي تصبحُ الأزمة فيه مستدامة. كما يسعى النظام الرأسمالي وراء المشاريع والأجندات اليومية الكثيفة بغية عدم النفاذ من الأزمة بخسائر على صعيد النظام. ويتحركُ بأيديولوجية ليبرالية توفيقية شاملة بالارتكاز إلى إرث تاريخي عظيم. علاوة على أنه قادرٌ على تنفيذ التكتيكات التي يرومها فوراً من خلال شبكات التنظيم الإلكتروني التي ارتقى بها إلى أقصاها. بل حتى إنه ينتقدُ الدولة القومية بصفتها أداة الحكم الاستراتيجي، ويشرعُ في إعادة هيكلتها في العديد من الميادين لأنَّ قوة الشركات باتت تفوقُ قوة الدولة القومية. كما إنه يُوجَّه مؤسسات المجتمع المدني كما يشاء، حيث تُعدُّ منظماتٍ دراجة.

لا خيار أمام مناهضي النظام في هذه الظروف سوى تطوير مفاهيمهم وأجنداتهم الخاصة بهم. لم تكن الثورتان الفرنسية والروسية (والعدد الذي لا حصر له من الثورات

والحركات التي حذت حذوها) مُتَمَحَوِرَتَيْنِ كلياً حول إطار وأهدافِ الحداثةِ الرأسمالية. بل وكانتا متناقضتين جداً مع الحداثةِ الرأسمالية، وعازمتين على بناءِ نظامٍ جديد. وقد نَفَذَت عديداً من الأجنَداتِ المرحليةِ لأجل أهدافِها الطارئة والاستثنائية. لكنَّ الرأسماليةَ استطاعت صهرَ هذه الثوراتِ في النهاية ضمن بوتقةِ رؤاها وأجنداتها العصرية، سواء على المدى القصير أم الطويل. لا ريبَ أنَّ تَبَنَّى إرثِ الثوراتِ المعاصرةِ في الحرية والمساواة والديمقراطيةِ مَهْمَةٌ أولية (وعلى رأسها هاتان الثورتان العظيمتان) مثلما الحالُ بالنسبةِ للإرثِ التاريخيِّ أجمع. لكن، من الجليِّ أيضاً ضرورةُ استنباطِ العِبَرِ من أخطائها ومغالطاتها. يُلَاحَظُ أنني رَكَّزْتُ كثيراً على هذا الموضوعِ في هذا المؤلف. وبالطبع، فاستخلاصُ الدروسِ من التجاربِ المعاشةِ واجبٌ لا بدُّ منه بالنسبةِ للأشخاصِ والتنظيماتِ المتطلعةِ إلى الأهدافِ نفسها.

تَنَسَحُبُ المهامُ الأولى على كُلِّ زمان، سواء استمرت الأزمةُ أم لَمْ تستمر. إذ تقتضي المهامُ الفكريةُ والأخلاقيةُ والسياسيةُ القيامَ بها في كُلِّ الأوقات. لا ريبَ أنَّ الفوارقَ المرحليةَ تنعكسُ على مختلفِ المقارباتِ الاستراتيجيةِ والتكتيكية. لكنَّ الماهيةَ الأصليةَ للمهامِ لا تتغير. إني مقتنعٌ بأهميةِ البنودِ التي سعيْتُ لتحديدِها فيما يتعلَّقُ بالإيضاحاتِ والمبادئِ المعنيةِ بالمهامِ المندرجةِ في الميادينِ الثلاثة. وهي في الوقتِ عينه تعبيرٌ عن النقدِ والنقدِ الذاتيِّ جِئالَ كُلِّ حَدَثٍ أو علاقةٍ أو شخصيةٍ أو مؤسسةٍ أنا مسؤولٌ عنها. إني مُدركٌ لاستحالةِ تَحَلِّيِ النقدِ أو النقدِ الذاتيِّ الفرديِّ بأيةِ قيمةٍ وطيدةٍ دون التحليلِ والانتقادِ الشاملِ لعصرنا، بل وحتى للمدنية. وقد عملتُ على تناولِ الأمرِ تأسيساً على ذلك.

رغم اضطراري للتكرارِ مراراً، إلا إنني سأنوهُ إلى أنَّ تَدَاخُلَ النشاطاتِ المعنيةِ بالمهامِ الفكريةِ والأخلاقيةِ والسياسيةِ شرطٌ أساسيٌّ. فمهما نشطتِ الميادينُ في داخلها بنحوٍ مستقل، إلا إنها مرغمةٌ على إبرازِ النتائجِ المتميزةِ بماهيةٍ مُتَمَمَّةٍ لخدماتِ بعضها بعضاً. فكيفما أنَّ التنفيذَ الأخلاقيَّ غيرُ قادرٍ على تطويرِ الأفضلِ دون وجودِ التنويرِ الفكري، فإنه بذلك لن يتجنبَ تمهيدَ الطريقِ أمامِ الرذيلةِ أيضاً. ذلك أنَّ المكانَ والزمانَ اللذين تغيبَ فيهما الأخلاقُ الفاضلةُ تَسُوذُ فيهما الأخلاقُ الرذيلةُ. بينما يُعْبَرُ الميدانُ السياسيُّ عن حالةِ تنفيذِ التنويرِ والأخلاقياتِ المرحليةِ. بهذا المعنى، فالسياسةُ

هي حقيقةُ التنوير والسلوك الأخلاقيّ اليوميّين. بل إنها التنويرُ والأخلاقيّاتُ بذاتها. فضلاً عن أنه لا يُمكنُ الحديثَ بجديّةٍ عن التنوير، وبالتالي عن النشاطِ الفكريّ، في المكانِ الذي تغيبُ فيه السياسةُ والأخلاق. فالمعلوماتُ الفكريةُ التي تَقْتَضِ رَوابِطُها مع السياسةِ والأخلاق، قد تُكوّنُ رأسَماً فكرياً أو شيئاً آخر. إلاّ إنّه لا يمكنُ تقييمُ هكذا وضعٍ على أنه مَهْمَةٌ فكرية، لأنّه يَفْتَقِرُ إلى الأساسِ الأخلاقيّ والسياسيّ.

لا يُمكنُ تحقيقُ الحريةِ والمساواةِ والديمقراطيةِ القصوى في المجتمعِ الأخلاقيّ والسياسيّ إلاّ بتنفيذِ المهامِّ الفكريةِ والأخلاقيةِ والسياسيةِ بنحوٍ متداخل. لذا، فمِعارُ نجاحِ التنظيماتِ والأفرادِ المناهضين للنظامِ متعلّقٌ بتنفيذِهم المهامِّ المعنيةَ بالميادينِ الثلاثةِ بشكلٍ متداخل.

الفصل الحادي عشر

خلاصة

يُعنى الوعي بالوجود الكوني. إذ لا يُمكن إيضاح الانتظام والنظام الكوني إلا بمصطلح الوعي. المثير في الأمر هو نمط تعبير الوعي عن نفسه. ويبدو أن كلّ التنوع الكوني محصلة لرغبة الوعي في التعبير عن ذاته. لا نعلم شيئاً البتة عن الإدراك الكبير للوعي. ويكاد بحثه عن التنوع اللانهائي يحثنا على التفكير بسؤال: لماذا؟ فيبقى سؤال "لماذا؟" أكثر غموضاً. يقوم الفلاسفة الشهيرون وحتى بعض الكتّاب المقدسة بعزو ذلك السؤال إلى رغبة الكون في استذكاره أو إلى مرام الإله في تعرّف عباده عليه. لكنني أجد مفردة "إدراك الذات" أكثر ساحرية وعظمة وإيضاحاً. فإدراك الذات بدءاً من أصغر الذرات إلى أوسع الكيانات الكونية، قد يكون جواباً لسؤال: لماذا ومن أجل ماذا؟ لا يُمكن تعريف المعنى الذي سنضيفه على الإدراك إلا من خلال مصطلح الحياة. إذ بالمستطاع تبيان التعريف الأقرب إلى الصحيح بالنسبة إلى الحياة على أنها الإدراك. والأهم من كلّ ذلك هو: لماذا يغدو الإدراك مهماً لهذه الدرجة؟ حيث نعلم أن الحياة ممكنة دون الإدراك. لكن، ولدى محاولة استشعارنا الأمر من الأغوار السحيقة، سنفهم أن هذا الأمر الذي نقول أنه ممكن، هو غير ممكن كثيراً. إذ بالمقدور القول: إن قيمة الحياة تهاوت تدريجياً، بل واضمحلّت خلال ربح طويل من الزمن دون إدراك. بل حتى إن ظاهرة الموت التي نخدم غاية إدراك الحياة بكل تأكيد، تبدو وكأنها لعبة أو مهارة الطبيعة الساعية إلى جعل الحياة ممكنة. وعلى سبيل المثال، ترى هل

يبقى فارقٌ بين مخلوقٍ يُعاقَبُ بالحياةِ إلى مالا نهاية، وبين مأساةٍ سيسيفوس¹ (شخصيةٌ بطوليةٌ ميثولوجيةٌ عُوْقِبَت بحملِ صخرةٍ إلى قمةِ الجبل. لكن، وبما أنَّ الصخرةَ التي يُوصِلُها سيسيفوس إلى القمةِ تتدحرجُ في كلِّ مرة، فإنه يُعيدُ الكرةَ مُجدِّداً)؟ إنَّ التأسفَ على الموتِ ليس إلا لأجلِ زيادةِ قيمةِ الحياةِ واستذكارها.

تدلُّ المعرفةُ على أشكالِ الإدراكِ المعنِيّ بالحياة. فالشيءُ المعلومُ هو الشيءُ المُدرَك. وحتى لو أننا لا نستطيعُ قولَ شيءٍ بالنسبةِ للموجوداتِ الفيزيائية، إلا إنه من غيرِ الممكنِ عدمِ الإحساسِ بعيشٍ ما هو أشبهُ بالعشقِ المُتَّجِه صوبَ المعرفةِ لدى الكياناتِ البيولوجية. فكأنَّ هذا العشقَ قد تَحَقَّقَ لدى بُلُوغنا النوعَ البشري. يُمكنُ تعريفُ أرقى حالاتِ المعرفةِ بأفضلِ الأحوالِ بمفردةِ "العشق". لكنَّ الإنسانَ كائنٌ غريبُ الأطوار. حيث نَجِدُ فيه خصائصَ عدمِ التردّدِ في إضفاءِ أفضعِ أنواعِ التحريفِ والتشويهِ والخيانةِ على المعرفة. يبدو أنَّ إيضاحَ حقيقةِ الإنسانِ تلكَ عبر ما يجري في الطبيعةِ الاجتماعيةِ التي أَسَميناها "الطبيعةَ الثانيةَ" سيَكُونُ أكثرَ صواباً.

تطوّرَ علمُ الاجتماعِ اصطلاحاً بالتزامنِ مع المدنيةِ الأوروبيةِ المركز. لا ريبَ أنَّ نمطَ القواعدِ التي يُمكننا تسميتها بعلمِ الاجتماعِ قد تَوَاجَدَ على مرِّ سياقِ الطبيعةِ الاجتماعية. إذ بمقدورنا سبكلَّ سهولةٍ- تسميةُ علمِ اجتماعِ ماقبلَ التاريخِ بالأرواحية. ثرى، هل الأرواحيةُ التي تُعَدُّ من مصطلحاتِ علمِ الاجتماعِ الأوروبيِ المركزِ هي الوعيُ البدائيُّ للبشرِ البدائيين مثلاً يُزَعَم؟ مَنْ الذين يَفْتُونُ بأنَّ بُنيةَ علمِ الاجتماعِ الراهنِ المعتمد على التمييزِ بين الذاتِ والموضوعِ أرقى من الأرواحية؟ إنهم علماءُ الاجتماعِ أنفسهم! ولكننا نُدركُ مع الزمنِ بصورةً أفضلَ أنَّ المدرسةَ الأرواحيةَ تُعْتَبَرُ براديجماً أثمنَ من تلكِ البراديجما التي تُوْدِي إلى التمييزِ بين الذاتِ والموضوع، والتي ترى المادةَ جماداً وبلا روح. من الواضحِ أنَّ تعريفَ الكونِ بالأرواحيةِ يَنُمُّ عن نتائجِ صحيةٍ أكثرَ من تعريفه الجامد. وجميعُ المُنْجَزاتِ العلميةِ تُؤَيِّدُ صوابَ هذا الأمر. وإلا، فبأيِّ شيءٍ عدا الأرواحيةِ يُمكننا إيضاحَ حقيقةِ استحالةِ تَكُونِ ولو تَنَوَّعَ واحدٍ من دونِ

¹سيسيفوس أو سيزيف: شخصية من الميثولوجيا الإغريقية، قُدِّرَها أن تحمل صخرة إلى أعلى قمة جبل، وما أن تقفل، تتدحرج الصخرة، فيعود ويحملها من جديد، وهكذا إلى مالا نهاية. وهي عبارة عن مدخل لفلسفة العبث: البحث غير المجدي للإنسان عن معنى ووحدة ووضوح في عالم لا يحتوي على إله وحقائق وقيم أزلية (المترجمة).

الحركات المذهلة التي لا تزال سرّاً غامضاً في الجسيمات ماتحت الذرية؟ وباعتبار
الوضعية (علموية الظواهر) نوعاً خطيراً جداً من الميتافيزيقيا، فمهما ادّعت العكس، إلا
إنها خلّقت شروخاً عميقة في علم الاجتماع أيضاً.

لقد أسفر السياق الحضاري الذي أسميناه "عُصور التاريخ" عن نمطٍ من العلم يتّجه
من الأرواحية نحو الميثولوجيا. والميثولوجيا تحمل طابع المدنية في العديد من جوانبها،
رغم أنها ليست مُلكاً للمدنية بشكل كلي. ويُعنى أولُ تحريفٍ للوعي وأولُ تسلُّلٍ للخيانة
في علم الاجتماع بالهيمنة الأيديولوجية لمراحل المدنية. ذلك أن احتكار السلطة ورأس
المال المُسلَّط على الطبيعة الاجتماعية غير ممكنٍ من دون الكذب والرياء والتحريف
وخيانة الكلمة. إنَّ القسم الأكبر من الميثولوجيا قِيَمَ ومُفَعَّم بالأرواحية. إلا إنه بات لا
مَهْرَبَ من تحريفها وتمييعها مع دخول حكايات البطولة (شبه التألّه) والتأليه إليها
كانعكاسٍ ميثولوجيٍّ للنظام الهرميّ المؤلَّف من ثالث الكاهن+الحاكم+القائد. مع ذلك،
فالميثولوجيا علمُ اجتماعٍ تعليميٍّ للغاية، بشرطٍ وضع ماهيتها الثنائية تلك في الحُساب.
وأنا على قناعةٍ بأنها ستكتسبُ الأهمية طردياً. حيث ستودي مزيداً من الدور في تعلُّم
ومعرفة التاريخ بكلِّ تأكيد.

أما صرامة الميثولوجيا كدين، فقد أدت إلى نوعٍ ثانٍ من علم الاجتماع. لا شك أن
الدين لا يأخذ الميثولوجيا فقط ميراثاً. بل وله قوالبه الدوغمائية أيضاً. وعلى الرغم من
سيادة طابع قوى المدنية عليه، إلا إنَّ التفسير الدينيّ للحقيقة لدى القوى المضادة
للمدنية هو أكثر شفافيةً وأكثر واقعيةً بحُكم سرده الطبيعي، إضافةً إلى تعبيده الأرضية
المفتوحة على العلم المعاصر. هذا وبالإمكان مشاهدة منعكساتٍ وتداعياتٍ كلتا القوتين
المتضادتين في الأديان التوحيدية أيضاً. فبينما يعكس البُعدُ النثولوجيُّ الأمر والمُعاقبُ
والمُسْتَعِدُّ أحوال قوى المدنية، فإنَّ البُعدَ المُكافئَ والمُحرَّرَ يعكسُ عقائد وأفكار القوى
المضادة للمدنية. وقد امتلأت العصور الوسطى بالصراعات بين الأديان والمذاهب
المتروحة بين كلا المفهومين. ولولا صراعات تلك الأديان والمذاهب لما تكوّن علمُ
الاجتماع الأوروبي دون شك. بل حتى إنَّ التفكير فقط بتأثير الإسلام يُحقِّق إدراكنا
لهذه الحقيقة على نحوٍ أفضل. إلى جانب أنه هناك الازدهار اللامع على صعيد

الحكمة والفلسفة على مرّ العصور. ولا ريب أن كل ذلك يُشكّل المصادر الثمينة لعلم الاجتماع.

ومثلما نَبَعَ علم الاجتماع لعصر المدنية الأوروبية كنتيجة من نتائج هذا الميراث التاريخي، فقد وُلِدَ كضرورة من ضرورات النضال الاجتماعي العظيم الذي عَاشَهُ. فتمّ التفكير به أساساً كقاعدة أو أداة لحلّ المُعضلة. فنظام الاستغلال والقمع والاضطهاد اللانهائي المتخَصِّص عن الرأسمالية قد فَرَضَ تَكُونُ الحادثة وهي مشحونة بالأزمة منذ البداية. وبينما سُحِّرت العلوم عموماً وعلوم الاجتماع خصوصاً لخدمة نظام الاستغلال والاضطهاد، فقد أُنيطت علوم الاجتماع بدور شرح النظام القائم إيجاباً، أي بشرعنته. هكذا تَرَكَّت آدابُ احتكارات السلطة ورأس المال الجديدة بصماتها على علم الاجتماع أيضاً.

أدت السوسيولوجيا الوضعية إلى ولادة علم الاجتماع معلولاً منذ البداية. إذ كان استخراجُ جمهورية تحمي مصالح البورجوازية من أحشاء الثورة الفرنسية همّاً أساسياً لعلماء الاجتماع الوضعيين. وكان أخصائيو الاقتصاد السياسي الإنكليزيّ متلهفين على عقلنة وشرعة رأس المال. بينما انعكف المنظرون الألمان على تشكيل الدولة القومية الألمانية العملاقة في كلّ ميدان. أما كارل ماركس وفريدريك أنجلز، مؤسسا الاشتراكية العلمية الرائدة لمناهضي النظام القائم، فما أرادا فعله كان كنايةً عن إبداع علم بطابع بروليتاريّ مُستخلص من بلاغة رؤوس الأموال الثلاثة تلك. كان بإمكان مناهضة الرأسمالية (وبالتالي تحليلات "رأس المال") أن تكون إسهاماً في علم الاجتماع. لكن قيام ماركس وأنجلز بتأطير المنطلقات ومناهضة النظام بمناهضة الرأسمالية قد تَرَكَ بَنَى النظام بلا حماية تجاه الحادثة الرأسمالية. أما الأنارشيون الذين صاغوا تحليلات أثنى بشأن السلطة، فكأنهم تَرَكَوا الميدان السياسي فارغاً. لذا، انشغل السوسيولوجيون العلمويون في أوروبا من كلا التيارين بالقضايا الناجمة عن النظام القائم أكثر من البحث في الطبيعة الاجتماعية. فكانوا أشبه بمن يُعَوَّل على مهارة حلّ الأزمة، بينما ظلّ العالم والتاريخ لديهم في المرتبة الثانية. ينبغي عدم الاستغراب من أن علم الاجتماع أوروبيّ المركز. حيث ما كان مُرتَباً تَحْطِيطهم لإرث المعرفة والعلم المتراكم طيلة مئات السنين بعمضة عين. بالتالي، فقد كانت الأيديولوجية الليبرالية أكثر تَعَقُّلاً.

حيث وَجَدَتِ السبِيلَ لِإِلْحَاقِ جَمِيعِ التَّيَارَاتِ بِالنِّظَامِ الْقَائِمِ، وَعَرَفَتِ كَيْفَ تَسْلُ كَافَةً الثَّرَوَاتِ الْمَعَاصِرَةَ وَمُنَاضِيَةِ النِّظَامِ (ليس فقط الثَّورَةُ الْفَرَنْسِيَّةُ، بَلِ الثَّورَةُ الرُّوسِيَّةُ أَيْضاً). وَنَجَحَتْ فِي تَحْوِيلِ الْعِلْمِ إِلَى عِلْمِ السُّلْطَةِ وَرَأْسِ الْمَالِ. وَلَكِنْ، كَانَ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ التَّفَكُّيرُ بِأَنْ تَقُومَ الْحَدَاثَةُ الْأُورُوبِيَّةُ بِإِسْكَاتِ مُنَاضِيَةِهَا أَوْ الْقَضَاءِ عَلَيْهِمْ كَلِيّاً، بِصِفَتِهَا نِظَامَ الْمَدِينَةِ الْأَكْثَرُ اسْتِغْلَالاً وَسُلْطَوِيَّةً. حَيْثُ وَاجَهَتْ هَذِهِ الْحَدَاثَةُ مَقَاوِمَاتٍ عَظْمَى تَزَامُنًا مَعَ تَطَوُّرِهَا؛ لَيْسَ فِي الْجَبْهَةِ الْأَيْدِيُولُوجِيَّةِ فَقْطاً، بَلِ فِي الْجَبْهَةِ السِّيَاسِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِيَّةِ أَيْضاً. فَمُنَاضِيَةُ النِّظَامِ كَانَتْ تَسْتَحْدِثُ نَفْسَهَا بِقَدْرِ النِّظَامِ الْقَائِمِ عَلَى الْأَقْل. إِذْ، وَكَلَّمَا غَدَا النِّظَامُ كُونِيّاً، كَانَ النِّظَامُ الْمَضَادُّ أَيْضاً يَصْبِحُ كُونِيّاً. وَكَانَتْ هَيْمَنَةُ نِظَامِ الْمَدِينَةِ عَلَى الْعِلْمِ تَتَحَطَّمُ تَدْرِيْجِيّاً. وَهَكَذَا أُدْرِكُ أَنَّ التَّارِيخَ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ تَارِيخَ الْعَالَمِ، وَأَنَّ هَيْمَنَةَ أُوْرُوبَا ذَاتِ الْأَجَلِ الْقَصِيرِ لَا يُمَكِّنُهَا إِلَّا أَنْ تُشْكَلَ جُزْءاً صَغِيْراً مِنْ ذَلِكَ التَّارِيخِ.

إِنَّ الْفَلَسَفَةَ الْفَرَنْسِيَّةَ بَعْدَ الْحَرْبِ الْعَالَمِيَّةِ الثَّانِيَةِ، وَثُورَةَ 1968 الشَّيْبِيَّةَ الثَّقَافِيَّةَ، وَانْهِيَارَ النِّظَامِ السُّوفِيَّيْتِي دَاخِلِيّاً، وَإِفْلَاسَ دَوْلَةِ الرِّفَاحِ، وَبُحُوثَ مَاوَرَاءَ الْحَدَاثَةِ، وَتَصْفِيَةَ الْاِسْتِعْمَارِ الْكَلَّاسِيكِيِّ؛ كُلُّ ذَلِكَ قَدْ هَيَّأَ الْأَرْضِيَّةَ لِبَدْءِ مَرَحَلَةٍ جَدِيدَةٍ فِي عِلْمِ الْاجْتِمَاعِ. حَيْثُ بَاتَتْ بَحْثُهُ عَنِ الْحَقِيقَةِ تَسْلُكُ مَسَاراً أَكْثَرَ إِيْجَابِيَّةً وَهُوَ مُتَحَرِّرٌ مِنْ عِرَاقِلِ الْوَضْعِيَّةِ وَمِنِ الْمَرْكَزِيَّةِ الْأُورُوبِيَّةِ. فَبَيْنَمَا يَجْعَلُ عِلْمُ الْاجْتِمَاعِ مِنَ الطَّبِيعَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ مَوْضُوعاً لِلدِّرَاسَةِ كَكُلِّ مُتَكَامِلٍ فِي جَمِيعِ الْأَمَكْنَةِ وَالْأَزْمَنَةِ، فَعَلِيْهِ أَلَّا يَقْتَصِرَ عَلَى تَحْلِيلِ الْأَزْمَةِ وَالْمَشَاكِلِ. بَلِ وَأَنْ يُوْدِيَ دَوْرَ إِلَهَةِ الْعُلُومِ، وَأَنْ يَقُومَ بِلَعْبِ الدَّورِ الرِّيَادِيِّ لِلْعُلُومِ؛ سِوَاً تِلْكَ الْمُرْتَبِطَةِ أَسَاساً بِالْمَجْتَمَعِ كَعُلُومِ الْفِيْزِيَاءِ وَالْكِيْمِيَاءِ وَالْبِيُولُوجِيَا وَالْكُوسْمُولُوجِيَا، أَوْ الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ كَالْفَلَسَفَةِ وَالْأَدَبِ وَالْفَنِّ. فَمِنْ غَيْرِ الْمُمْكِنِ رَسْمَ شَجَرَةِ أَصُولِ الْعِلْمِ إِلَّا فِي جُذُورِ عِلْمِ الْاجْتِمَاعِ. بِذَلِكَ يَتِمُّ الْخُلَاصُ مِنَ التَّقْسِيمِ الْمَفْرِطِ مِنْ جِهَةٍ، وَتِلَافِي مَخَاطِرِ التَّجْرِيْدِيَّةِ الْمَفْرِطَةِ مِنْ جِهَةٍ ثَانِيَّةٍ. مِنَ الْمَهْمِّ بِمَكَانٍ تَجَاوَزُ الْأَزْمَةَ فِي بَنِيَّةِ عِلْمِ الْاجْتِمَاعِ تَمَاشِياً مَعَ تَحْطِي الْأَزْمَةِ الْعَامَّةِ. فَعِلْمُ الْاجْتِمَاعِ الَّذِي يُفَسِّرُ إِدْرَاكَ الْحَيَاةِ بِالْحَرِيَّةِ، وَيُفَسِّرُ الْحَقِيقَةَ بِالْبَحْثِ عَنِ الْحَرِيَّةِ، إِنَّمَا هُوَ دَلِيلٌ (مانيفستو) لَا غِنَى عَنْهُ فِي تَتَوِيْرٍ وَتَطَوُّرٍ الْمَجْتَمَعِ الْأَخْلَاقِيِّ وَالسِّيَاسِيِّ.

تقضي لِعِلْمِ الاجتماع أولاً في هذا العمل معنيّ بأفاقه. إذ باتت آدابُ الاشتراكية العلمية التي جَرَّبْتُها مدّةً طويلةً ضيقةً النطاق. بينما كنتُ على تضادٍّ كليٍّ مع الآداب الليبرالية. أما تعرّفي على التيار الأنارشيّ عن كثب، فترك أثراً إيجابياً لدي. إلا إنه كان بعيداً عن تحليل القضايا المنتصبة أمامي. قدّمت آراءً بعض السوسيولوجيين (الذين ذكرتُ سابقاً أنهم أعزاء) مساهماتٍ مهمةً لتحليلاتي. مع ذلك، كان عليّ رسمُ دربي بنفسي. فالفقرُ فوراً إلى المواضيع المهمة الأخرى قبل توطيد رؤيتي بشأن علم الاجتماع ما كان ليكون صحيحاً. ومثلما بيّنتُ سابقاً، فما قُمتُ به هو مجرد تجربة، ولكنها ستحتلُّ مكانها الحقيقيّ مع الانتقادات. وكلي ثقةٌ أنني لا أدرجُ ضمن القوالب الميتافيزيقية والوضعية التي تنتظرُ كلَّ شيءٍ من علم الاجتماع. في حين أن تعريفي المتعدد الجوانب لِعِلْمِ الاجتماع كان بغرضٍ عدم السقوط في تلك المخاطر من جانب، وللتحلي باليقظة والصدق إزاء المعنيين به من الجانب الآخر. وبعدَ تحقيق ذلك، بات القسمُ الآخرُ الأساسي من العمل متعلقاً بالحضارة والعصرانية الديمقراطيةين. أما إيلائي الأولوية للقضايا الاجتماعية، فكان بهدف صياغة التعريف الأفضل لنظام المدنية، وترسيخ بُنية المناهضين له بمنوالٍ سليم. وأنا على قناعةٍ بأنّي تطرّقتُ إلى ذلك بإسهابٍ شامل. وانتقادي للمناهضين الآخرين للنظام كان بهدف الوصول إلى تقييم متكامل. فإلى جانب عدم رفضي الكامل لأسلوبِ إسنادِ مُناهضة الاشتراكية العلمية للنظام القائم إلى طَبَقَتَيْنِ اثنتين فقط (والذي يحتلُّ مكاناً ضيقاً جداً في التاريخ، ويظلُّ بعيداً كلَّ البُعد عن تحليل المجتمع)، إلا إنني سعيْتُ إلى تحطّيه من خلال نظام الحضارة، الذي يُشبهُ في تطوّره نهراً رئيسياً يبلغُ عمره خمسة آلاف عام.

إذا كان البحثُ عن مُضادٍّ جدليّ جارٍ (إني على قناعةٍ بضرورة ذلك)، فلا ملاذٌ من القيام بذلك ضمن إطارِ نظام المدنية. إني على علمٍ بأنّ المدنيات كانت موضوع بحثٍ لدى العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع القِيَمين. وعليه، فما وددتُ فعله لم يكن إضافةً الجديد إلى تلك البحوث. بل كان مجرد طرحِ منهجٍ شاملٍ لما لم يتم القيامُ به، أو لما نُسِجَ بشكلٍ متناثر. عليّ التنويهُ بدقة في هذا الصددِ إلى أنّ الطريقة الديالكتيكية التي اتّبعتها كارل ماركس في مأثورهِ "رأس المال" قد اتّبعتها أنا بصدد المدنية. ولطالما صرختُ وتأوّهتُ قائلاً: ليت ماركس حقّق ذلك بنفسه كي نستفيد نحن

منه. لكن، يبدو أن المساهمة المثلى التي يمكن انتهازها من خبير ما هي إضفاء المعنى على أسلوبه. ومدى نجاحي في ذلك سَتُحدِّدُه الممارسة الاجتماعية وانتقادات المعنيين. حقيقةً، ومثلما دُكر في "رأس المال"، فالمدينة تُخلِّق المجموعات المتطرفة والمتضادة. بل وما كان لتضادّ البورجوازية-البروليتاريا إلا أن يَكُون واحداً من أشكال التضادّ الجَمَّة التي مهَّدت المدينة لها. بهذا المعنى، فإني أعتقدُ بضرورة تفسير إنجازي هذا على أنه انتقاداتٌ جادةٌ تهدف إلى إكمالٍ وإغناء آراءٍ وتقييماتِ كارل ماركس، بدلاً من النظر إليه على أنه تضادٌ معه. أي أن تباني للأخطاء والنواقص من جوانب عدة (تحليلات الاحتكار، رأس المال، الدولة، الأيديولوجيا، الوضعية، التاريخ، المدينة، السوق، الاقتصاد، الديمقراطية، الثورة، علم الاجتماع، وبالأخص السلطة، الدولة القومية، الهيمنة، والنظام وغيرها)، ينبغي عدم تفسيره بأنه تضادٌ معه. بل لديّ القناعة بأنه من الأصحّ تفسيره كمساهمة هادفةٍ إلى إيلاء القيمة التي يستحقونها وتستحقُّها التياراتُ الأخرى المناهضة للنظام القائم.

عملتُ في المجلدَيْن الأول والثاني من مرافعتي هذه على تحليل تيارات المدينة السَّطَويَّة والاستثمارية (الاستغلالية والاستعمارية) بالخطوط العريضة. وسعيتُ في هذا المجلد إلى التركيز أصلاً على ديموس. أي، على قوى الحضارة الديمقراطية باعتبارها قطباً مضاداً (مع التقليل من التكرار قدر الإمكان). وعملتُ كلَّ ما بوسعي لشرح هذا القطب التاريخي. وحسب رأيي، فالتاريخ مليءٌ بالنواقص والأخطاء في هذا الشأن. لذا، كان لفتُ الانتباه إلى ذلك، ولو بخطٍّ أحمر عريض، أمراً مهماً وضرورياً. فالصراعُ الأصلُ في التاريخ لم يكن بين مجموعات المدينة الحاكمة كما رُوِّجَ له (آخرُ مثالٍ له هو صامويل هنتنغتون¹)، بل كان بين القطبين المتضادين. لا شكَّ أنه ثمة الكثير من التناقضات والصراعات بين المجموعات الحاكمة. فالاحتكارات تتصارعُ دوماً على الكعكة. لكنَّ المهمَّ هنا هو كيف ومِمَّن اغتصبت هذه الكعكة. وبحكم الجدول، فالتناقض والصراعُ الحقيقيان قائمان بين مُنتجَي الكعكة وبين الهادفين إلى السطو عليها. وما كان بوسعي إلا لفتُ الإنظار بخطٍّ أحمر إلى هذا الموضوع الذي ينبغي تأريخه حتى

¹صامويل هنتنغتون: رئيس أكاديمية هارفارد للدراسات الدولية، ومن أشهر مثقفي أمريكا المختصين بسياسات ما بعد الحرب الباردة. أثار كتابه (صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي) جدلاً شديداً حول العالم (المترجمة).

الأعماق ببحوثٍ واسعةٍ النطاق. وهذا ما فعلته. وكلي إيمانٌ بأنّ النتائج التي سيتمُّ بلوغها لن تتسببَ بخيبة الأمل والإحباط.

جَهِدْتُ لتخصيصِ حيزٍ فسيحٍ لمُناهضي الحادثة أيضاً، كي يتَّخذوا أماكنهم الصحيحة في نشاطاتِ النظام الجديد. إذ كان من الضروريّ موضعةُ البلبلةِ الصاخبةِ المتسارعةِ مع انهيارِ السوفييتاتِ في مكانٍ ذي معنى. ولم يكن للتشاؤمِ معنى. كان على الأنارشيين والمنادين بالاشتراكيةِ المشدِّدةِ أن يتنبَّهوا إلى ضرورةِ استحداثهم لذاتهم. بينما كان على الفامينيين والأيكولوجيين أن يَعْلَمُوا أنه من دون بناءِ النظام لا يمكنهم قطعُ الأشواطِ أو تَجَنُّبُ تعزيزِ الليبراليةِ بنقلِ المياهِ إلى طواحينها. حيث من المستحيلِ بلوغُ أيِّ هدفٍ دون ممارسةِ السياسةِ وتأمينِ منهجيتها. فأقصى ما كان ينتظرهم هو عاقبةِ حركاتِ الاشتراكيةِ المشدِّدةِ والفوضويةِ. إني على قناعةٍ بتناولِي التحليليِّ للحركاتِ الثقافية، التي تسعى للتخلصِ من مخالبِ وحشِ الدولةِ القوميةِ انطلاقاً من محتواها الديمقراطيِّ المهم. إذ كان بإمكانها أداءُ دورٍ تاريخيٍّ ضمن إطارِ العصريةِ الديمقراطيةِ.

لقد تَوَحَّيْتُ الدقةَ في تناولِ قضايا ومهامٍ إعادةِ هيكلةِ العصريةِ الديمقراطيةِ بمنوالٍ تحليليٍّ قائمٍ على الحلِّ؛ أي تأسيساً على النظريِّ والعملِيِّ. ولديّ القناعةُ بأنِّي سرَدْتُ النتائجَ بنجاحٍ ملحوظٍ على شكلِ مبادئٍ ملفتةٍ للنظر. ومن الواضحِ أنه لا علاقةٌ للعصريةِ الديمقراطيةِ بالبحثِ عن عصرٍ ذهبيٍّ ماضٍ ولا بالمشروعِ الطوباويِّ المستقبليِّ. بل كان ثمة الكثيرُ من مُستلزماتِ مناهضةِ النظام. لكن ما لم يتواجد هو النظامُ نفسه. لذا، كنتُ على ثقةٍ بضرورةِ صياغةِ شروحٍ كافيةٍ بشأنِ الموضوع. لم يكن اسمُ العصريةِ الديمقراطيةِ مهماً. بل كانت آفاقها أهم من ذلك بكثير. أما منهجُةُ ذلك وتصويره نظاماً، فكان ضرورةً ملحةً. وإلا، لما كان بالإمكانِ الذهابُ أبعد من عيشِ "فلسفةِ البؤسِ" و"بؤسِ الفلسفة". كانت التحليلاتُ تَهْدَفُ إلى تنويرِ هذا الوضعِ وتلافيه. في حين سادت المساعي لتحديدِ مهامِ الميادينِ الفكريةِ والأخلاقيةِ والسياسيةِ لصياغةِ الحلولِ العملية. حيث إنّ الصَّخَبَ والتشويشَ كانا شائعين إلى حدٍّ كبيرٍ في هذه الميادين أيضاً. وأنا على قناعةٍ بأنه تمَّ إيضاحُ كيفيةِ التوجُّهِ نحو الممارسةِ العمليةِ

كفاية. وكلّي إيماناً بأنّ الترتيبَ المبدئيّ على وجهِ الخصوصِ سيُمهّدُ السبيلَ لنشاطاتٍ جديدةٍ ومُبدعةٍ في الممارسةِ العملية.

الموضوعُ الآخرُ المهم في هذا المجلدِ كان معنياً بنوعيةِ وحدةِ البحثِ الأساسيّة. وعلمُ الاجتماعِ الوضعيّ كان في وضعٍ يكتفي فيه بإعطاءِ جوابٍ عامٍّ بهذا الشأنِ عبر تشبيهه المجتمعَ كأيّ موضوعٍ شبيهيٍّ آخر في الطبيعة. بينما كانت الاشتراكيةُ العلميّةُ أكثرَ صرامةً وظواهريةً، انطلاقاً من تشكّلها كانعكاسٍ يساريٍّ لرؤيةٍ ذاك العلم. فبماهيّتها الصارمةُ أخضعتَ المجتمعَ إلى تقسيمٍ طبقيٍّ وفق أنماطِ الإنتاج. ونظّرت إلى الوضعيةِ القائلةِ بالتقدمِ الكونيِّ على خطٍّ مستقيمٍ وكأنها حقيقةٌ مطلقة، فطبّقَتها بموجب ذلك. وهكذا برزتِ التكويناتُ البدائيّةُ والعبوديّةُ والإقطاعيّةُ والرأسماليّةُ والاشتراكيّةُ الشيوعية إلى الميدان. ثمة قدريّةٌ في ذلك نوعاً ما. فمهما يكن، فإنه كان سيتم الوصولُ إلى الاشتراكية عاجلاً أم آجلاً. كانت هذه مقارنةً ذات جانبٍ دوغمائيٍّ واضح. فتناولُ كافة الممارساتِ الاجتماعيّةِ وفق هذه الذهنية قد نَمَّ عن نتائجٍ وخيمةٍ أكثر مما يُظنّ. فما تحقّقَ لم يكنِ الاشتراكية. بل كان الرأسماليّةُ الكونيةُ التي كثيراً ما انتقدت، ولكن قُدِّمت لها الخدماتُ الجليّةُ من دون دراية. فقيامُ رأسماليّةِ الدولةِ الروسيةِ بإطالةِ عمرِ النظامِ القائمِ قرناً آخر، كان بمثابة تأييدٍ لهذه الحقيقةِ بالتأكيد.

وقد اتخذتُ المجتمعَ الأخلاقيّ والسياسيّ خياراً رئيسياً، لأنني آمَنْتُ بكونه حالةِ الوجودِ الأساسيّةِ للطبيعةِ الاجتماعيّةِ التي تُعدُّ وحدةَ البحثِ الأوليّة، وجَهدتُ لتشخيصه وتعريفه وفق ذلك خلالَ هذا المجلد. أما بَراهيني على ذلك، فكانت معنيةً بكونِ الظواهرِ المتغيّرةِ باستمرارٍ (كنمطِ الإنتاجِ والطبقةِ والدولةِ والأيدولوجيا والتقنيّةِ وغيرها)، والتي تتحقّقُ بشكلٍ مختلفٍ للغاية في كلّ مجتمع، لا يُمكنُ أنْ تُكوّنَ ذاتَ شأنٍ يُحوّلُها لتشكيلِ موضوعِ البحثِ الأساسي، على الرغمِ من نصيبها في الواقعية.

أما تحليلاتُ النظامِ والمدنيّةِ العالميّين، فانقذتُها من حيث أنها تفسيراتٌ مرتكزةٌ إلى سياقٍ أحاديٍّ الجانبِ كالطوقِ المُغلق. وسعيْتُ لتحليلِ وإبرازِ الإنسانِ من حيث كونه سعيّشٌ ماهياتِ المجتمعِ الأخلاقيّ والسياسيّ للطبيعةِ الاجتماعيّةِ على الدوام. وأنه مُرغمٌ على عيشها، ولا يستطيعُ الاستغناء عنها ما دامَ موجوداً. وأنه في حالِ تخلّيه عنها، فسوف يعني ذلك تشنّتَ المجتمعِ وتناثره. ودعماً لذلك من خلال لائحةِ أمثلةٍ

مطوّلة، أردت إثبات أنه رغم مُحاصرة أجهزة رأس المال والسلطة للمجتمع الأخلاقي والسياسي على مرّ تاريخ المدينة، ورغم مساعيها في تعريضه إلى الإفناء وتركه يعاني التبعثر والتفسخ البليغين؛ إلا إنّ المجتمعات تجد لنفسها سبيلاً للمثابرة على صون ماهياتها الأخلاقية والسياسية، وتسعى للردّ على تلك القوى أو تظلّ سائرة على درب المقاومة. كما حلّلت بشكلٍ شاملٍ انتشار أجهزة رأس المال والسلطة التابعة للحدثة الرأسمالية وتغلّطها حتى أدقّ مسامات المجتمع مُطوّقة إياه (عبر الدولة القومية، الصناعية، وبالأخص الوسائل الإعلامية، الأيديولوجية التوفيقية المتمفصلة، التشكيلات والأجهزة الأمنية، الاستعمار من الداخل، والضغط المُفرط على المرأة، وما شابه من عوامل). وأنها تتسبّب في المقابل بردود فعلٍ من نفس الدرجة. وأنها تُفسح الطريق أمام فرص المقاومة وبدائل الحياة لدى كلّ وحدة وفرد اجتماعيين. وأنها مُضطرة لإفراح المجال أمام ذلك. وطرحتُ للوسط كون المجتمع الأخلاقي والسياسي متغيراً دون أدنى ريب، وكونه مستمراً في تطوّره ونمائه منذ ما قبل التاريخ.

إنّ الكلان، الأسرة، العشيرة، الكونفدرالية القبليّة، التحوّل الهرميّ، المرور بتقسيمات الدولة، العبور من مجتمع الزراعة-القرية إلى مجتمع المدينة وصولاً إلى المجتمع الصناعي القوميّ، النقّطات بقلّتها وكثرتها؛ جميعها كانت أحداثاً متواصلة دون انقطاع. لقد عملتُ على إثبات صحة الآراء القائلة بأنّ سياق المدينة تطوّر بطابع متواصلٍ على شكل أزمان المركز-الأطراف والهيمنة-المنافسة والصعود-الهبوط. كما سعيّت إلى صياغة التحليل والحلّ نظرياً وعملياً بصدد استحالة القضاء على المجتمع الأخلاقي والسياسي بالرغم من كل تلك الأحداث. وأنه سيظلّ مُحافظاً على ميوله في الحرية والمساواة والديمقراطية. وأنّ هذه الماهيات ستكتسب حيويةً قُصوى لدى إدراك وتطوير المهام الفكرية والأخلاقية والسياسية بنحوٍ متداخل.

ومقابل تحقيق الحدثة الرأسمالية لوجودها تأسيساً على نزعات رأس المال والصناعية والدولة القومية، فقد حاولتُ القيام بالتحليل والحلّ الشامل لاكتساب العصرية الديمقراطية وجودها بالتأسيس على الكومونالية الديمقراطية والصناعة الأيكولوجية والأمة الديمقراطية. وجّهتُ إلى تعريف الكومونالية الديمقراطية بأنها لا تعني التطلع إلى المساواة ضمن مجتمع نمطيّ. بل تتميزُ بكمّ شاملٍ يبدأ من الشخص

الواحد إلى ملايين الأشخاص من شتى المجموعات المُتَحَلِّية بماهية المجتمع الأخلاقي والسياسي (شتى أنواع المجتمعات ابتداءً من المجموعات النسائية إلى مجموعات الرجال، ومن الرياضة والفن إلى الصناعة، ومن المُفَكِّرين إلى الرعاة، ومن العشائر إلى الشركات، ومن الأسر إلى الأمم، ومن القرى إلى المدن، ومن المحلات والضواحي إلى الصعيد العالمي، ومن الكلانات إلى المجتمع الكوني). وأُشِرْتُ إلى أَنَّ حقيقة المجتمع الصناعي-الأيكولوجي تُعَبِّرُ عن المجموعات الصناعية-الأيكولوجية التي يُغْذِّي فيها مجتمع القرية الزراعية ومجتمع المدينة الصناعية بعضاً بما يتواءم تماماً مع الأيكولوجيا. وسعيْتُ إلى تعريف وتحليل وطرح حلّ الأمة الديمقراطية من حيث كونها نوعاً جديداً من الأمة التي ستُشكِّلُها مختلف الكيانات الثقافية ككيانات سياسية ديمقراطية مستقلة ذاتياً، بدءاً من الأثنية إلى الدين وصولاً إلى الجماعات المدنية والمحلية والإقليمية والوطنية؛ وذلك عن طريق أجندات الكونفدرالية الديمقراطية التي تُعَبِّرُ الشكل السياسي الأساسي فيها. أو بالأحرى، إنها الأمة المتعددة الهويات والثقافات والكيانات السياسية مقابل وحش الدولة القومية.

كما عملتُ تكراراً على عرض العصرية الديمقراطية بمنوال عميق باعتبارها خياراً يتمتع بقوة الحلّ العليا القادرة على توحيد تجارب مُناهضي النظام في عهد الحداثة، وذلك من خلال ميراثها التاريخي وتأسيساً على المؤسسات والكيانات النبوية. وأنها سوف تتنامى لتحتلّ الصدارة.

وتَوَخَّيْتُ الأهمية والدقة في تحليل تقطُّب المدنية الدولية والعصرية الديمقراطية فيما عدا الصراع والاستثمار (الاستغلال والاستعمار). إضافةً لتحليلها على صعيد احتمال استتباب السلام ووقف الصراع. فتقييمُ فرص وظروف السلام المستدام يُشكِّلُ موضوعاً مهماً، وبقضي الحساسية القصوى. ومن المعلوم أَنَّ سياق المدنية يَمْلِكُ ميراثاً غنياً في هذا المنحى. فكثيراً ما شوهِدَت العهود والممارسات التي أنيطَ فيها السلام (لا الحرب) بالتقديس. كما شوهِدَت أشكال التنفيذ اليومية التي مرَّ فيها السلم والحرب بشكل متداخل في عهد الحداثة أيضاً. وعوضاً عن مفهوم الديالكتيك المُفني، نخص بالذكر أَنَّ المفهوم والعنصر اللذين ساهما في تكوين السياق يتجسدان في إمكانية وجود ديالكتيك يعتمد على التَّغْذِي المتبادل الأقصى. وبأقل تقدير، فمرحل

الديالكتيك لم تقتصر في سياقاتها على الإفناء فقط، ولا على التغذية المتبادلة فقط. بل ثمة إمكانية عيش مستويات مُعقّدة تتراوح بين كلا المفهومين أو الواقعين. وبفضل العلم المتصاعد يتم الإدراك بنحو أفضل وأصح أن الواقع الطبيعي لا يجري وفق فلسفة "حياة القوي" الداروينية المُتبقّية من الرأسمالية الوحشية، ولا وفق القوالب الميتافيزيقية القديمة القائلة بغياب التناقض وانعدامه. بل على النقيض، فإنه يعرض ماهية غنية للغاية ومتنوّرة وتكوينية للغاية.

وبقدر ما يكون من الخطأ تفسير مراحل السلم بأنها نزوع كلي نحو التطور الطبيعي، فمن الخطأ أيضاً تفسير مراحل الحرب بأنها القابلة المُولّدة للمجتمع الجديد من أحشاء النظام القديم الحامل به. فالحروب بين احتكاكات رأس المال والسلطة معنية بمدى تكبير أو تصغير الكعكة التي بقبضتهم، ولا علاقة لها بالسلم. ذلك أن السلم الحقيقي يركّز إلى قبول قوّتي الحضارة المتضادتين لوجود وهويات بعضهما البعض ولحقوقهما في الإدارة شبه المستقلة. ويشتمل هذا التضاد على آفاق مترامية الأطراف، بدءاً من صراع طبقتين وصولاً إلى مختلف العشائر والقبائل والأقوام والأمم والشرائح والجماعات الدينية والتيارات الثقافية والمجموعات الاقتصادية. ويبرز احتمال السلم لدى القبول بأن الاشتباك يتسبب بالمزيد من الخسائر للأطراف المعنية. فيعمل على نيل النتائج المأمولة بنية الحوار والوفاق. ومعلوم أن الكثير من الاشتباكات انتهت بالسلم، سواء محلياً أو عالمياً أو داخل أمة ما أو فيما بين الأمم. المهم هنا هو الاتفاق في ظروف تُمكن الأطراف من صون هوياتها وكرامتها. وبعد ذلك، يغدو السلام ممكناً على جميع الأصعدة والأحجام، مجتمعاً كان أم مجموعة أو حتى فرداً.

لدى محاولتنا تحليل تاريخ المدينة المُعمّرة خمسة آلاف عام على شكل أقطاب متضادة، ندرك أنه سيعاش كقطبين متضادين مدة أطول. ولا يُعدّ إفناء القطبين المتضادين بعضهما بعضاً في الأفق المنظور أمراً ممكناً، فضلاً عن أنه ليس واقعياً على الصعيد الديالكتيكي. فاستعجال الاشتراكية المشيدة في هذا الإطار، وشروعها ببناء النظام دون تحليل المدينة والحادثة قد انتهى بانهارها هي. فالمهم هو وضع ثنائية الأقطاب تُصبّ العين في جميع النشاطات النظرية والعملية، وعدم الانصراف في بوتقة القطب الاستغلالي المهيمن، والارتكاز إلى نشاطات إعادة الهيكلة أثناء التطوير

الدائم للحضارة الديمقراطية والعصرانية الديمقراطية كنظام ذاتي ضمن النظام القائم. فبقدر ما نُطوّر نظامنا بكافة الأساليب الثورية والتطويرية التدريجية، فإنه يصبح بإمكاننا تحليل قضاياها إيجابياً بشأن "المدة" و"المكان"، وتمكين استدامته أيضاً.

إنّ العصرانية الديمقراطية نظامٌ مَيَّالٌ إلى السلام الحقيقي من حيث عناصرها ومكوّناتها الأساسية. وتُشكّل رؤية الأمة الديمقراطية خيارَ سلامٍ قِيمٍ إلى أقصاه عن طريق الحلول المفتوحة على الغير، بدءاً من أصغر مجموعة قومية وصولاً إلى الأمة العالمية. ومن خلال عنصر الصناعة الأيكولوجية واستخدامه المثمر للصناعة داخل المجتمع، فسندخل القضايا الاجتماعية الثقيلة على درب الحلّ، وفي مقدمتها البطالة والفقر والمجاعة وغيرها من القضايا التي هي بمثابة حربٍ تشنّها الحداثة ضد المجتمع. ومن جانبٍ آخر، يمكن عن طريقه سدُّ الطريق أمام الحرب التي تخوضها الصناعات ضد البيئة، لِيَتَحَقَّقَ السَّلْمُ فيما بين المجتمع والبيئة. أما عنصر الكومونالية الديمقراطية، فَيَتَّبِعُ المقاربة السَّلمية الأكثر راديكاليةً من خلال عرضه خيارَ إمكانية كينونة المجتمع الأخلاقي والسياسي بالنسبة لكلّ وحدةٍ وفردٍ في المجتمع. من الواضح أنه كلما تتامت العصرانية الديمقراطية كنظام، فإنّ فرصة السلام المُشرَّفِ أيضاً ستنمكّن من التطور بنسبة أكبر بكثير.

وهنا بالذات عليّ التنبيه وطلب السماح مرةً أخرى، لأنني أتناول مصطلحات المجتمع الأخلاقي والسياسي والكومونالية الديمقراطية والمجتمع الديمقراطي كمُرَادِفَاتٍ متساوية القيمة. ولم أتردد في استخدام المصطلحات الثلاثة إلا لإغناء المعنى عند اللزوم. من الواضح أنّ المجتمع الأخلاقي والسياسي مع الكومونالية الديمقراطية يُشبهُ على الأغلب الاشتراكية الديمقراطية والمساواة المجتمعية. لكنها مساواةٌ ضمن الاختلاف. فمفهوم المساواة ضمن الاختلاف يختلف عن الاشتراكية المشيدة المُعَبَّرة عن النمطية. وبُغْيَة لفتِ النظر إلى ذلك، فقد شعرتُ بالحاجة إلى نعتِ الاشتراكية المشيدة باشتراكيةِ فرعون. بينما سعيْتُ عبر مصطلح المجتمع الديمقراطي إلى التشديد على طابع المجتمع الأخلاقي والسياسي الذي يحتوي المساواة والحرية معاً. ينبغي عدم المطابقة بين هذه المصطلحات المُرادفة لبعضها البعض. وهذا ما أقصده بالعنى. فالمطابقة تعني الإفقار. وإلى جانبِ تحذيري للمعنيين بعدم السقوط في التناقض بشأن

الاستخدام المتواصل لتلك المصطلحات، فإني آملُ تتأولهم اعتدائي لعجزني عن تطوير نوع آخر من المصطلحات بصدري رجب.

ومقابل العناصر الثلاثة الأولية للحدثة الرأسمالية (الرأسمالية والصناعية والدولة القومية)، لم أكتفِ بنعتِ العصرية الديمقراطية بأنها ذات ثلاثة عناصر أساسية مؤلفة من المجتمع الأخلاقي والسياسي والكمونالية الديمقراطية والاشتراكية الديمقراطية والمجتمع الديمقراطي والمجتمع الصناعي الأيكولوجي والمجتمع الكونفدرالي الديمقراطي. بل وسعيتُ لتعريفها بحزمة من الماهيات الغنية جداً، مثلما حاولتُ عرض ذلك في الفصل المعني. فالمشاكل الاثنتا عشرة التي عَدَدْتُها بشأن القضايا الاجتماعية تُوضِّحُ أيضاً ماهيات الحلِّ الاثنتي عشرة للعصرية الديمقراطية.

كنتُ نَوَّهْتُ مراراً إلى إمكانية نشر مجلدي هذا باسم "سوسيولوجيا الحرية". ولدى محاولة تعريف علم الاجتماع، بَيَّنْتُ بأهمية مدى ضرورة أن يتجسّد هدفه أساساً في تطوير خيار الحرية. وبالأصل، فلدى إضافة أن حلَّ المعضلة يعني بأحد معانيه تأمين الحرية، فإني على قناعة بأنه ما من ضيّر في تسمية علم الاجتماع باسم "سوسيولوجيا الحرية" ضمن إطار هدفه. إذ واضحٌ أنّه سيُكون من الصائب نشر قسم مهم منه تحت هذا الاسم. أي، تلك النشاطات السوسيولوجية المُختَصّة بحلِّ المعضلة وتأمين إدراك الحياة. لا ريب أن نطاق السوسيولوجيا لا ينحصر بالحرية. حيث من المعلوم ضرورة اهتمامها بأفاق اجتماعية مُعَقَّدة (كمجتمع ما قبل التاريخ، الهرمية، الطبقة، الدولة، المدينة، المدنية، رأس المال، الاقتصاد، السلطة، الديمقراطية، الفن، الدين، الفلسفة، العلم، السياسة، الحرب، الاستراتيجية، التنظيم، التماسك، الأيديولوجيا، الأيكولوجيا، الجينولوجيا (علم المرأة)، الثيولوجيا، علم الأخرويات وغيرها). لكنَّ النقطة التي شَدَّدْتُ عليها بأهمية في هذا العمل، هي أن تقسيم المجتمع الأخلاقي والسياسي إلى أجزاء كثيرة بغية جعله موضوع بحثٍ ودراسة، إنما يتضمن مخاطر مهمة. وأن هذا قد يُسفر عن نتائج سلبية أكثر من أن تكون إيجابية. هذا وبَيَّنْتُ أنني أوافق بقوة على الرأي الذي مفاده أن البحث والتدقيق في الطبيعة الاجتماعية ضمن طابع تاريخي ومتكامل هو الأسلوبُ الأصح.

ولدى الوصول إلى نهاية الفصل الأخير من مجلدي هذا، أودُّ إتمامه بتفسيرين مأخوذَين من سقراط وزرادشت. فحسبما هو معلوم، فالمقولة التي طالما استخدمها سقراط هي "اعرف نفسك". يلوح أنه بذلك أراد التشديد على أن من لا يعرفون أنفسهم لا يمكنهم أن يتعلموا أو يعرفوا الشيء الكثير. إني أؤمن بأن الإنسان يُشكّل إجماليّ الواقع المنتشر في عموم الكون، والذي يبدأ منذ الانفجار العظيم (بيغ-بانغ)¹ الذي يُزعم أنه تَحَقَّق قبل خمسة عشر مليار عام (حسبما يُصرَّحُ علمياً) حتى يومنا الراهن. إني أشعرُ بذلك وأدركه. بهذا المعنى، فمعرفة الذات تُعادل معرفة كلِّ الزمان والكون. كما كان سقراط قد تحدّث في مرافقته الشهيرة عن الجنِّ الذين يمدُّونه بالإلهام بين الحين والآخر؛ أي عن "الدايمونات"²، لا عن آلهة أثينا التي زُعمَ أنه أنكرها. وهذا ما يعني معرفة الذات عن طريق الشعور والإحساس والتعمق الداخلي. إنه نوعٌ من التعلُّم والتشهير على طراز الأنبياء. وساطعٌ أنه طرازُ تعلُّمٍ تقدِّميٍّ أكثر من الوثنية. وبعدما تَلَقَّيتُ تنبيه قوتي الإحساسية أو "دايموناتي" التي قالت لي "جُدْ ضالَّتَكَ في نفسك"، لم أتمالك نفسي من الانعكاف على كتابة هذه الأسطر.

كان تفسير زرادشت أكثر تأثيراً. فحسبما يُروى، يسمَعُ زرادشت صوتاً مع طلوع الشمس بكلِّ بهائها على قمم جبال زاغروس التي يعشقها لدرجة الوله. ويصرخ زرادشت في الصوت قائلاً: "قُلْ مَنْ أَنْتَ؟". إنه تفسيرٌ مفادُه أنه هكذا التقى بالربِّ وحاسبه. أما بالنسبة لي، فأنا على قناعةٍ بأنه شرَّعَ بمحاسبةٍ معنويةٍ بوجود الملوك-الآلهة السومريين، الذين ظلوا خطراً يهددُ حرية شعب جبال زاغروس ويهدفُ إلى النيل منها طيلة آلاف السنين. إن زرادشت يُحاسبُ قدسية الملوك-الآلهة الذين هم أشبه بالمدنية ذاتها، مُحَقِّقاً بذلك ثورة الأخلاق الزرادشتية. إنها ثورةٌ على شاكلة ثنائيات النور-الظلام والفضيلة-الرديلة.

¹الانفجار العظيم (بيغ-بانغ): نظرية مطروحة في علم الكون، تقول أن الكون نشأ من حالة كثيفة وحارة جداً قبل حوالي 13,7 مليار سنة، ثم بدأ بالتمدد والتوسع دافعاً المجرات بعيداً عن بعضها (المترجمة).

²الدايمونات: أي "جني سقراط" أو "وحي دلفي" أو "مُهبط الوحي". وهو صوت يهتف به جنيّ متلبس بسقراط، كي يمنعه من ارتكاب الخطأ. يقال أن سقراط كان يعتبر هذا شكلاً من "الجنون المقدس" و"هبةً من الآلهة"، إذ يمنح المرء الشعر والتصوف والحب والفلسفة. أو أن هذا الصوت الداخلي غالباً ما كان ينظر إليه بوصفه "الحس" (المترجمة).

إنني أنفر من المبالغة بحقي دون شك. ففهم شفافيتي ومصادقتي بناءً على ذلك يُعدُّ هَيَاماً بالنسبة لي. وقد أدركتُ بنحوٍ أفضل مع مرور الأيام أنَّ شخصيتي تُواجهُ كلَّ مَنْ تهجَّم عليّ، باستقبالها الحياةَ وشفافيتها بولعٍ كبيرٍ وكأنها طقوسُ صداقة. لقد كانت مُحاسبتِي إياهم لدى تهجُّمهم عليّ زرادشتيةً الطابعِ إلى حدِّ ما: "مَنْ أنتم؟". وهذا ما معناه أنَّ هذه السطورَ تعكسُ ما تعلَّمته عن طريقِ معرفةِ ذاتي من جهة، وتَعكسُ تراكمَ وعيي المنكوّنِ بمحاسبةِ المتهجِّمين عليّ: "مَنْ أنتم؟" من جهةٍ أخرى.

إنَّ تحليلي لنفسي ولمَقَدَّسي المدنيةِ المستورةِ بألفِ غطاءٍ وغطاءٍ يعني تفكيكَ وحلِّ الظروفِ العسيرةِ أيضاً. فمحاسبتِي لمَقَدَّسي المدنيةِ عبر هذه السطورِ لدى سعيهم إلى الدُّوسِ عليّ دون الاكتراثِ بأيةِ حدودٍ أخلاقيةٍ أو سياسية، قد عرَّفَتني على شخصيتي وتقاليدي وشعبي ومنطقتي وإنسانيّتي وعالمي ضمن جوٍّ من الاحتفاءِ والهَيَام. والمعرفةُ تعني الإدراك. وهذا ما يعني العيشَ بلا خوف، والدفاعَ القويَّ عن الذاتِ ضمن الحياةِ بكلِّ غناها!

مؤلفات عبد الله أوجالان في سجن إمرالي الانفرادي:

- 1- أورفا رمز القدسية واللجنة (مرافعة أورفا): 2001
- 2- من دولة الكهنة السومريين نحو الحضارة الديمقراطية (الجزء الأول والثاني): 2001
- 3- هوية الكردي الحر (مرافعة أثينا): 2003
- 4- دفاعاً عن شعب: 2004
- 5- قضايا الديمقراطية في تركيا، نماذج الحل في كردستان (خارطة الطريق): 2009
- 6- مانيفستو الحضارة الديمقراطية بمجلداتها الخمسة (المدنية، المدنية الرأسمالية، سوسيولوجيا الحرية، أزمة المدنية وحل الحضارة الديمقراطية في الشرق الأوسط، القضية الكردية وحل الأمة الديمقراطية): 2010
- 7- هذا بالإضافة إلى العديد من الكتب التي تم إعدادها من مجموع لقاءات محاميه به، وذلك تحت عنوان (الشمس المنبثقة من إمرالي).

