

عبد الله أوجالان

مانيفستو الحضارة الديمقراطية

المجلد الثالث

سوسيولوجيا
الحرية

مانيفستو الحضارة الديمقراطية / سوسيولوجيا الحرية
Manîfistuya Şaristaniya Demuqratîk / Sosyolociya Azadiyê

اسم الكتاب: مانيفستو الحضارة الديمقراطية

المجلد الثالث: سوسيولوجيا الحرية

تأليف: عبد الله أوجالان

ترجمته من التركية: زاخو شيار

مطبعة: آزادي

الطبعة الثالثة

تاريخ الطبع: أيلول 2017

عدد النسخ في الطبعة الأولى: 5000

عدد النسخ في الطبعة الثانية: 15000

(مع شكر خاص لكل من ساهم في التنقيح والتدقيق والمراجعة)

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 والمدينة..... 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- بُد المجتمع الأخلاقي والسياسي (المجتمع الديمقراطي) 296
- b- بُد المجتمع الأيكولوجي الصناعي..... 304
- c- بُد 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 الأنثيات 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

سيكون المجلد الثالث الضخم هذا متمماً للمجلدين السابقين من مرافعتي الأساسية، التي أسعى لإعدادها بخصوص سياق "قرار إعادة المحاكمة"، الذي اتخذته "محكمة حقوق الإنسان الأوروبية" بحقي. حيث استهدف المجلدان الأول والثاني تسليط الضوء على السلطة والحدثة الرأسمالية عموماً. فعُرف مصطلح السلطة فيهما بأنه "أجهزة العنف" المتأسسة على نهب كدح الإنسان، والمنشأة جوهرياً بهدف نهب فوائض الإنتاج والقيمة. فأجهزة السلطة المنشأة بأشكال متنوعة وشاملة للغاية، هي في نهاية المطاف أنظمة قمع متأسسة على نهب كدح الإنسان. أما المجتمع الذي اصطلح على تسميته بـ"النظام الرأسمالي" في ظل عصر الحدثة، فقد بات وجهاً لوجهٍ أمام تلك المستويات بأكثر أشكالها تطوراً. لكن النظام الرأسمالي السائد في ظروفنا الراهنة، والمسمى أيضاً بالعولمة، يُشكل مرحلة خاصة بذاتها من عموم سياق "نظام السلطة أو الديمقراطية العالمية" ضمن إطار نموذجنا الذي سَعِينَا لتطويره.

قد يُقال: وما نوع العلاقة بين "محكمة حقوق الإنسان الأوروبية"، التي نَعْتَرِفُ بحق الأفراد المواطنين فقط في مراجعتها، نظراً لماهيتها المؤسساتية وجهازها القضائي العابر للقوميات، وبين مثل هذا النوع من المرافعة التي قَدَّمَهَا الشخصُ المسمى عبد الله أوجالان؟ ثمة علاقة بينهما، بل وبشكل ضاربٍ للنظر. والأهم من ذلك أنه لا يمكن تحليل نظام أوروبا الأيديولوجي والسياسي والحقوقى، والمسمى بـ"القوة الناعمة"؛ ما لم يُحلَّل نظام المدنية المعتمدُ أساساً على مركزية أوروبا. بمعنى آخر، من غير الممكن طرح تقييمٍ قديرٍ بشأن "القوة الناعمة" تلك، إلا عبر تحليل نظام المدنية المتمحور حول

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 "الرَّيْبَةَ الكبرى"، التي ساورتني بشأن هويتي المتكونة بصفتي مواطناً (عضو) الجمهورية التركية، في مرحلة يُعدُّ النفاذ فيها من واقع هذا العصر عسيراً جداً (لكنه ليس مستحيلاً)؛ تلك الريبة قد جعلتني أواجه نظاماً قضائياً وجزائياً هو الأشدَّ وطأة 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 وفضيحة قانونية بكل معنى الكلمة. وأغلبُ البلدان الصغيرة كانت قد اعترفت بذات نفسها أنها وافقت على قرار "محكمة حقوق الإنسان الأوروبية" ذاك بضغطٍ من الولايات المتحدة الأمريكية؛ ما شكَّل خرقاً متناقضاً علناً مع أطروحات القوة الناعمة. بالتالي، فقد صيرتُ "شخصاً يستحيل محاكمته" طيلة عشرة أعوام. ولا أزال في وضعي هذا كشخص "يستحيل محاكمته بعدل" في سجن إمرالي-بورصا الانفرادي (هو سجن في جزيرة وسط بحر مرمرة، جرت العادة أن يُزجَّ فيه المعتقلون الشهيرون، الذين حُكِّم عليهم بالأحكام المشددة، متروكين فيه فريسةً للموت).

بالنسبة لي، لم يساورني الشك قطعاً في أن المرحلة المعاشة منذ أن وُضعت قَدَمي في أوروبا إلى حين الزج بي في إمرالي، قد تحققت بأكملها بتخطيطٍ مشتركٍ وتحالفٍ بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي. كما لم أشك أيضاً في أن الدور المُفصَّل لجمهورية تركيا هو حراسة السجن فقط. لِمَ إذن كلُّ هذا اللجوء إلى السبل الملتوية، ما دام هذا هو الواقع بكل شفافية؟ قد يرى البعض حكمي هذا ثقیلاً. لكن

إغلاق جميع مطارات أوروبا في الثاني من شباط عام 1999 كان بأمرٍ خاصٍّ من الناتو (أصبح هذا نبأً تداولته الصحف آنذاك)، وذلك كي لا تحطّ فيها الطائرة التي تُقْلَنِي. أعتقد أنّ هذا لوحده قد يَكُونُ مثلاً كافياً ومُقْنِعاً للإشارة إلى أنّ اختطافي تمّ على يد تلك القوى. وبالأصل، فالتصريحُ الرسميُّ والعنفيُّ للجنرال كالتيري، ممثل الرئيس الأمريكي بيل كلينتون، والذي قال فيه بأنّ اختطافي إلى كينيا، ووضعِي تحت المراقبةِ المعتادةِ هناك (انتزَعَت مِنِّي كُلَّ الأوراقِ والرسائلِ والكاسيتاتِ الخاصةِ بي في المطار)، وإرجاعي إلى تركيا هو على علاقةٍ وثيقةٍ بالولايات المتحدة الأمريكية؛ هذا التصريحُ يسلطُ الضوءَ على الأمرِ بما فيه الكفاية. أما الخيانةُ التي لا يصدقها العقل، والتي ارتكَبها المسؤولون اليونانيون (وفي مقدمتهم المسؤولون من الدرجة الأولى في وزارة الخارجية والاستخباراتِ القوميةِ والسفارةِ اليونانيةِ في نيروبي، والمسؤولُ الخاصُّ الرائد كالانداريديس، ورئيسُ الوزراء سيميتس بذاتِ نفسه)؛ فهي حقائقٌ واضحةٌ لا أرى داعياً للتطرق لها.

ما دام مِن حقي الاستفادة من القوانين الأوروبية على صعيد الحقوق الفردية، فلمَ تمّ اللجوءُ إذاً إلى كلّ هذه السبلِ السريةِ والمظلمةِ والماكرة؟ أي نوعٍ من الصفقات كانت معقودةً في هذا الشأن؟ من الذين تواجدوا على مسرح الصفقات، ومقابل ماذا؟ ربما تُعْتَبَرُ تجربتي كقطرة ماءٍ في المحيط مقابل اللوحات الأكثرَ دمويةً ضمن تاريخ سلطة أوروبا وأمريكا، بدءاً من الحروب الاستعمارية المروعة إلى حرق الساحرات، ومن الحروب المذهبية إلى الحروب الوطنية، ومن الصراعات الطبقيّة إلى مراحل النضال الأيديولوجي. مع ذلك، فهي تجربةٌ مهمةٌ وتقضي الإيضاح.

عليّ التنويه أولاً أنّي أرفض المفهوم الذي يُجَرِّدُ الفردَ من هويته المجتمعية. فَحَقُّ "الدعوى الشخصية" المفروضُ عليّ بإصرار، لا يتحلّى بتاتاً بالمعاني المذكورة بشأنه. ذلك أنّ تصوّر الفرد المجرد من هوية المجتمع ليس سوى إحدى سفسطات الأبيستولوجيا الرسمية الأوروبية المركز، والزاعمة بأنها "علمية" جداً. علماً أنه حتى السلطان الأطرش¹ قد سَمِعَ وَعَلِمَ بأنّي أحاكم باسم الكرد الذين يُعْتَبَرُونَ أكثرَ شعوب العالم مأساويةً.

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

هذه المبررات التي ذكرتها بإيجاز شديد، كافية لإعطاء فكرة وافية عن حجم ونطاق دعواي. وأياً كانت قوة نظام المدنية المركزية بزعم السلطة المهيمنة للاتحاد الأوروبي وأمريكا، فمن الواضح أنها لن تبقى قيدَ فاعلٍ مجهول. فالحقيقة التي لا يمكن إنكارها، هي أن كلَّ قوى النظام لعبت دوراً فعالاً في اعتقالي ومحاكمتي. بيدَ أن شعبي انتفض بأكمله وعلى الدوام خلال هذه المرحلة، رافضاً تلك اللعبة الكبرى. وندد بالمؤامرة، واحتجَّ عليها، وقدمَ المئات من الشهداء، واعتُقلَ الآلاف من أبنائه. لقد أدرك شعبي جيداً الروابط القائمة بين دعواي وبين مأساته التاريخية، فتبناها إدراكاً منه بأن تحرره يمر من إفشال وإفساد هذه المأساة. في حين أن المهمة المُشرَّفة في التصريح عن ذلك وقَّعت على عاتقي.

من الواضح أنه لا يمكنني تسليط الضوء على دعواي، دون كشف النقاب عن هويتي المجتمعية من جميع نواحيها، باعتبارها رَسَمَت ملامح واقعنا كشعبٍ ظلَّ طيلة تاريخ نظام المدنية المركزية المعمر خمسة آلاف عام على الأقل معرّضاً ربما لأعتى أشكال الاستغلال والاضطهاد. والمعايير التي لا غنى لي عنها أثناء تناولي لمرافعتي بهذا النطاق الشامل، إنما هي مخفية في هذه الحقائق. إني مضطّر لتكرار مقولة كثيراً ما أشير إليها، ألا وهي أنه "ثمة لحظات يُعاش فيها التاريخ متمثلاً في شخصية ما، وتعيش فيها الشخصية متجسدة في تاريخ ما"! ولا يمكن إنكار أنني تقاسمتُ شرف هذه الشخصية نسبياً، وإن مرَّ ذلك بمخاضاتٍ أليمةٍ جداً. ما يُميِّزني عن غيبي، هو أنني أعني جيداً أن هذه الحيل تُحاك ضدي في الخفاء، لأني أردتُ تأدية دور يتجاوز دور "ضحية القدر" في هذا التاريخ المأساوي. ولهذا السبب حَدَّدْتُ شعارَ دعواي هذه بعبارة "ستنتصر الحرية".

إن إفساد القدر المتكرر في ألعاب التراجيديا لصالح الحرية كافٍ لتَحْمِلَ كلَّ أنواع الألم. لكن الهزيمة ستكون من نصيب القدر هذه المرة، في رهان قضيتي ورفاق دربي على لعبة اسمها "الواقع" تحديداً.

انطلاقاً من هذه الأسباب، فإن دوافع تسميتي لهذا المجلِّد من مرافعتي باسم "سوسيولوجيا الحرية" تكونُ أمراً مفهوماً. فكلُّ خطوة على درب الحرية هي مجرد تجربة. بالتالي، فقولُ "تجربة حول سوسيولوجيا الحرية" هو تسمية في محلها.

لا ريب أنّ مدنية أوروبا المركزية المهيمنة تُشكّل أحدَ وجهي الميدالية. وتُعبّر هذه المدنيةُ بالأغلب عن أجهزة السلطة المتأسسة على فائض القيمة. أما الوجه الآخر منها، فهو الوجه الديمقراطي للحضارة. والأفكار التي تُشكّل أساس هذا المجلد تتخذ من إرث الحضارة الديمقراطية أساساً لها. إني متشبتٌ بهيامٍ عظيمٍ بالميراث الممتد من محاكمة سقراط إلى دعواي، والذي يضمُّ عدداً لا حصر له من مناضلي الفكر والأخلاق، والمقاتلين باسم الشعوب والكمونات. 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 وتقاليدها الواقف الديمقراطية التي تمتد إلى خمسة آلاف عام، تُشكّل الأرضية التاريخية الأساسية التي يركز إليها هؤلاء أيضاً. ومن دون التفكير بهذه الأرضية، يستحيل تدوين التاريخ العالمي للبشرية أو طرح تقييم ثمين بشأن راهننا.

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

سيفيدُ توضيحي لبعض النقاط بشأن تقنية كتابتي في تنوير الأمر ومُسامحتي. إذ، لا يُسمحُ 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 كل نقطة مهمة في ذاكرتي، وتجسيدها في شخصيتي. لم أمتثل لكل حظر بشكلٍ عبودي. بل كان ردي على تلك المحظورات بتقنية ذاكرتي، التي تُعدّ مخزناً لمعلومات الكون، ويجعل الأفكار ذات الأهمية المصيرية أساساً لي.

لكن نقطة الضعف الكبرى في هذا الأسلوب هي أنّ ذاكرة الإنسان معلولة بالنسيان. ومن هذا الجانب، فإنّ عدم القدرة على تدوين الملاحظات أدى دوراً معرقلاً. فقد حُظِر عليّ استخدام القلم لدى استعدادي لكتابة هذا المجلد. 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 ردّي على قرار حظر القلم، فكان أنّ تعمّقتُ أكثر على المخطوط الرئيسي.

يتم التخطيطُ للمجلدين اللاحقين من مرافعتي كتطبيق ميدانيٍّ لمحوِّ أفكارٍ، وذلك بعنوانٍ "أزمة المدنية وحل الحضارة الديمقراطية في الشرق الأوسط" و"القضية الكردية وحل الأمة الديمقراطية". يبدو أنَّ كتابتي لهذين المجلدين ستأخذُ وقتاً أطول مما قد يحتاجه أيُّ مفكرٍ محترفٍ يتميزُ باستعداداتٍ تمهيديةٍ نوعاً ما. لكنَّ النقاشَ حول الوضع الراهن على ضوء تحليل المجتمع التاريخيِّ في منطقة الشرق الأوسط التي تمرُّ بمرحلة غليان، وفي كردستان التي باتت قلبها النابض، إنما يمدُّني بالحماسِ وبروح المسؤولية. وكأنَّ تحليلَ 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 تلجأُ إليه إلا عند اللزوم، في حين أنَّ المعنى هو الجانبُ المُحدَّد فيها)، تُعدُّ من أقدس وأولى المهام.

¹عقدة غورديون الكأداء: قصة ميثولوجية نقول: كان هناك ملكٌ فريغيا "غوردياس" مؤسس مدينة غورديون. كانت سلاسل عريته غايةً في التعقيد فلم ينجح إلا الإسكندر المقدوني بقطعها بسيفه. ومن يومها يُضربُ بها المثل في أية مشكلةٍ معقدةٍ وعويصة، ويُضربُ المثلُ بسيف إسكندر القادر على حل المشكلة بضريةٍ حاسمةٍ (المتريجة).

الفصل الثاني

مدخل

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

يَدُورُ الجدلُ حول ما تَبَدَّى للعيانِ بصدِّ كَوْنِ كافةِ فروعِ العلومِ الوضعية، التي بَسَطَتْ سيادتها حتى وقتٍ قريب، لا تتميزُ بالمنظورِ المناهضِ للميتافيزيقيا أو الدينِ مثلما رُوِّجَ لها. بل وتحتوي بُعْداً دينياً وميتافيزيقياً يُعَادِلُ ما عليه في الظواهرِ الميتافيزيقيةِ والدينيةِ بأقلِّ تقدير. والعلومُ الطبيعيةُ الظافرة، التي يَتِمُّ إرجاعُها إلى المجتمعِ اليونانيِّ الكلاسيكيِّ وإلى عهدِ التتويرِ في أوروبا، تتلقى أهمَّ الضرباتِ داخلَ أحشائها. ويُسَكَّلُ مفهومُ التقدمِ الدائمِ على خطِّ مستقيمِ الجانبِ الأضعفِ في هذه العلومِ الوضعية. ذلك أنه لم يتمْ بعدُ تحديدُ بنيةٍ أو هدفٍ كهذا للكون. فعالمٌ ما تحتِ الذِّرةِ

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، إنَّ علم الاجتماع ذا البنية المعرفية الأوروبية المركز، لم يذهب أبعد من المزايم 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 يؤدَّ إلى التتوير كما يُعتَقَد. بل أفضى إلى وثنية أكثر عُقْماً. وقد أبرزت النقاشات الراهنة حول العلم بما فيه الكفاية، أنَّ الانفتاحات الفلسفية للمُنْظَرين الألمان، وعلم الاقتصاد السياسي للمُنْظَرين 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، أنَّ تلك العلوم الاجتماعية الأوروبية المركز هي بُنى معرفية للنظام الرأسمالي العالمي الأوروبي المركز.

لكن مجرد قول ذلك لا يحلُّ المشكلة. فقد انضَحَ كفاية أنَّ اشتراكية أو سوسيولوجيا ماركس وأنجلز أيضاً، والتي برزت كراي عالمي مضاد، ليست سوى تفسير أكثر فظاظاً (سوقيةً وابتدالاً) بحق المجتمع. فرغم كلِّ مزاعمها في التضادِّ والمناهضة، إلا أنها لم تُثَقِّدْ نفسها من خدمة الرأسمالية أكثر مما خدمتها الليبرالية التي تُشكِّلُ أيديولوجيتها الرسمية. وبمستطاعنا إدراك ذلك كفايةً من خلال أنظمة دول الاشتراكية الشديدة وتيارات الديمقراطية الاجتماعية وحركات التحرر الوطني. فرغم تقاليدها النضالية المُشْرِفَةِ والأصيلة للغاية، بل وكفاجها باسم الطبقات والأمم المسحوقة المضطَّهدة؛ 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 وبراديجماها 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. فانتقاد الرأسمالية والترويجُ بالمناهضة الشديدة لها ليس سوى سبيلٍ مؤثرٍ لتقديم الخدمة لها، مثلما يشاهد ذلك بكثرة. وتلعب النظرة البراديجمائية 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 ستأخذ 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 موقفٍ نظريٍّ 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 والمتبعة 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 والاندساس. 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 جدياً 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 زعمت الماركسية أنها تتحرك باسمها) بالتعبئة الكافية أيديولوجياً وسياسياً. فمفهومها في هدم السلطة والدولة المنفعية والتأمرية، وفي إعادة إنشائها بالكفاح الاقتصادي الضيق، قد قدّم الخدمات للرأسمالية بقدر أيديولوجيتها الليبرالية الخاصة بها على الأقل. إذ يُنير 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 تقتصر للقدرة على إيضاح الطبيعة الاجتماعية بمفردها. وباعتبار أن الدراسات المعنية بالسلطة الاجتماعية تُعد موضوع بحثٍ مهم جداً، فإنها تتسم بجوانب توضيحية تساعد على فهم التاريخ والمجتمع. لكن 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 بالاستدكار كأكثر النماذج فظاظة، لما يتضمنه من نسبية مفرطة وشمولية مفرطة في آن معاً.

وباعتبار الليبرالية أيديولوجيةً رسميةً للطبقة البورجوازية الوسطى، فإنها تطرح نفسها كخيارٍ توفيقٍ من إجمالي النماذج الأنفة الذكر. وهكذا تُنظّم ذاتها شكلياً وكأنها تتبني الجوانب الصحيحة من كل نموذج. أما مضموناً، فهي تمزج الجوانب الأكثر اعتدالاً 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.

اضطُرت لتقديم أول عملٍ ضخيم على شكل مرافعة أُسميها "من دولة الكهنه السومريين نحو الحضارة الديمقراطية"، دون الالتفات كثيراً إلى صياغة نموذجٍ معيّن. إذ أعددت مرافعتي تلك على عجل، دون توفير إمكانيات البحث بشكلٍ جاد. كما لم أكن أهدف فيها إلى تطوير نموذجٍ ما. بل دَوَّنتُ ما يتعلق بالواقع الاجتماعي وفق طرازي الارتجالي الذي أتميز به. ثم سَنَحْتُ لي الفرصة لاحقاً للبحث في النماذج السلوكية لبعض علماء الاجتماع المهمين، وفي صدارتهم موراى 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 جَمَعَ

¹أندريه غوندر فرانك: اهتم بالتناول الكوني للتاريخ تجاه المفهوم المركزي الأوروبي الذي يعتبر 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 جهودي التوضيحية القائمة منذ فترة طويلة بمقاربات شبيهة فيما يخص هزيمة الاشتراكية المشيدة. فضلاً عن أنني 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 خيارتي قبل سوق هدفي بشأن "الوحدة الأساسية في نموذجي". ينبغي عدم فهمي خطأ لقيامي بطرح الأسلوب التحليلي الأكثر رقياً لمرافعتي الضخمة هذه كنموذج قائم بذاته. كل همي كان منصباً على اختيار وحدة تحليلية تاريخية-اجتماعية متكاملة ومُعينة. 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 أحلنا أساس النظام العالمي إليه، كان المجتمع الذي حقق أول تكديس لرأس المال. إنني أنظر إلى المقاربة التي تقول بأن "النظام العالمي تكديس تراكمي للحضارة كنهري 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. ويُقيم تراكم رأس المال كقوة مُحركة للتاريخ خلال خمسة آلاف عام (الترجمة).

راهننا" على أنها تعاطٍ صائبٍ إلى أبعد حدٍّ. كما كنتُ أوافقُ على أن التراكُمَ يتميزُ باستمرارٍ تاريخيةٍ على شاكلةٍ ثنائياتِ الهيمنة-المنافسة والمركز-الأطراف والصعود-الهبوط. ذلك أن أبعادَ ثالوثِ الركائز الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية-الأخلاقية التي يتَحَقَّقُ فيها التكديسُ كانت أموراً مفهومة. لذا، تزدادُ أهميةُ أنماطِ الادخار والتكديسِ بدلاً من نمطِ الإنتاج، وتُنَمُّ مراحلُ انتقالِ أنماطِ الهيمنةِ عن نتائجِ أهمٍّ من انتقالِ أنماطِ الإنتاج. لقد كان انتقادُ فرانك لإيمانويل والرشتاين في محلِّه. حيث يَعرَضُ هذا الأخيرُ الرأسماليةَ ضمن تحليلاته المعنوية بالنظام الرأسماليِّ العالميِّ الأوروبيِّ المركز، ويُقدِّمُها على أنها النظامُ الوحيدُ المتحقِّقُ عالمياً. ذلك أن اعتبارَ المدنية الأوروبية استثنائيةً كان مقارنةً مفرطة. ربما كان بالإمكانِ النظر إليها على أنها هامشية، كونها مدنيةً نائية. فضلاً عن أن تقيِّمَ فرانك للمصطلحاتِ المعنوية بالمجتمع والشكل، من قبيل الاشتراكية والرأسمالية والعبودية والإقطاعية، على أنها حقائقُ أيدولوجية؛ كان مقارنةً أقرب إلى الصواب. كما إن قوله بأن تلك المصطلحاتِ تَخدُمُ حجبَ الواقعِ الاجتماعيِّ أكثرَ من إيضاحه، يَسْتَحِقُّ التوقُّفَ عنده والإمعانَ فيه وعدمِ إغفاله. أما بحثُه عن "الوحدة في الاختلاف"، فبإمكانه المساهمة في الحل، لكنه ظلَّ ناقصاً. ورغم ذلك، فمن الواضح أنه قدَّم مساهمةً أكثرَ غنىً في تحليلِ المجتمع التاريخي. وعليَّ تقيِّمه بأنه تحليلٌ للنظام يتطلَّعُ إلى حياةٍ اجتماعيةٍ أفضل وأجمل، ويتضمن نسبةً منخفضةً من الخطأ. لكنَّ العيبَ الأساسي الذي يعتريه هو خطرُ عَرَضِهِ إياه كدوامٍ دائريةٍ مغلقةٍ وكأنه يستحيلُ اختراقُها. لقد كان يتناولُ نَظْمَ السلطةِ المهيمنةِ كالقدرِ المحتوم. أو بالأصح، كان لا يَدُلُّ على سُبُلِ الخروج منها دياليكتيكياً.

كان اعتمادُ إيمانويل والرشتاين على "خمسة قرون" في تحليله للنظام الرأسماليِّ العالميِّ ناقصاً. ويبدو أنه لو كان أسَّسَ تحليلاته على فترةِ الخمسةِ آلافِ عامٍ لكانت أكثرَ فائدة. وقد التَّمَسنا بَواذِرَ هذا السلوكِ لدى العديدِ من المفكرين ضمن مؤلِّفِ "النظام العالمي". أما جانبُه الإيجابي، فيتجسَّدُ في قدرةِ إيمانويل والرشتاين على تحليلِ سُبُلِ النفاذِ من النظامِ العالميِّ بمنوالٍ أقوى. لقد قدَّمتِ مقارباتُه المساهماتِ بماهيتهَا تلكَ.

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

عليَّ التنويه مرةً أخرى إلى أن مقاربتني بشأن علم الاجتماع تحتوي أبعاداً خاصة، حتى وإن كانت متأثرةً بحدودٍ بالمفكرين المهمين الذين ذكَّرتهم، أو تضمَّنت تأثيراتٍ مشابهةً لآراء الكثيرين من المفكرين الآخرين. إنني على قناعةٍ بأنني نَعَمَّقتُ أكثر في المسائل التي أوضحتها ونظمتها في مرافعتي الثانية الضخمة "دفاعاً عن شعب". ويكمن وراء قناعتي هذه اعتقادي بعجز الأبيستمولوجيات (البنى المعرفية) السائدة عن النأي بنفسها من التحول إلى جزء مرفقٍ بأجهزة السلطة. فالأمر هو كذلك رغماً عن إرادتها. وما لا يحتملُ الظنُّ هو أن مفكراً مثل كارل ماركس، الذي يتميزُ بأكثر المقاربات علمية، قد انتبه بأفضل الأشكال إلى الوجه الباطني للرأسمال. لكن ميزته تلك المهمة جداً لم تكفه لانتزاع نفسه من برائش الحداثة الرأسمالية. ذلك أن البنى المعرفية ونمط الحياة التي اعتمدَ عليها ماركس كانت مُكبَّلةً بتلك الحداثة بالآلاف القيود. لا أقولُ ذلك لإدانتها، بل لشرح واقعها. ومثلُ هذه الإشكاليات تتسحبُ على لينين وماو أيضاً. فالعديد من مُسلِّمات وأولويات النظام الذي فكَّروا به (وفي صدارتها البنى المعرفية ومفاهيم الحياة العصرية) كانت تابعةً للحداثة الرأسمالية. وعلى سبيل المثال؛ فقد كانوا يعتقدون بإمكانية فتح واختراق المواضيع الكبرى كالصناعية والدولة القومية اعتماداً على المضمون الاشتراكي؛ رغم أن 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 بكل سطوع

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

رغم أنّ خيَارَ 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 كلّ شيء، هذا الخيارُ يَقتَرَحُ نظاماً بديلاً لنظامِ المدنية العالمية المركزية. والحضارة الديمقراطية ليست يوتوبيا خاصةً بحاضرنا ومستقبلنا فحسب. بل يبدو أنها ضروريةٌ وتنويريةٌ إلى أقصى حدٍّ في سبيلِ تقديم شرحٍ ملموسٍ أكثر للمجتمع التاريخي.

ذلك أنّ تواجدَ مقاومةٍ وبدلٍ في كلّ مكانٍ وزمانٍ يتواجد فيهما تكديسُ رأس المال وما يسفر عنه من توليدٍ لأجهزة السلطة، إنما هو من ضرورات الطبيعة الاجتماعية. إذ لم تتخلَّ المجتمعات في أيّ مكانٍ أو زمانٍ عن إبداءِ مقاومتها وصياغةِ بدائلها إزاء تكديسِ رؤوس الأموال وأجهزة السلطة. أما أسبابُ هزائمها، فغالباً ما يجبُ البحث عنها في عواملٍ أخرى، لا في غيابِ المقاومة أو البديل.

إنّ لم نستوعب جيداً قصصَ تكديسِ رأس المالِ والسلطة التي لا يصدقها العقل، فسنواجهُ صعوبةً في إضفاء المعنى على مصطلح الحضارة الديمقراطية. ولطالما تَحَبَّطَت البُنى المعرفية في هذا الموضوع متراوحةً بين خطأين: فإما أنها انصهرت كلياً في بوتقةِ بِنَى المعرفة السلطوية، أو أنها لم تستطعْ تجنُّبَ الخضوعِ إلى مذاهب صارمة متحجرة (العجز عن تحديد مقارباتها العلمية وخياراتها السياسية والأخلاقية باستقلالية). لا ريب أنه ينبغي وضعُ دورِ العنفِ وإغواءِ رأس المالِ نصبَ العينِ دائماً في هذا السياق. فمن دونِ نَبْذِ كِلَا المفهومين البارزين في البنيانِ المعرفي، لا يمكننا إظهار خيَارِ الحضارة الديمقراطية. فالشيء الذي يجب محاسبته ليس وجودَ واقع الحضارة الديمقراطية، بل إنه بِنَى المعرفة السلطوية والنزعاتُ المذهبية المنحرفة المتروكة عاجزة 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 ثورة جذرية في العلوم الاجتماعية.

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

النتيجة الثانية المهمة التي يُمكنُ استخلاصُها من اصطلاح الحضارة الديمقراطية، هي توفيرها الأرضية الأوسع لإنجاز الثورة في العلوم الاجتماعية. إننا نطرح ما يلي كأطروحة أساسية: من الواضح أَنَّ الزعم بأن جميع مَنْ عَرَفَهُم التاريخ مِنْ "برابرة"، أقوام رُحُل، حثالات الشرائع، قبائل، كومونات، مذاهب منحرفة، نساء ساحرات، عاطلين عن العمل وفقراء قد ظلُّوا محرومين دوماً من الحركات والأنظمة القِيَمَة، وأنَّ هذا هو قَدْرُهُم المحتوم؛ إنما يَعْنِي إنتاجاً لبُنى الميثولوجيا والدين والفلسفة والعلم باسم مصالح أصحاب تكديس رأس المال والسلطة، ويعني تشكيل أجهزة مُراكمة المعرفة لها. إذ لا يَقْتَصِرُ التاريخ على سيادة رأس المال والسلطة فقط. بل ونلاحظُ في الوقت نفسه سيادة منظومات المعرفة (الميثولوجية، الدينية، الفلسفية والعلمية)، التي تَتَّحِدُ وتتداخل مع الأخرى منفصلاً وبشكلٍ دائم. ويتجسّد فشل بُنى العديد 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 عَجْزها عن صياغة نظام حضاريٍّ بديل. ما مِنْ شكٍّ في أَنَّ العديد من الأمور المذكورة قد أُخْضِعَتْ لانتقاداتٍ الشاملة. ولكن، لَمْ يَتِمَّ الارتقاءُ بها أكثرَ لمَوْضَعَتِها ضمن إطارٍ "وحدة" شرحٍ تَشْمَلُ التاريخَ بأكمله. أي أنه سادَ العجزُ عن تكوينِ منظورِ نظامٍ عالميٍّ قويم، وعن الارتقاء بالتحليلاتِ المعنية إلى أبعد من مستوى التجاربِ المجزأة المتناثرة.

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

أي أن نظام الحضارة الديمقراطية يقولُ "نعم" للمدينة والصناعة، و"لا" لخلايا السرطنِ الموجودةِ في بُناها. فإذا ما رَصَدنا المدينة والصناعة والسلطة وشبكاتِ المواصلاتِ المتضخمة جداً في راهننا، وانتَبَهنا إلى الدمارِ المروعِ المسلطِ على البيئة، وإلى شأنٍ -أو انعدامِ شأنٍ- المرأة، وكذلك إلى المستوى الذي وصله الفقرُ والبطالة؛ وإذا أدركنا أن القضايا المعاشة في كل هذه الحقولِ قد وصَلتْ أبعداً كارثية، وقُمتْ بدراسيتها بصورة متداخلة مع ملاحظاتنا الآتية الذكر؛ فسَنجدُ أن مفردة "السرطن" السائدِ داخلِ البنى الاجتماعية هي توصيفٌ في مكانه المناسب. يُمكنُ لصرخاتِ الاستغاثةِ المتزايدة، التي يَطلقُها علماء الاجتماعِ النابغون في راهننا، يَتَقَدَّمُهم إيمانويل والرشتاين خصيصاً، وكذلك لصرخاتِ الاستغاثةِ التي لم تنقطع البتة على مرِّ تاريخِ البرابرةِ المتدفقين (سيُدورُ النقاشُ مُجدداً حولَ مصطلحِ البربرية) وأعضاءِ المذاهبِ الشاذةِ والقرويين المتمردين والطوباويين والفوضويين والفامينيين والحركاتِ البيئيةِ البارزة مؤخراً؛ يُمكنُ لتلك الصرخاتِ أن تتحلّى بمعانٍ متكاملةٍ تجاه تهديدِ السرطنِ الوخيم المتفشي في البنية الاجتماعية. ذلك أنه ما من مجتمعٍ قادرٍ على تحمُّلِ التراكماتِ الموجودةِ في أجهزةِ المدينة والطبقةِ الوسطى ورأس المالِ والسلطةِ والدولةِ والمواصلاتِ مدةً أطول. إننا ندّعي بإصرار أنه حتى لو لم يستطع المجتمعُ المعقَّلُ عليه بإحكامٍ داخلَ القفصِ الحديديّ أن يرتقي بصرخاته إلى المستوى المثمرِ النهائي، إلا إنَّ إشاراتِ الإنذارِ التي تُطلقها الأيكولوجيا، والتي تُنذِرُ يوماً بالخطرِ المحدقِ، تُوضِّحُ بأفضلِ الأشكالِ أن نظامَ المدينة المركزية القائم هو السببُ في بلوغِ القضايا العالقةِ أبعادَ الأزمةِ والفوضى؛ تماماً مثلما تشيرُ إلى أن النفاذَ من الفوضى لن يتحقَّقَ إلا بمقاربةٍ مرتبطةٍ بالمصادرِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ الجذرية، ومُحلَّلةٍ للحاضرِ باعتباره الحالةِ الراهنة لتلك المصادر؛ وأن ضمانَ المستقبلِ لن يَكُونُ إلا بنظامِ الحضارة الديمقراطية العالمية المركزية.

سوف أصبُّ اهتمامي في مرافعتي هذه على تنوير محور هذه الأطروحة الأساسية بأبعادها المتنوعة. فجهودِي في فهم التاريخ ضمن الأبعاد الكونية الشاملة على صلة وثيقة بالرأي القائل باستحالة إضفاء المعاني على التواريخ المحلية دون التاريخ الكوني. وكُلِّي إيماناً بأنَّ هذا الرأي يرتقي إلى مستوى المبدأ الثابت دون أدنى شك. لا ريب أنه بالإمكان تسليط الضوء على تاريخ أكثر المجتمعات هامشيةً على هدى التاريخ الكوني الشامل. فضلاً عن أنني أؤمنُ 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 يتكرر بمراكمة المساهمات والإضافات الخاصة بكل مكان وزمان.

لا يساورني الشك قطعياً من أنه سيتمُّ قبولُ مقارنتي 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 يُزاول الرصدَ بنمَّرس، 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 الطبيعات المختلفة، وبالأخص فوارق الطبيعة الاجتماعية. وسنعالجُ ضرورة المقاربات الجذرية

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

ستنَّبَح الحِيطَةُ حِيَالَ التَّمْيِيزِ بَيْنِ الذَّاتِ وَالْمَوْضُوعِ. وَسَتُنَاقِشُ الْقَضَايَا النَّاخِجَةُ عَنْ ذَلِكَ، وَسُبُلُ تَلَاْفِيهَا. وَسَيُشَارُ إِلَى رَوَابِطِهَا مَعَ نِظَامِ تَرَكَمِ رَأْسِ الْمَالِ، وَالتَّكَيْدِ عَلَى ضَرُورَةِ تَخْطِيطِهَا.

وَمِنَ الْمَهْمِ تَوَخِّي الشَّفَافِيَّةِ وَالْوُضُوحِ فِيمَا يَخْصُ الْقَرَائِنَ الْأُسْلُوبِيَّةَ الْمَهْمَةَ مِنْ قَبِيلِ الشَّمُولِيَّةِ-النَّسَبِيَّةِ، الدُّورَانَ الْحَزُونِي-الْخَطِ الْمُسْتَقِيمِ، الْكُونِيَّةِ-الْمَحَلِيَّةِ. فَضْلاً عَنْ ضَرُورَةِ إِعَادَةِ تَفْسِيرِ الْأُسْلُوبِ الْجَدَلِيِّ.

إِنَّ حَسْمَ أَمْرِ الْمِصْطَلَحَاتِ الْأُسْلُوبِيَّةِ سَيُسَهِّلُ شَرْحَ الْمَوَاضِيْعِ الْأُخْرَى. لَذَا، فَقَدْ دَعَتِ الْحَاجَةُ إِلَى تَتَاوُلِ الْأُسْلُوبِ كِفَصْلِ قَائِمِ بذَاتِهِ فِي الْمِرَافَعَةِ.

الفصل الرابع هو بعنوان "قضية الحرية". فالروابط الكثيرة بين نظام الحضارة الديمقراطية والحرية تَقْرُضُ أَهْمِيَّةَ إِنَارَةِ الْمَوْضُوعِ. كَمَا أَنَّ الْمَاهِيَّةَ التَّسْلِطِيَّةَ لِنِظَامِ الْمَدْنِيَّةِ الْمَرْكَزِيَّةِ تَقْرُضُ أَوْلِيَّةَ الطَّابِعِ التَّحْرِيِّ لِلْحَضَارَةِ الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ. سَتُحَلَّلُ الْأَوَاصِرُ الْوَثِيقَةُ لِلْمَسَاوَاةِ مَعَ الْحَرِيَّةِ فِي هَذَا الْفَصْلِ. وَالْأَهْمُ مِنْ ذَلِكَ، سَيَتِمُّ التَّوَقُّفُ عِنْدَ تَفْسِيرِ مِصْطَلَحِ الْمَسَاوَاةِ كَاِصْطِلَاحٍ حَقِيقِيٍّ عَلَى أُسَاسِ مِرَاعَاةِ الْاِخْتِلَافِ. إِذْ أَسْفَرَ عَنِ تَحْلِيلِ اِصْطِلَاحِي الْحَرِيَّةِ وَالْمَسَاوَاةِ ضَمْنَ رَوَابِطِهِمَا مَعَ النُّظُمِ الْقَائِمَةِ عَنْ قَضَايَا مَهْمَةٍ لِلْعُلُومِ اِلْاجْتِمَاعِيَّةِ. لَذَا، سَيُعَادُ تَقْيِيمُهُمَا بِوَضْعِ ذَلِكَ نَصَبِ الْعَيْنِ. وَسَيَكُونُ ذَلِكَ مَنِيْرًا بِخُصُوصِ أَطْرُوحَتِنَا الْأَسَاسِيَّةِ.

يَتَنَاوَلُ **الفصل الخامس** مَوْضُوعَ اِنْتِقَادِ الْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ. وَبَيْنَمَا سَيُعْمَلُ فِيهِ عَلَى تَعْرِيفِ الْعَقْلِ الْمَجْتَمَعِيِّ، فَسَتُبْدَلُ الْجُهُودُ أَيْضاً لَتَسْلِيْطِ الضَّوْءِ عَلَى فِعَالِيَّتِهِ ضَمْنَ الْأَبْعَادِ النَّظَرِيَّةِ-الْعَمَلِيَّةِ، وَالتَّحْلِيلِيَّةِ-الْعَاطْفِيَّةِ. اِلَامَ سَيُؤَدِّي اِسْتِخْدَامُ النُّظُمِ الْعَالَمِيَّةِ لِلْعَقْلِ؟ هَلْ لِلْعَقْلِ حُدُودٌ بِاعْتِبَارِهِ أَدَاةَ الْحَلِّ وَالْمَعْضَلَةِ الْأَسَاسِيَّةِ فِي آنٍ مَعَاً؟ كَيْفَ لَنَا تَكْيِيفُ طَرَحِ اِيْمَانُوِيْلِ كَانِطٍ مَعَ الْحَاضِرِ؟ هَذَا النُّوعُ مِنَ الْأَسْئَلَةِ يُنَبِّهُنَا إِلَى أَنَّ عَقْلَنَا، الَّذِي نَسْتَخْدَمُهُ كَأَدَاةٍ حَلِّ، قَدْ يُفْضِي بِذَاتِ نَفْسِهِ إِلَى مَعْضَلَاتٍ جَادَةٍ أَيْضاً.

فِي **الفصل السادس** يَتِمُّ الْبَحْثُ فِي "وِلَادَةِ وَتَطَوُّرِ الْمَشْكَلَةِ اِلْاجْتِمَاعِيَّةِ". إِذْ يُعْمَلُ عَلَى رِصْدِ نِظَامِ الْمَدْنِيَّةِ الْمَرْكَزِيَّةِ وَكَيْفِيَّةِ تَحْوِيلِهِ إِلَى مِصْدَرٍ أُسَاسِيٍّ لِلْقَضَايَا ضَمْنَ

المراحل التاريخية. ذلك أنَّ تشعُّبَ وتفرُّع القضايا الاجتماعية على صلةٍ بجوهرِ ذلك النظام. بالتالي، فأجهزةُ مُركَّمةِ رأسِ المال والسلطة هي المعضلة بذاتها. هذا وسيتم وضعُ تصوُّرٍ لما هو أشبه بتاريخِ القضايا.

أما في الفصل السابع، فيتم اقتراحُ "نظام الحضارة الديمقراطية" كوسيلةٍ لحلِّ المشاكل. ما المعاني التي تحتويها عمليةُ إعادةِ تصوُّرِ التاريخ كـ"تاريخ مجتمعي"؟ ويتم التشديدُ هنا على العلاقة التي لا تتفصمُ بين المجتمع الديمقراطي والتاريخ.

سيكونُ الفصلُ الثامنُ استمراراً للسابع. إذ سيعملُ فيه على تعريفِ العصريةِ الديمقراطيةِ كبديلٍ للحدائثِ الرأسمالية. وعلى ضوءِ الدروسِ والعبرِ المصريةِ، سيتم تناولُ أسبابِ ضرورةِ وإمكانيةِ كلا المفهومين. وارتباطاً بذلك، سيعادُ التمعُّنُ في أسبابِ هزيمةِ الثوراتِ المعاصرةِ خصيصاً.

ستتصَّبُ الجهودُ في الفصلين التاسع والعاشر على تحليلِ أزمةِ الرأسماليةِ الممنهجةِ وفُرصِ النفاذِ منها. ما هي البدائلُ المحتملةُ لدى انهيارِ الحدائثِ الرأسماليةِ كحالةٍ مرحليةٍ لنظامِ المدنيةِ العالمية؟ كيف يمكننا إنشاءَ العصريةِ الديمقراطيةِ؟ ما هي العراقيلُ؟ وما الذي تُقدِّمه الفرصُ الموجودةُ؟ ما هي مهامُ إعادةِ هيكلتها؟ لا ريب أن هذه التساؤلاتِ المصريةِ تحمِلُ ردودها بين طيَّاتها.

يتمُّ تصوُّرُ الفصلِ الحادي عشر كخلاصةٍ تسكُّبُ زبدةَ إحصائياتِ التجربةِ المطروحةِ من زوايا مختلفة. فلا التاريخُ يسيرُ على خطٍّ قدرِّيٍّ مستقيم، ولا هو يتقدم تلقائياً نحو الهدفِ المرتقب. لا هو منبعُ الرذائلِ بحدِّ ذاته، ولا هو واهبُ الفضائلِ عاجلاً أم آجلاً. بل إنَّ مجتمعيةَ الإنسانِ هي التي تجعلُ العيشَ الجميلَ أمراً ممكناً. والمجتمعُ بذاته منبعٌ عظيمٌ للحل، بشرط أن نَعْلَمَ كيف نَقِيهِ من الأمراضِ المُميتة، بما فيها السرطان، وأن نستوعبَ عالمنا الذي يبسطُ إمكانيةً وجودِ جنةٍ رائعة، لنختارَ الحياةَ الجميلة!

الفصل الثالث

بعض قضايا الأسلوب

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

إنَّ تَطَوُّرَ التمييزِ بين الذاتِ والموضوع، والذي يُعَدُّ أحدُ أهمِّ اصطلاحاتِ الأسلوبِ العلميِّ، مرتبطٌ بالسيطرةِ على الطبيعة. فكُلَّمَا تَكَالَبَتِ الاحتكاكاتُ الرأسمالية، التي تُعَبَّرُ أجهزةُ المُراكمَةِ الجديدة لرأس المالِ والسلطة، على مصادرِ الطبيعةِ الفيزيائيةِ والبيولوجيةِ من جهة، وعلى مصادرِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ من جهةٍ أخرى؛ فإنها لم تتأخَّرْ في استيعابِ مدى ملاءمةِ هذه المصادرِ لها من حيث المُراكمَةِ. حيث إنَّ تشييءَ مصادرِ كِلتا الطبيعتين كان يُقَدَّمُ إسهاماتٍ متزايدةً إلى تراكماتِ رأس المالِ والسلطة. والتمييزُ بين الذاتِ والموضوعِ كان المقابلَ الفكريَّ لهذا التطوُّرِ المادي. 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 بَعْدَ مسيرتهِ الطويلةِ في ميزوبوتاميا، فيتكرَّرُ بشكلٍ مشابهٍ ضمنَ غربيِّ أوروبا وبمزاياه الخاصة. في الحقيقة، كان المجتمعُ السومريُّ أيضاً قد أَبْدَعَ في خلقِ شكله الأصلي، بَعْدَ نَقْلِ ممارساتِ الحياةِ المُصَنَّفَةِ بغربالِ ميزوبوتاميا العليا طيلةَ آلافِ السنينِ إلى ميزوبوتاميا السفلى، وإضافةِ فوارقه ومزاياه إليها.

تَتَبَّعُ الذاتُ الفاعلةُ في نُظُمِ المدنيةِ المركزيةِ دائماً من رأسِ المالِ والسلطة، وتُمَثِّلُ الوعيَ والقولَ والإرادةَ الحرة. وقد تُكوِّنُ فرداً أحياناً ومؤسسةً أحياناً أخرى، ولكنها موجودةٌ دائماً. أما الشرائعُ 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. وبطبيعةِ الحال، لا يمكنُ التفكيكُ بوجودِ معانٍ أخرى لها. فأفانيسُ الميثولوجيا السومريةِ التي تنصُّ على خَلْقِ الإنسانِ العبدِ من قُدَّارةِ الآلهة، وعلى خَلْقِ المرأةِ من ضلعِ الرجلِ الأعوج؛ إنما تَعَكِّسُ الأبعادَ التي وصلتها عمليةُ التشييء في أغوارِ التاريخ. ما من شكٍّ في أنَّ انتقالَ مقاربةِ الذاتِ والموضوعِ إلى الفكرِ الأوروبيِّ أصبحَ ممكناً بَعْدَ إطرءِ تحولاتٍ مهمةٍ عليها. ولكن، لا يُمكنُ إنكارُ أنَّ 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 ضمنَ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ قد حَلَّتْ جميعَ الحالاتِ القديمةِ من الفصلِ بينِ الذاتِ والموضوع. فأنَّ يَضَعُ كُلِّ امرئٍ نفسه مَحَلَّ الذاتِ أو الموضوعِ حسبما تقتضي الحاجة، هو أمرٌ مرتبطٌ بوثوقٍ بالأشكالِ الجديدةِ لتراكمِ رأسِ المالِ والسلطة. وهكذا، فإنَّ أجهزةَ رأسِ المالِ والسلطةِ المنبثقةَ من القوميةِ والدينيَّةِ والجنسويةِ والعلموية، والمتكاثرةُ ككرةِ الثلج على المستوياتِ الحقيقيةِ والافتراضية؛ قد قامت بتطويقِ المجتمعِ كالأخطبوط. وبمقدورِ كُلِّ الأشخاصِ والمؤسساتِ ضمنَ هذه الظروف أن يَروا أنفسهم كذاتٍ وموضوعٍ في أنٍ معاً

وبدرجة كافية. فلدى استلام الأجهزة الأيديولوجية وظيفته الآلهة القائمة في المجتمع السومري، يَغْدُو تَحْوُلُ ثنائية الذات-الموضوع أمراً لا مناصاً منه، ويَغْدُو التمييز بينهما في السيادة والخصائص الرمزية الجديدة للآلهة بلا جدوى.

لَتَجَرُّوْ المعلوماتِ ولِفقدانها قديستها بالتدرج على طول تاريخ المدنية المركزية قصةً مشابهة. فالأمر المرصود في التاريخ هو التناصب الطردي بين مدى تكاثر أجهزة رأس المال والسلطة وتَجَرُّوْ أشكال المعرفة. فالعلمُ كُلُّ متكاملٍ في جميع المجتمعات الكلاسيكية والقبليّة. ويُعتَبَرُ ممثلوه مقدّسين. كما يُنَاطُ 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 أنّ أول انقسام قد حَصَلَ على الأغلب في العلوم الطبيعية وفي البنية العلمية لأوروبا الغربية. إنّ أجهزة المعرفة الجديدة (الأكاديميات والجامعات) المنقطعة عن المجتمع تصاعدياً، والمُحَفَرَةُ على خدمة رُؤسِ رأس المال والسلطة؛ تَجِدُ نفسها ترتقي علناً لمرتبة المؤسسات المفضّلة لدى الدولة الجديدة (الليويثان). بالتالي، فمرحلة تَحْوُلِ العلم إلى رأس مالٍ وسلطة، باتت تعني مرحلة اغترابه عن المجتمع أيضاً. وهكذا، تَحَوَّلَتْ مراكز ومعابد العلم من مراكز لحَلِّ المشاكل إلى بؤرٍ لخلق المشاكل وفرض الاغتراب وبسط الهيمنة الأيديولوجية. حيث ابتكرت أقساماً عديدة من العلوم بقدر ما يُوجَدُ في الطبيعة والمجتمع من مصادر. هذه الحقيقة لوحدها كافية لبرهنة مدى تَدَاخُلِ العلم ورأس المال مع السلطة. لقد ابتعد ميدان العلم كثيراً عن خدمة المجتمع باعتباره أقدس مقدسات المجتمع. وعَدَا كُلِّ فرعٍ علميٍّ مهنة تُدْرُ المال، بل رأس مالٍ قائم بذاته. وتَلَطَّحَ بشراكتِهِ في أخطر جرائم السلطة. كُنَّا نَعْلَمُ يقيناً أنّ جميع أنواع أسلحة التدمير الشامل (تتصدرها الأسلحة النووية) وكافة المستجديات المنذرة بالمخاطر بأبعادٍ قادرة على تدمير البيئة، إنما تنبع من مراكز العلم. وبدلاً من اتخاذ القلق على الحقيقة أساساً (الضمير الجمعي للمجتمع)، فقد تَمَّ ترفيع إنتاج رأس المال والسلطة بأفضل الأشكال إلى مرتبة المُرشِدِ الفكريّ.

أول ما يخطر بالبال لدى الحديث عن النشاط العلمي في راهننا، هو التساؤل: "كَمْ يَدْرُ من المال؟". علماً أنّ ما يأمّله المجتمع من العلم هو التجاوبُ مع همومه

الأساسية. فقد انطلق المجتمع من هُومِهِ المادية والمعنوية، لِيَعْتَبِرَ العلم بَكُلِّيَّتِهِ مهنةً إلهية، وَقَبِلَ به. أما رعونَةُ الأكاديميات والجامعات، فهي على علاقةٍ بهذه الظروف. وأزمةُ العلم أيضاً تتبَعُ من هذه الظروف. فقد طَرَأَ التحولُ على تاريخِ المعرفةِ ارتباطاً بتاريخِ المدنية، فَعَجَزَ عن تَجَلُّبِ نَيْلِ حصتهِ من أزمةِ النظامِ العامةِ وبنفسِ المقاييس. وبينما كان يسعى لِيَكُونَ أداةَ الحل، فقد صارَ أهمُّ مصدرٍ إشكاليٍّ. والمحصلةُ كانت تشتتُ العلم وتبعثره، وسيادةُ الفوضى.

ينبغي استيعابُ قضيةِ الطبيعاتِ المختلفة، أي الطبيعاتِ الأولى والثانية والثالثة، بأفضلِ صورة. إذ يَتِمُّ تمييزُ كُلِّ طبيعةٍ تكمنُ خارجَ المجتمعِ البشريِّ كطبيعةٍ أولى. و"الطبيعةُ الأولى" مصطلحٌ متناقضٌ في داخله. إذ بالمقدورِ أولاً التَفَكُّيرُ بإمكانيةِ سردِ تمييزاتٍ متنوعةٍ بلا نهاية، كالتمييزِ بين الحيِّ-الجامد والنبات-الحيوان والفيزياء-الكيمياء، بل وفي خطوةٍ أبعد هناك المادةُ المَرْتِيَّة-المادة غيرُ المَرْتِيَّة والطاقة-المادة. علماً أنه بمستطاعنا الحديثُ عن مجتمعٍ خاصٍّ بكلِّ تمييزٍ على حدى. وإذا أَمَعْنَا النظرَ عن كثبٍ في أشكالِ المقارباتِ بصدِّ إشكاليةِ الطبيعات، فسندُ أنها مشحونةٌ حتى الأعماقِ بتداعياتِ التمييزِ بين الذاتِ والموضوع. بإمكاننا التشديد على أَنَّ ذلك تمييزٌ غيرُ سليم. أو على الأقل، أَنَّ نُوْكَدَ على ضرورةِ التوجهِ المشروطِ نحو مثلِ هذه التمييزات.

لا ريبَ أَنَّ المجتمعَ البشريَّ كطبيعةٍ ثانيةٍ هو مرحلةٌ مهمةٌ للغاية من التطورِ الطبيعي، ولها خصوصياتها. ومن الأفضلِ وَصْفُهُ بكونه سياقاً أو طوراً مختلفاً من الطبيعة، عَوْضاً عن القولِ بأنه طبيعةٌ منفصلة.

من أهمِّ المزايا التي تُمَيِّزُ طبيعةَ المجتمعِ عن غيرها هي رُقْيُ أَفَاقِها الذهنية، ومرونتها، واتسامها بالقُدرةِ على إنشاءِ ذاتها. لا شكَّ في وجودِ العقلِ والمرونةِ وقوةِ إنشاءِ الذاتِ ضمنِ الطبيعةِ الأولى أيضاً. لكنها ذات آليَّةٍ وفاعليَّةٍ صارمةٍ وبطيئةٍ مقارنةً بطبيعةِ المجتمع. كما إِنَّ تَنْظِيرَ طبيعةِ المجتمعِ بصورةٍ كاملةٍ يَتَمَنَعُ بأهميةٍ قصوى. ورغمَ إيلاءِ علماءِ الاجتماعِ الأوائلِ الأولويةَ الأولى لهذا الموضوع، إلا أَنَّ تحليلاتِ الأجزاءِ والبنى بَزَرَتْ للمقدمةِ أكثر من غيرها مع الوصولِ إلى رَاهِنائنا؛ 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 وعصورٍ من قبيل: المشاعية البدائية والعبودية والإقطاعية والرأسمالية والاشتراكية-الشيوعية. فكل ذلك لا يُمكن أن يتمَّ عن نتائجٍ قيِّمة، 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 المقاربة النظرية الكلية. وبالمستطاع القول أنه ما من فيلسوفٍ أو عالمٍ اجتماعٍ تمكَّن من تخطي مقارنة أفلاطون وأرسطو المتكاملة في هذا السياق. بل حتى إن التفسيرات المتكاملة للحكماء والأنبياء ذوي الأصول الشرق أوسطية أو الشرقية، هي عموماً تفسيرات تعليمية ومجتمعية بنسبة أكبر، مقارنةً بفلاسفة وسوسيولوجيي الحداثة الرأسمالية. بل إنها تُعبّر عن موقفٍ ثمينٍ أكثر تقدماً وُقياً. هذا ويجب التشديدُ بعنايةٍ فائقةٍ على أن الدور الأهمَّ في شلِّ تأثير التعاطي النظريِّ الكليِّ قد أدته أجهزة تراكم رأس المال والسلطة.

ثمة حاجةٌ ماسةٌ لمقاربةٍ نظريةٍ عميقةٍ وجديدةٍ في البحوث والدراسات المعنية بالمجتمع البشري. وينبغي الاستيعاب بكلِّ أهميةٍ أن الأساليب السوسيولوجية الغارقة في صخب الأعداد تطمس الحقيقة بدلاً من إيضاحها. يجب ألا يُعتبرَ قلبي بأنَّ علوم الاجتماع السائدة تُؤاري الحقيقة أكثر من الميثولوجيات على أنه مغالاة. بل حتى إن المعنى المبلوغ في الميثولوجيا على خلفية الإحساس بالحقيقة، أكثر إنسانيةً وأقرب إلى الحقيقة، مقارنةً مع المعنى السائد في سوسيولوجيات الحداثة الرأسمالية.

لا ريب في أهمية علم الاجتماع. ولكن، من العصبِ نعتُ حالته الراهنة بالعلم. فالأقوال والعبارات السوسيولوجية السائدة لا تقيّد سوى في شرعنة الحداثة الرسمية. ثمة حاجةٌ ماسةٌ إلى ثورةٍ علميةٍ وانطلاقةٍ أسلوبيةٍ جذريتين في هذا الشأن.

أما المرحلة التي يُرادُ إضفاء المعاني عليها عبر الطبيعة الثالثة، فغيرُ ممكنةٍ إلا بهذه الثورة العلمية الممنهجة. فالطبيعة الثالثة تعني اصطلاحاً إعادة تماهي وتناغم الطبيعتين الأولى والثانية مع بعضهما بعضاً في مستوى أعلى. فقيام الطبيعة الاجتماعية بتشكيل تركيبةٍ جديدةٍ مع الطبيعة الأولى في مستوى أعلى، يقتضي إنجاز ثورةٍ عمليةٍ جذرية، بقدر ثورة براديغما النظرية الثورية. خاصةً وأنَّ تجاوز النظام الرأسماليِّ العالميِّ (الحداثة الرأسمالية)، الذي يُشكِّل المرحلة الراهنة لنظام المدنية

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

الطبيعةُ الثالثةُ ليست وعداً بجنةٍ أو بيوتوبيا جديدة. بل هي قيامُ الإنسانِ الذي يتسمُ بقوةٍ وعيٍ تفوقُ الطبيعاتِ 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 المعاني العمليةِ اليومية. لا أتحدثُ هنا عن الأحيائية. فأنا مُدركٌ لمخاطرِ هذه المقاربة. كما لا أتحدثُ عن يوتوبياتِ جنةِ "الله"، التي تنادي بها أجهزةُ مُراكمةِ رأسِ المالِ والسلطة. حيثُ أَلَمُ يَقِيناً ما الذي تدلُّ عليه هذه المقاربةُ من حيثِ المضمون، وأدركُ الأهدافَ الخطيرةَ والمدمرةَ التي تحتويها. أما الشيوعيةُ المبتدلةُ، التي تُعتبرُ 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 تقوُّحُ من شتى وعودِ اللبيرالية.

إنَّ تحقُّقَ الطبيعةِ الثالثةِ يتطلب "فترةً طويلة". فالنظامُ الديمقراطيُّ بصفتهِ نظامٌ 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 تتأوُّلَ مسألةِ الطبيعاتِ 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 بَلَغها التمييزُ بين الذاتِ والموضوع. فما رَجَحانُ تسميةِ المقارباتِ الصارمةِ داخلَ أجهزةِ رأسِ المالِ والسلطةِ بـ"القانون"، سوى بسببِ الظروفِ

المادية لمثل هذا النوع من قضايا الأسلوب. أما إلصاقُ يافطةٍ "الكونية" بالمقاربة القانونية، فمتعلقٌ عن كثبٍ باستخدامها كوسيلةٍ للشرعة الأيديولوجية. ومنه تتأتى المقولة الشعبية "القانون يفلُ الحديد". ينبغي عدم الإغفال أن القانونَ منتوجٌ سلطوي. كما علينا ألا ننسى أن السلطة تعني رأس المال. وسيادة السلطة تعني "القانون" في الوقت نفسه. وبقدر ما يكون القانون "كونياً" فهو عندئذٍ قويٌّ منيع، ويغدو التمردُ عليه مستحيلاً. وهكذا يبدأ إنشاء الإله-الإنسان من خياله وتصوره. فالإنسانُ صاحبُ السلطة المؤلَّهة، والذي لم يتمكن من مزاولته استبداده علناً وجهاراً، يكون قد خلق أداةً شرعيةً داهيةً تساعده على التخطيط لتأمين ديمومة سلطته. ينبغي الإدراك جيداً أن نسبةً مهمةً من هذه المساعي -هذا إن لم تكن كلها- تُشكّلُ منبعاً أساسياً لجميع الشموليات المطلقة.

أما النسبية التي تشبه الكونية مضموناً، ومهما تمّ تصويرها كقطبٍ مضاد، إلا إنها تُعبّر عن حالة الإنسان الذي حطَّ من شأنه، وجردَ كلياً من القواعد، وحرّم من السبل والأساليب. كما تترك النسبية البابَ مفتوحاً أمام مفهومٍ متطرفٍ مفاده: "تتواجد القواعد والأساليب بقدر عدد الأفراد". ونظراً لاستحالة ذلك عملياً، فلا مفرّ من وقوعها أسيرة لقوانين الكونية المطلقة في نهاية المآل. وكلا المفهومين يُشوّهان حصة المجتمع البشري من الذكاء. فإما أن يُضحّمَا من شأن الذكاء كثيراً، أي ينقلاه إلى مستوى "قانون كوني"؛ أو أن يستصغراه للغاية، باختزاله إلى عبارة "كلّ قانونه". بالمقدور تفسيرُ الذكاء المجتمعي بطرازٍ واقعيٍّ أكثر. فاعتبارُ القواعد الكونية والحالة النسبية ضمن التفسير مصطلحين متداخلين للواقع الطبيعي، دون تصييرهما قطبين متضادين؛ قد يمهّدُ السبيلَ لشرحٍ مثمرٍ أكثر. إن القواعد الكونية الثابتة تؤوّل إلى القول بالتطور على خطٍّ مستقيم؛ والذي لو كان له نهايةٌ في الكون، لكان وجبَ وصولنا إليها حتى الآن. لنظرية التقدم على خطٍّ مستقيمٍ عيبٌ كهذا. فلو كان التقدمُ المستمرُّ للكون نحو هدفٍ معينٍ أمراً صحيحاً، لكان ينبغي بلوغه هذا الهدفَ منذ أمدٍ بعيد، وفقاً لمصطلح "الأزلية" المتضمن لمعنى الأبدية. مقابل ذلك، فالنسبية تحتوي مصطلح "الدوران اللانهائي". ولو كان هذا صحيحاً، لكان واجباً ألاّ نعيش أو نتكوّن هذه التغيرات والتطورات الكونية الموجودة. لذا، فالتقدمُ المستقيمُ الشموليُّ والدورانُ الحلزونيُّ يتحدان

في مضمونهما، ليُكونا مفهومين منهجيين يفتقران القدرة على إيضاح التطور الكوني المتغير والمختلف. إنهما أسلوبان معلولان. أما الأسلوب الأقرب إلى الصواب، فأنا على قناعةٍ بضرورة تعريفه على نحوٍ يكون ضمن بنيةٍ "تُمكنُ من التغيرِ بالاختلاف، وتكونُ أنيةً لحظيةً بقدرٍ ما تتضمن اللانهاية أيضاً". أما القولُ بأنَّ التطورَ حلزونيَّ، وأنَّ الحلزونيةَ تعني التطورَ، وأنه بقدرٍ ما تكون اللانهاية مخفيةً في اللحظة الآنية ومندمجةً معها، فإنَّ تكاملَ التكويناتِ الآنية يتضمن اللانهاية أيضاً؛ إنَّ القولَ بذلك يطرَحُ توجيهاً منهجياً أكثرَ إيضاحاً وشفافيةً بالنسبة لتأسيس نسقِ الحقيقة.

من الأهمية بمكان التطرق لبعض الأمور فيما يتعلق بموضوع الأسلوب الجدلي. لا ريبُ أنَّ اكتشافَ الأسلوبِ الديالكتيكيِّ أصبح إنجازاً عظيماً. ففي كلِّ لحظةٍ يُكتَشَفُ بالرصدِ العميقِ أنَّ الكونَ يتسم بطابعٍ دياكتيكيٍّ. لكنَّ المشكلة تكمنُ في كيفية وجوب تعريفِ الديالكتيك. فالكُلُّ يَعْلَمُ بالفرقِ بين تفسيري هيجل وماركس بشأنِ الديالكتيك. وكلا التفسيرين ولدا تخريباتٍ مفاجئة لا تشرُحُ الصدور. فالتفسيرُ الهيجليُّ الذي أفسَحَ الطريقَ أمامَ الدولة الألمانية القومية، قد كشفَ عن نتائجهِ الوخيمة مع بدءِ تطبيقِ الفاشية. ومعلومٌ أنَّ ممارساتِ أتباعِ ماركس في الاشتراكية المشيدة والطبقية الضيقة أيضاً مهَّدَتِ السبيلَ أمامَ العديدِ من المساوي والتخريبات، ولو بنتائجَ مختلفة. وبدلاً من البحثِ عن العيبِ في ماركس أو هيجل، فإنَّ السلوكَ الأصحَّ هو البحثُ عنه في مُفسِّرِ الديالكتيكِ بمنوالٍ خاطئٍ بما فيه الكفاية. علماً أنه بقدرٍ ما يكونُ إرجاعُ الأسلوبِ الجدليِّ إلى هيجل وماركس ليس صحيحاً، فإنَّ إعادته إلى الفكرِ اليونانيِّ للعصرِ القديمِ أيضاً ليس تشخيصاً صائباً تماماً. إذ طالما نصادفُ التفسيراتِ الجدليةَ الوفيرةَ في الحكمةِ الشرقية. ولا شكَّ أنَّ إنجازاتٍ مهمةً قد تحقَّقت على هذا الصعيد في اليونانِ خلالَ العصرِ القديمِ وفي أوروبا خلالَ عصرِ التنوير.

ليس صائباً تفسيرُ الجدليِّ على أنه الوحدةُ المدمرةُ بين الأضداد، ولا تفسيرُ التغيرِ على أنه الإبداعُ اللحظيُّ الخالي من الأضداد. فالمفهومُ الأولُ يؤدي إلى النزعة الأكثرَ فظاظة، والتي تُوجِّعُ العداءَ بين الأقطابِ دوماً؛ مما يؤدي بدوره إلى نتيجةٍ لا تتعدى النظرَ إلى الكونِ كحالةٍ من الفوضى الدائمة واللاقواعد. أما المفهومُ الثاني، فيؤدي إلى مفهومٍ تطوريٍّ خالٍ من التوتر، تغيبُ فيه الأضداد، ويفتقدُ للدينامياتِ الذاتية، وبيحثُ

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 يعادل 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 جدي. 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 المُنظرون، ولو دون وعي، من مواجهة نتائج معاكسة لجهودهم؛ عندما سَعوا 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 تمخّض عن هذه المقاربة من فلسفة ودين وعلمية 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 كرّست "أنظمة الاستعمار الذهني" بما يشبه خالقاً مُسلطاً على ذكاء الطبيعة الاجتماعية من الخارج. وبهذا المعنى، فإن تجاوز الميتافيزيقيا وانتقادها يتسم بأهمية كبرى.

لكنّ النقطة الأخرى التي رغبْتُ في إيضاحها بصدد الميتافيزيقيا، تتعلقُ بجانبٍ مختلفٍ منها. إنني أتحذّرُ عن استحالةِ بقاءِ الإنسانِ بلا ميتافيزيقيا. والميتافيزيقيا التي أتطرقُ إليها تشرحُ 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 قِيَمٌ خاصةٌ بالإنسان. والأخلاقُ والفنُّ خصيصاً قِيَمٌ ميتافيزيقية. ما ينبغي تنويره هنا ليس ثنائية الميتافيزيقيا-الجدلية، بل هو التمييزاتُ القائمةُ بين الإنجازاتِ الميتافيزيقيةِ الفاضلةِ والجميلة، وبين الإبداعاتِ الميتافيزيقيةِ السيئةِ والقيحية. كما إنه ليس ثنائية الدين-اللادين أو الفلسفة-العلم، بل هو العقائدُ والحقائقُ الدينيةُ والفلسفيةُ والعلميةُ السليمة، التي تجعلُ الحياةَ أكثرَ جاذبيةً واحتمالاً.

يجبُ عدم النسيانِ أنّ الطبيعةَ تُعرضُ للإنسانِ مسرحيةً من ألوبةٍ زاهرةٍ بالعظمةِ والتنوع. ومن المحالِ أنْ يتمثّلَ 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 والقيحيةِ من الحياةِ الدائرةِ على خشبةِ المسرحِ إلى أدنى حد، والارتقاءُ بحقائقها الصائبةِ وفضيلاتها وجمالياتها إلى أقصى حد. ولدى حديثنا عن الميتافيزيقيا الفاضلةِ والجميلةِ والصحيحة، إنما نتغنّى مراراً بتلك الطبائعِ البشريةِ العميقة، لا بالميتافيزيقيات التي تفرضُ العمى والصَمَمَ وانعدامَ المشاعرِ والأحاسيس. ومن حيثِ الأسلوب، فأنا على قناعةٍ بالأهميةِ العظمى لهذه التشخيصاتِ أثناء المقارنةِ بين الديالكتيكِ والميتافيزيقيا.

الفصل الرابع

قضية الحرية

لا أتمالك 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 المقولةِ التي تُشيرُ إلى أنَّ الحريةَ طموحٌ عميقٌ جَكَرَ على المجتمعِ البشريِّ فقط. وفكرتُ دائماً بوجودِ جانبٍ لها معنيٌّ بالكونِ دون بُد. فإذا أمعناً في قرينةِ الجُسيم-الطاقة، التي تُشكِّلُ اللَّبنةَ الأساسيةَ للكون، فلن أتردَّدَ في التشديدِ على أنَّ الطاقةَ هي الحرية. كما إنني أوَّمن بأنَّ الجُسيمَ الماديَّ هو كنايةٌ عن حزمةٍ من الطاقةِ بحالتها المحبوسة. فالضوءُ حالةٌ من أحوالِ الطاقة. أويمكن إنكارُ مدى تَمَنُّعِ الضوءِ بالتَّدَفُّقِ الحرِّ؟ نحن مرعَمون على القبولِ بنعتِ الكوانتاتِ بالعنصرِ الذي يكاد يوضحُ كلَّ التنوعِ الموجودِ في راهننا، والتي تُعرَّفُ بحالةِ الجُسيمِ الأصغرِ من الطاقة. أجل، فالحركةُ الكوانتية هي القوةُ الخالقةُ لجميعِ أشكالِ التنوع. ولا أتمالكُ نفسي من القول: ثرى، هل هذا هو الإله الذي يجري البحثُ عنه دائماً؟ وعندما يُقالُ أنَّ ما وراء الكونِ أيضاً يتسمُ بطابعِ كوانتيٍّ، يختلجني الحماسُ مجدداً وأقول: ربما. كما لا أتمالكُ نفسي من التساؤلِ في قرارةِ نفسي: "ثرى، هل هذا هو المقصودُ بالخلقِ الإلهيِّ من الخارج؟".

حسبَ رأيي، فمن المهمِّ عدم سلوكِ الأنانيةِ في موضوعِ الحرية، وعدم السقوطِ في اختزاليةِ تجعلُ الحريةَ حكراً على الإنسان. أويمكنُ إنكارُ أنَّ تخبُّطَ الحيوانِ المحبوسِ في القفصِ هو من أجلِ الحرية؟ وبأيِّ مصطلحٍ عدا "حقيقةِ الحرية" يمكننا إيضاحُ تغريدِ البلبلِ في القفص، والذي يَفوقُ أرقى السيمفونيات؟ وإذا ما ذهبنا أبعدَ من ذلك؛

أفلا تُذكرنا كافة أصواتِ وألوانِ الكونِ بالحرية؟ والمرأة باعتبارها أولَ وآخرِ عبدٍ يرزحُ في حضيضِ العبودية ضمن المجتمع البشري، فبأيِّ مصطلحٍ يمكننا إيضاح كلِّ تخبُّطاتها، عدا مصطلحِ الطموحِ إلى الحرية؟ وتعريفُ الحرية لدى أكثرِ الفلاسفة عمقاً (سبينوزا مثلاً) على أنها قوةُ المعنى والخلاصُ من الجهل، ألا يؤدي إلى البوابة عينها؟ لا أنوي خنقَ المشكلة داخلَ مضمونها اللانهائي. ولا أرغبُ التعبيرَ عنها كحالتي "القدريّة" الفطرية. حيث لم أُجربْ إطلاقاً كتابةً الشَّعر، الذي يُعدُّ ضرباً من ضروبِ الحرية، فيما خلا عدةِ جُمَلٍ دونَّتها استنكاراً لبروماتوس، والتي يَعْلَمُ الجميعُ أنَّ لا قيمةَ لها سوى أنها تصوِّرُ مجازيً. لكن، أيمكنُ التغاضي عن أنني ساعٍ دوَّوبٌ على دربِ معنى الحرية؟

يَهْدَفُ تمهيدنا الموجزُ هذا إلى التنبيهِ لمدى عمقِ موضوعِ الحرية المجتمعية، أثناء تحويلنا إياها إلى إشكالية. فتعريفُ المجتمع بـ"الطبيعة ذاتِ الذكاءِ الأرقى تركيزاً"، ينيرُ تحليلَ الحرية أيضاً. فمبادئُ الذكاءِ المُركَّزة حساسةٌ إزاءَ الحرية. ومن الصحيح القول أنه بقدرِ ما يُركَّزُ مجتمعٌ ما من مستوى قدراته في الذكاءِ والثقافةِ والعقل، فإنه يكونُ ميّالاً إلى الحرية بنفسِ القدر. كما أنه من الصوابِ القول: بقدرِ ما يَفْقَرُ أو يُحْرَمُ مجتمعٌ ما من قيمه تلك في الذكاءِ والعقلِ والثقافة، فإنه يكونُ غارقاً في العبودية بالمثل.

لطالما تخطر ببالي خاصيتان أساسيتان عندما أتعَمَّقُ في موضوعِ القبيلةِ العبرية. أولاهما هي مهارتهم في كسبِ المال. حيث يُمسِكُ اليهودُ بزمامِ التحكمِ بالمالِ دوماً. ويُدركون نظرياً وعملياً، وبكلِّ كفاءة، أنه بمقدورهم ربطُ العالمِ برمته بأنفسهم، بل وإخضاعه لسيادتهم من خلاله. يمكننا تسمية ذلك بالسيادة على العالمِ الماديِّ أيضاً. لكنَّ الأهمَّ حسبَ رأيي هو الخاصيةُ الثانية، أي براعتهم في فنِّ الهيمنةِ المعنوية. فقد أسَّس اليهودُ سيادةً ثقافيةً معنويةً تكادُ تكونُ نِداءً لعمرِ التاريخ، وذلك من خلالِ الأنبياءِ اليهود، ومن ثَمَّ كُتَّابهم، إلى جانبِ مختلفِ الفلاسفة والحكماء والفنانين رجالاً ونساءً في عصرِ الحداثةِ الرأسمالية. فالحقُّ بأنه ما من قبيلةٍ ثريةٍ وحرّةٍ بقدرِ القبيلةِ العبرية، إنما هو تشخيصٌ صحيحٌ إلى أبعدِ حد. وسرُّ بضعةِ أمثلةٍ حول وضعِ اليهودِ في عصرنا يُؤكدُ هذه الحقيقةَ بما فيه الكفاية. فالقوةُ الساحقةُ من الأسيادِ الحقيقيين

لرأس المال المالي المتحكم بالاقتصاد العالمي هم من أصولٍ عبرية. أي أنهم يهود. ونذكر اسم سبينوزا في ظهور الفلسفة المعاصرة، وماركس في السوسيولوجيا، وفرويد في علم النفس، وأينشتاين في العلوم الفيزيائية، وإضافةً المئات من المُنظِّرين 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 أناسٌ 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 التأكيد من مدى تمتعهم بحرياتهم، أي من مدى ثرائهم وقوتهم في الذكاء والمعنى؛ فلا سبيل أمامهم سوى إثراء المجتمع العالمي، وتعزيزه معنوياً بمنوالٍ مشابه. وإلا، فقد يَنبَري لهم أمثالٌ جُددٌ من هتلر، لِيَتَسَلَّطُوا على رؤوسهم في كل لحظة. وبهذا المعنى، فتحرُّر اليهودي، أي حريته، غير ممكنة إلا بتصوُّرها متداخلةً مع تحرر المجتمع العالمي وحرية. 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 المدنية المركزية على ضوء قضية الحرية، فسلاحظ أنه مشحونٌ بعبودية مضاعفةٍ تدرجياً. حيث تُفرض العبودية بكل قوة ضمن أبعادٍ ثلاثة، وتُشأ العبودية الأيديولوجية أولاً. فالانتهاك من الميثولوجيات في إنشاء الآلهة المُخففة والمتحكممة أمرٌ مستوعبٌ ويلفت الأنظار، وخاصةً في المجتمع السومري. حيث يتم تصميم الطابق الأعلى من الزقورات كمكانٍ للآلهة المتحكممة بالأذهان. والطابق الأوسط هو مقر إدارة الكهنة السياسية. أما الطابق الأسفل، فقد أُعدَّ ليكون طابق

العاملين المنهمكين في شتى أنواع الإنتاج من جِرْفَيْن ومزارعين. ولم يتغير هذا النموذج إلى يومنا من حيث الجوهر، بل بَلَغَ مرتبةً قصوى من الانفتاح والانتشار. وقصة نظام المدنية المركزية تلك، والتي تعمُرُ خمسة آلاف عامًا، هي التصور التاريخي الأقرب إلى الحقيقة. أو بالأحرى، إنها واقعٌ مرصودٌ تجريبيًا¹. فتحليل الزقورات يعني تحليل نظام المدنية المركزية، وبالتالي تحليل النظام الرأسمالي العالمي الراهن بإجلاسه على أساسه الحقيقي. فبينما يُشكّل التطور المستمر تراكمًا لرأس المال والسلطة الوجه الأول من الميدالية، فإنه ثمة عبودية ومجاعة وفقْر وتحويلٌ مروّع إلى الرعاغ في الوجه الثاني منها.

إننا ندرك على نحوٍ أفضل كيفية تَجَذُّر قضية الحرية. إذ لا يمكن لمنهجية المدنية المركزية تأمينُ ديمومتها وصَوْنُ وجودها، دون حرمان المجتمع من الحرية، ودون إسقاطه تدريجيًا إلى دَرَكَ مجتمع القطيع. ويتجسّد الحلُّ حسب منطق النظام القائم في تشكيل مزيدٍ من أجهزة رأس المال والسلطة. وهذا ما يعني مزيداً من الفقر والبؤس والرعاغ. أي أنّ تفاقم قضية الحرية لهذه الدرجة، وتحوّلها إلى قضية أولية لكل عصر، ينبع من الازدواجية الموجودة في طبيعة النظام القائم. وإلا، فنحن لم نطرح عبثاً المنزلة المتلى للقبيلة اليهودية. إنّ المثال اليهودي مفيدٌ لأقصى درجة. ولهذا السبب، فقراءة الحرية والعبودية على السواء من خلال الواقع اليهودي، لم تفقد من أهميتها شيئاً على مرّ العصور.

يُمكننا على ضوء هذا الشرح أن نفهم بشكلٍ أفضل الجدال التقليدي الدائر بصدد: هل المال يُحقّق الحرية أكثر، أم الوعي؟ فما دام المال يؤدي دوره كأداة لتكديس رأس المال، أي كنهأبٍ وسلأبٍ لفوائض الإنتاج والقيمة؛ فسيكون على الدوام وسيلةً للعبودية. حيث إنّ استغلاله الدائم لارتكاب المجازر حتى بحق مالكة، إنما يوضح استحالة كون المال أداةً يؤتمن عليها في سبيل الحرية. فالمال يؤدي دور جسيم المادة المضاد

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 تُقاس أو تُستقَرَّ وفق فروض علمية يضعها الباحث لمعرفة العلاقة بين المتغيرات بهدف وصف الظاهرة أو التحكم فيها (المتريجة).

للطاقة. ويمكن القول: إن الوعي أقرب دائماً إلى الحرية. أي أن الوعي المتأسس على الواقعية يفتح الآفاق أمام الحرية في كل الأوقات. ولهذا السبب يُعرّف الوعي دوماً على أنه تدفق الطاقة.

إن تعريف الحرية بأنها تعني التكاثر والتنوع والاختلاف في الكون، يُسهّل الأمر من حيث توضيح الأخلاق المجتمعية أيضاً. فعمليات التكاثر والتنوع والاختلاف تحدث دائماً على التفكير بوجود كائن ذكي تحمله بين طياتها، ولو ضمناً، بحيث تكون لديه قابلية الاختيار والاصطفاء. والبحوث العلمية أيضاً تؤيد اتساق 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 (الفيزيائي، والبيولوجي، والنفسي، والاجتماعي). أي أن الإنسان يُعرّف هنا بكونه تراكم الذكاء الكوني. ولهذا السبب يُعرض الإنسان في العديد من المدارس الفلسفية كنموذج مُصَغَّر للكون.

مستوى الذكاء ومرونته في المجتمع البشري يُشكّلان الدعامة الحقيقية للبناء المجتمعي. بهذا المعنى، فتعريف الحرية على أنها قوة الإنشاء المجتمعي أمر في محله. ونحن نعلم أن هذا قد سُمي 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 تقاليدها 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، محالٌ وجود علم أخلاق زائف. ومن المعلوم أن إيمانويل كانط بذّل جهوداً دؤوبة في هذا السياق. ومن المفهوم تسمية كانط للعقل العملي بعلم الأخلاق. وبنفس الوقت، فتفسيره للأخلاق بأنها خيار الحرية وفرصتها، يُعدّ رأياً لا يزال سارياً بالنسبة لراهننا أيضاً.

أواصر السياسة المجتمعية مع الحرية أيضاً أمرٌ ظاهرٌ للعيان. فالمجال السياسي هو الميدان الذي تتصادم وتتكاثر فيه العقول ذات النظرة التنبؤية الثاقبة، سعيًا منها لنيل النتيجة المأمولة. وبأحد المعاني، يمكننا تعريفه أيضاً بالميدان الذي تُحرّرُ ضمنه الذات الفاعلة نفسها بوساطة فن السياسة. وكل مجتمع لم يُطوّر السياسة المجتمعية، عليه الإدراك بأن ذلك سيَعُودُ عليه بالحرمان من الحرية، وأنه سيَدْفَعُ ثَمَنَهُ 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، محكومٌ عليها بالفشل الذريع. وبالأصل، فإن عجزها عن تطوير السياسة يعني عدم الاعتراف بضميرها ومصالحها الحياتية وبعيوتها الذاتية. وما من سقوط أفضع 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 تخوض 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 "لاسياسات") 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 تُتَكَرَّرُ وتُنْقَى فيها السياسة المجتمعية. ففي الوقت الذي تنتهي فيه السياسة، تُبْشِرُ بِنِي السلطة والدولة بإدارة أعمالها. السلطة والدولة هما المكان الذي ينتهي فيه الكلام السياسي، وبالتالي تُغَيَّبُ فيه الحرية. ما هو موجودٌ فيهما ليس سوى الحكم، وتلقّي 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 للحدثة. وهكذا، تنصدر 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 أفطع 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 نظريتهم 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 الرُسملة. 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 نثري بُنى السلطة والدولة العديد من الشخصيات والمجموعات والأمم ونُحرّزهم 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 الإبادة العرقية إلى الحروب الضارية. لقد شهدت السياسة خُسرانها الأكبر في ظل النظام الرأسمالي العالمي. وبالمقدور الحديث عن الموت الحقيقي للسياسة، في عهد الحدثة الرأسمالية، التي بلّغ فيها نظام المدنية المركزية ذروته. بالتالي، ثمة استفاد سياسي في عصرنا الراهن بما يستحيل مقارنته بأي عصر آخر. فكيفما أن نفاذ الأخلاق بصفقتها ساحة الحرية يُعد أحد ظواهر حاضرنّا، فإن ساحة السياسة أيضاً مرشحة للزوال وبدرجة أكبر بكثير. لذا، فإن كُنّا نطمح إلى الحرية، فإنه يبدو وكأنه لا خيار أمامنا سوى إعادة إنهاض وتفعيل الأخلاق أولاً كضمير جمعي للمجتمع، ومن ثم تفعيل السياسة بجميع نواحيها كعقل مشترك، وبكل ما أوتينا من قوة فكرية.

إنَّ العلاقة بين الحرية والديمقراطية أكثر تعقيداً. والسؤال: "أيُّ منهما تتبثقُ عن الأخرى؟" هو موضوعُ جدالٍ دائم. لكن، بمقدورنا التبيان، وبكل سهولة، أنَّ كليهما تُتَمَمَّان بعضهما البعض من حيث كثافة علاقتهما. فبقدر ما نُفَكِّرُ بأواصر السياسة المجتمعية مع الحرية، فبمستطاعنا عقدُ الروابط بينها وبين الديمقراطية أيضاً. ذلك أنَّ السياسة الديمقراطية هي الحالة الأكثر تجسيدا للسياسة المجتمعية. بالتالي، بالإمكان تعريفُ السياسة الديمقراطية بأنها فنُّ التحرر الحقيقي. فبدون ممارسة السياسة الديمقراطية، لن يَكُونُ باستطاعة المجتمع عموماً أو أي شعبٍ أو مجموعة خصوصاً، أن يَتَسَيَّسَ أو يَحَرَّرَ على درب السياسة. فالسياسة الديمقراطية مدرسةٌ حقيقيةٌ لتَعَلُّمِ الحرية وممارستها. وبقدر ما تَخْلُقُ الأعمالُ السياسيةُ ذواتاً ديمقراطية، فإنَّ السياسة الديمقراطية تُسَيِّسُ المجتمعَ بالمثل، وبالتالي تُحَرِّره. وإذا ما أَجْمَعْنَا على أنَّ التسييس هو الشكلُ الأُسُّ للتحرر، فعلينا الإدراكُ حينها أنه بقدر تسييس المجتمع نَكُونُ قادرين على تحريره. والعكسُ صحيح: فبقدر تحرير المجتمع نَكُونُ قد سَيَّسناه أكثر. لا ريب في وجود العديد من الميادين الاجتماعية المغذية للحرية والسياسة، وعلى رأسها المصادر الأيديولوجية. لكنَّ المصدرين الأساسيين اللذين يُؤَلِّدان ويُغذيان بعضهما تبادلياً، هما السياسة المجتمعية والحرية.

كثيراً ما يتم الخلطُ في العلاقة بين المساواة والحرية. فالعلاقة بينهما معقدة وإشكالية، بقدر علاقتهما مع الديمقراطية على الأقل. إذ نجدُ أنَّ المساواة التامة تتحققُ 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 الضروريِّ بمكانٍ إيضاحِ الفرقِ بين طبيعةِ كلا المصطلحين، وبالتالي الظاهرتين؛ في سبيلِ صياغة تشخيصٍ سليمٍ للقضية. فالمساواة على الأرجح مصطلحٌ قانوني، وتُفَضَّلُ تقاسمُ الحقوق عيناها بين الأفراد والمجموعات دونَ أيِّ تمييز. بيدَ أنَّ الاختلافَ خاصيةٌ أساسيةٌ للكونِ بقدر ما هو كذلك بالنسبةِ للمجتمعِ أيضاً. إنَّ الاختلافَ مصطلحٌ منغلَقٌ على تقاسمِ الحقوق التي من نفسِ النوع. ولن تَكُونُ للمساواة قيمتها إلا إذا اتَّخَذَت الاختلافَ أساساً. السببُ الأهمُّ في عجزِ منظورِ المساواة

الاشتراكية عن الصمود، يَكْمُنُ في عدم إدراجه الاختلافَ في الحسبان. وهو نفسه أَّحْدُ أهمِّ الدوافع التي تَسَبَّبَتْ في القضاء عليه. لا يُمكنُ للعدالةِ الحقِّ أن تتحقق، إلا ضمن المساواة التي تَتَّخِذُ من الاختلافِ أساساً.

لدى تبياننا بأنَّ الحريةَ متعلِّقةٌ جداً بمصطلح الاختلاف، فلا يُمكنُ عَقْدُ صِلَاتٍ قِيَمَةٍ للمساواة مع الحرية، إلا في حال ربطها بالاختلاف. وتأميْنُ الانسجام والتناسق بين الحرية والمساواة، هو من أهدافِ السياسةِ المجتمعيةِ الرئيسيةِ.

لا يمكننا المرور على الموضوع، دُونَ التطرُقِ إلى الجدالِ الدائرِ بين الموالين للحريةِ الفرديةِ والموالين للحريةِ الجَمْعِيَّةِ. حيث أنَّ إيضاحَ العلاقةِ بين هَؤُلَاءِ التصنيفين، اللذين يُرادُ تعريفُهُما بالحريةِ السلبيةِ والحريةِ الإيجابيةِ، لا يزال يحافظُ على أهميتهِ. فالحداثةُ الرأسماليةُ المؤجَّبةُ لنزعةِ الحريةِ الفرديةِ (الحريةِ السلبيةِ)، لا ريب أنها قد حَقَّقَتْ ذلك مقابل إلحاقِ تخريباتٍ كبرى بالروحِ الجَمْعِيَّةِ للمجتمع. من الأهميةِ القصوى الإشارةُ إلى أنَّ الحريةَ الفرديةَ استهلكتِ السياسةَ المجتمعيةَ في راهننا، بقدرِ ما فَعَلَتْ ظاهرةُ السلطةِ بأقلِّ تقدير. والقضيةُ الحيويةُ في الجدْلِ الدائرِ بشأنِ الحرية، تكْمُنُ في تسليطِ الضوءِ على دورِ النزعةِ الفرديةِ في دمارِ المجتمعِ بصورةٍ عامة، وفي إنكارِ الأخلاقِ والسياسةِ بصورةٍ خاصة. وإذ ما قلنا أنَّ المجتمعَ المُصَيَّرَ ذراتٍ متناثرةً بوساطةِ النزعةِ الفرديةِ لا تبقى لديه طاقةٌ للمقاومةِ إزاءَ أيِّ جهازٍ لرأس المالِ والسلطةِ؛ فسَنَسْتَوَعِبُ على نحوٍ أفضلِ مخاطرَ تَسَرُّطِ المعضلةِ الاجتماعيةِ. وتشخيصُ الفرديةِ الليبراليةِ بكونها مصدرًا أساسيًا لاستهلاكِ السياسةِ المجتمعيةِ والحريةِ المجتمعيةِ، قد يُهَيِّئُ الأرضيةَ لانطلاقَ قِيَمَةٍ. لا شكُّ أننا لا نتحدثُ هنا عن الشخصانيةِ، ولا نناقشُ مدى ضرورةَ الشخصانيةِ. بل ما نناقشه هو الفرديةُ الأيديولوجيةُ والليبراليةُ التي صِيَّرتْ مثالية، رغمَ أنها تَسْتَفِدُّ السياسةَ المجتمعيةَ والحريةَ المجتمعيةِ.

أما الحريةُ الجَمْعِيَّةِ، فهانحن نناقشُ عليها. علينا التبيان بكلِّ أهميةٍ أنَّ الحريةَ الأصليةَ، وإلى جانبِ اهتمامها بالشخصانيةِ، تَمُرُّ مِنْ تحديِّ هويةٍ شتى أنواعِ المجموعاتِ (القبيلة، القوم، الأمة، الطبقة، المجموعات المهنية وغيرها)، ومن تأميينِ مصالحها والدفاعِ عن أمنها؛ وأنَّ الحريةَ لن تَجِدَ معناها إلا بموجبِ هذه الأسس. بناءً على ذلك، فلن نستطيعُ الحديثَ عن نظامِ مجتمعٍ حرٍّ متوازنٍ وناجحٍ بصورةٍ مُثْلَى، إلا

عند تحقيق التوازن بين الحريات الفردية والجمعية تأسيساً على تلك الثوابت. فقد اتضح من خلال تجارب القرن العشرين، أنه ثمة شبهةً وطيداً بين الحرية التي أثارها الليبراليةُ بمعنى الفردية، وبين الحرية التي أثارها الاشتراكيةُ المشيدةُ باسم الروحِ الجمعية؛ مهما تمَّ تعريفهما بأنهما قطبان متضادان. فكلتاها من خيارات الليبرالية. وسيتم استيعاب الأمور المراد قولها، بمجرد رصدنا لتطبيق ألاعيب الدولة والخصخصة من نفس الطرف.

وبعد تجربة النماذج الفردية (الليبرالية الوحشية) والجمعية (اشتراكية فرعون)، التي جلبت الدمار المريع في القرن العشرين، اتضح للعيان بكلّ جلاءٍ أنّ المجتمع الديمقراطي هو الأرضية الأكثر ملاءمةً لتأمين التناغم والتناغم بين الحريات الفردية والحريات الجمعية. وبالمقدور القول: إنّ 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 رُفَيّ مستوى ذكاء النوع البشري والسياق الاجتماعي الخاص به. قد يكون قياس الطاقة الكامنة لمستوى الذكاء لدى فصيلة النوع البشري موضوعاً مضارباً 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 ذكاء مختلف جداً. وتتضح استحالة سدّ الطريق أمام الدمار الأيكولوجي والاجتماعي، بمجرد الاقتصار على التحليلات الطبقيّة والوصفات الاقتصادية الجاهزة والتدابير السياسية والتراكمات القصوى للسلطة والدولة. بل وكأنّ هذا مؤكّد فعلاً. فمن الواضح مدى حاجة هذه القضية إلى مقارنة أكثر جذرية.

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

يُمْكِنُ فَهْمُ مبرراته من خلال أيِّ شرطٍ من شروطِ الشرعيةِ الاجتماعية. وبمنتهى الصراحة، لا يُمْكِنُ لأيِّ شكلٍ من أشكالِ المجتمعِ الأخلاقيِّ الحرِّ والسياسيِّ أن يصادقَ على نهجٍ واستغلالٍ "العقل الرمزي". حسناً، كيف، وبواسطةِ أيةِ يدٍ أو ذهنيةٍ أو أداةٍ حُطِّمَتْ حواجزُ الشرعيةِ الاجتماعيةِ ومُرِّقَتْ إرباً إرباً؟ ومقابلَ قوةِ العقلِ التدميريةِ، لِمَنْ يَعودُ دورُ البناءِ والترميمِ والتقويمِ؟ وبأيةِ قواعدِ ذهنيةٍ وأدواتٍ تَتَجَسَّدُ مسؤوليَّةُ تنفيذِ هذا الدورِ؟ هذه القضايا مصيرية، وتنتظرُ أجوبتها بكلِّ تأكيد.

إني أولي أهميةً عظمى إلى تركيزِ إيمانويل والرشتاين الفائقِ على ظهورِ النظام الذي أسماه بالنظامِ الرأسماليِّ العالميِّ. كما أرى أنَّ مساعيَ فرناند بروديل بصددِ تحليلِ الموضوعِ تَفْتُحُ الأفاقَ جيداً، وكأنه يقسمُ الشَّعْرَةَ أربعينَ قسماً. أما تحليلاتُ سمير أمين¹ بشأنِ الرأسماليةِ، فهي مفيدةٌ نسبياً، خاصةً وأنه يتناولها ارتباطاً بدمارِ الحضاراتِ الإسلاميةِ الشرقِ أوسطية. وثمة عددٌ جَمٌّ من المفكرين الذين يتناولون الموضوعَ بحساسية. وتَدورُ النتائجُ المشتركةُ التي تَمُ التوصلُ إليها حولَ فكرةٍ أنَّ ضعفَ تقاليدِ الدولةِ في أوروبا، وتَفَكُّكُ الكنيسةِ، وِبَعَثَةُ جيوشِ جنكيزخان المغوليةِ للحضارةِ الإسلاميةِ شرَّ بعثرة؛ قد مَهَّدَ الطريقَ أمامَ الرأسماليةِ لتصيرِ نظاماً سائداً. كما يُقال: إنَّ الرأسماليَّةَ المُشَبَّهَةَ بالأسدِ المحبوسِ داخلَ القفصِ قد انتَهَزَتْ فُرْصَةَ انفتاحِ البابِ في ظلِّ هذه الظروف، لَتَطوِّرَ ذاتها فتُسيطرَ على أوروبا الغربية، ثم لتَبْسُطَ سيطرتها على كلِّ أوروبا وأمريكا الشمالية بالتوالي، وتُتَمِّمَ هجوماً على العالمِ أجمعِ بنجاحٍ مع الوصولِ إلى يومنا الراهن. بالتالي، وبينما تحوَّلتِ القوةُ 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 نعتُهُ 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 مُبْطَن، ويَهْمسون بها بَجْبِنٍ معجونٍ بالشعورِ بالذنب.

¹ سمير أمين: كاتب مصري معروف بأرائه بشأن نظريات الرأسمالية والعملة والنماء الاقتصادي، 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 أواصرِ القضية مع تاريخِ تطورِ العقل التحليلي الرمزي إلى حدٍّ ما. لا ريب أن الخطوة التي خطاها العقل التحليلي في ظل نظام المدنية المركزية ذات ماهيةٍ عملاقة. فجميعُ بُنى المدنية تُظهر تأثيراتٍ متشابهة. أما تشخيصُ المؤثرِ المهم الآخر على أنه بلوغُ العقلِ البشري كفاءةَ الحل التحليلي من خلال اكتسابه الخاصية الرمزية، فيَنسبُ 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، تعملُ بمبادئ العقل التي لا تُخطئُ أبداً. هذا النمطُ من العقل، الذي يُمكننا تسميته بالعقل الطبيعي أو العاطفي، مائلٌ إلى الغريزية. ويُشَخَّصُ بميزةٍ إبداعٍ ردِّ الفعل الآني على الأفعال. والعلاقة بين الفعل وردِّ الفعل لدى النباتات والحيوانات مفيدةٌ جداً في هذا الصدد. حيث تُسيرُ حياتها المقتصرة على تأمين التناسل والمأمن والمأكَل عن طريق العقل الغريزي وينمطُ تَمَّ تعلُّمه بصورةٍ أقرب إلى الكمال. فنسبة الخطأ فيه قليلةٌ لدرجةِ العدم. وأنا من مؤيدي تعميم الموضوع على حقلِ الكائنات الجامدة أيضاً. فمثلاً، لو تصوَّرنَا أنَّ جاذبية كُرَتِنا الأرضية عقلٌ غريزي (وأنا أحمل اعتقاداً كهذا)، سنجدُ أن كلَّ شيء، بل وكلَّ ذرَّةٍ فيها تعيشُ بما يتناسبُ مع قوتها حيالَ تأثيرِ الدفعِ والجذبِ عليها. والهروبُ من هذا التأثيرِ محدودٌ للغاية، وغيرُ ممكنٍ إلا بقوةِ سرعةِ الضوء. بهذا المعنى، فالفلسفات التي نعتبرُ الكونَ شَرِيداً متحرراً من قيوده وخالياً من المبادئ، لا أراها مُقنعةً جداً. أما الرأيُ القائلُ بأنَّ الكونَ يتحركُ بذكاءٍ بارز، فيفتضي التركيزَ عليه إلى حدٍّ كبير.

تتجسَّدُ غرابةُ الذكاءِ لدى الإنسان في مهارةِ اختراقِ هذا الذكاءِ الكوني. ومثلما لوحظَ في مثالِ الضوء، فقد يُفسَّرُ هذا الشكلُ من الذكاءِ (التحليلي) بأنه تَفَوُّقٌ بالنسبة للإنسان. ولكن، كيف علينا تحليل تناقضِ ذاك الذكاءِ مع عقلِ الكونِ بكلِّ ثقْله الساحق؟ قد تُضفي "نظريةُ الفوضى" بعضاً من الإيضاحِ على الموضوع. فكما هو معلوم، يتمُّ البحثُ في نظريةِ الفوضى عن النظامِ داخلَ العشوائيةِ العارمة. حيث أن نظاماً بلا فوضى أمرٌ غيرُ ممكن. يستحيل إنكار جوانبِ المصادقية والحَقَّانية 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 والبحران). ذلك أنّ فترةً ومكانَ تَحَمُّلِ المجتمعِ لمراحلِ الفوضى العمياءِ 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 المستمرةِ تحت ظلِّ المجتمعِ النيوليثيِّ ونُظُمِ المدنية، فهي أقلُّ من اثنتين بالمئة من إجماليِّ مسيرة الحياة. واختصاراً، قد لا يؤدي طولُ فترةِ الفوضى إلى نهايةِ الحياةِ كلياً. لكنَّ المخاطرَ مختلفةً أكثرَ هذه المرة. إذ ثمة فرقٌ بارزٌ بين فترةِ الفوضى لِمَا قَبْلَ المدنية وما بَعْدَهَا. فمن خلالِ تخريباتها التي تسبَّبت بها بحقِّ البيئةِ الطبيعية، فإنَّ المدنيةَ لم تُعَرِّضِ المجتمعَ البشريَّ للمهالكِ فحسب. بل ودَفَعَتْ حياةَ كلِّ الكائناتِ الحيةِ إلى حافةِ الخطر. والأسوأُ هو أنّ رأسَ المالِ والسلطةَ المتواجدين في أحشاءِ المجتمعاتِ ينتشران كلُّ 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 مِنْ هذا التضخمِ بالنمطِ السرطانيّ ستدفع إلى البحثِ بالمجهرِ عن عهدِ الفوضى السائدِ فيما قَبْلَ المدنية تَحَسُّراً 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 المسؤوليةِ يبسطون أحكاماً أثقل وطأةً في هذا الموضوعِ يوماً.

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

بين النبرة 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 الأثنروبولوجية بإعادة بداية هذه اللغة إلى مجموعات الهوموساينس، 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.

لبنية 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 انتشار 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 لتناوّلنا 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 تُسبّقه 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، يُمهّد 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

الفاعل. إنه صميميٌّ وخاليٌّ من الكذب والرياء وبعيدٌ عن الحيلة. إذ ليس من السهولةِ رصدُ أُمِّ تَخَلَّتْ عن الحميميةِ حيالَ طفلها وتَصَرَّفَتْ معه برباءٍ ومكر. هكذا يَعْمَلُ الذهنُ في عالمِ النباتِ والحيوانِ أيضاً. فلطالما نجدُ أَنَّ الذهنيةَ الموجودةَ لدى الفريسةِ تتعكسُ كما هي على عواطفها بمجردِ رؤيتها للأسد. لا حيلةَ في كليهما. في حين، من الممكنِ قراءةُ 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 المتحققُ بوساطةِ اللغةِ الرمزية دوراً مُعَيَّناً في تراكمِ رأسِ المالِ والسلطة. وفي الدرجةِ الأولى، سَيَسْتَخْدِمُ هذا الفكرُ قوتهَ المرتكزةَ إلى الرباءِ والمراوغةِ، والمتسمةَ بالحيلِ، وغيرِ الحميمة؛ لِيَكْسِبَ مهارةً كبرى في أَسْرِ المجتمعِ واستغلاله. فمن المعلومِ أَنَّ الفِصَيْنِ الأماميينِ الأيمنَ والأيسرَ اكتسبا وظيفةً فعالةً بخصوصِ كلا الذكائين. والفِصُّ الذي تَحَقَّقَ فيه الفكرُ التحليليُّ هو القِسمُ الأخيرُ المتطور. في حين أَنَّ جميعَ الأقسامِ المتبقيةِ من الجسدِ مشحونةٌ بآثارِ الذكاءِ العاطفي. لكنَّ تفوقَ قِسمِ الفكرِ التحليليِّ يؤثرُ في الفكرِ العاطفيِّ، الذي يَحْمِلُ كُلَّ الجسدِ آثاره. هذا التطورُ أيضاً يُعِيدُ تشكيلَ طبائعِ الإنسانِ مجدداً وتدرجياً. وإذ ما اسْتُخْدِمَت هذه القوةُ للذكاءِ التحليليِّ الذي يعبرُ عن التطورِ المذهلِ، واسْتُثْمِرَت في الاتجاهِ الإيجابيِّ، فبإمكانها تحويلُ العالمِ إلى "طقوسِ مُعَايَدَةٍ وحفاوةٍ" دائمةٍ بالنسبةِ للنوعِ البشريِّ. أما في حالِ استخدامها في الاتجاهِ السلبيِّ، فقد تُحوَّلَ العالمُ إلى جهنمٍ بالنسبةِ لسَوَادِ البشرِ وكائناتِ البيئةِ الحية. إِنَّ هذا الذكاءَ كالقوةِ النوويةِ تماماً. فاستخدامُ الطاقةِ النوويةِ في خدمةِ المجتمعِ يُقَدِّمُ فوائدَ عظيمةً، بشرطِ التحكمِ بها بأفضلِ الأشكال. أما في حالِ عدمِ التحكمِ بها، فمن المعلومِ ما ستؤولُ إليه من نتائجٍ مُفْجعة، مثلما جرى في حادثةِ الانفجارِ الحاصلِ في محطةِ تشرنوبيل¹ النووية (لكنَّ الأقطع هو تلكِ المستخدمةِ في الحرب). إنني أرى في

تشرنوبيل: تَهَشَّمَ صَمَامُ الأمانِ في قلبِ المفاعلِ رقمَ 4 في محطةِ تشرنوبيلِ الأوكرانيةِ فجرَ يومَ 26 نيسانَ 1986. ثم تلاه انفجارانِ دَمَرَا مبنىَ المحطة. فانتشرَ عمودُ دخانٍ شعاعيٍّ أسودَ امتدَ إلى عدةِ دولٍ أوروبيةٍ وأفريقيةٍ وآسيويةٍ، مسبباً أخطرَ حادثٍ نوويٍّ. استمرَّ احتراقُ الوقودِ النوويِّ أكثرَ من 10 أيام. أدى 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 يقصِف المجتمع والبيئة نووياً وبشكل مُكثَّف تدريجياً. فتنابُل العقل التحليلي التي في قبضة النظام الرأسمالي العالمي وتحت إمرته، قد بلغت بالمجتمع والبيئة منذ الآن حافة وضع لا يُطاق، دون الحاجة لقنابل نووية حقيقية.

لا شك أن اللغة الرمزية والفكر التحليلي لا يَحْمِلان 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، مرغم على أن يكون مروغاً ومكراً وخالياً من الذكاء العاطفي، وذلك بدافع طابع الوجود السائد في جوهره. فأجهزة القمع والاستغلال متأسسة على حساب مأكِل ومَأْمِن الآخرين. وبحكم طبيعة الحياة، فإن تلك الأجهزة وممارساتها لن تُستَقْبَل بلا ردود فعل. بينما لا يُمكن تأمين ديمومة رأس المال والسلطة إلا بطريقتين: بقوة الأيديولوجيا الناعمة المؤمّنة للشرعية، أو بقوة العنف المكشوف في السلطة. والواقع التاريخي يشهد تأمين السيطرة والتحكم بكل الطريقتين. فرأس المال والسلطة ظاهرتان لا يُمكن تحقُّقهما إلا بالجوء إلى الحيلة والرياء والعنف. والقسم الرئيسي من ذهن يُقدِّم الظروف المناسبة في هذه المرحلة بالذات. ويمكننا تسمية ذلك بالتزوير والتحريف والتشويه.

إذا ما نظرنا إلى تاريخ المدنية من زاوية هذه البراديجما، فسندُ أن تكاثفات الطبقة والمدينة والسلطة قد شكّلت فسحة شاسعة من الفكر التحليلي. ثمة عدّة محطات كبرى في مراحل المدنية. فالحضارات الأصلية التي بدأت بالتطور ضمن المجتمعات السومرية والمصرية فيما بين أعوام 4000-3000 ق.م، قد أسست بُنى ذهنية تحليلية عظيمة لا تزال تسحر الألباب حتى يومنا. حيث يُمكن تلمُّس آثار جميع البنى الذهنية المطوّرة على مرّ تاريخ المدنية المركزية في كلتا الحضارتين. إذ نجدُ فيهما الحالات الأصلية لجميع الأمثلة الممهورة بمهر 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 تمّ إغناء مرحلة البناء

تلك، والتقدمُ بها عن طريقِ العقلِ التحليليِّ الموجودِ في بُنيَتِها. أما في عصورِ النهضةِ والإصلاحِ والتتويرِ، والتي تَبَدَّتْ ملامحُها ورأتِ النورَ في أوروبا بعدَ حملةٍ قصيرةٍ من النهضةِ الإسلامية؛ فقد بلغَ الفكرُ التحليليُّ ذروته.

ينبغي بالطبع وضعُ إسهاماتِ المدنياتِ الأخرى خلالَ تلكِ المراحلِ التاريخيةِ نُصبَ العينِ أيضاً، وفي مقدمتها مَدَنِيَّتَا الصينِ والهند. هذا وبالإمكانِ تقييمُ المدنيةِ المعمرةِ خمسةَ آلافِ عامٍ من حيثِ مَنْطِقِها، بأنها إجماليُّ القوالبِ الميتافيزيقيةِ المتعاضمةِ كَوَرَمِ عملاقٍ منقطعٍ عن جدليةِ الحياة. أما التطوراتُ التي تَعَكِّسُ تراكمَ رأسِ المالِ والسلطةِ في جميعِ البنى بأبعادٍ عملاقة، بدءاً من العمارِ إلى الموسيقى والآداب، ومن الفيزياءِ إلى السوسولوجيا، ومن الميثولوجيا إلى الدين، ومن الفلسفةِ إلى العلم؛ فإننا نقرأها على أنها التاريخ. والحروبُ بصفقتها أسفارَ نهبٍ وسلْبٍ مُهَوِّلة، تُشكِّلُ أرضيةَ هذه المدنية. والعقلُ المتصاعدُ على هذه الأرضية هو بمعناه الحقيقي "لاعقليَّةٌ" كبرى. وإحدى وظائفِ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ أصلاً هي إخفاءُ هذا اللاعقلي أو عقلِ الجريمة، عقلِ الحرب، عقلِ المكرِ والرياء، وباختصارِ عقلِ تراكمِ رأسِ المالِ والسلطة؛ وإظهاره بعدَ قلبِه رأساً على عَقَب، ثم تقديسُه وتَأْلِيهِه. لَن يَكُونُ عسيراً تشخيصُ هذه الحقائقِ التي ننتقدها، فيما إذا تَمَحَّصْنَا عن كُتُبِ جميعِ قوالبِ الفكرِ التحليليِّ وأشكالِه العقائديةِ وفنونهِ المتطورةِ متداخلةً مع تاريخِ المدنية.

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

أودُّ 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 تُسَيَّرُ تحت ظلِّ سيادةِ العقلِ الذكوريِّ. كما إنها إصلاحيةٌ زيادةً عن اللزوم. وعليه، فإنَّ المقاربةَ الجذريةَ من الموضوعِ تتسمُ بأهميةٍ حياتية.

تُسَلِّطُ البحوثُ البيولوجيةُ الضوءَ على المنزلةِ الجذريةِ للمرأةِ ضمنَ النوعِ البشريِّ. فالمنقطعُ أساساً عن الجذعِ هو الرجلُ، لا المرأةُ. فعاطفيةُ المرأةِ تتأتى من عدمِ شذوذِها المفرطِ عن جدليةِ التكوينِ الكونيِّ. ونخصُّ بالذكرِ الإبقاءَ عليها في المنزلةِ السفلى ضمنَ سياقِ المدنيةِ، مما أثارَ في تحليِّها ببُنْيَتِها هذه ونَقَلِها إلى يومنا الراهن. أما عقلُ المرأةِ المفعمُ بالعواطفِ، فيراهُ عقلُ الرجلِ دائماً على أنه "ناقص"، وأنه بالذاتِ طابعُ المرأةِ. لقد سَيَّرَ العقلُ الذكوريُّ عدَّةَ حملاتٍ تمشيطيةٍ كبرى على المرأةِ، ولا يزالُ.

أولها؛ تصييرُ المرأةِ أولَ عيِّدٍ منزليِّ. هذا السياقُ مشحونٌ بالاضطهادِ والإهانةِ والقمعِ والاعتداءِ والاعتصابِ الرهيبِ والمجازرِ. والدورُ المُناطُ بالمرأةِ هنا هو إنتاجُ قدرِ كافٍ من "الذريةِ" لأجلِ نظامِ المُلكيةِ. فالسلاطةُ مرتبطةٌ بثوقٍ بليغٍ بهذه الذريةِ. والمرأةُ في ظلِّ هذا الوضعِ مُلكيةٌ مطلقة. إنها مُلكُ صاحبِها وشرُّفه، لدرجةِ استحالةِ كشفِها عن وجهها لأحدٍ غيره.

ثانيها؛ جعلُ المرأةِ أداةً جنسية. الجنسُ معنًى بالتناسلِ والتكاثرِ في الطبيعةِ بأكملها، حيث يَهْدَفُ إلى استمرارِ الحياة. في حين أنه أنيطَ الدورُ الأصيلُ لدى ذَكَرِ الإنسانِ بممارسةِ الجنسِ وبتفجيرِ الشهواتِ الجنسيةِ وتطوُّرها الشاذِّ؛ وخاصةً بالتزامنِ مع أَسْرِ المرأةِ، وبشكلٍ أخصٍّ وأثقلَ وطأةً مع مرحلةِ المدنيةِ. ففتراتُ التزاوجِ المحدودةُ جداً لدى الحيواناتِ (غالباً ما تكونُ سنَّويَّةً)، يُرادُ تصعيدها لدى النوعِ البشريِّ لدرجةِ ممارستها من قِبَلِ الرجلِ على مدارِ الساعة تقريباً. لقد صِيَّرتُ 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؛ جُعِلَتِ المرأةُ كادحاً مجانياً، وتُفَرَضُ عليها أصعبُ الأعمالِ. أما ثمنُ ذلك، فهو الإرغامُ على أن تكونَ "ناقصَةً" أكثر. لقد حُطَّ من شأنِها لدرجةِ باتت هي نفسها تَقْبَلُ فعلاً أنها "ناقصَةٌ" جداً نسبةً للرجلِ، فشرَّعتْ بالتشبيهِ ببيدِ الرجلِ وسيادته.

رابعها؛ جُعِلَتِ المرأةُ من أدقِّ أنواعِ السلعِ. يقولُ ماركسُ عن المالِ "إنه مُلكُ السلعِ". في الحقيقة، إنَّ هذا الدورَ مُناطٌ بالمرأةِ أكثرَ في ظلِّ الرأسماليةِ. أي أنَّ المُلكةَ الحقيقيةَ للسلعِ في النظامِ الرأسماليِّ هي المرأةُ. إذ، ما مِن علاقةٍ لا تُعرَضُ فيها المرأةُ،

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

أما عقلُ الرجل (عقلُ الألفِ حيلةٍ وحيلة. عقلُ الكذبِ والرياءِ ووحشية الحرب والشذوذِ الأيديولوجي. وباختصار، العقلُ المدمرُ للمجتمع وبيئته. والعقلُ التحليليُّ الذي لا يُصدرُ عدا صوتِ الصفيحةِ التَّكِيَّةِ)، فما الذي يعجزُ عن فعله حيالَ المجتمع البشريِّ وبيئته، بعدما صيَّرتَه المدنيةُ وحشاً، فارتأى هذه المعاملةَ مناسبةً بحقِّ المرأة التي رَعِمَ أنه لا يقدِرُ على العيشِ بدونها! إنَّ إيقافَ هذا العقلِ وردعه غيرُ ممكن، إلا بوضعِ الأخلاقِ المجتمعيةِ والسياسةِ المجتمعيةِ اللتين دَمَرهما في مكانهما المناسبِ قبل أيِّ شيءٍ آخر. أو بالأحرى، لا يُمكنُ أنْ تُكوّنَ البدايةُ إلا بالتأسيسِ على ذلك. وبسببِ الدورِ الذي تَكلّفُ به العقلُ التحليليُّ في كلِّ السلباتِ نظراً للأبعادِ التي بلغها، فإنه تَنَنِّصِبُ أماننا ضرورةً تطويرِ نظامِ الحضارةِ الديمقراطيةِ تجاه نُظُمِ المدنيةِ كَمَهْمَةٍ تَنَسِمُ بكلِّ جدِّتها وعاجليتها.

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 المقدراتِ كافةً ويقول: "لقد منحناكم العقل، وما عليكم سوى استخدامه في سبيلِ الخير، لا الشر. وحينها، ستَحظُّونَ بكلِّ ما أنتم بحاجةٌ إليه!". علينا سماعُ هذا الصوتِ واستيعابه حقاً. هذا ما يقوله صوتُ الضميرِ المسمى بِفِطْرَةِ المجتمعِ السليمة، وصوتُ الأخلاقِ التي لا غنى عنها. وهذا ما يقوله الصوتُ الذي يسعى فنُّ الحريةِ المسماةِ بالسياسةِ المجتمعيةِ إلى الإجهارِ به وتلبيةِ متطلباته. ونشاطاتُ المجتمعِ الديمقراطيِّ هي الممارسةُ العمليةُ لهذا الصوت. بينما نظامُ الحضارةِ الديمقراطيةِ هو نظريةُ هذا الصوت.

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

الفصل السادس

ظهور المشكلة الاجتماعية للعيان

يتم تعريف اللحظات الإشكالية في ديالكتيك الطبيعات بأنها فترات نقلة نوعية للتراكمات الكمية. وبينما تقوم النظريات المعنية بتطور النظام بتعريف لحظات التحول على أنها فترات بنية 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 سيروية 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 قدّمناها حتى الآن هي كناية عن مدخل لمصادر المشاكل الاجتماعية باستعداد ذي مستوى رفيع من الإدراك.

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

القضايا، بل وتسعى إلى تمكين الأمن والاستقرار؛ عادةً ما تتغنى بالديمومة، وتعتبر المشاكل عَرَضِيَّةً عابرة، وغالباً ما تتناول الطبيعة الأولى وتُعنى بها، في حين تتجنب النقاش حول الطبيعة الاجتماعية.

أما المراحل التي تشهد انسداد النظام واستحالة سيره كالسابق، فتكون الأفكار فيها مثقلةً بالمشاكل. وغالباً ما يتم معالجة الطبيعة الثانية في أفكار مثل هذه المراحل، التي تُعد أيضاً فتراتٍ تتسارع فيها البحوث الدينية والفلسفية الجديدة. حيث يتم البحث عن طريق النفاذ من المشاكل من خلال الأفكار الجديدة والبحوث الدينية والفلسفية.

في جميع الحضارات والمدنات يُمكننا تَعَقُّبُ أثر التدفق الفكريّ الجاري أثناء مراحل الرفاه والفترات الإشكالية تلك، والتي شهدت نقلاتٍ فكريةً كبرى. فنحن نشهد انطلاقةً ميثولوجيةً رائعةً للمجتمع السومري في مرحلة الرفاه الكبرى، والتي أثّرت على كافة الأديان الكبرى وعلى الفلسفة والعلوم والمدارس الفنية. إذ ما من دينٍ كبيرٍ أو مفهومٍ فلسفيٍّ أو فنيٍّ أو علميٍّ إلا وتأثر بالانطلاقة الفكرية السومرية. والانطلاقة الفكرية في يونان العصر القديم أيضاً مرتبطة بفترة مجتمَع الرفاه. وبينما تكمن أراضي ميزوبوتاميا الخصيبة وراء هذا الرفاه لدى السومريين، فقد تحقّق الرفاه بالنسبة لليونان بفضل الأراضي الخصيبة على ضفاف بحر إيجه. وبينما تصاعدت الميثولوجيا الباهرة لدى السومريين، فقد برز الفكر الفلسفي إلى المقدمة في أيونيا. أما في ميداني العلم والفن، فقد شوهدت التطورات بأبعادٍ ثورية. في حين أنّ الانطلاقة الفكرية العظمى، التي شهدت انفجاراً مشابهاً من الرفاه في أوروبا الغربية، كانت ستبسّط تأثيرها على الصعيد العالمي اعتباراً من القرن السادس عشر.

الجانب الملفت للنظر هو بدء الثورات الفكرية البارزة في تجارب الرفاه الثلاثة الآنف الذكر بتناول وتداول الطبيعة الأولى. بينما لا تحظى النقاشات بشأن الطبيعة الثانية بثقلها، إلا لدى توقّف سرعة الرفاه وتفاقم الأزمات، حيث تغدو الأفكار الجديدة حافلةً بالبحوث الجديدة. وبينما تبحث بعض الأفكار عن الماضي وهي مُتَحَمَّةٌ بذكراتٍ عهد الرفاه ونظامه القديم، فإنّ المُحدّثون يشكون من فساد النظام ونقل الأزمة، ويُنتجون الأفكار الطوباوية التي تغالي في التطرق إلى الأشكال الاجتماعية الجديدة. وهكذا يتشكل عددٌ جَمٌّ من المجتمعات حصيلةً هذه الميول. وتتحقّق أشكال اجتماعية عديدة،

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

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

إنني أسعى للتفكير دون الالتزام بعلم الاجتماع الأوروبي المركز، إدراكاً مني بالضرورة القصوى للتفكير بصورة مستقلة عن علم الاجتماع الأوروبي ذاك. قد يعتبر البعض مقاربتى هذه ساذجة أو قد يحكم عليها بكونها انحرافاً عن العلوم الاجتماعية. لكني لا أكرث بهذا الحكم. فعلم الاجتماع الأوروبي المركز متخّم فعلاً برائحة الهيمنة. فإما أن يجعل المعنى مسيطراً، أو أن يُدرجه تحت السيطرة. بيد أن ما يلزمننا هنا هو كينونة الذات الديمقراطية والتشاركية العادلة. بينما علم الاجتماع الأوروبي ليبراليّ بمضمونه. أي أنه أيديولوجية بحدّ ذاتها. لكنه أخفى حقيقته هذه لدرجة قدرته على صهر أفكار منتقديه العظام المعارضين له. لقد فعل ذلك بعرضه مهارته العليا في السلوك التوفيقي. إنني واعي لعدم وجود خيار أمامي سوى تطوير الفارق المميز لقوتي في التحليل، كي لا أجعل من ذاتي ضحية لتلك التوفيقية. لكن هذا الموقف لا يعني مناهضة أوروبا. ذلك أن مناهضة أوروبا أيضاً جزء من الفكر الأوروبي المركز. بل أطورُ موقعي انطلاقاً من القناعة بأن أوروبا كائنة في الشرق وأن الشرق كائن في أوروبا، وذلك لتميزي الحسن لقيمتنا التي نعدّ كونية. فالعديد من قيم أوروبا كناية عن حالة راهنة مُعدّلة لقيمتنا الذاتية. والحقيقة التي يعلمها القاضي والداني، هي أن أغلب المُتشدّدين لمناهضة أوروبا باتوا من الموالين الأكثر رجعيةً لليبرالية الأوروبية. وممارسات الاشتراكية العلمية وحركات التحرر الوطني مليئة بمثل هذه الأمثلة.

كان ماركس وأنجلز قد طوّرا مفهوم الاشتراكية العلمية كحلّ للمشكلة الاجتماعية القائمة في عهدهما. وكانا يؤمنان بذلك في الصميم. أي أن إيمانها كان تاماً بأن 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. لكن

التاريخ تطَوَّرَ بمنوالٍ مختلف. والطوباويون الذين سَبَقُوهُما أيضاً كانوا يُراهنون على آمالٍ مشابهة. كما كانت آمالُ لينين في الثورة الروسية مختلفة. والعديد من الثوار الفرنسيين أيضاً كانوا قد أُصيبوا بالإحباط، حيث ابتَلَعَتِ الثورةُ الكثيرين من فلذاتِ أكبادهم. وأغوارُ التاريخ حافلةٌ بالأمثلةِ الشبيهة. علماً أن مُحَلِّلي المشكلة كانوا ذوي إيمانٍ لا يتزعزعُ ويتحركون بوعي تام. وهذا ما يعني أنه ثمة أموراً ناقصةٌ وخاطئةٌ في تجاربهم بشأنِ تعريفِ وتحليلِ المشكلة الاجتماعية؛ ما أدى إلى ظهورِ انحرافاتٍ فادحة، بل ومُعابِشةِ تطوراتٍ عكسية. أي أنه، ومثلما أكَّدنا مراراً، فالمسألةُ ليست معنيَةً بِقِلَّةِ الجهودِ أو بغيابِ التمردِ أو بعدمِ خوضِ الحرب. فكلُّ ذلك كان موجوداً، بل وربما بدرجَةٍ زائدة. وهذا النوعُ مِنَ المبرراتِ يَحْتُثِّي على تَوَخِّي الحِيطَةِ الكبرى في موضوعِ تعريفِ وتحليلِ المشكلة الاجتماعية. وإنْ كُنَّا نَعِي كَيفِيَّةَ استخلاصِ العِبَرِ من التجاربِ المخاضةِ وتقديرِ ذكرى البطولاتِ الجَسِمةِ، فينبغي أنْ تَكُونِ الخطواتُ التي سَنُخطوها مفعمةً بالعِبَرِ والاحترام.

أ- تعريف قضية المجتمع التاريخي

كنتُ قد ركَّزْتُ في المجلَّدَيْنِ الأولِ والثاني مِنْ هذه المرافعةِ على احتكارِ السلطةِ عموماً وعلى احتكارِ السلطةِ الرأسماليةِ خصوصاً. وأنا على قناعةٍ بأنِّي أحسنتُ في شَرْحِ 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 الأمور، وحلَّلْتُ التطورَ التسلسليَّ لتراكماتِ السلطةِ التي تحتوي على التكديسِ التراكميِّ لرأس المالِ أيضاً. كما أنني لدى تدوينِ المجلَّدَيْنِ لَمْ أَكُنْ قد قرأتُ بَعْدُ كتابَ "النظام العالمي" لآندريه غوندر فرانك. ما قمتُ به كان سرداً أو نقلاً لذلك الكتاب، ولكن بصورةٍ مختلفة. إلى جانبِ ذلك، فقد كنتُ ميَّالاً إلى تأسيسِ الحلِّ المأمولِ بنظامٍ ممنهج، أي بناءً على الحضارة الديمقراطية. ولو حاولتُ الآن إعادة كتابتهما، لربما

سوف أُعزَّزُهما وأطوَّزُهما أكثر. ولكنَّ بقاءَهما كما هما عليه سيُكونُ أكثرَ قيمةً من بابِ احترامِ التاريخ.

موضوعُ المشكلة الاجتماعية هو عنوانٌ مختلفٌ لا يهدفُ إلى عرضِ تاريخِ السلطة والاحتكار، ولا يناقشُ الحلَّ الديمقراطي. ما يُرادُ تجربتهُ هنا هو شرحُ للمشكلة الاجتماعية ضمن مسارها المُعاش نظرياً وعملياً. وأنا على قناعةٍ بأن هذا سيساهمُ في حلِّ المشكلة. لا أقولُ: إنني لم أتطرقُ بتاتاً لهذا الموضوعِ حتى الآن، حيث تتناولتهُ كثيراً وبشكلٍ متجزئ. لكنَّ طرحه كُلاً متكاملاً، سيُكونُ مفيداً للغاية.

إنَّ التساؤلَ عن كيفية تعريفِ المشكلة الاجتماعية أمرٌ يحثُّ على التفكير. ذلك أنَّ بعضَ التياراتِ الفكرية يرى منبعَ المشكلة في البؤس الاجتماعي، وبعضها الآخر في غيابِ الدولة. ومنها من يرى المشكلة في الضعفِ العسكري، ومنها في أخطاءِ النظام السياسي، وهناك من يراها في الاقتصاد أو في التردّي 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 المشكلة الاجتماعية على أنها إخلالٌ بالدينامية الأساسية للمجتمع، وخرقٌ لها.

إنني أعتقدُ بضرورة جعلِ "إخراجِ المجتمع من كينونته" قضيةً أساسية. فالأمرُ الأولُ هنا يتجسّدُ في وجودِ القيمِ المُحدّدة لمجتمعٍ ما، والتي تُنشئُ وجوده الاجتماعي وتُؤسّسُ له. إنني أتحدثُ عمّا أسميناه "الوجود" بذاته. ثانياً، إنني أتحدثُ عن التطورات التي تُجرّدُ كينونةَ المجتمع ووجوده من ماهيتها، وتُتسَفُّ أساسَ وجوده. وإذا كان هذان الأمران يجريان بشكلٍ متداخل، فهذا يعني أنه ثمة قضية اجتماعية كبرى. وعلى سبيل المثال، فإذا قُضتْ حقبةٌ جليديةٌ على جميعِ الكائنات في العهدِ الكلاسي، فلا نستطيعُ نعتَ ذلك بالقضية، لأنَّ الكوارثَ الطبيعية تحصلُ خارجَ إرادتنا. ولكي تُعتبرَ المشكلة قضية، فينبغي خَلْقُها بيدَ الإنسان نفسه. فحتى المشكلة الأيكولوجية لم تُعرَفْ كمشكلة، إلا عندما تَشكَّلَت بيدَ الإنسان. والحالُ هذه، فإنرجعُ القضية الاجتماعية الأولية إلى القوى المدمِّرة والمفكِّكة للمجتمع من دوائمه، سيؤدي بنا إلى تعريفٍ سليم.

وإنني أجدُ احتكارَ رأسِ المالِ والسلطة في صدارةِ هذه القوى. ذلك أنَّ كليهما قوتان تنهشان في مقوماتِ المجتمع، كونهما من حيث المضمون تعنيان نهبَ وسلبَ فائضٍ

القيمة. وعليه، فسوف أَسْمِي احتكَارَ رأسِ المالِ واحتكَارَ السلطةِ معاً بـ"الاحتكار" من الآن فصاعداً. ولتسليطِ الضوءِ أكثرَ على الموضوع، فسيساهُهمُ تعريفُ حالةِ المجتمعِ الطبيعيّةِ الخاليةِ من المشاكلِ في إغناءِ تقييماتنا. فإذا كان المجتمعُ قادراً على تكوينِ بُنْيَتِهِ الأخلاقيةِ وسياسيةِ بحُرِّيَّةٍ، فباستطاعتنا وصفُ المجتمعِ الذي يشهدُ حالةً كهذه بالمجتمعِ الطبيعيِّ، أيّاً كان مستوى أو ماهيةُ المجموعةِ التي يحيا فيها. كما بالمقدور تسميته بالمجتمعِ المنفتحِ أو الديمقراطيِّ. ونظراً لأنني سأتناوَلُ الأمرَ بإسهابٍ في الفصولِ اللاحقة، فسأقولُ هنا باختصارٍ: إنني لن أطرَحَ الحلَّ تماماً على شاكِلَةِ المجتمعِ الليبراليِّ أو الاشتراكيِّ أو مجتمعِ الدولةِ القوميةِ أو مجتمعِ الرفاه، ولا على شاكِلَةِ المجتمعِ الاستهلاكيِّ أو الصناعيِّ أو الخدماتيِّ. ذلك أنَّ هكذا تسمياتٍ للمجتمعِ هي دعائيَّةٌ ومضاريَّةٌ بنسبةٍ كبيرة، ومحضُ تعاريفٍ لا رديفٍ لها في المجتمعِ الحقيقيِّ. وقد يَكُونُ مِنَ الأصحِّ توصيفُها بأنها بضْعُ صفاتٍ معنويةٍ بالمجتمعِ، لا غير.

والحالُ هذه، بإمكاننا اعتبارُ بدايةِ القضيةِ بأنها تتجسّدُ في حرمانِ مجتمعِ السياسةِ والأخلاقِ الحرّةِ من صفاتهِ الأساسيةِ تلك. أما القوةُ التي تَبْدُوُ بهذه الإشكالية، فهي الاحتكار. هذا وعلينا تعريفُ نطاقِ الاحتكارِ أيضاً. فإن كانت فوائضُ القيمةِ مُتكدّسةً في مكانٍ واحدٍ بالسبيلِ الزراعيّةِ والتجاريةِ والصناعيةِ، فهذا يعني أنَّ الاحتكارَ قد تَشَكَّلَ، سواءً مُورِسَ بيدَ الدولةِ أو من قِبَلِ القطاعِ الخاص. ولا شكَّ أنَّ الكاهنَ+الرجلَ القويَّ+الشيخَ العجوزَ صاروا سلطةً هَرَمِيَّةً كَثالوثٍ بَدِيٍّ داخلَ مجموعةِ الاحتكار. فهم يستفيدون مِنَ الاحتكارِ بالتناسبِ مع مدى قِواهم. وسوف يَنْقَسِمُ هذا الاحتكارُ الثلاثيُّ إلى مؤسساتٍ متنوعةٍ ومختلفةٍ للغاية على طولِ التاريخ. وكلُّ مؤسسةٍ سوف تنقسمُ في داخلها، ولكنها جوهرياً ستَقَلُّ تأثيراتها التسلسليةِ المتزايدةِ إلى يومنا الراهن.

ينبغي وضعُ الطابعِ التراكميِّ والتسلسليِّ لتدفقِ الاحتكارِ التاريخيِّ نصبَ العين. فنظامُ المدنيةِ المركزيةِ هو السببُ والنتيجةُ للتطورِ التسلسليِّ للاحتكارِ في آنٍ معاً. إنني أَشَدُّ بإصرارٍ على هذه النقطة. ذلك أنَّ الفكرَ الحدائِثيَّ يَفْرُضُ حصاراً زمنياً فظيعاً في راهننا، بحيث يَخْنُقُ كلَّ شيءٍ في "الحاضرِ" المحصور. علماً أنَّ "الحاضرَ" هو التاريخُ والمستقبلُ. والحادِثَةُ بَفْرِضِها هذا الفكرَ لا ترتكِبُ مجزرةَ التاريخِ عن عبث. إذ من اليسيرِ عليها تماماً أن تتحكّمَ بمجتمعٍ مبنوٍ من التقاليد، وتُوجِّهه على هواها. وما مِنْ

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

علينا ألا ننسى أننا عندما نستخدمُ مصطلحَ الاحتكارِ تكراراً، إنما نتناوله ضمن الإطار الاقتصادي والعسكري والسياسي والأيدولوجي والتجاري. ذلك أنه سوف يتقاسمُ فائضُ القيمة فيما بين تلك المجموعات بهذا الشكل أو ذاك. ولن يتغير المضمون، أياً كان شكلُ أو نسبةُ التقاسم. فأحياناً سيَكُونُ لمَحَقِّقِي الإنتاج الاقتصادي حقَّ التصرف بنصيبهم والبتّ في حصتهم، وأحياناً سيتمتع العسكريون أو الآخرون، أي الطبقة السياسية أو الفريق الأيدولوجي أو الزمرة التجارية بهذا الحق؛ كلٌّ حسب شأنه وأهميته. وقد تَوَدّي المصطلحاتُ الشاملة (كالطبقة أو الدولة) إلى الضبابية. بينما الاحتكارُ يؤدي دورَ شركة استغلالية وقمعية بنحوٍ أكثر وضوحاً. ويليه كيانُ الطبقة والدولة كمُسْتَوْلَدَيْنِ من المرتبة الثانية.

يَحْتَلُّ تأسيسُ المدينة المرتبة الثالثة من بين مُسْتَوْلَدَاتِ الاحتكار. حيث تنهضُ المدينة بالقمع والاستغلال بصفتهَا بؤرة للاحتكار. أما تداخلُها مع المعبد، فينبع من أهمية تأمين الشرعية الأيدولوجية. إذن، فالمدينة بحالتها المتحققة تاريخياً، تظهرُ على المسرح بدايةً كنواة لبُنى المعبد والمقرّ العسكري وَمَسْكَنِ (قصر) البورجوازية (يمكننا نعت كل الشرائح الاستغلالية بالبورجوازية باعتبارها "مدنية"). أما الحشودُ الصاخبةُ حولها، فتؤدي دورَ العبادِ الخَدَمِ كحلقة ثانية ملتفة حول النواة الموجودة في القلاع. وبالمقدور تسميتُهم أيضاً بطبقة العبيد.

وحقائقُ القلاع والأسوار البارزة أماناً على طول التاريخ هي أفضلُ برهانٍ على البنية المدنية للاحتكار. وبهذا الشكل نَكُونُ قد حَدَدْنَا العاملَ المؤلّد للقضية الاجتماعية، ألا وهو كيانُ المدينة والطبقة والدولة المتشكل حول جوهر الاحتكار. فتاريخُ المدنياتِ بأحد معانيه هو انتشارُ هذا الكيان الثلاثي على مَحَكِّ الزمان والمكان.

المنطقُ بسيط: فكلما ازدادت إمكانياتُ فائضِ القيمة، فستتكاثرُ الاحتكاراتُ وستشادُ بُنى المدينة والطبقة والدولة الجديدة على التوالي. تُشكّلُ هذه البُنى الأساسية في الوقتِ نفسه تقاليدَ متصلةً للغاية. وما قصصُ المدنِ وتقاليدُ الدولِ وتواريخُ السلالاتِ سوى مواضيع سرديّة لا تتضبُّ ولا تنتهي. فجميعُ الأذكياءِ النبيهين والخطباءِ النافذين سيؤمنون الشرعيةَ الأيديولوجيةَ يومياً كجيشٍ من العلماء. وبالفعل، فكَأنه لم يَبَقْ قصةٌ أو حكايةٌ إلا ولَفَّقوها. حيث لا يتركّون حقلاً إلا ولَفَّقُونه، بدءاً من إنشاءِ الآلهة (آلهة المدينة وآلهة الحروب) إلى خلقِ الشيطانِ والجنِّ، ومن مشاهدِ الجنة والنارِ إلى الملاحمِ الأدبية. وما بُنى القبورِ والقصورِ والمعابدِ والمسارحِ والملاعبِ المَهوَّلةِ المبنية من فائضِ كدحِ الإنسان، سوى استعراضٍ لقوةِ الاحتكار. كما إنّ الحروبَ المروعةَ التي تقضي على شعبٍ بأكمله أو على سكانِ قبيلةٍ أو مدينةٍ أو قريةٍ بحالها -فيما خلا الأسرى النافعين فيها- تُعدُّ إحدى تقاليدِ الاحتكار. وبالأصل، فكلُّ شيءٍ ذي قيمةٍ اقتصاديةٍ قد احتلَّ مكانه في الكتابِ المقدسِ منذ زمنٍ سحيقٍ بصفته غنيمةَ الحربِ المقدسةِ للاحتكار.

النقاشُ المهم الآخر بشأن ظهورِ القضية الاجتماعية معنيٍّ بالنمطِ المدنيِّ للاحتكار، وبالتالي للمشتقِّ الثلاثي (المدينة، الطبقة، والدولة)، في مرحلةٍ ما بعد الثورة الزراعية. بمعنى آخر، هل كان سياقُ الانتقالِ إلى المدنية (مراحل التطور المسماة أيضاً بالمجتمع العبودي، الإقطاعي والرأسمالي)، والذي تَبَعَ عصرَ المجتمع النيوليتي، هل كان ضرورةً حتميةً بنمطه القائم؟ هل كان ثمةَ فُرصٍ أمام المجتمع النيوليتي لتحقيقِ نقلةٍ نحو مستوى أعلى مختلف، دون المرورِ بالتمدين الطبقيِّ والدولتيِّ؟ وإن كانت هذه الفرصة موجودة، فلمَ لم تتطور؟ إنها تساؤلاتٌ تجذبُ الأنظارَ إلى مواضيع مهمة، مهما اعتُبرتْ أسئلةً دعائيةً مضاربة. ونظراً لأنه سيتم تعاطي الموضوع باستفاضةٍ شاملةٍ في فصلِ نظامِ الحضارة الديمقراطية، فإنَّ الجوابَ الذي سأوجِّهه هنا يتعلّقُ بنمطِ بحثنا في الطبيعة الاجتماعية. فحسبَ وجهةِ نظرِ براديغماتِ المدنية السائدة، فإنَّ الأحداثَ سارتَ كما قُدِّرَ لها، وأنَّ كلَّ شيءٍ كان يجبُ أنْ يؤوَلَ إلى ما صار عليه. أي أنَّ كلَّ شيءٍ يجري كما هو مكتوبٌ له. والمكتوبُ على الجبين هو الذي تَحَقَّق. جميعُ التصوراتِ الميتافيزيقية تَحْمِلُ المزامِنَ نفسها.

أما في تحليل الحضارة الديمقراطية، فالأمر مختلف، سواءً ما يخص تفسير الحضارة والأشكال الاجتماعية التي تحتويها، أو المقاربات التي تتناول سيرونة المجتمع النيوليتي وصيرورته. وباختصار، فالواقع الاجتماعي ليس كما أضحى 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 المعاشة وبين العبارات المذكورة، وإدراك الروابط بين المدنية المركزية السائدة والعبارات المدونة. 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 ويشتمل الأساليب. حيث يستولي على كم هائل من فائض الإنتاج الزراعي في مجتمعات سومر ومصر وهارابا منذ أعوام 3000 ق.م، وبأساليب منظمة يمكننا نعتها باشتراكية فرعون. إنه أول نموذج للتكديس الضخم لرأس المال. حيث تم بلوغ مستوى رفيع من الإنتاج مقارنة بالمجتمع النيوليتي. وهذا ما ولد المدينة والطبقة والدولة. وهكذا يبدأ أول عصر استغلالي كبير بالسطو على تراكمت 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 كفضيلة من الحيوانات مقابل سد الرمح. وباقتضاب، فهذا الشكل تكون قد تشكلت 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 بأفاسيص 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 المرعب القائم على نحوٍ مشابه، فلا شك أنها ستستخدّم لغةً معقدة. ينبغي الإدراك جيداً أن الهيمنة الأيديولوجية في هذه المرحلة مؤثرة بقدر التحكم الجسدي على الأقل. وفي الحقيقة، فلو كان التاريخ قد دُون بلغّة المضطّهدين والمقهورين، فلا شك أننا كنّا سنصبّح وجهاً لوجه أمام ماضٍ مختلف جداً عما هو معروض لنا.

فتعداد العبيد المُستخدّمين في بناء أهرامات فرعون المصرية فقط يناهز الملايين (الأهرامات هي قبور الفراعنة، فكيف كانت حال قصورهم يا ثرى!). لقد كان هؤلاء العبيد يُحشّدون في مكانٍ واحدٍ أشبه بالزريبة، ويُستخدّمون في إنشاء تلك البنى المهولة تحت ضربات السياط القاتلة، دون أن يقدّروا على سدّ جوعهم ولو بقدر الحيوانات. وبينما يُشغّل العبد-الحيوان بهذا الشكل كمّلك خاص، فقد كان الجناح العسكري للاحتكار يُرتّب لأسفار الغزو على المجموعات الخارجية، غير مُكتفٍ بنهب وسلب أملاكهم وأشياءهم وأراضيهم، بل ويأسر كلّ مَنْ يراه مفيداً من الحشد، ويقتل البقية. إن

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

بُنِيَ القَلَاع والأسوار والقبورِ وَحَلَبَاتِ المصارعةِ والقصورِ والمعابدِ المدهشة، والتي لا تتفكُّ تختلُّ الناظرَ إليها حتى يومنا؛ كانت تُشَادُّ على يدِ هؤلاء الأسرى. ولولا اشتغال الملايين منهم في الزراعةِ المرويَّةِ المُطَوَّرَةِ بوساطةِ قنواتِ الريِّ الأولى، لَمَا كان سيتمُّ الحصولُ على هذا القدرِ من فائضِ الإنتاجِ، وما كان بالإمكانِ بناءُ تلكِ البنى الصخريةِ الضخمةِ بالطبع. فضلاً عن أنه ما كان بالإمكانِ ضمانُ حياةِ الرفاهِ كما الجنةِ بالنسبةِ لأصحابِ الاحتكارِ.

ويغرضُ تصويرُ تلكِ المرحلةِ الموهلةِ بشكلٍ مغايرٍ عن طريقِ السرودِ (الميثولوجيةِ والدينيةِ والفلسفيةِ ومختلفِ المدارسِ الفنيةِ والعلميةِ) المُستَقاةِ في أصولِها من المدنيةِ المركزيةِ (الحقبةِ الممتدةِ من مدينةِ سومرِ الميزوبوتاميةِ المهيمنةِ إلى مدينةِ أمريكا المهيمنةِ رهاً)؛ فقد طُوِّرتِ العديدُ من المؤسساتِ البُنْيويةِ الفوقيةِ المماثلةِ في هوليها، وفي مقدمتها المؤسساتُ الأيديولوجيةِ. ونخصُّ بالذكرِ العقلَ التحليليَّ الذي سَجَّلَ أكثرَ مراحلِه عطاءً. فبريادةِ احتكارِ الكهنةِ صيغتِ العديدُ من الأجوبةِ، بدءاً من اليوتوبياتِ الميثولوجيةِ إلى مشاهدِ الجنةِ والنارِ. وحينَ لَمْ يَكفِ ذلكَ، طَوَّروا كثيراً من الأجوبةِ الأخرى، بدءاً من الإيضاحاتِ الفلسفيةِ إلى العلمِ وصولاً إلى المعارفِ والحكمِ القادرةِ على إعطاءِ الردِّ الأفضلِ لمظاهرِ الطبيعةِ. لقد خَطَّوا خطواتهم الأولى صوبَ الكتابةِ، الرياضياتِ، علمِ الفلكِ، وعلمِ الأحياءِ بهدفِ ضمانِ الحكمِ الأسهلِ. ولتأمينِ راحةِ ورفاهيةِ الشريحةِ الاحتكاريةِ، أُرسيَتْ أرضيةُ عِلْمِ الطبِّ بإجراءِ كلِّ ما يخطرُ على البالِ من بحوثِ العلاجِ والمداواةِ. ويُسَكَّلُ البَحْثُ عن "عشبِ الخلود" الجزءِ الأكثرِ إثارةً في ملحمةِ كلكامش. كما طُوِّرتِ تقنيَةُ إنشاءِ البنى المتينةِ في عمارِ البنى الحجريةِ، بغيةَ تخليدِ المتطلعينِ إلى الخلودِ. وعندما لَمْ تَفِ الميثولوجيا بالغرضِ، بدأتِ مرحلةُ الأديانِ الدوغمائيةِ الأكثرِ صرامةً. ولتهدئةِ رُوعِ الناسِ الذين رُجِّحَ بهم في أوضاعٍ مخيفةٍ، فقد أنشئتِ الآلهةُ التي تَعكِّسُ تصوُّرَ الملوكِ الآلهةِ. وربما أنَّ العقلَ التحليليَّ عَرَضَ إنجازَه الأعظمَ في العبورِ إلى مرحلةِ الأديانِ التوحيديةِ تلكِ.

لَمْ يَقْتصرِ الأمرُ على إفساحِ الطريقِ أمامَ ظهورِ القضيةِ الاجتماعيةِ، بل واستثيرتِ بأفطعِ أشكالِها. وانهارَ الاحتكارُ كالكابوسِ على ثقافةِ المجتمعِ الماديةِ والمعنويةِ برِمَّتِها. ولهذا اتَّسمَتِ كلمةُ "أمارغي Amargi" السومريةُ بمعنى "العودة إلى الطبيعةِ

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

تَلَقَّتْ الأخلاقُ والسياسةُ المجتمعيةُ أولى الضرباتِ القاضيةِ تماشياً مع قضيةِ الاحتكارِ هذه. فبينما بُعِثَ ميدانُ الأخلاقِ والسياسة، اللذان يُعدَّان حجرَ الزاويةِ في المجتمعِ الكوموناليّ، فقد فُرِضَتْ وبُسِطَتِ الأخلاقُ السلطويةُ (إنها اللاأخلاق في الحقيقة) والسياسةُ السلطويةُ (الدولة الإلهية) الخاصةُ بالمجموعاتِ الضيقةِ لمُنسوبي الاحتكارِ في الأعلى. من المؤكَّد أنَّ الأخلاقَ والسياسةَ المجتمعيةَ تعرَّضتا للضمورِ حتى قَبْلَ مُوْهُما. أما ما أُقيِمَ محلَّهما، فكان طيشُ حياةِ الحُكَّامِ ومُثلِّهِمِ الإلهيةِ كنظامٍ إلهي. ولم يُعترفْ للمجتمعِ سوى بحقه في قَبُولِ هذه السرودِ وتمثُّلِها كعقائد مقدسة.

يَتَبَدَّى للعيانِ أنه لَمْ تُسْتَوْلَدِ القضيةُ الاجتماعيةُ فحسب. بل والأُنكى أنَّ المجتمعَ خَرَجَ مِنْ كَوْنِهِ مجتمعاً، وصارَ زريبةً يَمْلِكُها الاحتكار. إذ تَمَّ تمكينُ القَبُولِ بالعبودية والاستعبادِ على أنها نظامٌ طبيعيّ. أما عبوديةُ المرأة، والتي تَمَثَّلُ بجذورها إلى الماضي الأقدم، أي إلى العهدِ الهرميِّ الأول؛ فباتت قضيةَ الحياةِ الأوسع نطاقاً. لقد أُنشِئتِ النظمُ الإلهيةُ ذاتُ الهيمنةِ الذكورية، وكأنها تنتقمُ مِنَ المجتمعِ النيوليتيِّ الأموميِّ ومن مجتمعِ الأمِ المقدسة. فبينما تُمحي آثارُ ألوهيةِ المرأةِ رويداً رويداً، فقد بَدَأَ عهدُ الحاكميةِ المذهلِ للآلهةِ ذاتِ التصوُّرِ الذكوريِّ. ومنذ ذاك الحين وقد أُغْلِقَتِ الأبوابُ على المرأة، ودُفِعتِ عنوةً لممارسةِ الدعارة، سواءً في المعابدِ أو في بيوتِ الدعارةِ الخاصةِ والعامّة.

يُلاحَظُ أنَّ هذه الحقبةَ المعطاء، التي لعبتِ دورها في تطويرِ تقنياتِ الريِّ الموجودةِ حينذاك، قد دَخَلَتْ أزمنةً حادةً مع نهاياتِ أعوامِ 2000 ق.م. فضلاً عن أنَّ الجفافَ ومُلوحةِ الأراضي قد أثرا أيضاً في تلك المرحلة. لكنَّ تَصَدُّعَ ركائزِ التأسيسِ بَعْدَ مرورِ

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

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

وحسبِ قناعتِي الشخصية، فالمتروبولاتُ (المراكز) السومريةُ تُصَدَّرُ نفسها في ثلاثةِ اتجاهات، بل وإذا أضفنا البحرَ إليها فإنها تصبحُ أربعة. فالنَّيْلُ المصريُّ هو ثمرةُ أولِ انتشارٍ لها صوبَ الغرب. ومن المحتملِ أن تُكوِّنَ مصرُ قد تَطَوَّرَتْ بدايةً كمستوطنة، ثم نالت استقلالها. فمن دونِ الدعمِ الخارجيِّ يصعبُ احتمالُ تَطَوُّرِ مدنيةٍ كمصرِ في أراضٍ جهائِها الأربعةُ مغلقة. أما تَوْسُّعُ السومريينِ نحو الشرق، فقد وُلِدَ هارابا على ضفافِ نهرِ السند. أي أن مقاربتنا هذه تسري على هارابا أيضاً. فبدونِ الدعمِ الخارجيِّ ما كان لهارابا إلا أن تُكوِّنَ معجزةً وسطَ الصحراء. أما إيضاحُ ولادةِ أولى المَلَكِيَّاتِ في الصينِ مع أعوامِ 1500 ق.م بموقفٍ مشابه، فهو أدنى إلى المنطق. حيث إنَّ العلاقةَ بين المركز والأطرافِ خاصيةٌ محوريةٌ في تطبيقِ المدنيةِ منذ بدايةِ ولادتها. الساحةُ المهمةُ الأخرى للتوسعِ صوبَ الشرق، كانت مدنيةُ عيلام-سوس في "سوسيانا" المجاورةِ للسومريينِ بإيرانِ الحالية. أما التوسعاتُ صوبَ الشمال، فهي تلكِ المتحققةُ على يَدِ الهوريين-الآريين، الذين يُشكِّلُون المجموعاتِ الأصليةَ والقوةَ البِنَاءَةَ الأساسيةَ للثورةِ النيوليتيةِ العريقةِ في ميزوبوتاميا العليا، وذلك عن طريقِ بابلِ وآشورِ غيرِ البعيدتين كثيراً عن المركز.

والهوريون الذين طالما استمّرت المساعي لاستيطانهم واستعمارهم على يد السومريين والأكاديين (عهد المجموعة الأتنية ذات الأصول السامية) والبابليين والآشوريين؛ ربما خاضوا أول وأعظم مقاومة في التاريخ تجاه أولى قوى المدنية المركزية الأصلية تلك. بالإمكان تلمّس هذا السياق في الألواح السومرية. بل حتى إنّ ملحمة كلكامش تُسرّد بوضوح كيف أنّ أول سفرٍ كان صوب غابات الشمال. وبالأصل، فالعراق (أوروک) 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 "النبي نوح". أما الشيء الوحيد المتغير، فهو فارقُ المركز-الأطراف والفرق في الهيمنة والتقنية.

وبحكم كون الهوريين يُشكّلون القبائل الأصلية للهلال الخصيب وعاشوا الثورة الزراعية حتى الأعماق، فقد كانوا يتميزون بالطاقة الكامنة التي تُحوّلهم للمقاومة ولتنوير 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. ونخصّ 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 قيام كل من الحثيين ذوي الأصول الهورية والميتانيين بتأسيس إمبراطورية في بلاد الأناضول الداخلية وفي الجنوب الشرقي اعتباراً من أعوام 1600 ق.م. ومن المعقول أنّ 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 بأقل تقدير.

أما الطريقُ الثاني للنفاذِ مِنَ الأزمة، فقد جَرَّبه البابليون والآشوريون. حيث طَوَّرَ البابليون الصناعةَ والعلم، وأسسَ الآشوريون احتكَارَ التجارة، ليواصلوا نشرَ الحضارةِ السومرية وإنقاذها بشكلٍ متواصلٍ من قضاياها المتفاقمة. فبابل كانت فعلاً بمثابةَ لندن وباريس وأمستردام والبنديقية الحقيقية في عصرها في مجالِ الصناعة. بل وكانت في أوجِ عهدها ذاتَ شهرةٍ نُصاهي نيويورك الحالية ألفَ مرة. فحتى الإسكندر لم يَلْتَقِطْ آخرَ نفسٍ له عبثاً في بابل التي أَقْلَ نَجْمُها. بل وربما كان صدّامُ أيضاً آخرَ ضحيةٍ مأساويةٍ لعشقِ بابل. وثمة الآلافُ من الآخرين أيضاً بحيث لا تتسَعُ لهم الكتابة. أما عندما أجهَدُ هنا لتحليلِ الاحتكَارِ التجاريِّ لآشور، فلا تتفكُّ الاحتكَاراتُ التجارية للبنديقية وهولندا والإنكليزِ تخطرُ ببالي فوراً. ففي الحقيقة، ربما كانت الاحتكَاراتُ التجارية الآشورية أكثرَ الشركاتِ إقداماً وإبداعاً في التاريخ، إلى جانبِ الاحتكَاراتِ الفينيقيّة. إذ لا جدال في أنهم طَوَّروا الشبكاتِ التجارية الواسعة (الوكالات التجارية الشهيرة، أي أماكن ومقرات العمل) من آسيا الوسطى (يُشار إلى أنهم بانوا حتى في الصين) إلى غربي الأناضول، ومن البلادِ العربية إلى سواحلِ البحرِ الأسود. من المؤكَّد أنهم أسَّسوا أولَ إمبراطوريةٍ تجاريةٍ ضخمة. وبهذا المعنى، فإنَّ هذا الأخطبوطَ التجاريَّ الذي يَظهرُ على شكلِ ثلاثِ مراحلٍ خلالَ أعوامِ 1600-2000 و 1300-1600 و 600 ق.م، هو الأولُ من نوعه. لكنَّ قيمةَ الحلِّ التجاريِّ أيضاً لم تذهبْ أبعدَ من التوسيعِ والتجذيرِ المحدودين للمدنيةِ السومريةِ المركزية. علماً أنَّ الاحتكَارَ التجاريَّ هو شريكٌ دائمٌ للاحتكَارِ الأساسيِّ المؤلَّفِ مِنَ الكاهنِ+العسكري+الحاكم. أما النزاعاتُ فيما بينهم، فلا تذهبُ أبعدَ مِنَ الصراعِ على الحصص. ومع ذلك، فلا يمكنُ الاستخفافُ أبداً بكونِ آشور قد حَمَلَت الحضارةَ السومريةَ المركزيةَ معها حوالي ألفاً وخمسمائة عام. إنها من أقوى خَلَقَاتِ سلسلة الحضارة.

في حين أنَّ هارابا، عمان، الحثيين، الميتانيين، ومصر انهاروا داخلياً وبسهولة، بسببِ عجزهم عن إحرازِ النجاحِ عينه. هذا ولا يُمكنُ إنكارُ كونِ الآشوريين قد أثَّروا في الحضارةِ الإغريقيةِ بوساطةِ التجارةِ وعن طريقِ الفينيقيين والميديين-البرسيين والحثيين المتأخرين، ليؤدِّوا الدورَ الأكثرَ تعييناً في استمرارِ المدنيةِ المركزيةِ بلا انقطاع. ذلك أنَّ احتكَارَ التجارة لا يحلُّ المشاكل. لكنه يُؤمِّنُ إطالةَ عُمرِ المدنية، بتطويرها من خلالِ

نشر العديد من إنجازاتها (بما فيها الأفكار والعقائد) في جميع الأصقاع. وإلا، لكانت ستقع في وضع هارابا دون بُد. وربما كان التاريخُ سيشهدُ تكررًا لعدة آلاف من السنين. رغم ذلك، ينبغي الإدراك أن الاحتكار التجاري هو احتكارٌ تكديس رأس المال الأكثر تعسفًا، وأن ممثليه السياسيين لا يتوانون عن الإقدام على أفظع الممارسات جورًا، مثلما شاهدنا في مثال تشييد السور (إنشاء القلعة والسور من جماجم البشر). والأنكى أن الأمر الآخر المعلوم جيدًا هو أن الاحتكارات التجارية تُجني الأرباح الهائلة بأقل قدر من الجهد عبر استثمار فارق الأسعار، وفارق تسليع البضائع.

لا نتحدث هنا عن المتاجرة بالسلع الصغيرة بهدف الاستهلاك دون اللهاث وراء الربح. بل ينبغي أن يُوضَعَ أننا نتحدث عن التجارة الاحتكارية الهادفة للربح نصب العين دائمًا. 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 حبا نجمها بسبب النزاعات الداخلية والاعتداءات الخارجية، نظراً لعجزها عن تحقيق الانفتاح الموفق على الخارج، وعن التحلي بمهارة تأسيس احتكار تجاري ناجح. ولو أنها توسّعت بقدر السومريين، لربما كان عالمنا مغايراً. أما الصين، فلم تر داعياً للانفتاح خارجاً، ربما لأنها بذاتها كانت مترامية الأطراف. واضح جلياً أن الانفجار الأول للمدنية المركزية قد نشّر القضايا المستفحلة التي تسبب بها في أرجاء العالم، بالغاً بذلك مستوى مختلفاً.

ثمة مفكرون يعتقدون برجحان تداخل مدنية الأناضول وميزوبوتاميا ومصر لأول مرة في التاريخ فيما بين 1600-1200 ق.م، مكتسبةً بذلك طابع الهيمنة المركزية. من الواضح أن ظواهر التمدن والتجارة والأرستقراطية قد حققت 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) تعكس هذه الحقيقة في ذاك العصر.

لم تخف وطأة أزمة المدنية المركزية فيما بين 1200-800 ق.م، إلا بعد تقدّم تقنية الحديد على البرونز (3000-1000 ق.م). فتطوّرت تقنيات الإنتاج والحرب يخلق معه فوارق عهده دائماً. لا ريب أن التطور الاجتماعي هو المُعَيّن، إلا أنه مرتبطٌ

عن كتب بالتقنية. ولأول مرة يخرج مركز الهيمنة خارج ميزوبوتاميا. إنها الخطوات الأولى على درب الانتقال نحو الغرب، أي أوروبا. وستتسكّل مرحلة الانتقال في هذا الانزياح من الإمبراطورية الميديّة-البرسية برّاً (600-330 ق.م) ومن الفينيقيين بحراً (1200-330 ق.م). وسيلعب الأورارتيون دوراً مشابهاً (850-600 ق.م). وحتى وإن لم يتم تخطي الأزمة الاجتماعية كلياً، إلا أنها استمرت أخفّ حدة عن طريق تقنية الحديد وتأمين انتشار سلامة الطرق التجارية؛ ليتمّ التمكين من سيروية المدنية. وهنا تبرز أهمية الحملات التي قامت بها الإمبراطورية (الهيمنة) الميديّة-البرسية عبر طرق التجارة البرية، والفينيقيون عبر تجارة البحر الأبيض المتوسط. وقد أصبح الإغريق مستعمرة لكلنا المدنيّين حقبةً طويلة، وعاشوا كمستوطنة في ظلّهما. ورغم أنّ التاريخ الغربيّ المركز يعبّر الحضارة الإغريقية-الإيونية أصلية، إلا أنّ البحوث الواقعية تشير إلى أنها انتهت كلّ ما لديها من توسّع كلنا الحضارّتين. وإذا أضفنا تأثير مصر وبابل وكريت إلى التأثير الميديّ-البرسي والفينيقي، فسندرك أنّ الواقع الذي لا يمكننا إنكاره، هو أنّ المدنية الإغريقية الشهيرة هي ثمرة مستوردة بنسبة كبرى.

لا شك في استحالة استصغار شأن الجُمعية الإغريقية-الإيونية. ولكن، من الواضح أيضاً أنها ليست أصلية. بيدّ أنه ما من حضارة أصلية. فجميعها متأسسة على قيم المجتمع النيوليتي بعد الاستيلاء عليها وتحويلها، إما بالسلب أو بالاحتكار التجاري، وغالباً ما لجأت إلى كلا الأسلوبين. قد تكون التغيرات طرأت على تلك القيم وخلقت منها تركيبات جديدة. إلا أنه، وكما بين جوردون تشايلد، فالاختراعات التقنية التي ابتكرها المجتمع النيوليتي في قوس سلسلة جبال طوروس-زاغروس فيما بين 6000-4000 ق.م، كان لها شأنها البالغ الذي لا يمكن مقارنته إلا بالاختراعات المنجزة بعد القرن السادس عشر في أوروبا. وقد شرع بإنشاء المدنية المركزية أولاً بالالتفاف حول تلك التقنيات مع ازدهار مدينة أروك اعتباراً من أعوام 4000 ق.م. فالموضوع الأولي في الصراع الضاري الذي أقدمت عليه الإلهة إينانا تجاه الإله أنكي، معنيّ بـ"الماءات" (الاختراعات التقنية النيوليتية التي ابتكرتها المرأة) التي سرقها منها. ما يتمّ التشديد عليه هنا هو العلاقة بين التفوّق المتصاعد للرجل بظهور المدنية وبين السيطرة على التقنيات. حتى هذا المثال يعكس مدى علو القيمة التعليمية للميثولوجيا السومرية.

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

لا شك أن الحضارة الإغريقية-الإيونية المتصاعدة على ضفتي إيجيه (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، وأنجّحت لتشكيل مستوطنات على طول السواحل الأوروبية. فضلاً عن أنها طوّرت تقنية الكتابة التي ورّثتها عن الفينيقيين، فصارت صاحبة نصيب مهم في تشكيل حروف الهجاء الراهنة. وأنجّزت 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. وحفّقت تطورات ثورية شبيهة في المسرح والمعمار والموسيقا. كما أنشئت المدن الفخمة. والتغيرات التي أنجّزتها في تقنية بناء المعابد والقصور والمسارح والملاعب والمجالس لا تبحر محافظة 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 بسّطت أمثلة باتت ملكاً 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 يميّزها عن باقي المدنيات. فجميع التطورات التي أنجّزتها، وعلى رأسها ديمقراطية أثينا، دَعَكَ من أنها حلّت قضايا المدنية المركزية؛ بل وتشير إلى أنها أثقلت من وطأتها أكثر. وإذا ربّنا تلك القضايا، فيمكننا تبيان الآتي:

لقد تَعَمَّقَ أَسْرُ المرأةِ إلى أقصى حد. حيث لَمْ تُحْمَلْ فقط عبءَ إنجابِ الأطفالِ وخدمةِ الرجلِ في المنزلِ كنوعٍ من أشدِّ ضروبِ العبودية. بل وبات انخراطُها في حقولِ السياسةِ والرياضةِ والعلمِ والإدارةِ محظوراً. ودُفِعَت للعملِ الدؤوبِ في جميعِ الأعمالِ الإنتاجيةِ الشاقة. كما يرى أفلاطون أنَّ الحياةَ مع المرأةِ تكدمُ أصالةَ الرجلِ وتؤذيها. ولهذا السببِ استَفَحَلَت ظاهرةُ اللواطِ آنذاك. وتعاظمت العبوديةُ كالكرةِ الثلجيةِ خارجَ إطارِ المرأةِ أيضاً. حيث ظَهَرَ لأولِ مرةٍ حشدٌ ضخَمٌ من العبيدِ العاطلين عن العملِ. وأوجدت مؤسسةُ تجنيدِ المرتزقة. ولم تُصادرِ البضائعُ فقط، بل وتم استصدارُ العبيدِ أيضاً إلى كافةِ الأصقاع. مقابل ذلك، فقد أُنتِجت طبقةٌ من الأسيادِ الأكثرِ تطفلاً، وابتكرَ مصطلحُ الأرستقراطية. وهكذا عَجَّ الميدانُ الاجتماعيُّ بالعناصرِ الاجتماعيةِ الطفيليةِ. إنَّ الشرائحَ الأقربَ إلى الطبقةِ البورجوازيةِ هي منتجُ المدنيةِ الإغريقيةِ. وباقتضاب، ومثلما أُضيقتِ القضايا الجديدةُ إلى تلكِ السائدةِ في الحقلِ الاجتماعي، فإنَّ القديمةَ منها استمرَّت بتفاقمٍ أكبر.

لقد تَمَّ بلوغُ العَظَمَةِ في سياقِ التمدن. حيث اتَّسَمَت المدينةُ ببناءٍ عضويٍّ. لكنَّ هذه التطوراتِ أُنْجِزَت على حسابِ إيقالِ عبءِ القضيةِ الاجتماعيةِ. وكأنَّ بناءَ الزقوراتِ والأهراماتِ فُصِّلَ إلى أجزاءٍ كثيرة، وتكرَّرَ ثانيةً بأبعادٍ ضخمة. فكيفما أنَّ مرحلةَ المدينةِ الأولى تَكُونَت مِن بنيةِ المعبدِ ومَرافِقِهِ بالذات، وأنَّ المرحلةَ الثانيةَ تَمَّ تجسيدها بالقلعِ الداخليَّةِ والأسوارِ الأولى والثانيةِ التي تَحْفُ بها؛ فقد أزيلتِ هذه الفوارقُ في المرحلةِ الثالثة، لِنُصَافِ إليها مَرافِقُ جديدة، وتُحَقَّقَ اتساعاً في المكانِ وعَظَمَةً في الشكل. إنه إنجازٌ يتماشي وتعاظُمُ الاحتكار. لكنَّ القضايا لا تُحلُّ به، بل تتفاقم أكثر. فجيئُ العبيدِ يتفوقُ على سابقِهِ أضعافاً مضاعفة. علاوةً على أنه تَشَكَّلَ جيشُ العبيدِ العاطلين عن العملِ. ولأولِ مرةٍ يَرَى البشرُ أنفسهم بلا فائدة. لا يُمكنُ للقضيةِ الاجتماعيةِ أنْ تَكُونَ أثقلَ وطأةً من ذلك. فالنظامُ المُولَدُ للعاطلين عن العملِ هو النظامُ الأكثرُ جُوراً وطغياناً.

بالإمكان ملاحظةُ تضخماتٍ مشابهةٍ في أجهزةِ السلطةِ والدولةِ أيضاً. فالسلطةُ عَظُمَت مِن احتلالِها لِيَمْتَدَّ مِن أعلى المستوياتِ إلى أسفلها. والدولةُ ضَيِّقَت الخناقَ على السياسةِ، لَتُسَجَّلَ زيادةٌ في السيطرةِ على المجتمعِ والتحكُّمِ به. وتَشَكَّلَت أرستقراطيةُ

الدولة. ووطّدت الطبقة العسكرية امتيازاتها. حيث يُشاهدُ ازديادُ تسلُّطِ السلطةِ على عمومِ البنيةِ الاجتماعيةِ من نساءٍ وأطفالٍ وشبابٍ وعبيدٍ وقرويينٍ وحرفيينٍ. إنّ الجانبَ الأكثرَ إيلاماً في ديمقراطيةِ أثينا هو أنها بسّطت للعيان بكلّ علانيةِ نفاذَ السياسةِ حيالَ الدولة. وكأنّ التقاليدَ الاجتماعيةَ الديمقراطيةَ لَفَظَت آخرَ أنفاسها على يدِ الأرستقراطيين في مثالِ أثينا. وربما هذه هي العبرةُ الأهمُّ التي علينا استنباطها من ديمقراطيةِ أثينا.

إنّ احتكارَ المدنيةِ الرومانية (750 ق.م-500 م) يُعدُّ مدنيةً تستلزمُ التقييمَ والدراسةَ ضمنِ إطارِ التكاملِ الداخليِّ مع تقاليدِ المدنيةِ الإغريقية-الإيونية، التي هي استمرارٌ للأولى. فكأنها مثالٌ منقولٌ من شبه جزيرةٍ إلى أخرى. الأمرُ الأهمُّ الذي يُمكنُ قوله في هذا المضمار، هو أنه إذا كان الإغريقُ يمثلون مرحلةَ طفولةٍ ومراهقةٍ هذه المدنية، فإنّ روما هي مرحلةُ شبابها وشيخوختها. لقد عَرَفُوا كيف يَتَمَثَّلُون ما انتَهَلُوهُ مِنَ الشَّرْقِ بِجَمْعِهِ في تركيبةٍ جديدةٍ تُحَقِّقُ التفوقَ على الشرقِ لأول مرة. يَكْمُنُ انتصارُ روما في إلحاقِ قسمٍ من أوروبا بالمدنية، ما كَلَّفَهَا سيقاً تعسفاً من الاحتلال والاستيطان. وفيما عدا ذلك، فإنّ روما هي من جميعِ النواحي انعكاسٌ للمقاييس الإغريقيةِ المتعاضمةِ بإفراط. فقد اكتسبت أبعاداً عملاقةً على صعيدِ المدنيةِ والطبقةِ والسلطة. وانتقلت من الملكيةِ إلى الجمهوريةِ الأرستقراطية، ومنها إلى أعظم وأوسعِ إمبراطوريةٍ شَهِدَهَا التاريخ. وباتت الحياةُ على نمطِ روما موضحة. وأرستقراطيُّها هي القوةُ المُعَيَّنَةُ للعَصْرَةِ، مثلما هي حالُ حادثةِ (بورجوازية) راهننا. أما الأرستقراطيةُ الطفيليةُ وحثالةُ البروليتاريا، فهما رمزان للقضايا المستفحلة في روما.

بالإمكان القول: إنّ عهدَ روما يمثلُ الفترةَ التي وصلتَ القضيةُ الاجتماعيةُ فيها ذروتها. ولا غرابة في ذلك. فالأواصرُ مباشرةً بين احتكارِ المدنيةِ المركزيةِ المتعاضمِ تراكمياً وبين تَضَخُّمِ القضيةِ البنيويةِ الناجمةِ عنه. وبالرغم من أشكالِ العقابِ المروّع (الصلب، الرمي لقمةً سائغةً أمام الأسود، تسوية المدن بالأرض على غرارِ ما حلَّ بقرطاجة، وما شابه)، فإنّ قيامَ المسيحيةِ كحزبٍ للفقراءِ المقهورين بفتح المجتمع من الداخل، وتدفقِ القبائلِ البربريةِ على روما كالسيلِ الجارفِ من الخارج؛ كان دلالةً على انفجارِ القضايا (ما حصلَ كان يعني جوهرياً تفجُّرَ روح الحرية). واضحٌ تماماً أنّ البربريَّ الحقيقيَّ هو روما، وأنّ انهيارها قد نَبَعَ مِنْ تضخيمها لكومةِ القضايا الاجتماعيةِ

المستقلة داخلياً وخارجياً على السواء. لم تتقوّض مدينة روما وسلطتها وأرستقراطيّتها فحسب مُمثّلةً في شخص روما. بل إنّ تقوّض روما يعني في الوقت نفسه انهيار النظام العالميّ لمسيرة المدنية المبتدئة بالتنامي مع مدينة أوروک، وببنيتها المتميّزة بمزايا المركز-الأطراف والمنافسة-الهيمنة والصعود-الهبوط. كما أنه يعني طيّ صفحة أحد أكثر عهود ذلك النظام المضادّ للمجتمع وحشية وبربرية، متجسداً في صورة وهيئة روما وما نَمَّ عن ذلك من قضايا ومن مقاوماتٍ داخلية وخارجية على حدٍّ سواء.

ب- بالمستطاع موضّعة المرحلة الثانية الكبرى للقضايا الاجتماعية في الفترة البينية الممتدة من تقوّض روما إلى تصاعُد أُمستردام: فالخاصية البارزة لهذه الفترة الممتدة بين أعوام 500 م-1500م تقريباً، تتَمَثَّل في أنّ الأديان الإبراهيمية تركت بصماتها عليها، حيث ظهر كل واحدٍ منها كرسالة حلّ للقضايا العالقة. من الضروريّ التركيز بعناية على الأديان الإبراهيمية، لتَمَحُّضها عن مزيدٍ من القضايا الاجتماعية أثناء سعيها إلى حلها.

لدى تعمقي في تحليل الرسالة الاجتماعية للأديان الإبراهيمية، فإنّ تلك الرسالة تكتسب معناها لديّ على شكل تحوّل البنية المادية الإشكالية لنظام المدنية المركزية إلى بُنى معنوية إشكالية. وبمعنى آخر، إنها انعكاسٌ وصدى لقضايا الثقافة المادية متجسدة في هيئة قضية الثقافة المعنوية. يتمّ التبيان علانيةً في الكتب المقدسة أنّ سيدنا إبراهيم قد هَرَبَ أو هاجَرَ من جُورِ نمروُد، الزعيم البابليّ في أورفا، أي من القضايا الثقيلة التي تسبّب بها. بل وتسرّد كيف تخطّى خطر الحرق وكأنه معجزة إلهية. أما الدافع الأساسي وراء ذلك، فيُعزّض على أنه يَبَحْثُ عن إله جديد. وبالإمكان ترجمة البحث عن إله جديد على أنه بحثٌ عن إدارة جديدة. ويبسّط السردُ العديد من الخاصيات الأخرى للبنية الإشكالية المتفاقمة في ذاك العهد. يُحَمَّن أنّ الهجرة حصلت حوالي أعوام 1700ق.م. حيث يهاجر إبراهيم من المدنية ذات الأصول الميزوبوتامية إلى المدنية ذات الأصول المصرية. وهذا ما مفاده أنّ الطريقَ مفتوحةً بين كلتا المدنيّتين. وربما أنّ إبراهيم يبحثُ لنفسه عن مأوى وعن حلفاء جدد. وحياته في بلاد كنعان (فلسطين وإسرائيل اليوم) تؤكّد صحة هذا الطرح. إنه يَفْتَرِقُ عائلياً عن قبيلة صغيرة، ليصبح قبيلةً جديدةً في بلاد كنعان. ويُبَاعُ حفيده يوسف عبداً إلى مصر. لكنّ

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. فكأن 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). وتُسرّد المراحل اللاحقة مطوّلاً في الكتاب المقدس بصوت إلهي. ما هو مبسوطاً أمامنا لم يعد أقاصيصاً ميثولوجيةً 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 ذلك العهد. تشير البحوث إلى أن التقاليد الإبراهيمية تُعدّ إحدى مصادر الذاكرة الأكثر رقباً 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 واليهودية والإغريقية. ينبغي عدم النسيان أن أول إعداد للكتاب المقدس حصل فيما بين 700-600 ق.م. ولم يكن قد دوّن له أي فصل قبل ذلك.

عليّ تبيان الأمر التالي بعناية: لم يراكم 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 بشكلٍ 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 عانتها 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 الأديان الإبراهيمية عن مزيدٍ من التعقيد للقضايا التاريخية-الاجتماعية الكبيرة، نظراً لأننا سنبحث في فصل الحضارة الديمقراطية بالأكثر مدى كونها منبعاً لحلّ قضايا المجتمع التاريخية المعقدة والمتعاطمة.

يُرْتَبُ العهدُ القديمُ (الاسم الآخر للكتاب المقدس) من أتى بعدَ موسى على الشكل التالي: القادة، الرهبان (اللاويين)، الحكام الرُّسل، الأنبياء، والكُتَّاب. وبالإمكان إضافة فصول المتنورين والحكماء وما شابه من أسماء لفصولٍ أخرى جديدة بشأن المرحلة اللاحقة لهؤلاء. يُفهمُ من ذلك أن اسمَ النُّبُوَّة يُطَلَقُ على جميع الحكماء ذوي المصدر الميثولوجي السومري والمصري (من اختراع الكهنة). هكذا يُفسَّر "العهد القديم" الأمر. فالمَهْمَةُ الأولى للأنبياء هي إيجاد حلٍّ للقضية الاجتماعية الفريدة التي كوَّنها احتكار المدنية. وإذا وُضِعَ نصب العين أن تراكُم فائض الإنتاج ورأس المال قد تَحَقَّقَ بالتشغيل الإِرْغامي تأسيساً على الاستعباد وبالسبل العسكرية، فسيدرك مدى تراكُم القضايا على نحوٍ أفضل. وما النبوة سوى صدى لانعكاس هذا الواقع بين شرائح المجتمع الذي يَبْنُ تحت وطأة تلك القضايا. إنَّ استيعابَ ماهيتها المؤسساتية بهذا المنوال سيساعدُ في تبسيط وإيضاح قراءتنا للتاريخ.

نشاهدُ أن المنهاج الأيديولوجي والسياسي لموسى قد وُلِدَ دويلةً صغيرةً بعدَ موته بثلاثة قرونٍ تقريباً، أي في عهد حُكم الأنبياء شاول وداود وسليمان حوالي أعوام 1000 ق.م. أي أن الحلَّ الذي أوجَدوه للقضية الاجتماعية الثقيلة بعدَ كلِّ هذا الكفاح، هو بلوغُ أداة السلطة-الدولة الخاصة بهم. من الواضح أن هذه الدولة لم تَكُ ديمقراطيةً بقدر دولة أثينا. كما يتضح أنها هشَّةٌ وعقيمةٌ للغاية نسبةً لتقاليد الدول المصرية والبابلية-الآشورية التي عاشوا في كنفها مدةً طويلة. إذن، والحالُ هذه، لم يَتِمَّ التركيزُ

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 شَهِدَتِ احتلالاتٍ وصراعاتٍ سلطويةً مشابهة (صراعات أولاد وأحفاد داوود وسليمان، تهديدات آشور واحتلالهم). لَكُم هي شبيهةٌ بإسرائيل المتأسسة في المكانِ عينه بعدَ مرور ثلاثة آلاف عام. مع ذلك، ينبغي تَقَبُّلُ بناءِ النبيِّ هذا والاهتمامُ به. إذ لَمْ يَنْقُصْ تأثيرُهُ إطلاقاً على سلطاتِ المدنية المركزية طيلة التاريخ. بل كان له تأثيرٌ بليغٌ بوساطةِ رأسِ المالِ الأيديولوجيِّ والماليِّ على وجهِ الخصوص.

وتُصبحُ تقاليدُ سيدنا عيسى ثانيَ أهمِّ الأديانِ الإبراهيمية، وعرضاً لرسالةٍ معنيةٍ بحلٍّ وحلحلةٍ كومةِ القضايا الناجمة عن الدمارِ الذي تسبَّبت به روما الاحتلالية. الاسمُ الآخر لعيسى هو المسيح (المُنقِّذ). ومن الصوابِ نعتُ هذا التيار، الذي ابتدأ التاريخَ الميلاديِّ 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 ثمرةُ الظروفِ (الأجواء الموضوعية) التي فَدَّ فيها تنظيمُ القبيلةِ كفاعته في الحلِّ بشكلٍ ملحوظ، ونَحَرَتِ ظواهرُ الطبقيَّةِ والتمدنِ والسلطويةِ القِيمَ الكوموناليةِ فيه على نحوٍ بارزٍ. وهو يستمدُّ ماهيته الكونيةَ والطبقيَّةَ من هذه الظروف. فقد شَهِدَ ذاكَ العهدُ تسارعاً في الانحلالِ القبليِّ والقوميِّ بشكلٍ مشابهٍ شرقيِّ البحرِ المتوسط. فحركاتُ الاستيطانِ الإغريقيِّ والآشوريِّ-البابليِّ وأخيرا الرومانيِّ قد تَرَكَّتْ حشوداً منسلخةً عن قبائلها وأكواماً من الجماهيرِ الفقيرةِ والعاطلةِ عن العملِ جائعةً متسكعة. والبحثُ دُؤوبٌ عن المنقِّذِ المنتظر. من الواضحِ أنَّ حركةَ عيسى هي التعبيرُ الجَمعيُّ 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 تتكوَّنُ لتوها في روما. يُقال: إنَّ لغةَ عيسى هي الآرامية. في حين أنَّ اللغةَ الهيلينية كانت رائجةً في المنطقة أثناءَ العهدِ الهيليني. والآرامية هي لغةُ التجارةِ

والثقافة في المنطقة طيلة ألف عام. بينما اكتسبت اللغة الهلينية هذه المزايا لاحقاً. أما العبرية، فيلوح أنها لغة الكتاب المقدس. بينما تأخذ اللغة اللاتينية مكانها كُلفة 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 التمدن في شبه الجزيرة العربية. أما سيادتها على عموم المنطقة، فستكون متزامنة مع الثورة الإسلامية. وإلى جانب العثور على آثار اللهجات الفارسية، إلا أن بُناها المتطورة تُشاهد في سلسلة جبال طوروس-زاغروس وفي مركز المدينة البرسية-الساسانية. علاوة على ذلك، ثمة عددٌ جَمٌّ من اللغات والثقافات تتحلُّ أو تزولُ بتأثيرٍ من المدنية المركزية، وعلى رأسها السومرية والقطبية¹ (في مصر). بينما الآرامية بدأت تغدو لغة نافذة تدريجياً في المنطقة.

يسود صراعٌ متزايدٌ لبسط النفوذ على المنطقة بين السلطين المهيمنتين اللتين غالباً ما تُعبران عن أصولهما بانتمائهما للشرق والغرب: أي بين الإمبراطورية التي مركزها روما الإيطالية من جهة، والإمبراطورية الساسانية التي مركزها بلادُ 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 المدينتان 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 ذلك العهد. بالإمكان تقييم الوضع اللاحق لهجمات الإسكندر ومن بعده بالجملة الأولى من هذا الصراع. لا يزال ثمة زمنٌ طويلٌ لانزياح مركز المدنية إلى الغرب. ومع ذلك، يتضح أن أولى الخطوات على هذا الدرب قد حُطيت حينذاك في سبيل ذلك.

¹القطبية: وتعني بالإغريقية "مصر". حلت الأبجدية القبطية محل الديموطية في القرن الثاني للميلاد. وهي لغة مصرية قديمة، كانت تستخدم 24 حرفاً من الأبجدية الإغريقية و6 من الديموطية للنطق الصوتي. وأصبحت أيام الحكم الإغريقي تكتب بالحروف اليونانية لتساعد في نطق الألفاظ (المتجمة).

يُلاحَظ أَنَّ الفلسفة الإغريقية في الإمبراطورية الرومانية، والتعاليم الزرادشتية (الأكثر دُنيويةً "علمانية" وأخلاقية) في الإمبراطورية البرسية-الساسانية قد عجزتا عن أن تكونا الحلَّ المأمول للقضايا النابعة من احتكارِ كلتا المدينتين. في الواقع، إنَّ حقيقة الحرب بينهما هي انعكاسٌ لحالة اللاحلِّ هذه. فالإمكانيات المحدودة لفائض القيمة تجعلُ الحربَ بين الاحتكاراتِ المتعاضمة كماً ونوعاً من أفضلِ أساليبِ التكديسِ المُحبَّبة. فالحروبُ في تاريخِ المدينة أشبهُ ما تكونُ مضموناً بنوعٍ من أدواتِ تراكُمِ رأسِ المالِ والسلطة. أي أنه لا علاقة لها بقصصِ البطولاتِ الأسطورية. فهذا يُمثِّلُ الجانبَ الدعائي، لا غير. ومن الجليِّ أنَّ تعريفها الأكثرُ معنى هو ذاك الذي يقولُ بأنَّ الحروبَ في نهايةِ المآلِ -بما فيها الحروبِ الراهنة- هي وسائلٌ لتداولِ مواقعِ رأسِ المالِ والسلطة. بالتالي، ينبغي أن يُوضَعَ نصبُ العين دائماً لدى قراءة 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 البنية الأخلاقية والسياسية للمجتمع، بل والحفاظِ على ديمقراطيته إن وُجدت، في سبيلِ الحفاظِ على هويته. وهي تستقي شرعيتها من هذا الواقع.

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

لا شك أنَّ القولَ المنسوبَ لسيدنا عيسى: "إِنْ ضَرَبَكَ أَحَدٌ عَلَى خَدِّكَ الْأَيْمَنِ، فَأَدِرْ لَهُ خَدِّكَ الْأَيْسَرَ" يُفيدُ بالبحثِ عن السلامِ العظيمِ في ذاكِ العهد. ثمة إدراكٌ لمدى كَوْنِ السلامِ يعني الإنتاجِ، بقدرِ ما تكونُ الحربُ خسارةً للإنتاج. لقد تَرَكَ السلامُ بصماته على الحركةِ العيسويةِ من الأعماق. حيث أدركت هذه الحركةُ بأنَّ البطالةَ والبؤسَ المستحلَّين حينذاك ينبعان من الحروبِ التي لا تُعرفُ الهوادة أو السكون. وسوف

تَصَوُّنُ الحركةِ مزاياها تلك على مَرِّ ثلاثةِ قرون. وستتسرَّبُ في كلِّ مكانٍ تَصِلُهُ روما أو حتى تَطَّاهُ أقدامُ الساسانيين. وسيتردَّدُ صداها لِيَصِلَ الصين والهند. هذا ومن المهمِّ يمكن استنكارُ الحركةِ المانوية البارزة في ذاك الوقت، والتي تتميز بطابعٍ مشابهٍ، ولكنها ذات مركزٍ ساسانيٍّ بالأغلب. فسيُدنا ماني بذاتِ نفسه يقول: "سأذهبُ حتى روما لأَحَقِّقَ السَّلْمَ مع الساسانيين". فتعاليمُ الحركةِ المانوية، التي هي مزيجٌ من العيسوية والزرادشتية بل وأعمق منهما مضموناً، ربما كانت سَنُمَهِّدُ الطريقَ لنهضةٍ شرقِ أوسطيةٍ جديدة، لو لم يَسَحِّقْها الحُكَّامُ الساسانيون الجائرون.

وفي مرحلةٍ إنشاءِ قسطنطينوبوليس (إستنبول) ارتقَتِ المسيحيةُ (سيكون من الأصح القول: إنها مذهب بهذا الاسم الشامل) إلى منزلةِ الدين الرسمي، لتَنَحَوَّلَ بسرعةٍ بَعْدَ هذا التاريخ (325م) إلى أيديولوجيةٍ رسميةٍ لروما الشرقية والغربية. موضوعُ بحثنا هنا ليس تاريخُ المسيحية. لكنَّ الجانبَ الذي يَعْنِينا 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 اشتقاقها الثاني، آلت بأقلِّ تقديرٍ إلى السلطةِ والدولة. فهي لم تُعَدَّ أيديولوجيةً رسميةً في بيزنطة فحسب. بل وباتت دولةً منيعةً في روما ذاتها خلال أعوام 1000م. بل وتعدَّت ذلك لتصبحَ مجموعَ آلافِ أجهزةِ السلطةِ الأوسع والأوطد، والتي تتنبَّأُ 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. فَتَحَوَّلُها إلى اقتتالٍ طاحنٍ لدرجةِ حرقِ البشر، في الحين الذي كانت تَهْدَفُ فيه إلى أَنْ تُكوِّنَ دينَ سلام؛ إنما يُبْرِهنُ مدى كونها مهمورةً بوصمةِ المدنيةِ المركزية. بل وكيف يُمكنُ إيضاحُ كونها أفسَحَتِ 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 وانتقلت 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 تحوّلت مسيحية الغرب إلى سلطة على حساب فقدانها رسالتها الجوهرية، فقد سُحقت مسيحية الشرق والأناضول على يد القوى المتقدمة قناع الموسوية كأول اشتقاقٍ للتقاليد الإبراهيمية، وقناع الإسلام كالثالث اشتقاقٍ للتقاليد الإبراهيمية. كما شهدت تصفية كبرى على يد ضربٍ من القوميات (العربية، التركية، الكردية). إننا وجهاً لوجه أمام أمثلة ملفتة للنظر حول كيفية تضخيم القضية الاجتماعية.

عليّ تكرار أطروحتي مرةً أخرى: إنّ التقاليد الإبراهيمية، ومن ضمنها المسيحية، تُعبر عن تمثيل الثقافة المعنوية العاكسة لثقافة المدنية المركزية المادية. أو بالأحرى، فهي تهدف ظاهرياً إلى حلّ القضية الاجتماعية المتفاقمة، التي أسفرت عنها تلك الثقافة المادية، أي الاحتكار؛ تماماً مثلما سعت الاشتراكية المشيدة (الاشتراكية العلمية) إلى حلّ القضية النابعة من الرأسمالية. لكن، ونظراً لأنّ العلم وقولب الحياة التي استخدمتها بقيت قاصرة عن تجاوز قولب الحداثة المعاصرة المعنوية، فقد عجزت في النهاية عن تجنّب التحول إلى نسخة جديدة من المدنية المركزية، أي إلى هيمنة جديدة أو إلى قوة هشة تابعة. أما المُصرون على البقاء راديكاليين وصادقين حتى آخر رمق في دعواهم، فعجزوا عن تلافي التصفية، رغم أنهم خلّفوا ميراثاً مهماً وراءهم. ولهذا السبب أُشبّه التقاليد الإبراهيمية بحركة الديمقراطية الاجتماعية المعاصرة على الدوام. فمثلما أنّ 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 أليمة جداً وباستشراء المجاعة والبطالة. وفي نهاية المآل، لم تُنقذ 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، أجهذ دائماً إلى تقييمه كأعظم مُمثلٍ لآخر جيلٍ من أجيال الكهنة السومريين، الذين أنشأوا أولى المصطلحات الإلهية العظمى. تتوارى التقاليد الدينية-الميثولوجية الأرقى في عهدها خلف إنشاء الكهنة السومريين للإله انتهاءً من المصطلحات الميثولوجية. ينبغي الإدراك جيداً أن سيدنا محمد تمثل 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 مهمين. وقد شخّص معاناة المجتمع من القضايا المتفاقمة النابعة من كلا النظامين. فقد عايش عن كثب التأثيرات المُفسدة للقلبية العربية على المجتمع، بقدر ما شهد تأثير البنية القمعية والاستغلالية لاحتكارات السلطتين 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 تأثيره 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 عدّها تقاليد خارجة عن العصر وعفا عليها الزمن منذ

أجلٍ بعيد. إلا إنَّ رسالة "آخِرِ الأنبياء" في التقاليد الإبراهيمية لَفَتَتْ انتباهه كثيراً. وفي هذه الحالة، دأَّبَ على بذلِ قُصارى جُهدِه، وتَجَرَّأَ على القيام بالإصلاحِ الثالثِ العظيم في التقاليد (بالمقدور نعتُه بالثورة أيضاً).

يتشابهُ موقفُ ماركس وأنجلز حيالَ الطوباويين مع موقفِ محمدٍ حيالَ الموسويين والعيسويين وحتى الصابئة¹ (مجموعة مرتبطةٌ بعقيدةِ الإله الواحد). فبينما سعى الأولُ والثاني إلى تنقيهِ الاشتراكيةِ الحقيقيةِ من شوائبِ الاشتراكيةِ الطوباويةِ، فقد قامَ سيدنا محمد بتحديثِ التقاليدِ الإبراهيميةِ التي عفا عليها الزمن، لِيُصَيِّرَها حقيقة. بمعنى آخر، فقد طَرَحَ تفسيرَه الدينيَّ الأكثرَ واقعية. وهكذا غدا القرآنُ والأحاديثُ النبويةُ في حوزةِ اليد. وبقدَرِ احتوائها على منهاجٍ أيديولوجيٍّ وسياسي، فهي تَعْظُمُ مراراً بأخلاقٍ جديدة. هذا وثمة المبادئِ الاقتصاديةِ أيضاً. بل وأُعيدَ تنظيمُ قوانينِ الحرب. سوف أَسْتَفِيضُ في تحليلِ هذا الأسلوب، الذي يُمكننا نعتُه بطرازِ النبي، في الفصلِ المعنيِّ بالعلم، مُكْتَفِياً الآنَ بتبيانِ كونهِ تقاليدِ حسنة.

بالإمكان القولُ وبكلِّ يسر: إنَّ الإسلامَ دينٌ حضاريٌّ، ويتميَّزُ بآراءٍ أكثرَ رُقيّاً من المسيحيةِ ومن الآراءِ الأصليةِ للموسوية. وقد نَجَحَتْ انطلاقتهُ في أنْ تُكوِّنَ وريثاً لجميعِ حضاراتِ الشرقِ الأوسطِ القديمةِ منذَ سنواته العشرِ الأولى. فقد تَمَكَّنَ الإسلامُ من تشييدِ أعتى نظامٍ للسلطةِ المهيمنةِ في المنطقةِ مع أعوامِ 650م. ونظراً لأنَّ سرَدَ قصتهِ ليس موضوعنا هنا، فغالباً ما سنستأنفُ تَقَحُّصَه على صعيدِ القضايا الاجتماعيةِ السائدةِ في المنطقة، وحتى في العالمِ أجمع (ذلك أنه يُبَشِّرُ بنفسه لكلِّ من على وجه الأرض).

إننا واثقون من أنَّ مصطلحَ "الله" لدى سيدنا محمد هو قمةُ التعبيرِ عن هويةِ المجتمعِ المُجَرَّدَةِ منه. وحسبَ رأيي، فلاهوتُ الإسلامِ في هذا السياقِ خاملٌ جداً لدرجةِ عجزه عن أنْ يَكُونُ لائقاً بسيدنا محمد. وكأنَّ الغنى اللاهوتيَّ وارتقاءه التدريجيَّ الذي

¹الصابئة (المندائية): 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 بتعاليم النبي إبراهيم، واحتفظوا بصحفه، ومارسوا طقوسه في التعميد، والتي ارتبطت بنهري دجلة والفرات المقدسين اللذين يطهران الروح والجسد (المترجمة).

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 المعني بالمجتمع أكثر من انشغاله بالنقاش النظري حوله، وبذل جهوداً عظيمة في هذا الشأن. إذ ينبغي اعتبار إغمائه وتصبُّب العرق منه لدى نزول الآيات عليه جزءاً من تلك الجهود. وعلينا أخذ ذلك على محمل الجد. فصفات الله التسعة والتسعون هي يوتوبيا ومنهاج مجتمعي أشمل من أرقى اليوتوبيات الاجتماعية. وقد بقي ملتزماً بها، ومتمسماً بالواقعية والمسؤولية العليا إزاءها. أما سوء الطالع، فيكمن في الجاهلية السائدة بعد سيدنا محمد، بقدر ما يتجسد أيضاً في الإصابة السريعة بعدوى شهوة السلطة.

والإسلام كثرة قد يتصدر بجانبه هذا لائحة الثورات التي تعرّضت للخيانة. فدعك من تطبيق الحكم اللاحقين لسيدنا محمد، بما فيهم الخلفاء الراشدون، لآفاق سيدنا محمد ومنهاجه ونمط حياته؛ بل ولم يتمكنوا حتى من فهمه. فتعرّض الإسلام للخianات الكبرى على أرض الواقع. ونظراً لعدم تمكن سيدنا علي من تنويع مساعيه بنتائج ملموسة، فلا يُمكننا التكهن بمدى تمكنه من تجسيد سيدنا محمد عملياً. في حين أن جهود التفسير والممارسات التي أجرتها جميع المذاهب، وعلى رأسها المذاهب السنية، بعيدة عن أن تكون محمدية. أما تقاليد السلطنة المبتدئة مع الأمويين، فلا تتعدى قيمتها عموماً كونها أنكى من احتكارات السلطة الأقدم منها. إني واثق من أن الإسلاموية الراديكالية مجرد مَرَضٍ من أمراض السلطة. إذ تعني إلحاق الأضرار بالإسلام بما لا يستحقه بتاتاً، فما بالك بإحيائه. ولا يليق بهؤلاء الإسلامويين الجهلة سوى نعتهم بالإسلام الاستقرازي. وإن كان يتعين استنباط رسالة من الإسلام، فلا يمكن أن تكون ذات معنى إلا تحت اسم وشكل آخرين. سأؤجل تقييمي في هذا الشأن.

إني مهتم بفكرة احتكار السلطة الحقيقية 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 أود قوله فيما يخص الإسلام كسلطة. وهناك الجوانب التي يؤثر عليها بكل تأكيد، باعتباره

عنصر ثقافياً معنوية. وبهذا المعنى، فعلى التبيان بأهمية أنني لا أنظرُ بعين الصواب إلى التسميات الأيديولوجية للمجتمع في هذا المضمار. وعلى سبيل المثال، فالتسميات من قبيل: المجتمع المسيحي والمجتمع الإسلامي والمجتمع الهندوسي، تقسحُ السبيل أمام العديد من النواقص والأخطاء، بسبب اختزالها المجتمع في الدين فقط. إن هذه المصطلحات تحجب إمكانية إدراك طبيعة المجتمع. الأمرُ عيْنه 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 يكونُ أثمن وأكثر صواباً، بسبب إظهاره التكامل الاجتماعي.

تَنَسِمُ منطقة الشرق الأوسط، التي غالباً ما حَكَمَتها السلطات الإسلامية خلال القرنين الخامس والخامس عشر الميلاديين، بتفوق هيمنة أنظمة المدنية المركزية. فقد ازدادَ اتساعُ وتَجَدُّرُ السلطات الإسلامية على إرث السلطة الذي ورثته من البيزنطة والساسانيين. وبالتالي، اضطرَّ المجتمع لمُعَايشَةِ السلطات بكثافة أكبر. وازدادَ عددُ الأقوام والأُسَرِ الحاكمة والدول التي شملتها السلطات. تأسيساً على ذلك، لم تتناقص وتيرةُ حروب السلطة، بل استمرَّت تزايدُها. وتَرَكَّزَ النَقْلُ الأَصْلُ في الاحتكار العسكري. وتَحَقَّقَت تطوراتٌ في مجالِ الاحتكار التجاري. من هنا، فمن الأرجح أن يُعْتَبَرَ الإسلامُ بمثابة أيدولوجية الاحتكارين العسكري والتجاري. فقد تعاظمت المدن. بينما التطوراتُ في الزراعة والصناعة كانت أضيق نطاقاً بكثير. كما أن التطورات في الفن محدودة، لدرجة من العسير القول أنها تَحَطَّت الإغريق.

عهدُ السلطات والدول الإسلامية هو العهد الأخير للسلطة المهيمنة في الشرق الأوسط. فمع انقضاء القرن الخامس عشر، سينتقلُ مركزُ هيمنة المدنية المركزية عن طريق البندقية إلى غربي أوروبا، أي إلى أمستردام ولندن. لقد كان الشرق الأوسط مركزَ 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 دور التقاليد الإبراهيمية في نظام المدنية المركزية ارتباطاً بالقضايا، فسلاحظُ أولاً أنها لم تستطع تحجيم السلطة. بل وأكثرَ منها، حيث تَصَحَّمت الدولة كماً وحجماً. وتفاقت بالتالي القضايا النابعة من احتكار السلطة-الدولة. ارتباطاً بذلك، فقد استمرت الحروب في كونها أداةً لتأسيس الاحتكار بصورة تزيد عن الحد. ولم يكن قد تم التعرف بعدُ على مصطلحي الديمقراطية والجمهورية. بل غالباً ما استمرت وتكاثرت أنماطُ حكم السلالة التقليدية.

ثانياً؛ قلَّ شأنُ المجتمع مقابل الدولة والسلطة. ونقوَّضَ حيزُ الأخلاق والسياسة المجتمعية إلى أقصاه. وغالباً ما تطوَّرت المذاهبُ كَرَدَّةٍ فعلٍ على هذا التضيق. واستمرت وتصادت سيطرة الرجل على النساء والشبان. وإلى جانب تجاوزِ أقدم أنماط العبودية من الطراز الفرعوني، إلا إنَّ الأشكال الجديدة للعبودية لم تقف شيئاً من وتيرتها (وخاصةً بحق حشود الأفارقة والسلافيين¹ في الشمال).

وإلى جانب تطور المدنية والتحول التجاري فيها، فقد بقيت بعيدة جداً عن النتمع برونقها القديم. حيث سادَ العجزُ الكليُّ 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 أن تأثيرها الأسوأ يكمنُ في تمهيدها الطريقَ أمام القضايا التي بلغت حدَّ التطهير العرقي مع تَقَسِّي وسيادة القومية القبلية والقومية في التقاليد الإبراهيمية. فمقولة "قوم الله المختار" هي جذرُ تلك القومية. حيث اعتبَر اليهودُ أنفسهم "قومَ الله المختار"، وتلاههم العربُ في رؤية أنفسهم خليقين بعنوان "القوم النجيب". أما الأنساب التركية، فتقدموا خطوةً أخرى على درب القتال باسم الإسلام، وصيروا الإسلاموية هويةً جذرية. كما قدَّس الآشوريون أنفسهم كأول قومٍ اعتنق العيسوية. ولم يتخلَّف الإغريق والأرمن من بعدهم عن النظر إلى أنفسهم كأوائل الأقوام 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 (الترجمة).

صَعَدَتْ 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 وإبلاً 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 أمامَ تَحَوُّلِ الشرق الأوسط عموماً وبلاد الأناضول خصوصاً إلى صحراء مُجْدِبَةٍ ثقافياً. فالمنطقة المحرومة من هذه الشعوب الحاملة لأقدم الثقافات، قد أُرْغِمَتْ على السقوط في تخلف مريع. إنها خسارة مأساوية بالنسبة لجميع شعوب المنطقة. ذلك أنَّ تصفية الشعوب وثقافتها لم تقتصر على زيادة وطأة القضية الاجتماعية وحسب. بل وأضعف قوى الحل أيضاً بنسبة كبرى. كما إنَّ الحرمان من هذه الشعوب وثقافتها، التي رادت الكثير من فروع الفن والعلم، يعني خسران مجتمع المنطقة ذاكرته ومهاراته في الفن والعلم.

كما فُرِضَتْ مأسى مشابهة تحت اسم المسيحية على شعوب الهندو 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 رذيلة إلا وتستطيع فعلها، وما من إشكالية أو مأساة إلا وتُمَهِّدُ الطريقَ لها. عليَّ التبيان مجدداً أنَّ الآفاق والمنهاج والحياة العملية للشرائع الإبراهيمية القابعة تحت وطأة الثقافة المادية للمدنية المركزية، لم 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 إقليمياً 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 عيّنًا في اشتراكية أوروبا أيضاً. وبالأصل، فسنلاحظ أنّ كليهما امتداداً لبعضهما البعض. لا ريب أنّ لهما دوراً عظيماً، بالتالي لهما مكائهما وزمائهما في ديمومة المدنية القديمة وعولمتها. لكنّ هذا الدور لم يُنقِص من حِدّة الاستغلال والقمع القديمين في المجتمع. بل وصّدهما، وأمّن استمراريتهما.

ج- يتجسّد العصر الأخير لتفاهم القضية الاجتماعية في مرحلة سلطة المدنية الأوروبية المركز المتصاعدة والمهيمنة. وقد جرّت العادة على إطلاق تسمية "الرأسمالية" على المدنية الأوروبية المتنامية عالمياً اعتباراً من أعوام 1500م. فضلاً عن الترويج للمزاعم التي تقول أنها فريدة، وعن التأكيد على أهمية العديد من جوانبها الحدودية (الدولة القومية، الصناعة، والمعلوماتية). وتُبسّط مزاعم علم الاجتماع الأوروبيّ المركز على أنها حقائق وضعية، بدافع من الهيمنة الفكرية. هذه الحقائق الوضعية، التي يُراد القبول بها على أنها حقائق قاطعة مجزوم بها أكثر مما عليه القولب الدوغمائية الدينية، إنما هي في حقيقتها دوغمائيات جديدة للحدثة.

لا يمكن إنكار كون المدنية الأوروبية ذات بنية أنجرت تحوّلها وتنسّم بفوارق تميّزها. لكنّ المدنية المركزية مرّت بالتحوّلات خلال تقدّمها على طول التاريخ، وشهدت العديد من الأماكن والأزمنة. ولم تتكرر الأشكال عيّنًا دائماً، بل كان التباين مستمراً. وبالأصل، يجب أن تتطوّر بهذا المنوال وفق طبيعة الجريان الكوني. أما مزاعم كونها فريدة، فهي مغالاة مفرطة. فالمزايا الأساسية التي تركت بصماتها على المدنية المركزية منذ البداية وحتى النهاية، والتي حدّدت طابعها ومزاياها؛ لم تتغيّر من حيث الجوهر على مرّ خمسة آلاف عام. قد تكون ثمة فوارق في المعدل والتقنية. وقد تتخذ تنظيماتها وإنتاجياتها وأيديولوجيتها وإدارتها أشكالاً مختلفة. أما خاصيّتها التي استمرت في ظلّ كلّ هذه الفوارق والأشكال، فهي هيمنة الاحتكار على فائض القيمة. قد يتغيّر مضمون الاحتكار، ولكنه بذاته لا يتغيّر. فتالوث "الكاهن+العسكري+الحاكم" موجود في كلّ الأوقات. قد يتغيّر وزنه وفق الزمان والمكان. ولكن، على الاحتكار أن يُراعي تلك الشرائح باستمرار وبالضرورة. هذا وقد تكون 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 نُوحي 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 أمامنا أحياناً كجهاز سلطة غير متدولة، وأحياناً أخرى في هيئة دولة. كثيراً ما يلجأ لاستخدام صفة "الشركة الاقتصادية" في راهننا. لكن، ومثلما ذكرنا 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 والطاقت الكامنة المختلفة. لكن المهم في جميعها هو تجمع 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 أن مصطلحي "الرأسمالية" و"النظام الرأسمالي" قد استُخدما لأغراض دعائية. قد يكون بالإمكان تبيان مرادفات لهُذين المصطلحين من حيث المضمون. لكن، ولدى تقييمهما بصفتهما نظام الظواهر والأحداث والعلاقات المُعبرة عن الحقيقة المطلقة، فإنهما يغدوان مصطلحين يرتفع فيهما مُعدّل تحريف وتزوير الطبيعة الاجتماعية وقضاياها. فجريان الحياة الاجتماعية مغاير. ومن خلال أبعاد القضايا التي يعاني منها المجتمع، يتضح بجلاء أن هذا الجريان يتطلب علماً ولغةً جديدين.

إذا كانت الرأسمالية تعني نظام تكديس رأس المال، فقد بُرِهَنَ أَنَّ هذا التكديس قد طُبِّقَ بشكلٍ شاملٍ لأول مرةٍ في دول المدائن السومرية. فشركات رؤوس الأموال، وأموالها ومستودعاتها وتنظيمها وإدارتها هي أساس دول المدائن تلك؛ حتى وإن كانت بدائية. ولربما كانت المدينة نفسها أول شركة رأس مال، أو الاحتكار بحد ذاته. فإلى جانب جيوش التجار والعسكريين والعلماء والفنانين، كان الكهنة الحُكَّام والعبيد العاملون يُشكِّلون الطبقات الاجتماعية الأساسية حتى في ذلك العصر. فالمعبد (الزقورات) كان في الوقت نفسه معملاً، ومأوى للعبيد العاملين، ومقرراً للحكام والقادة العسكريين، ومركزاً لإدارة الكهنة. والطابق الأعلى كان مكاناً لنشاط الآلهة الطبيعية في الرصد والمراقبة طبعاً. كل شيء كان قد رُتَّبَ بشكلٍ متداخلٍ يُنمُّ عن الكمال. إنني أرى الترتيب في الزقورات باهراً. وأعتبر الزقورات "رحم" مدنيتنا بكل بُناها من دولة وطبقة ومدينة. وما قصة المدينة المركزية المعمرة خمسة آلاف عام سوى واقع ذلك المعبد المنفتح والمنسج على الزمان والمكان.

لا أعتقد بإمكانية إبداع احتكارٍ أو حكمٍ أو شركة رأسمالية أكثر كمالاً وأصالَةً من شكل هذا التنظيم الذي في المعبد. فمثلما أَنَّ المنيع العين لكافة الخلايا هو الخلية النواة، كذلك فإن حقيقة هذا المعبد تُعدُّ الخلية الأم لكافة البنى الاحتكارية. وجميع الحفريات الأثرية تؤيد صحة هذه الحقيقة. إذ يرجح احتمال كون الأمثلة المنشأة التي تعود إليها المسلات في غويكلي تبه بمدينة أورفا، والتي اكتشفت مؤخراً وسُمِّيت بـ"المُسْتَعِر الأعظم"¹ في التاريخ؛ هي أقدم معبد معروف حتى الآن (معبد مجموعات القطف والقنص لما قبل النيوليتيك، أي فيما بين 8000-10000 ق.م). إذ تتحوُّ آراء علماء الآثار الشهيرين هذا المنحى. ومن خلال الأمثلة البارزة في كلِّ عمليات الحفر والتنقيب على وجه التقريب، تتأكد صحة القول بأن أولى مُراكمات رأس المال لما قبل التاريخ قد بدأت بهذا المنوال.

¹المستعر الأعظم: نوع من النجوم المتفجرة، وتعبير عن انفجارات نجمية هائلة يرمي فيها النجم غلافه في الفضاء، فتؤدي إلى تكوين سحابة براقعة 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 (المرترجة).

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. ويمكن التّبيان بكلّ 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 النمط الثيولوجي والتجاري والعلمي والتقني والإداري للمسيحية خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين، وللإسلام فيما بين القرنين التاسع والعاشر (وبالأخص عبر شبه جُزرٍ إيبيريا وإيطاليا والبلقان). ويُجمِعُ جميعُ المؤرّخين على فكرة حصول الانزياح في مركز المدنية المهيمنة اعتباراً من عام 1250م. حيث أنّ مراكز المدنية المتهاوية في الشرق بدّأت بالصعود في أوروبا آنذاك. فضلاً عن أنّ هذا القرن (الثالث عشر) يُسمى أيضاً بعصرِ الثورة التجارية. نخصّ 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، وبكلّ ما أوتوا من قوةٍ وشأنٍ؛ لم يقتصِرْ على البضائع فحسب. بل ونُقِلتْ كافةُ تقاليدِ المدنية وأفكارها وتقنياتها وأصولها وآدابها وأساليبها المعمرة آلاف السنين. أي، وباقتضاب، لقد نُقِلتْ كلُّ قيمِ المجتمع "النافعة". من الواضح أنّ مركز المدنية أيضاً قد انتقل بناءً على ذلك. ومن الحقائق التاريخية التي يستحيل إنكارها هو أنّ المسيحية، بل والمدنية الإغريقية-الرومانية والثورة النيوليتية الأقدم (5000-4000 ق.)؛ قد نُقِلتْ جميعاً من الشرق إلى أوروبا. وقناعتي الشخصية هي أنّ أروعَ تركيبةٍ جديدةٍ شهدتها القرون الخمسة الأخيرة قد تكوّنَت مع انتقالِ الثقافات المجتمعية البارزة خلال السنوات الخمس عشرة ألف الأخيرة في القارة الآسيوية، وبالأخصّ في الشرق الآسيوي الأدنى إلى شبه الجزيرة الأوروبية. هذا هو تفسيري للتاريخ بجملةٍ واحدة!

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

لا شك أنّ ما تمّ نقله إلى الغرب ليس فقط الأساليب والبنى الأساسية للمدنية المركزية. بل ونُقلت قضايا المجتمع أيضاً وبالمثل. لقد تطرقتُ في سردٍ جدّ وجيزٍ إلى نقل المسيحية. إذ كانت قِيَمُ المدنية المادية للشرق (التجارة، الإنتاج، المال والدولة) قضيةً إشكاليةً بما يُعادلُ القيمَ المعنوية (المسيحية والعلم) على الأقل. وهذا ما معناه بأحد المعاني أنّ أوروبا كانت قد غرقت في القضايا. من العسير فهمُ الشرق. لذا، فليس صعباً تخمينُ الزلازل التي ستتمُّ عن نقل طبيعته الاجتماعية المتناقضة إلى مجتمع أوروبا النيوليتي-الزراعي اليافع الذي لم يفسدُ بعدُ كثيراً. لا شك أنّ هذا الوضع كان سيتسببُ بأضرارٍ فجيعةٍ ومدمّرةٍ بدرجةٍ كبرى في أوروبا التي باغتها على حين غرة تنافسُ الاحتكاراتِ على الحصص (كانت النشاطات التمهيدية للمسيحية ناقصة). ما أدى بدوره إلى اندلاع حروبٍ امتدّت لآلاف السنين في المشرق. وصراعاتُ النظام الداخلية المتأججة منذ القرن السادس عشر، تحمّل آثارَ ميراثِ الشرقِ المعمرِ آلاف السنين. كما تحمّل الصراعاتُ المعاشة منذ عهدِ روما آثارَ الثقافةِ عيناها. بمستطاعي القول ودون مبالغة، أنه لم تُنقلْ فقط القيمُ المادية والمعنويةُ الإيجابيةُ للمدنية المركزية إلى أوروبا. بل ونُقلت أيضاً تناقضاتها المحتدمة وقضاياها الثقيلة ونزاعاتها وحروبها الطاحنة. بل حتى إنّ الإباداتِ العرقية الكارثية التي ارتكبتها أوروبا ممهورةً بتقاليد المدنية الشرقية زيادةً عن اللزوم. فالملوكُ الآشوريون كانوا يتباهون ببناء القلاع والأسوار من جماحِ البشر. وجميعُ المستبدين الشرقيين يتباهون بعددِ مجتمعات القبائل والقرى والمدن التي ذكّوها من الجذور وأسروا أهلها. بل ويذكّرونها كقصص بطولية!

لم يخرج علماء الاجتماع الأوروبيون لاقتفاء أثر الشرق عن عبث. إنني أؤمنُ مساعيهم تلك. لكن الاستشراق السائد بعيدٌ جداً عن قول الحقيقة. مع ذلك، علي الإشارة إلى أننا مدينون لهم بالشكر، نسبةً للعقول الشرقية المتحرّرة. سيكوّن من الأصح القول أنه حتى وإن كان العلماء متحمّين بالنوايا الاستعمارية المُسبقة، إلا أنّ هدفهم الأصلي لم يكن كذلك. بل كانوا يبعثون فهمَ قصة التمدن في أوروبا. ذلك أنّ فهم أوروبا

بتناقضاتها وقضاياها وحروبها يَمُرُّ خصباً من تحليل الشرق الأدنى. ينبغي الإدراك أن الهدف الآخر من جهودي هذه هو تقديم مساهمة متواضعة بشأن السبل والأساليب في هذا الصدد.

يَعْتَقِدُ الكثير من الشرقيين أن الأوروبيين أناسٌ واثقون من أنفسهم وعاقِلون جداً. أما أنا، فكلُّ أوروبيٍّ قابلته، وجدته غِزاً ورقيقاً وساذجاً لدرجة استحالة عيشه في كنف ثقافة الشرق.

إني على قناعة بالتأثير الكبير لتقاليد المجتمع النيوليتي التي شهدتها أوروبا على سياق التمدن الذي شهدته بعد القرن السادس عشر. لقد تَبَيَّنَتْ جميعُ المجتمعات الأوروبية التقليدية الديانة المسيحية مع حلول القرن السادس عشر. لكن أوروبا ساهمت بتفسيرها الثيولوجي الخاص بها في كل تلك المراحل، بما فيها ثورات المدن التي سادت بعد القرن العاشر. كانت هذه المقاربة سؤدّي بها إلى النهضة والإصلاح والتنوير، وإلى الثورة العلمية-الفلسفية. ومقابل انتشار الإسلام كآخر التقاليد الحضارية للشرق الأدنى، عَجَزَ الشرق عن إبداء تطورٍ شبيهٍ بذلك الذي ساد في المجتمع النيوليتي. لا شك أنه ظهر العديد من المفسرين والعلماء والفنانين الناجحين من ذوي الأصول التركية والفارسية والكردية. وشوهدت نهضة محدودة بين القرنين الثامن والثاني عشر الميلاديين. إلا أن الاستبدادية الشرقية التقليدية ببنياتها المتحجرة لم تكن لتتأخر في بسط نفوذها على المجتمع الذي كادت تتسرّب إلى جميع مساماته. وهذا أيضاً كان عاملاً جُدم في نزاعات الإسلام الداخلية. وبالطبع، فالدافع الأساسي كان الاستيلاء على الاحتكار. فضلاً عن أنه كان قد أُبقي على تقاليد المجتمع النيوليتي الشرقي مرهقةً مُنهكة، وجاهلةً يائسةً تحت وطأة الإغرامات الاستبدادية للاحتكار طيلة ما يُقاربُ خمسة آلاف عام. بالمقابل، كانت التقاليد النيوليتية لأوروبا حيويةً وحرّةً وأكثر إبداعاً. ذلك أنه لم يُفرض عليها الاستبداد على مرّ خمسة آلاف سنة، مثلما كانت حال المجتمعات الشرقية. علاوةً على أنها كانت انتهلت من محاسن خبرة الشرق العظيمة، مثلما ذكرنا. يتسم هذان الأمران بأهمية حياتية تُعدُّ بمثابة المفتاح من جهة استيعاب الصعود التاريخي لأوروبا.

هذه الإيضاحات المختصرة تُوضح كفاية أنَّ 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 حقيقياً في قديمه. أو على الأقل، إنها نشاطات مُتَحَمَّةٌ بالنواقص الفادحة فيما يتعلق بهذه الأمور. علماً أنَّ إيضاحاتهم بشأن تراكم رأس المال الرأسمالي المتكاثف في مثلث البندقية وأمستردام ولندن، مُحَمَّلَةٌ 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 تُحقِّق انتصاراتهما تلك بالمقاومة السياسية والعسكرية الداخلية تجاه الضغوط السياسية والعسكرية الخارجية؟ الجواب الذي سيُعطى على كلا السؤالين سيؤيد قول فرناند بروديل: "السلطة-الدولة المُركَّزة تُفَرِّز الرأسمالية". أما حُكمي، فيذهبُ أبعدَ من ذلك. ألا وهو أنَّ الدولة والسلطة هي الاحتكار ورأس المال بالذات. فبالأصل، لو لم تكن احتكاراً لرأس المال، لما كان بإمكانها إفراز رأس المال. فكيفما يستحيلُ إدراؤُ الحليب من "النَّيس"، فإنه لا يمكن إدراؤُ رأس المال من أجهزة الدولة-السلطة التي لا تكون احتكاراً.

تُشكِّلُ ضغوطُ الدولة-السلطة من الخارج ومقاومةُ الدولة من الداخل عاملين حقيقيين خَلَقَا حقيقةً هولندا وإنكلترا. ولأنَّ الإمبراطورية التي مركزها إسبانيا انتبَهَتْ إلى المخاطر التي ستَحُلُّ بها، فقد قَمَعَتْ انتفاضاتِ مدنِ إيطاليا أولاً (مجابهةً مكيفيلى

¹ شارل الخامس: أحد أعظم الشخصيات في التاريخ الأوروبي (1500-1558). تَوَّج 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، فقيل إن الشمس لا تغيب عنها (الترجمة).

² فيليب 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 تتجج)، لتهتمَّ بعدها وبكلِّ استطاعتها بالقضاء على الكيانات القومية الاحتكارية الجديدة المتنامية في هولندا وجزيرة إنكلترا. ولو لم يُكتب لها النجاح في ذلك، لكانت هي التي ستتهار وتزول. أما مقاومة هولندا وإنكلترا، فهي شاملة وطويلة المدى. إذ تمَّ خوضُ مقاومةٍ باهرةٍ 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 راديكاليةً للمسيحية، أي الكالفينية¹ والأنكليكانية²؛ وطالت التنظيم والتجهيز التقني القادر على تأمين أعلى مستويات العطاء الاقتصادي. كما طالت النشاطات الدبلوماسية ذات النظرة الثاقبة التي وصلت حدَّ التفكير بالتحالف مع العثمانيين، وصولاً إلى استمالة دولة بروسيا إلى مصافها. من المعلوم أنَّ هذه المقاومة الاستراتيجية الشاملة جداً لم تُكلَّل فقط بالنصر. بل ومهدت السبيل في الوقت عينه لانتقال مركز الهيمنة الجديد للمدينة إلى أمستردام ولندن.

معلومٌ أيضاً أنه في تلك الأثناء تزايدت نشاطات رأس المال بشكلٍ ملفت، وشرع المال-رأس المال بلعب دور رئيسيٍّ لأول مرةٍ 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 جديرة بالاهتمام) بتكديس رؤوس الأموال الطائلة عن طريق إقراض الدول. من المعروف أنَّ المستجدات الجارية في هذا المنحى قد أدت دوراً مصيرياً في تنظيم البورجوازية كطبقة. هذا ولا يُمكنُ التغاضي عن كون طبقة اجتماعية من نوع الطبقة العاملة قد تكوّنت في فترة المقاومة الوطنية الكبرى تلك. أنا لا أقول: إنَّ 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 ومثابرة 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. يُعرَف 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 تحقق في نار هذه المستجدات الساخنة. لا أودّ الدخول في السجال التالي: أيّ منهما متقدم على الآخر؛ الأساس الاقتصادي (البنية التحتية) أم البنى السياسية العسكرية (البنية الفوقية)؟ ولا أؤمن بأن هذا نقاش ذو معنى. ذلك أن الاقتصاد السياسي للبورجوازية (بما في ذلك مؤلف "رأس المال" لماركس)، والذي تفوح من أفكاره رائحة الدعاية، إنما يطمس الحقيقة أكثر من إنارتها. وقد آن الأوان منذ زمن بعيد كي لا تكون 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 تحولاً عظيماً. ولكن، لا يُمكننا التفكير في كل هذه المستجدات بصورة منفصلة عن سياق المدنية المركزية المعمر خمسة آلاف عام. وعلى سبيل المثال، فهل بإمكاننا التحدث 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 ستتحقق معجزتا أمستردام ولندن، حتى لو لم يجر النقل الذي ترعّمته المدن الإيطالية في الفترة ما بين 1000-1300م، ولو لم يستمر ذاك النقل من إيطاليا إلى نُحوم أوروبا الغربية (1300-1600م)؟

لن نتحاشى أيضاً حات المجتمع التاريخي وتحليلات علم الاجتماع ونظرياته الاتسام بالنواقص الفادحة ونسبة الأخطاء التضليلية الكبرى، ما دامت تغض النظر عن تكامل واستمرارية نظام المدنية العالمية. فبينما تقتضي الطبيعة الأولى إيضاحات تاريخية متكاملة، فإن الطبيعة الاجتماعية الماضية قدماً 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 هيمنة علم الاجتماع الأوروبي خدّمت هيمنة المدنية من خلال نبذها لهذه الحقيقة ربحاً طويلاً من الزمن مع الميتافيزيقيا الوضعية الصارمة. لكنها أفسحت الطريق أمام تشويش كبير داخل علم الاجتماع أيضاً. والمسؤولية الكبرى في هذا الشأن تقع على كاهل القائمين بصياغة التحليلات المعنية برأس المال أيضاً. حيث تشير كومة القضايا المتفاقمة العالقة بجلاء واضح إلى أنَّ القسم الأكبر من تلك التحليلات قد خدّمت إسدال الستار على رأس المال والنظام الرأسمالي، بدلاً من تنويره!

ثمة إجماع بشأن احتكارات المدنية المستمرة أصلاً بمنوال مهين ومتأزم ومركزي على مر التاريخ، يشير إلى أنَّ مدينة البندقية كانت مركزاً لها خلال السياق الأوروبي في القرن الخامس عشر، وأنَّ أمستردام هولندا كانت مركزها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وأنَّ لندن إنكلترا كانت مركزها طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. أما حروب انتزاع زمام الهيمنة، التي شنتها احتكارات المدنية الفرنسية ضد إسبانيا وهولندا وإنكلترا منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر (حلمها في أن تكون روما الجديدة)؛ فقد باءت بالفشل. لقد شهدت ألمانيا، التي أنجزت انطلاقة حضارية في نهايات القرن التاسع عشر، كابوساً مزعجاً مع هزيمة عام 1945. كما يلاحظ أنَّ أمريكا التي حققت صعوداً حضارياً في القرن العشرين، قد وطّدت تفوقها في هذا الشأن بعد عام 1945، في حين بدأت بالتصدع في راهننا (بعد الألفية الثانية). أما روسيا الاتحادية، فلم تُوفّق كثيراً في إنجاح تجربتها بالتحوّل إلى مركز مهين خلال أعوام 1945-1990. بينما ما يُقال بشأن مزاعم الصين في التحوّل إلى مركز هيمنة جديد مستقبلاً، هو حالياً مجرد دعايات مضاربة. فمتلما شوهدت أمثلة ذلك مراراً عبر التاريخ، فقد يُحدّد ملامح المستقبل القريب واقع من الهيمنة المتعددة الأقطاب. وقد تُكوّن الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي وروسيا الاتحادية والصين واليابان أقطاباً طموحة. ولكن، بالإمكان التبيان وبكل سهولة، أنَّ أمريكا هي القوة المهيمنة بامتياز حالياً.

كنت قد تطرّقتُ بإيجاز إلى تفسيرات عالم الاجتماع الإنكليزي أنطوني غيدنز خصيصاً بشأن انفراد حالة الحداثة (أو المدنية) الأوروبية. وانطلاقاً من وجهة نظر

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 بتفاسير 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 المدنات. وفي كلّ مدينة ثمة تطورات وثورات صناعية بهذه النسبة أو تلك. أما الدولة القومية، فبالمقدور تعريفها على أنها حال دُول 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 الإبادات 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 وجرب؛ كالحروب الدينية، الأثنية، الاقتصادية، التجارية، العسكرية، المدنية، الوطنية، الطبقيّة، الأيدولوجية، الجنسوية، السياسية، الدولية، الاجتماعية، العالمية، وحروب الأنظمة والأحلاف وغيرها. وقد حطمت الأرقام القياسية في جميعها، بوقاياتها 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 الوجيز 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 عرّف كيف يدرسها بوعي كبير، وخاض حرباً أسمى إزاءها. ولذلك مرّ بمراحل النهضة والإصلاح والتنوير، وأنجز اكتشافاتٍ علميةً عظيمة، وطوّر المدارس الفلسفية، وشهد مراحل التقدم الدستوري الديمقراطي، وأسس الملكيات ثم أطاح بها، وشاد الجمهوريات. كما نظّم أنظمة اقتصادية مثمرة غير مسبوقة، وحقّق أعظم ثورة صناعية. ولم يعرف نداءً في الفنّ والموضة. وأنشأ مدناً مذهلة. وأسس بوراً باهرة للعلم والصحة، ونشر نظامه المدني في جميع العالم، فأسس بذلك أشمل نظام عالمي في التاريخ.

لكن، وبالرغم من هذه التطورات العملاقة، إلا أنه من الواضح أنّ أوروبا زادت من تعقيد القضايا الاجتماعية بدلاً من حلها. ويتبيّن ذلك من خلال قضايا البطالة والافتتال والدمار الأيكولوجي، والتي تتجلى حتى في أبسط المشاكل، فما بالك بالقضايا الأساسية السائدة راهناً على الصعيد العالمي. السبب الرئيسي في ذلك هو أنّ القضايا تمتدّ بجذورها إلى المدينة المعمّرة خمسة آلاف عام، وأنّ المدينة بذات نفسها كومة ضخمة من القضايا. في حين إنّ أعظم إنجاز لأوروبا حسب رأيي، هو نجاحها في معرفة كيفية تسليط مرآة العلم على قضايا المدينة المتفاقمة. بالتالي، فقد بات ممكناً رؤية القضايا على نحو أفضل من خلال تلك المرأة، حتى ولو كانت صورةً باهتة أو مخادعةً بالعديد من الجوانب. هذا ومن غير الممكن بتاتاً غضّ الطّرف عن المساهمات العظمى للمقاتلين الأشاوس في هذا الشأن (مهما كانت الأيديولوجيات مُضَلّلة). ونخصّ بالذكر أبطال الحروب المُخاضة باسم المساواة والحرية والأخوة، والذين هم أصحاب مساهماتٍ حقيقية.

علينا ألا نستصغر تشخيص القضية الاجتماعية الأولية. فقد رُجّت المجتمعات في الحروب فحاربت طيلة آلاف السنين من مسيرة التاريخ. لَكَم هو مؤسف أنّ تلك المجتمعات لم تكن تُعرف لأجل من تحارب. حيث لم يقتصر الأمر على تشغيلها من طرف طُغاتها ومستغليها. بل وكانت تقف في حروب لا حصر لها.

لا شك أنّ الحكماء الشرقيين كانوا مدركين للقضية الاجتماعية. ولهذا الغرض طوّروا عظيم التعاليم والنظم الأخلاقية والأديان والمذاهب، وفضّلوا الحياة العشائرية

والقَبْلِيَّة على الدولة والمدنية لأمَدٍ طويل. بالتالي، بقي المجتمع الشرقي بجسمه الرئيسي غريباً عن الدولة والمدنية، ونُصِبَت الأسوار والقلاع العملاقة حيالهما. وقد رددت الألحان والأشجان والملاحم الشرقية تلك الحقائق برهافة فنية. إذ كان الإنسان الشرقي مغترباً عن المدنية ويائساً منها إلى درجة البحث عن الخلاص في عوالم أخرى. في حين تجسدت عظمة المجتمع الأوروبي في عدم التهاوي بهذا القدر. فقد تَمَثَّل العناصر الإيجابية من جهة، وقاومَ العناصر التي تفرضُ الاغتراب من جهة ثانية. لم تُقَم أوروبا بحلّ القضية الاجتماعية. لكنها أيضاً لم تسمح باجتراح عُبنِ الهزيمة أو التخبُّط 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 يُغيَّر ذلك من مضامينها. أما بعض القضايا الشكلية الملقاة للنظر، فقد تُعزَّرُ الشرح، لا أكثر. علماً أنَّ النظام العالمي الحالي (النظام الأمريكي المتعدد المراكز والمهيمن بامتياز) قد أضفى الطابع النظامي المتكامل على قضايا المجتمع العالمي، مثلما هي حاله.

إنَّ اختصارَ القضايا الاجتماعية-التاريخية التي سَعَيْتُ لِعَرْضِها في هيئة بنود رئيسية معاصرة، سيُكمِلُ الموضوعَ ويجعله ملموساً أكثر.

ب- القضايا الاجتماعية

1- قضية السلطة والدولة:

إنني مرغمٌ على التأكيد مراراً على أنَّ التاريخ 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، بغرض تأمين شرعيتها ولتصوير نفسها "أزليَّة-أبدية". إذ ما من انقطاعات كهذه في حياة المجتمع الحقيقية. الأمر الآخر الذي أودُّ التشديدُ عليه هو استحالة إضفاء 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 رahnنا أيضاً؛ مع فارقٍ جدٍّ ضئيلٍ يتجسّد فيما أضافته الشروطُ الزمانيةُ والمكانيةُ. من الواضح أن نسبةَ الحقيقةِ في تفسيراتنا سترتفعُ إذا ما أضفنا هذا المعنى على مصطلحي الاختلافِ والتحول. فمن الضروريّ الانتباهُ إلى مخاطرِ الاستخفافِ بالاختلافِ والتحولِ والتطور، أو رؤيته بلا جدوى. فبقدر ما يكونُ الافتقارُ إلى التاريخِ العالميِّ دلالةً على الضمور، فإنَّ النظرَ إلى التطوّر التاريخيِّ على أنه خالٍ من الاختلافِ والتحول، واعتباره محضَ تكرارٍ دائمٍ يحجبُ الحقيقةَ بالمثل. وعليه، فإنَّ 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 تنشأ خارجَ المجتمع بشكلٍ مُبهرٍ ومُخيف. والمدنيةُ شاهدةٌ على مثلِ هذه الأشكالِ الضاربةِ للنظرِ على مرِّ العصور. حيث كانت الدولةُ ترسمُ معالمَ الحدودِ بعنايةٍ كتعبيرٍ رسميٍّ عن السلطة. فكلما كانت الفوارقُ بين الدولةِ والمجتمعِ قاطعةً وفاصلة، كلما عَقِدَ الأملُ على جني المزيد من الفوائد. بل حتى إنّ السلطةَ كظاهرةٍ داخلَ المجتمعِ كانت حدودها واضحةً وفاصلة. فمसारُ سلوكياتِ المرأةِ تجاه الرجل، وسلوكياتِ الشبابِ اليافعين تجاه كبارِ السنّ، وأعضاءِ القبيلةِ العاديين تجاه رئيس القبيلة، والجماعةِ المؤمنةِ تجاه ممثلي المذهبِ أو الدينِ المعني؛ كان مرسومًا ومُحدداً بالآدابِ والقواعدِ الصارمة. كما كانت سيادةُ السلطةِ وموضوعُ الحاكمِ والمحكوم مضبوطةً بقواعدَ مُفصّلةً؛ بدءاً من نبراتِ الصوتِ إلى آدابِ السيرِ والجلوس. لا شكَّ أن تأسيسَ نفوذِ السلطةِ والدولةِ بهذا النحوِ لقرضِ وجودهما أمرٌ مفهوم، نظراً لانخفاضِ تعدادهما حيالِ المجتمع. وعليه، كانت تلك القواعدُ تلعبُ دورها كأدواتِ شرعنة، وتُقدِّمُ التعليمَ اللازم وما شابه من خدماتٍ في سبيلِ ذلك.

يعودُ سببُ التحولِ الجذريِّ ضمنَ أشكالِ نفوذِ السلطةِ والدولةِ في المدنيةِ الأوروبيةِ إلى شعورِ السلطةِ والدولةِ بالحاجةِ إلى التغلغلِ في كافةِ مساماتِ المجتمع 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. فكيفما أن كثرة القطيع تقتضي رعاة كثر، فإن تَوَلَّى 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. فلطالما ولدت الحروب البيروقراطية في كل الأوقات. والجيش نفسه أضخم تنظيم بيروقراطي. العامل الثاني هو وعي المجتمع ومقاومته المتناميان. فعدم معاناة المجتمع الأوروبي من الاستغلال العميق من جهة، ومقاومته المستمرة من جهة أخرى؛ قد قرّضا أن يكون إنشاء السلطة والدولة أكثر ضخامة. كما إن نضال البورجوازية تجاه الأرستقراطية، ونضال الطبقة العاملة تجاه كليهما أفضى إلى ضرورة بناء السلطة والدولة في أوروبا بطرازٍ أعمق. أما تدوّل البورجوازية كطبقة وسطى ربما لأول مرة في التاريخ، فجلب معه تغيراتٍ كبرى في مكانة السلطة والدولة. فتدوّل هذه الشريحة المتولدة من أحشاء المجتمع، وبالتالي ظهور السلطة المتزايدة؛ قد قرّضا 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 تبتذل قصارى جهدها لإيجاد الحل لهذه القضية. لكن ما تمّ معاشته في الفترة المنصرمة لم يك سوى تضخم الدولة والسلطة أكثر، والتسرطن البيروقراطي. 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 المخاضة باسم الدستور والديمقراطية والجمهورية والاشتراكية والفوضوية، هي على علاقة كثيفة بنمط تكوين السلطة والدولة. والحل المرغوب مع التوجه صوب راهنا هو: حقوق الإنسان الأساسية المؤطرة بضوابط دستورية جازمة، وتقوّ القانون، والديمقراطية. أي، وبدلاً من إيجاد حلّ راسخ، تضطر الدولة والمجتمع للتوافق على السلطة، سعياً منهما لتجاوز

العهد القديم المُثَقِّل بالصراعات الطاحنة. أي أنّ قضية السلطة والدولة لم يتم حلّها، بل نُقِلَت إلى وضع يُمكن من الاستمرار في ظلّه، لا غير.

ولدى النظر عن كثب أكثر، فسُلاحُطُ 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 يُفترضُ التوصلُ إلى حلّ الدولة القومية البورجوازية بقمع الصراع الطبقي داخلياً، وبالإبقاء على احتمال الأمن الخارجي كأمرٍ واريء دائماً. هذا هو الأسلوب الرئيسي الأكثر شيوعاً والمُجَرَّبُ عالمياً من بين أساليب موارد القضية بدل حلّها. ومن خلال الفاشية الألمانية، لوحظت الماهية الفاشية للدولة القومية بأسطع الأشكال، من حيث كونها تُشكّل الحدّ الأقصى للدولة والسلطة.

أبرزَ المثال الأول للدولة القومية نفسه في فترة مقاومة هولندا وإنكلترا ضد الإمبراطورية الإسبانية. فقد خلقت الدولة القومية هنا المُسوَّغات الشرعية لسلطتها، من خلال تعبئة المجتمع ضد قوة خارجية وصفتها بالعدو. لقد كان التوجُّه صوب المجتمع القومي في أوروبا مُحَمَّلاً بالعناصر الإيجابية نسبياً في بداياته. ولكن، كان واضحاً أنّ هذا التحول القومي قد أدى وظيفته في موارد الاستغلال والقمع الطبقيين منذ ولادتهما. تحمّل الدولة القومية يافطة الطبقة البورجوازية بكل تأكيد. إنها نموذج دولة تلك الطبقة. ومن ثمّ عززت حروب نابليون هذا النموذج في فرنسا، مُمهِّدة الطريق لانتشاره في عموم أوروبا. وقد أفضى تخلف البورجوازيين الألمانية والإيطالية عن مواكبة الركب، والمشقّات التي عانتها بصدد إنجاز الوحدة الوطنية إلى انعكاسهما على مزولة السياسات الأكثر قومية. أما خطر الاحتلال الخارجي ومقاومات الأرسقراطية والطبقة العاملة المتواصلة داخلياً، فقد قرّضا على البورجوازية التشدّد بنموذج الدولة القومية الشوفينية. كما أفضت 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، لكنّ نظامهم انتصر.

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

بالمستطاع تعريفُ الدولةِ القوميةِ من حيث المضمونِ على أنها تتطابقُ المجتمع مع الدولة، وتتطابقُ الدولة مع المجتمع. وهذا هو تعريفُ الفاشية بالذات أيضاً. فبطبيعة الحال، لا يُمكنُ للدولة أن تصبحَ مجتمعاً، ولا للمجتمع أن يكونَ دولة. ولا يُمكنُ إلا للأيديولوجيات التوتاليتارية الشمولية أن تطرحَ هكذا مزاعم. فالماهيةُ الفاشيةُ لهذه المزايم معروفة. للفاشية مكانها الدائم في الزاوية الركن للبيرالية البورجوازية باعتبارها شكلاً من أشكال الدولة. إنها شكلُ الحكم في أوقات الأزمات. وبسبب كون الأزمات بنيوية، فإن شكلَ الحكم أيضاً بنيوي. واسمُه: حكمُ الدولة القومية. إنه قمةُ أزمة عصرِ رأس المال المالي. ودولة الاحتكار الرأسمالي التي بلغت قمتها على الصعيد العالمي في رahnنا، هي فاشيةٌ عموماً في مرحلتها الاستبدادية الأكثر تخلفاً. ورغم الحديث عن انهيار الدولة القومية، لكن الادعاء بأن الديمقراطية ستحل محلها هو محضُ سذاجة. فقد تكونُ الكيانات الفاشية السياسية في الأجندة، الكونية الكبرى منها والمحلية الصغرى. فما يجري في الشرق الأوسط والبلقان وآسيا الوسطى وقفقاسيا ملفتٌ للأنظار. وأمريكا الجنوبية وأفريقيا على عتبة خوض تجارب جديدة. وأوروبا تتطلع إلى الابتعاد عن فاشية الدولة القومية عن طريق الإصلاح. أما روسيا والصين، فلا يزال مصيرهما مجهولاً. بينما الولايات المتحدة الأمريكية المهيمنة بامتياز، هي على تواصلٍ متبادلٍ مع جميع أشكال الدولة.

يتجلى هنا أن قضية السلطة والدولة تمر مرةً أخرى بإحدى أشد مراحلها وطأة. وثنائية "إما الثورة الديمقراطية أو الفاشية" لا تزال تحافظ على أهميتها في الأجندة. فكافة منظمات "هيئة الأمم المتحدة" الإقليمية والمركزية التابعة للنظام عاجزة عن القيام بمهامها. وبينما يُحقّق عصرُ الرأسمال المالي ذروته في أكثر مراحل المدنية عولمةً، فهو يؤدي دورَ شريحة الرأسماليين الأكثر تأجيجاً للأزمة. إن الثمن السياسي والعسكري لاحتكار المال ورأس المال هو شنُّ حربٍ مركزة ضد المجتمع. هذا هو الواقعُ المُعاش في العديد من الجبهات في شتى أنحاء العالم. وبالإمكان تحديدُ الكيانات السياسية

"أصحاب القمصان السوداء والهاوة" ليسير إلى روما، متحولاً من الاشتراكية إلى الفاشية. آمن بالعنف واعتبر السلام ظاهرةً متعفة. عقّد 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 ستُخرجُ من الأزمة البنيوية للنظام العالمي، من خلال مستوى نشاطاتها الفكرية والسياسية والأخلاقية، وليس بالتكهن.

وفي عصرِ رأس المال المالي، الذي يُعدُّ احتكارَ رأس المال الأكثرَ افتراضياً للحدثة الرأسمالية، يُواجهُ المجتمعُ تذبذباً وتشتتاً لم يسبقْ له مثيلٌ في أية مرحلة من التاريخ. حيث مُزقَ النسيجُ السياسي والأخلاقي للمجتمع إرباً إرباً. ما يجري هو "الإبادة المجتمعية" كظاهرة اجتماعية أثقل من الإبادة العرقية. فتَحَكَّم رأس المال الافتراضي بالإعلام هو بمثابة سلاح يرتكبُ إبادةً مجتمعيةً تُضاهي ما شهدناه منها خلال الحرب العالمية الثانية. كيف يُمكن الدفاعُ عن المجتمع تجاه الإعلام الذي يَقْصِفُ المجتمعَ على مدار الساعة بقذائفه القومية والدينيّة والجنسوية والعلموية والفنّوية (الرياضة، المسلسلات وغيرها)؟

الإعلام أيضاً فعالٌ على المجتمع كثنائي عقلٍ تحليلي. فكيفما أنَّ العقلَ التحليلي بمفرده ليس جيداً أو سيئاً، فالإعلامُ أيضاً بمفرده أداة حيادية. إنه كأَيِّ سلاحٍ آخر: فمُستخدِمُهُ يُحدِّدُ دوره. ومثلما أنَّ القوى المهيمنة تَمْتَلِكُ أَفْئَكَ الأسلحة في جميع الأوقات، فهي القوى المتحكمةُ بسلاح الإعلام أيضاً. وهي مؤثرة جداً في شلِّ قدرة المجتمع على المقاومة، لأنها تَسْتَخْدِمُ الإعلامَ كثنائي عقلٍ تحليلي. حيث يُبنى المجتمع الافتراضيُّ بهذا السلاح. والمجتمعُ 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 منفطحاً على مخاطرٍ مجهولة الحدود والآفاق. وعصرُ الاحتكارِ الافتراضي (كالرأسمال المالي أيضاً) لا يُمكنُ له أن يتواجدَ إلا بالمجتمع المُجرَّد من كينونته. فظهُورُ كليهما في المرحلة نفسها ليس محض صدفة، بل هما مترابطان. إنَّ المجتمع الذي أخرجته الدولة القومية من كونه مجتمعاً (الذي يَعْقِدُ أنه دولة قومية)، والمجتمع الذي يُغويه الإعلام ويُفسدُهُ، يعنيان المجتمعَ المهزومَ بكلِّ معنى الكلمة. وتُشادُ أشياء أخرى من أنقاضِ هكذا مجتمعات. لا شك أننا نعيشُ عصرًا اجتماعياً كهذا.

لا نعيشُ فقط في المجتمع الأكثر إشكالية. بل ونعيشُ في مجتمعٍ عاجزٍ عن منح فردِه أيَّ شيء. إنَّ المجتمعاتِ التي نعيشُ ضمنها لم تَفْقِدْ فقط أنسجَتَها الأخلاقيةَ والسياسيةَ. بل إنَّ وجودَها أيضاً مُهدَّدٌ. فهي تُعاني من مخاطرِ الإبادة، لا من الإشكاليات. فإذا كانت القضايا تتعاضدُ في يومنا رغمَ كلِّ قدراتِ العلم، وتتجذُرُ وتتحوّلُ باستمرارٍ إلى حالةٍ سرطانية؛ فهذا يعني أن الإبادةَ المجتمعيةَ ليست مجردَ فرضية، بل هي خطرٌ حقيقيٌّ مُحيق. أما المزاعمُ التي تقولُ أنَّ سلطةَ الدولةِ القوميةِ تحمي المجتمع، فهي تتكرَّرُ أفدَحَ خداع، لتَجْعَلَ من الخطرِ حقيقةً واقعةً خطوةً بخطوة. إنَّ المجتمعَ وجهاً لوجهٍ أمامَ الإبادة، وليس أمامَ القضايا وحسب.

2- قضايا المجتمع الأخلاقية والسياسية:

إنني مدركٌ لمخاطرِ تقسيمِ القضايا. فهذا الأسلوبُ الذي طَوَّرَه علمُ الاجتماعِ الأوروبيُّ المركزُ باستخدامِ العقلِ التحليليِّ دونَ حدودٍ ضابطة، لا يُمكنُ غضُّ الطرفِ عن كونه مشحوناً بخطرٍ فقدانِ تكاملِ الحقيقة، بالرغمِ من بعضِ من مكاسبه الظاهرية. سوف أَسْتَطِردُ في استخدامِ هذا الأسلوب، بشرطِ الانتباهِ الدائمِ إلى الجوانبِ المُربيةِ لهذا الخطر، وإدراكاً مني لمخاطره في تقسيمِ القضيةِ الاجتماعيةِ على شكلِ "كومةِ قضايا". وسأسعى لاتباعِ مقارباتٍ مختلفةٍ في قِسمِ الأُستمولوجيا أيضاً.

لَمْ نَضَعْ السلطةَ والدولةَ في أولِ أقسامِ القضايا الاجتماعيةِ عن عبث. بل إنَّ الدافعَ الأساسيَّ وراءَ ذلك هو أنهما تُشكِّلان المنبعَ العَيْنَ للقضايا. فالوظيفةُ الأوليةُ لعلاقاتِ وأجهزةِ السلطةِ والدولة، والتي كانت تتربُّعُ فوقَ المجتمعِ بكُلِّ ثِقَلِها، ثم غَدَتِ متموقعةً داخله وبكثافةٍ تزامناً مع القرنِ السادس عشر؛ تتجسّدُ في تهيئةِ المجتمعِ المُجرَّدِ من القوةِ والحماية، وجعله قابلاً للاستغلالِ الاحتكاريِّ. من المهمِّ جداً تعريفُ دورِ السلطةِ والدولةِ على هذه الشاكلة. فنعتُ السلطةَ والدولةَ بأنهما مجموعُ أجهزةِ العنفِ وعلاقاتها فحسب، إنما يتضمنُ نواقصَ فادحة. وأنا على قناعةٍ بأنَّ أهمَّ دورٍ لهذين الجهازين يتمثلُ في إبقاءِ المجتمعِ بلا قوةٍ أو حماية. أما دورُهما هذا، فَتُحَقِّقانه بالنهشِ والتهشيشِ الدائمِ لأنسجَتِهِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ التي تُعَبَّرُ لَوَازِمَ "وجودِ" المجتمع، وبإسقاطها في

حالةٍ تَعَجَّرُ فيها عن القيام بعملها أو أداء دورها. ذلك أنَّ المجتمع لا يستطيع الاستمرار بوجوده، دون تكوين ساحتيه اللتين أَسَمَيَناهما بالأخلاق والسياسة.

يتجسّد الدور الرئيسي 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 يدلّ على إمكانية استخدامه واستغلاله كما يُراد. أما دور السياسة، فيتمثّل من حيث المضمون في تأمين الضوابط الأخلاقية اللازمة للمجتمع، بالإضافة إلى النقاش الدائم حول سُبُل وأساليب تلبية متطلبات المجتمع المادية والذهنية الأساسية للبتّ فيها.

والسياسة المجتمعية تُزَيِّد 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 وتدير شؤونَه بنفسه؛ مُشكّلةً بذلك ساحة الوجود المحورية له. فالمجتمع بلا سياسة كاللداجة المذبوحة، تتخبط يميناً 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 جهاز النقاش والقرار الذي لا استغناء عنه في سبيل تأمين وجوده الجوهريّ وتلبية احتياجاته المادية والمعنوية الأولية. ومن المستحيل أن يكون هناك طريق آخر خطير بهذه الدرجة.

لذا، فإنّ أول ما تلجأ إليه أجهزة وعلاقات السلطة والدولة على مرّ التاريخ، هو إحلال المؤسسة المسماة بـ"القانون" محلّ أخلاق المجتمع، والمؤسسة المسماة بحكم "الدولة" محلّ سياسة المجتمع. أي أنّ 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 مليئة 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؟ أودّ التعبير عن هذه الحقيقة، لدى قولي بأنّ 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 تسميتهما لها حينذاك بالدولة أو السيادة. وإن كان المجتمع لم ينظر بعين سليبية 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 أنّ الخبرة لا يمتلكها الجميع. والمهارة أيضاً ليست من شأن الجميع. لكن السيادة والدولة اللتين استغلّتا هذين الأملين الصائبين المعقودين عليهما طيلة المسار التاريخي، قد حولتا دفة الحكم المتخمة بأكثر الشرائح والشخصيات افتقاراً للتجربة والخبرة والمهارة إلى ساحة ثحاك فيها الحيل والدسائس بدلاً من تطبيق القانون، ويعجّ فيها المتملقون بدلاً من كونها نشاطاً يعتمد على التجربة. إنّ التردّي والفواجع الجسيمة على علاقة كثيبة بهذا التحريف وبقلب الأمور رأساً على عقب بشكل فظيع.

تتجسّد الكارثة الحقيقية تاريخياً في أنّ البورجوازية، التي تُعبّر عن التطور السرطاني للطبقة الوسطى خصيصاً، قد تربّعت على منطقة المجتمع الوسطى، أي "فوق بطنه"؛ عارضةً مصالحها الأكثر أنانيةً على أنها "قانون"، وإدارتها التي لا أساس لها على أنها "حكم دستوري"؛ ومُقدّمةً في سبيل ذلك على الإكثار من السلطة والدولة بتقسيمهما إلى "أجهزة" وعددٍ لا محدودٍ من المجالات التي يُزعم أنها ساحات مهارة. أي أنّ المجتمع "استجدّ من المطر بالمزrab". أما الليبرالية التي تُمثّل نباهة البورجوازية، فإنّ نقاشاتها بشأن "الجمهورية" و"الديمقراطية" و"الدستور" و"تقليص الحكم" و"تحجيم الدولة والسلطة" وما شابهة من أمور، تحجب الحقيقة بقدر ما هي مشحونة بالمعاني النقيضة لذلك تماماً. إنّ 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 يتحملُ بشقِّ الأنفسِ حكمَ ملكٍ واحدٍ أو سُلالةٍ واحدة، فكيف سيتحملُ الأجهزة والسلالات البورجوازية اللامحدودة؟ إنني أستخدمُ مصطلحي "الأسرة البورجوازية" و"السُلالة" مُتعمِّداً، 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 مثقَّلةٌ بالفاشية.

بناءً عليه، ففي مقدمة القضايا الأولية تأتي قضية شلِّ تأثير الأنسجة الأخلاقية والسياسية للمجتمع، وإيصالها إلى حالة تعجزُ 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 تسَلَّت إلى أدقِّ مسامات المجتمع (عبر الإعلام وشتى أنواع المنظمات الاستخباراتية ووحدات التمشيط الخاصة والتعاليم الأيديولوجية وغيرها)؛ كاتمةً بذلك أنفاسه، ومُصَيِّرةً إياه مجتمعاً يجهلُ ذاته ويعجزُ عن تطبيق أيِّ مبدأ 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 كقوة هيمنة حقيقية، قد حقَّقت 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 والإيقاعُ به، لكان من المحالِ جني المالِ من المالِ إلى هذه الدرجة بالسبل الافتراضية، أي دون المساس بتاتاً بأيِّ من أدوات الإنتاج. أي أن كلَّ ما اكتسبته الاحتكارات طيلة التاريخ، ومكتسباتها الضخمة التي التقطتها في الهواء وانتزعتها دون بذلٍ أيِّ جهد؛ قد تحقَّقت تأسيساً على سلخ المجتمع عن وجوده ودماعه. لأنه "لا مال في الهواء!".

على التتويج مجدداً إلى أن أجهزة وعلاقات السلطة والدولة المتكاثرة بلا حدود، لا تستطيع لوحدها إسقاط المجتمع في هذا الوضع. بل يتحقق غزو المجتمع أيديولوجياً بوساطة الإعلام، الذي يعدّ مصدراً رئيسياً آخر للهيمنة، ويؤثر عليه بقدر تلك الأجهزة على الأقل. بمعنى آخر، ومن دون تصيير المجتمع أبلهاً ولبليداً عن طريق تحريفات القومية والدينيوية 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 يعرف حدوداً إلى درجة ارتكاب الإبادة المجتمعية.

3- قضايا المجتمع الذهنية:

لا شك أنه من أهم الشروط الأولى اللازمة لجعل مجتمع ما منفتحاً على الاستغلال، هو حرمانه من الأخلاق والسياسة. ولا يمكن تحقيق ذلك دون تأمين تردّي وانهار الذهنية المجتمعية، التي تشكّل الأساس الفكري لهذين النسيجين. ولهذا الغرض قام الحكّام والاحتكارات الاستعمارية طيلة التاريخ بإنشاء "الهيمنة الذهنية" كأول وظيفة يتكفلون بها في سبيل تحقيق مآربهم. وانهماك الكهنة السومريين بإنشاء المعبد (الزقورات) كأول عمل للبلوغ بالمجتمع السومري إلى مستوى العطاء، وبالتالي لجعله منفتحاً على الاستغلال؛ إنما يشير إلى هذه الحقيقة بما لا يشوبه شائبة. ويتسم وضع وظيفة المعبد السومريّ نُصب العين بأهمية قصوى، من حيث كونه مصدراً أصيلاً شهيراً في التاريخ. ولا ينفك يُحافظ على تأثيره بصفته ممارسةً عمليةً في تحريف الذهنية المجتمعية وغزوها.

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

المعبد كمصدرٍ للاحتكارِ الذهني. يؤدي هذا المعبدُ الأصلُ وظيفتين. أولاًهما هي أنه مهمٌّ لأبعدِ حدٍّ كوسيلةٍ للهيمنةِ والسيطرةِ الذهنية. والثانية هي أنه الأداةُ الأنسبُ لسلخِ المجتمعِ عن قيمه الذهنية الذاتية.

تقتضي الذهنية الذاتية للمجتمع الاستيعابَ الجيد كمصطلح. فمنذ أن شرعت البشرية بالامساك بالحجر والعصا لأول مرة، فقد قامت بذلك بعد التفكير ملياً في هذا العمل. موضوع الحديث هنا ليس غريزةً فطرية. بل إنها أولى بُدُورِ التفكير التحليلي. فكلما تراكمت التجربة كلما تطوّر المجتمع. وهذا ما مفاده من حيث المضمون تكاثف الفكر. وبقدري ما يكتسب مجتمع ما الخبرة، ويُعمّق بالتالي من مستواه الفكري؛ فإنه يكتسب المهارة والقوة بالمثل. بناءً عليه، فهو يُعَدّي ويصون نفسه وينتج على نحو أفضل. توضح تلك الحقبة ماهية التطور الاجتماعي، وأسباب اتسامه بالأهمية العظمى. فكلما حثّ المجتمع ذاته على التفكير، كلما كوّن تقاليده الأخلاقية التي أسسناها بالعقل أو الضمير المشترك، أي فكره الجمعي. من هنا، فالأخلاق جد مهمة. ذلك أنها تعني أعظم خزانة للمجتمع، وتراكم خبراته، ومُبَرَّر ثباته. وهي عضو أساسي 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 الكلائية والقبلية القديمة. وتكمن تلك الضوابط في جذور "جنايات الشرف"، التي لا تزال قائمة ولو بمنوالٍ مُشوّه 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 الخلاقية يومياً شرطٌ أولي لمزاولة السياسة. ويدرك المجتمع بأكمله وجه استحالة القدرة على إنتاج الفكر السياسي أو ممارسة السياسة نفسها، دون الاعتماد على الأخلاق كمصدرٍ أساسي وكإرثٍ فكري تراكمي. السياسة ساحة عملية لا غنى عنها لأجل الأعمال الجمعية اليومية (المصالح المشتركة للمجتمع). وحتى ولو ظهرت أفكار مغايرة أو حتى شاذة، فإن النقاش شرطٌ حتمي للبت في شؤون المجتمع. فالمجتمع بلا سياسة، إما أن يمتثل لقواعد الآخرين كما القطيع، أو أنه مجتمع بات لا

يختلف بشيءٍ عن الدجاجة التي تترافقُ ألماً بعد ذبحها. قوة الفكر الذاتي ليست بمؤسسة بُنيةٍ فوقية، بل هي دماغُ المجتمع. وأعضاؤها هي الأخلاقُ والسياسة.

العضو الآخر في المجتمع هو المعبدُ باعتباره المكان المقدس بالتأكيد. لكن هذا المعبدُ لم يكن معبدَ القوة المهيمنة (الهرمية والدولة). بل كان المكان الذاتي المقدس للمجتمع. ويحتلُّ هذا المكانُ المقدسُ الذاتي للمجتمع الزاوية الركنَ في اللقى الأثرية. وقد يكونُ البنيةُ المهمة الوحيدة التي بقيت متماسكةً حتى يومنا. ومن المحال اعتبارُ هذه الحقيقة محضَ صدفة. فهو أولُ مكانٍ مقدسٍ للمجتمع. ويُمثِّلُ كلَّ ماضيه وأسلافه وهويته وشرائكه. إنه مكانُ الذكرِ والعبادةِ الجماعيين، ومكانُ تذكُّرِ الذاتِ والاستدكارِ، وعلامةُ الانتقالِ إلى المستقبل، والمُسَوِّغُ المهم للتجمع. لقد أدركَ المجتمعُ أنه كلما شيدَ المعبدَ في مكانٍ جميلٍ وجذابٍ ويستحق الحياة، فإنه سيكتسبُ بالمثل القابلية اللازمة لتمثيله، وسيتمتع بقيمته الحياتية. بالتالي، كانت أعلى مستويات العظمة والبهاء تُعرضُ في المعابد. ومثلما يُظهرُ المثال السومري، فالمعبدُ كان في الوقت نفسه مكاناً لأدوات الإنتاج ومستودعاً وملجأً للكادحين. أي أنه كان مكانَ النشاط التعاوني. كما لم يكن مجردَ مكانٍ للعبادة. بل ومكانُ النقاشِ والقرارِ أيضاً. لقد كان مركزاً سياسياً، ووكراً للحرفيين، ومكاناً للاختراع، ومركزاً يُجرَّبُ فيه المعمارِيون والحكماء فنونهم. وكان أولَ مثالٍ للأكاديمية. إنَّ وجودَ كافة مراكز التكهين في المعابد في العصور الأولى ليس محضَ صدفة. جميعُ هذه العوامل والمئات الأخرى منها تَبَسُّطُ للعيان أهمية المعبد. وفي هذه الحالة، فسيكونُ من الواقعي واليسير نعتُ هذه المؤسسة بالمركز الأيديولوجي والذهني للمجتمع.

تعودُ الأطلالُ التي تتواجدُ فيها المسلاتُ في أورفا إلى ما قبلِ اثنتي عشرة ألف سنة. لم تكن الثورة الزراعية قد تَحَقَّقَتْ بعدُ هنا، عندما شيدَ المعبد. ولكن، واضحٌ جلياً أنَّ نَحْتِ ونَصَبِ تلك الأحجارِ يتطلبُ وجودَ أناسٍ راقيين، وبالتالي وجودَ مجتمعٍ راقٍ جداً. فمنَ كان هؤلاء الناس؟ كيف كانوا يتحدثون؟ كيف كانوا يقاتلون ويتكاثرون؟ كيف كانت أفكارهم وعاداتهم؟ كيف كانوا يتدبرون معيشتهم؟ ما مِن أثرٍ يردُّ على هذه الأسئلة كفايةً. فما تبقى من آثارٍ هي عبارة عن مسلاتٍ وأطلالٍ يغلبُ الظنُّ أنها بقايا معبد.

وبما أنَّ القرويين العاديين الحاليين لا يَمْتَلِكُون تلك القدرة على نَحْتِ الأحجارِ ورفعها

إلى ذاك المكان لنصبها 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 نقوم بمجرد التخمين فيما يتعلق بالأمور المشابهة. وربما أن قدسية أورفا أيضاً تتأتى كجدول ماءٍ متسربةٍ من تقاليد ما قبل التاريخ المكتوب، حتى وإن كانت قد حُرِّفَتْ وشُوِّهَتْ. وبهذا المعنى، فأنا لا أتحدث عن أسباب وجود المعبد الاجتماعي وأهميته. بل أتناول دوافع وجود المعبد المهيمن وأهمية وظيفته.

لعب الكهنة المصريون أيضاً دورهم في تشييد المعبد التسلطي بقدر ما للكهنة السومريين من دور في ذلك على الأقل. ولم يتخلف الهنود البراهمانيون عن الكهنة المصريين في هذا المضمار. والمعابد التي في الشرق الأقصى لم تكن أقل مستوى مما كانت عليه المعابد السومرية والمصرية. كما كانت معابد أمريكا الجنوبية أيضاً تسلطية. ولم يكن عبثاً تقديم الشباب أضحيات على محرابها. فالمعابد المسيطرة في كافة عصور المدنية كانت تسلطية مهيمنة، وكأنها نسخة من الأصل. أما الوظيفة الرئيسية لتلك المراكز، فكانت تتجسد في تهيئة المجتمع لتسخيره في خدمة الحكام. فبينما كان الجناح العسكري للاحتكار يقطع الرؤوس بشكل رهيب ليستخدم الجماع في بناء جدران القلاع والأسوار، فقد كان الجناح الروحي يُنمِّع العمل نفسه بالغزو الذهني. وقد أدى كلا النشاطين دوراً متوازياً في استعباد المجموعات. وهكذا، فإن أولهما أنتج الهلع، والآخر أنتج الإقناع. فمن بمقدوره إنكار سيورة مجتمع المدنية بهذا المنوال على مر آلاف السنين؟

اتجهت المدنية الأوروبية المهيمنة نحو إطراء تعديلات شكلية كبيرة في هذا الشأن، في حين حافظت على الجوهر كما هو. إذ من الملاحظ وبشكل يومي، أن أجهزة الدولة القومية العملاقة المُسلَّطة على المجتمع لم تكف بذلك. بل تسرَّبت حتى أدق المسامات الداخلية للمجتمع، مُخضعةً إياها لسيطرتها. فما الذي يُمثِّله ما منحت الجامعات والأكاديميات، بل والمدارس الثانوية والإعدادية والابتدائية والحضانة على مستوى أدنى باعتبارها مراكز التكوين الذهني؛ وما أكملت الكنيسة والكنيسة والجامع وصقلته التكنات العسكرية؛ إن لم يكن غزواً واحتلالاً وصهرًا 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 تصييره قطيعاً. 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 رَحِزَتْ أيقونات النزعات التعصبية القومية والدينية والجنسية والرياضية والفنية وأجَّجَتْها، 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 دُهاة! 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 سادته سمو الدولة القومية. وما تعلّمناه كان نابعاً مما عاشاه. أنا أيضاً "محكوم علي" في نهاية المال من قبل رأس المال العالمي. لذا، فعدم التعرف السليم عليه كان سيكوّن خيانة لذهن المجتمع الذاتي متمثلاً في ذهني (هويتي).

¹دون أن تلمس أيديهم الماء البارد أو الساخن: مثل شعبي، المقصود به دون بذل أي جهد (المترجمة).
²حكمت كفلجمللي: ولد في مقدونيا (1902-1971). اهتم بالاشتراكية، وانتخب عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي التركي. كتب في الصحف التركية، وأصدر العديد منها. اعتُقل مرات بسبب أفكاره. أسس "حزب الوطن" الذي اعتُقل إدارته فتم إغلاقه (المترجمة).

4- قضايا المجتمع الاقتصادية:

طالما تَخَطَّرُ ببالي مجموعاتُ النمل، كلما دار الحديثُ عن المشاكلِ الاقتصادية. فحتى حيوانٌ صغيرٌ بحجمِ النملِ لا يعاني من أيةِ 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 يَعَجُزُ ذكاءُ 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 قِيَمَ. وهو يسعى لإيضاحِ البطالةِ ارتباطاً بسياقِ الأزمة. الأمرُ المؤلمُ هو أن مَرَضَ العلمية قد أَلَمَ بماركس بأسوأ الأشكال، ما أعاقَ تحليله للمجتمع التاريخي بنحوٍ أشمل. أما ما سعيْتُ أنا إلى فعله، فهو العملُ على تعريفِ رأسِ المالِ بأنه ليس اقتصاداً. وبالعكس من ذلك، فقد جهدتُ للإشارة إلى أنه أداةٌ مؤثرةٌ في إخراجِ الاقتصادِ من كونه اقتصاداً. ودافعي الأساسي في ذلك هو أن الربحَ ورأسَ المالِ لم يَكُونَا في أيِّ وقتٍ من الأوقاتِ هدفاً، ولم يَجِدَا مكانهما في تطورِ المجتمعِ أبداً. بالمقدور التفكيرُ في مجتمعٍ ثريٍّ ومفعٍ بالرفاه. فالأخلاقُ والسياسةُ منفتحتان على ذلك. لكن الحديثَ عن الغنى ورأسِ المالِ في الوقت الذي يَبْنِي فيه المجتمعُ تحت نيرِ الحاجةِ والبطالة، يتعدى كونه جُرماً، بل وينبغي أن يَكُونَ معنياً بالإبادةِ المجتمعية. وتعريفُ المدنيةِ بالذات على أنها كَوَمَةُ القضايا، يتأتى من ارتكازها إلى احتكارِ رأسِ المال.

لقد سارت روزا لوكسمبورغ على حافةِ حقيقةٍ جدِّ مهمة، عندما رَبطَت تَحَقُّقَ تراكمِ رأسِ المالِ بشروطِ المجتمعِ اللارأسمالي. ولو أنها تَحَطَّت العتبةُ إلى الداخل، لكانت ستَرى أن هذا التراكمَ لا يتعلَّقُ بوجودِ المجتمعِ اللارأسماليِّ فحسب. بل ويستولي على قِيَمِ المجتمع، وَيَنَوِّرُ بامتصاصه إياها كالقُرْادة¹، وَيَسْقِي العاملَ نقطةَ دمٍ مما امتصَّه، جاعلاً منه شريكاً في الجُرم. إنني أَشَدُّ بجُرمٍ على أني لا أنكر جهْدَ العاملِ. ولكني

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

أُبَيِّنُ أنه لا يُمكن ربطُ تكوينِ رأسِ المالِ بكَدْحِ العاملِ إلا بمقدارٍ جزئيٍّ ضئيلٍ. بل وإذا فُكِّرنا بمنوالٍ فلسفيٍّ وتاريخيٍّ واجتماعيٍّ، فسند أن هذا المقدارَ الجزئيَّ الضئيلَ أيضاً سيفقد معناه. وانطلاقاً من القضايا الأيكولوجية، يتضحُ تدريجياً أنَّ الصناعاتِ أداةً نهبٍ وسلْبٍ تنتزحُ مقتاتةً من المجتمع والبيئة. فأَيُّ من ذوي المعرفةِ والفراسةِ بمستطاعهم إنكارُ كَوْنِ أربابِ العملِ والعمالِ المتمرسين باتوا حالياً الشريحةَ الأكثرَ امتيازاً بين المجتمع، وأنَّ ثَمَنَ ذلك هو البطالةُ المتعاضمةُ ككرةِ الثلج؛ فمستوياتُ الصناعةِ المتقدمة، والشرائحُ التجارية والمالية الاحتكارية، أي احتكاراتُ رأسِ المال؛ قد جَزَّت مصطلحَ العاملِ من معناه عبر مشاريعها في "الشراكة المتعددة الأسهم". من المهمِّ رؤيةُ أنَّ العاملَ قد اختَزَلَ تدريجياً إلى دورِ الحزام الذي يربطُ المجتمعَ باحتكارِ رأسِ المال. فكيفما أنَّ الاشتراكيةَ المشيدةَ نظامٌ يرتكزُ إلى دعامةٍ "العاملِ المُستَلَب¹"، باعتبارها رأسمالية الدولة؛ فكذلك للرأسمالية الخاصة الكلاسيكية أيضاً عاملُها المُستَلَب المماثل. لقد تنامي هؤلاء في كلِّ وقتٍ وبشكلٍ متزامنٍ وموحدٍ 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. فكلاهما شكلان للمجتمع لدى روزا. أما أنا، فأُقيِّمُ الأمرَ بشكلٍ مغايرٍ. حيث لا أعتَبِرُ الرأسماليةَ شكلاً للمجتمع، بل شبكةً أو منظومةً فسيحةً مبنيةً فوق المجتمع. حيث تَحْتَلِسُ فائضَ القيمة، وتُجَفِّفُ الاقتصاد، وتُولِّدُ البطالة، وتتدمجُ مع الدولة والسلطةِ مستخدمةً أدواتِ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ المنيعَةِ. وقد أضيفتُ شريحةَ العاملِ المُستَلَبِ إلى هذه المنظومةِ مؤخراً. إنني أَهْدِفُ إلى تلافي العديدِ من حالاتِ سوءِ الفهمِ لدى تعريفِي لمضمونِ الجهازِ الاحتكاريِّ بهذا المنوالِ مرةً أخرى. وأُخَصُّ بالذكرِ اضطراري لكشفِ النقابِ عن ميزةِ المصيدةِ الكامنةِ في مصطلحِ "المجتمع الرأسمالي". فإضافةً صفةٍ كهذه على الاحتكارِ الرأسماليِّ هو لِبَاقَةٌ زائدة. ذلك أنَّ رأسَ المالِ قد يُكوِّنُ عصابةً أو شبكةً مُنظَّمةً. هذا ومن الضروريِّ الإدراكُ على خيرٍ وجهٍ أنَّ المافيا أيضاً عصابةُ رأسِ مالٍ مُثْلَى. 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 (المترجمة).

هيمنتَه على المجتمع، وصِلَاتُهُ بالسلطة الرسمية. وإِلا، لكان سيبقى شبكة عاجزة عن التحلي بالضوابط الأخلاقية ولو حتى بقدر المافيا.

وأضيفُ نقطةً 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. علاوةً على أنني لا أعتبرُ القائمين على تبادل البضائع بمقايير 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 المُستَلبة، فإن جميع العاملين والقرويين والطلاب والموظفين وصِغار الكسبة والأطفال والنساء يُشكّلون العمود الفقري للمجتمع. إنني أجهّد لصياغة هذا التعريف بالمجتمع اللارأسمالي. أي أنني عندما أتحدثُ عن المجتمع اللارأسمالي، فلا أقصدُ به المجتمع الذي رَوّجَ له أغلب الماركسيين ونعتوه بمصطلحات من قبيل: المجتمع الإقطاعي أو شبه الإقطاعي أو مجتمع النمط الآسيوي. ذلك أنني بثُّ مقتنعاً بأن تلك المصطلحات لا تُعَلِّم الحقيقة، بل تطمسها على الأغلب. علماً أنني لا أقتصرُ في هذا التحليل على شبكات رأس المال المتمركزة في أوروبا بعدَ القرن السادس عشر فحسب. بل وأطوره ضمن إطار كافة شبكات رأس المال التي تَسطو على فائض القيمة طيلة التاريخ (الاحتكارات التجارية-السياسية-العسكرية-الأيديولوجية، 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 يدرك أن تكديس رأس المال يتسمُ بالإفساد الأفظع تأثيراً. وعلى سبيل المثال، يكاد لم يبق دينٌ إلا وأدان الربا كأحد الأساليب المؤثرة في تراكم رأس المال.

إن القول بأن رأس المال طوّر البطالة المتعاضمة كالسبل 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 لهذا 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.

إذن، فجعل رأس المال جذعاً رئيسياً من المجتمع الذي يتخبط تصاعدياً في البطالة والبطش، 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 تُلحَل، حتى ولو أريد العمل بأخص الأجور. مرة أخرى أقول: "يجب الاستيعاب جيداً أنه لا يمكن للمجتمع أن يتخلص من البطالة والبطش، دون القضاء على سياسات ونظام الربح الأعظم المتأسس على فائض القيمة".

وعلى سبيل المثال، لماذا تستحل البطالة والمجاعة والفقر في سهول ميزوبوتاميا، التي أشبعت عدداً جماً من المجتمعات على مر التاريخ، والتي أدت دور الأمومة للمجتمع النيوليتي 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 وأهلها ليست اليد المحكرة لرأس المال، والتي لا تشغلها نظراً لأنها السبب الوحيد لنقشي البطالة والجوع والحرمان. إنما -وعلى النقيض- تتجسد الحاجة في أن تترك تلك

اليَدُ خِنَاقَهَا (ولا فرق إن كانت اليَدُ خاصةً أو يَدَ دولة). الشيءُ الوحيدُ الذي هي بحاجةٌ إليه هو: التقاءُ يَدِ الكادحِ الحقيقيِّ مع الأرض، وإنجازُ الثورةِ الذهنيةِ المجتمعيةِ التي تهيئُ الفرصةَ لذلك، وقيامُ الأخلاقِ المجتمعيةِ والسياسةِ المجتمعيةِ بوظائفها مجدداً بصفتها أنسجةً وأعضاءاً أساسية، واندفاعُ السياسةِ الديمقراطيةِ نحو التثبيتِ 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 تكونُ بالعقلِ التحليليِّ الذي حققَ انفجاره. بل هي منتجُ ذاك العقلِ أصلاً. إنها خاضعةٌ للنفوذِ الصارمِ لرأس المال. لا شكَّ أنَّ رأس المالِ لم يبتكرْ أغلبَ الأدواتِ الصناعيةِ بنفسه. ولكنه ركَّزَ في كلِّ زمانٍ وبسرعةِ البرقِ على تحويلها إلى أدواتٍ تدرُ الربح. واستمَلَكَ ما يحتاجُه منها. يُعدُّ الإنتاجُ السريعُ والرخيصُ فرصةً تطوُّرٍ عظمى بالنسبةِ للمجتمع. والصناعةُ المُسخَّرةُ لخدمةِ المجتمعِ تُعتبرُ قِيَمَةً كما العقل. أي أنَّ المُعضلةَ لا تكمنُ في الصناعةِ بحدِّ ذاتها، بل في نمطِ استخدامها. فالصناعةُ كالمستلزماتِ النوويةِ تماماً. فإذا استُخدِمتْ لخدمةِ مصالحِ الاحتكارات، فقد تتحوَّلُ إلى أداةٍ تُهدِّدُ الحياةَ بأعلى المستويات؛ بدءاً من الكوارثِ الأيكولوجيةِ وحتى اندلاعِ الحروب. علماً أنَّ استخدامهاً بهدفِ الربحِ قد سرَّعَ من وتيرةِ الدمارِ البيئيِّ. ويتبينُ ذلك في يومنا بكلِّ جلاء. كما يُزجُّ 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 إمكانيةً حيادية. بل ويُمكن للصناعة المتكاملة مع مبررات وجود المجتمع أن تؤدي دوراً مصيرياً في الرقيّ بالعالم إلى مستوى الطبيعة الثالثة؛ ليس فقط بالنسبة للإنسان، بل ولأجل كافة الحَيَوَات أيضاً. إنها مشحونة بطاقة كامنة كهذه. وإن حصلَ هذا، فينبغي تقديس الصناعة حينها. إلا أنها حين تخضع لرقابة رأس المال-الربح، فقد تُحوّل العالم إلى جهنم بالنسبة للإنسانية جمعاء، فيما عدا ثلّة من الاحتكاريين. بيدَ أن التوجّه الحاليّ هو كذلك أصلاً. ومن غير الممكن إنكار الهاجس الذي أصاب البشرية حيال ما يجري. فقد أسّس الاحتكار الصناعي إمبراطوريات حقيقية مُسلّطة على المجتمع. فمقابل الهيمنة الخارقة لأمريكا وحدها، ثمة العشرات من الهيمنات الصناعية. وحتى لو تمّ إيقاف الهيمنة السياسية-العسكرية، فليس من السهولة إيقاف الهيمنات الصناعية. ذلك أنها -هي أيضاً- تعولّت. فإذا ضاقَ عليها بلدٌ ما كمركز، تُباشِر فوراً بتحويل مكانٍ آخر أو بلدانٍ جديدةٍ إلى مراكز لها. كيف أين لنا أن نَعْلَم أن إمبراطوريةً صناعيةً لأمريكا لن تختار الصين غداً لتكونَ مركزاً لها؟ إذ، ومنذ الآن تُلَاحَظُ إمكانيةُ حصول ذلك رويداً رويداً، بعدَ ملاءمةِ الشروط.

أصابَت الصناعةُ الزراعةَ في الصميم. فالزراعةُ التي هي العاملُ الأصيلُ للمجتمع البشريّ ووسيلةُ وجوده، تشهدُ دماراً مُهولاً حيال الصناعة. هذا النشاطُ المقدسُ الذي أوجدَ البشرية على مرّ خمس عشرة ألف سنة، قد تُركَ وشأنه في اليوم الحاضر، تمهيداً لإرفاقه بسيطرة الصناعة. وعلى عكس ما يُعتَقَد، فإنه لا يُمكن تفسير دخول الصناعة التابعة لرأس المال-الربح إلى ميدان الزراعة على أنه فرصةٌ للإنتاج السريع والوفير. فبسبب البذور المُعدّلة هرمونياً باتت الاحتكارات الصناعية في وضعٍ أشبه ما تكونُ فيه بمن يرغبُ في الأمومة عبر التلقيح الاصطناعي. فكيفما أن الحمل والأمومة لن يكونا سليمين من مني غريب، كذلك فإن تلقيح الأرض بالبذور المُعدّلة هرمونياً لا يُمكن أن يُقحمها في وضع الأمومة الحسنة. لكنّ الاحتكارات الصناعية تُجهز نفسها لهذا الطيش زراعياً. وقد يشهدُ تاريخُ البشرية أفدحَ ثورةٍ مضادةٍ في ميدان الزراعة. بل وقد بدأ يعيشها فعلاً. إن الأرض، أي الزراعة، ليست مجرد أداةٍ أو علاقةٍ إنتاجيةٍ كأَي شيءٍ آخر. بل هي أجزاءٌ من وجود المجتمع وكيانه، بحيث لا تتجزأ ولا تُعدّل البتة. وقد أنشئَ المجتمعُ البشريُّ عن طريق الأرض والزراعة بنسبةٍ عليا. وبتّره 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 ونسبة 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-الربح لا يوفر علاقات الصداقة والتكافل بين الصناعة من جهة، وبين الأرض والزراعة من جهة أخرى. بل يتخمسها بالتناقضات المتراكمة كالجبال، ويؤجج بينها العداء.

قد تبلع التناقضات الطبقة والأثنية والقومية والأيدولوجية في المجتمع حد الاشتباكات والحروب. إلا أنها ليست بالتناقضات التي يصعب التغلب عليها. فمتما أنها أنشئت بيد الإنسان، فبالإمكان حللها أيضاً بيد الإنسان. ولكن، لا يمكن للإنسان أن يتحكم بالتناقض بين الصناعة كأداة لرأس المال وبين الأرض والزراعة. فالأرض والزراعة قد أعدتا نفسيهما أيكولوجياً خلال ملايين السنين. ومن المحال إنشاؤهما بيد الإنسان في حال فسادهما. وكيفما يستحيل صنع الأرض بيد الإنسان، فمن غير الممكن حالياً صنع المنتجات الزراعية وغيرها من الكائنات الحية، كالنبات مثلاً، بيد الإنسان. ويلوح أنه يستحيل توقع توفر إمكانية ذلك. وبالأصل، فهذه الإمكانية قد تحققت متجسدة في هيئة الإنسان. وما من معنى أو فرصة لتكرار ما تحقق.

لن أسهب أكثر، لأنه موضوع فلسفي عميق. لكن، وكيفما أراد فرعون التحضير لما زعم أنه مستقبله من خلال بناء قبور على نمط الأهرامات، فإن نمط الصناعة في التحويل الروبوتي أيضاً لن يستطيع خلق مستقبل يطاق العيش فيه. بل إن هذا الطراز هو قلة احترام تجاه الإنسان أيضاً. فعندما يكون ثمة كيان رائع وكامل كالطبيعة، فما معنى أو أهمية الروبوت ونسخه؟ مرة أخرى يظهر طيش رأس المال أمامنا بصدد الربح. لنفترض أن الروبوتات قد أنجزت الإنتاج بأبخس الأثمان. فبم سيفيد ذلك في حال عدم وجود مستخدمين له؟ إن الصناعة ببُعدها هذا هي المؤثر الأساس في جعل المجتمع عاطلاً عن العمل. وهي السلاح الأفنك 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 معجزاً للكون. ولكن، لقد بلغت حركة المرور منذ الآن أبعادها الكارثية براً وبحراً وجواً وفضاءً. فالصناعة المعتمدة على وقود المستحاثات تستم المناخ والبيئة باستمرار. وثمن 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 تقدم بسبب أي نوع من الأحداث الأخرى، أكانت بيد الإنسان أم بفعل الطبيعة.

تعدّ الصناعة 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 أن 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 الصناعة، 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 الصناعة على خلفية النزعة الإنسانية المثالية، والتي تتناولها بشكل منفصل عن وضعها الاجتماعي والطبقي؛ فمن غير المتوقع أن تبلغ أهدافها. وموضوعياً، لن تتجنب هذه المجموعات السقوط في وضع مناقض لأهدافها، بدخولها في خدمة الصناعة كنزعة احتكارية. ذلك أن الصناعة تتسم بالطابع الأيديولوجي والعسكري والبطبيقي بدرجة أكبر بكثير مما يُعتقد. فهي العلم والتقنية أيديولوجياً. بل وتمثل الأبعاد

الأخطر للعلم والتقنية المستخدمين في هذا المنحى. كما أن وحش الصناعة لم يَظْهَرْ من تلقاء ذاته. لَنَتَذَكَّرُ مجدداً أنه عندما أَقْدَمَت بورجوازية إنكلترا على حَمَلَتِها الإمبريالية التاريخية في الجزيرة وأوروبا والعالم، فقد كانت تُشكِّلُ حينها الطبقة التي نَظَّمَت الصناعة، واستخدمتها بأسرع الأشكال وعلى أوسع النطاقات. ومن ثَمَّ باتت الصناعية السلاحَ المشتركَ لجميع بورجوازي البلدان على التوالي. وحاكمية البورجوازية المتحققة عالمياً خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، اللذين غالباً ما كانا قرني الصناعة من بين ثلوث المال-التجارة-الصناعة؛ إنما هي برهان كافٍ على هذه الحقيقة.

إن قيام حركة الاشتراكية المشيدة بإعلان المجتمع اللارأسمالي 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 تجنرُ النتائج الأكثر مأساوية من بين الحركات التي وقعت في حالات تدل موضوعياً على الخيانة. تماماً مثلما الحال في تضاد المسيحية مع أهدافها حصيلة 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 سَقَطَت في نهاية المطاف في وضع مُضادٍّ لأهدافِ ظهورها، نتيجة انجرارها وراء جاذبية احتكار السلطة. فَعَجَزَت 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 شَرَعَت اليوم بإطلاق صرخات الاستغاثة المدوية حيال دمار البيئة وكأن ساعة القيامة قد دَنَتْ؛ فلا بد من الاهتداء بالحركات المشابهة، لإدراك الأبعاد التاريخية والاجتماعية والطبقية للتخريبات التي أَفْضَت إليها الصناعية. ولا بد من تَمَثُّلٍ وتَبَنِّي 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 مُسْأَلَةِ الحياة القابعة في مستنقع الصناعية، والتحقيق فيها، والتخلي عنها. ولئن كنا

لا نَرغبُ في معاناةِ مَاسٍ على غرارِ ما عانتَه المسيحيةُ والإسلامُ والاشتراكيةُ المشيدة، فيتعيُنُ علينا أنْ نستنبطَ العِبَرَ اللازمة، وأنْ نتناولَ الكفاحَ العلميَّ-الأيديولوجيَّ والأخلاقيَّ-السياسيَّ بعينٍ سليمةٍ وبنظرةٍ سديدة.

6- القضية الأيكولوجية في المجتمع:

واضحٌ أنْ قضيةَ الصناعةِ جزءٌ منَ القضيةِ الأيكولوجيةِ وسببٌ أساسيٌّ لها. لذا، فشرحُها ضمنَ بندٍ مختلفٍ قد يعني التكرار. إلا أنْ الأيكولوجيا موضوعٌ اجتماعيٌّ إشكاليٌّ وأغنى معنىً من الصناعةِ. فرغمُ تَضَمُّنِ هذا المصطلحِ معنىً يدلُّ على علمِ البيئة، إلا أنه أساساً علمٌ تحليليٌّ للعلاقةِ المتينةِ بينَ التطورِ الاجتماعيِّ وبيئته. وقد باتَ حديثُ الساعةِ بالأغلب، عندما بدأتْ قضايا البيئةِ تدقُّ نواقيسَ الخطر. فصيرَّ حقلَ بحثٍ مستقلاً بذاته، رغمَ ما يتخللُ ذلك من معانٍ مُربية. فالقضيةُ الأيكولوجية، وعلى غرارِ الصناعةِ، لم يَبْتَكِرْها المجتمع. بل هي آخرُ ابتكاراتِ احتكاراتِ المدنية. وقد دَخَلَتْ أجندةُ التاريخِ والعالمِ والمجتمعِ كأشملِ قضيةٍ من حيثِ النطاق.

رُبما لم تتميزْ أيةُ قضيةٍ بالأهميةِ والشأنِ اللذينِ يُحوِّلانها لبسطِ الوجهِ الباطنيِّ الحقيقيِّ لأنظمةِ رأسِ المال-الربحِ (الأجهزةِ المُنظَّمة) على أجندَةِ البشريةِ جمعاء، مثلما هي حالُ القضايا الأيكولوجية. فإحصائيةُ نظامِ مدنيةِ رأسِ المالِ والربحِ (يوصفُها مجموعُ كافةِ الاحتكاراتِ العسكرية والاقتصادية والتجارية والدينية البارزة على مر التاريخ) لم تقتصرْ فقط على تفكيكِ المجتمعِ من جميعِ النواحي (التردي الأخلاقي، اللامساواة، البطالة، التضخمُ المالي والدعارة وغيرها). بل وبلَّغَتْ حدَّ تهديدِ البيئةِ وكلِّ ما فيها من كائناتٍ حية. بالتالي، بماذا يُمكننا بَرهنُهُ مناهضةِ النزعةِ الاحتكاريةِ للمجتمعِ بشكلٍ ملفتٍ أكثر مما هي عليه هذه الحقائق؟

المجتمعُ البشريُّ أيضاً كيانٌ حيٌّ في نهايةِ المطاف، مهما تمَّ تعريفُهُ بالطبيعةِ المتحليةِ بأعلىِ مستوياتِ الذكاءِ والمرونةِ نسبةً إلى جميعِ الكائناتِ الحيةِ الأخرى. إنه مجتمعٌ دُنيويٌّ. وهو ثمرةُ أجواءٍ مناخيةٍ مُنسَّقةٍ بانتظامٍ بالغِ الحساسية، وثمرَةُ التطورِ الطبيعيِّ للغطاءِ النباتيِّ والحيوانيِّ. أما المنظوماتُ التي يتعلَّقُ عليها وجودُ هواءٍ ومناخِ عالمنا وعالمِ النباتِ والحيوانِ، ففسريٌّ على المجتمعِ البشريِّ أيضاً، كونه إجماليٌّ

مجموعها. هذه المنظومات حساسة للغاية ومتراطة ببعضها البعض بمتانة، وكأنها تُؤلّف سلسلة. فكيفما تَفَقَّد السلسلة وظيفتها بمجرد انقطاع حلقةٍ منها، فكذلك لا مفرّ من تأثّر سياق التطور الطبيعيّ برمته، إذا ما انقَطَعَت حلقةٌ مهمّةٌ من سلسلة تطوّره. والأيكولوجيا هي علمُ هذه التطورات. لذا، فهي مُهمّةٌ للغاية. لكن، إذا اختلَّ أيٌّ من المنظومات الداخلية للمجتمع لأيّ سببٍ كان، فيمكنُ إعادة ترتيبها بيد الإنسان. ذلك أنّ الواقع الاجتماعيّ مُشَيّدٌ بيد الإنسان في نهاية المطاف. لكنّ البيئة ليست كذلك. من هنا، فإذا ما حَصَلَت انقطاعاتٌ جديّةٌ من الحلقات البيئية بسبب مهارةٍ بعض المجموعات التي تتبعُ من المجتمع، أو بالأحرى تخرُجُ على المجتمع، لتُنظِّمَ أمورَها فوفقه برأس المال والربح؛ فقد يتركُ تسلسلُ الكوارث الطبيعية كلّ البيئة والمجتمع وجهاً لوجهٍ أمام يوم القيامة.

ينبغي ألا ننسى أنّ الحلقات البيئية تَكُونَت بالتطور الطبيعيّ الذي دام ملايين السنين. والأضرارُ الناجمةُ عن الخمسة آلاف سنة الأخيرة عموماً، وعن المائتي سنة الأخيرة خصوصاً، قد حَقَّقَت اقتطاعَ 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 يمكنُ 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 بعدُ تداعيات حالات الدمار الحاصل في عالم النبات والحيوان بكلّ معنى الكلمة. ولكن، يتضحُ جلياً أنّ كِلا العالمين يُرسلان إشارات الإنذار بقدر الغلاف الجويّ على الأقل. ذلك أنّ تلوّث البحار والأنهار والتصحّر السائد قد بلغا حدوداً كارثية منذ الآن. كلّ المؤشرات تدلُّ بموجب السياق القائم على أنّ يوم القيامة سيُفَرَضُ على المجتمع بيد المجموعات المنتظمة كجزءٍ من الشبكات والأجهزة، وليس نتيجة اختلال التوازن الطبيعي. وبكل تأكيد، سيكونُ للطبيعة ردودها على هذا السياق، لأنها -هي أيضاً- حيويةٌ وذكية، ولأنّ قُدرة تحمّلها محدودة. لكنها ستكشفُ عن مقاومتها في الزمان والمكان المناسبين، بحيث لن تكثرث بدموع البشر حينما يحين الزمان والمكان.

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

لا أهدفُ هنا إلى إضافة سيناريو جديدٍ على سيناريوهاتِ الفواجعِ الموجودة. بل، وكأيِّ عضوٍ ينبغي أن يكونَ مسؤولاً في المجتمع بأكْلى تأكيد، أسعى لقولِ وعملِ اللازمِ وفق مهاراتنا؛ وذلك بالتخلي بالمسؤولية اللازمة، وانطلاقاً من مفهومنا حيالِ الواجباتِ الأخلاقية والسياسية التي هي علّة وجودنا.

ينمُ سردُ الكثيرِ في تاريخِ البشرية عن عاقبةِ النماردةِ والفراعنةِ المنزوين في قلاعهم وأهراماتهم. السببُ واضح. فمهما يكنُ، فكلُّ واحدٍ من النماردةِ والفراعنةِ كان احتكاراً مُحصناً بمزاعمِ إلهية، شخصاً كان أم نظاماً. أجل، كانوا أعظمَ أمثلةٍ لاحتكاراتِ رأسِ المالِ اللاهثةِ دوماً وراءِ الريحِ في العصورِ القديمة. لَكَمْ هم شبيهون بالاحتكاراتِ المنزويةِ في ساحاتِ المدنِ الراهنة! وحُكماً، ثمة فوارق بينهم من حيث الشكل، وليس من حيث المضمون. إذ لا تستطيعُ القِلاعُ والأهراماتُ مُنافسةَ الساحاتِ الحالية، رغمَ كلِّ عَظَمَتِها. علماً أنه لا يُمكنُها مُنافستُها من حيثِ التعدادِ أيضاً. فإذا أحصينا الفراعنةِ والنماردة، فإنَّ إجماليَّ تعدادِهِم لا يتعدى بضعةَ مئات. بينما يبدو أنَّ عددَ الفراعنةِ والنماردةِ المعاصرينِ يناهزُ مئاتِ الآلافِ منذِ الآن. لكنَّ البشريةَ لم تتَحَمَلْ بضعةً من النماردةِ والفراعنةِ في العصورِ القديمة، فراحت تَنُتُّ تحت وطأتهم. حسناً، فإلى متى سَتُعاني البشريةُ من ثَقَلِ مئاتِ الآلافِ منهم، وهم الذين يُعَرِّضون كلَّ البيئَةِ والمجتمعِ للنَقْصِ والتَشَرُّدِ؟ وكيف لها تَهْدئةُ رَوْعِها ووقفُ آلامِها ومخاضاتها النابعةِ من كلِّ هذا القدرِ من الحروبِ والبطالةِ والمجاعةِ والبؤسِ الذي تَسبَّبوا به؟

لقد أردنا التطرُق إلى هذه الحقائق على هُدى التطورِ الطبيعي، عندما قلنا بأنَّ المجتمعَ التاريخيَّ كلُّ متكامل. فهل هي حقائق قليلة التأثيرِ أو بلا أهمية؟

لقد كان عِلْمُ الحداثَةِ الرأسماليةِ كثيرَ الثقةِ بنفسِهِ اعتماداً على بُنيتهِ الوضعية. واعتَقَدَ اكتشافاتِهِ الظاهريةَ الكبرى كلَّ شيء. واعتَبَرَ الحقيقةَ المطلقةَ مجردَ معلوماتٍ سطحيةٍ بشأنِ الظواهر. كان واثقاً من الولوجِ في مرحلةِ التقدمِ اللامتناهي. ولكن، كيف ينبغي تفسيرُ عدم تَوَقُّعِهِ سلفاً للكوارثِ البيئيةِ الكامنةِ نُصبَ عَيْنِهِ؟ بِمَ يُمكنُنا تفسيرُ عجزِهِ عن إيجادِ أو تطبيقِ الحلولِ الجذريةِ حيالِ كافةِ الكوارثِ الاجتماعيةِ السائدةِ 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 سيُقول 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 المُطوّقة أيديولوجياً بأعلى الدرجات، والمتأقلمة مع خدمة النظام القائم على أتم وجه. فالعلم المنتظم والمعلن على أنه بُنيته وأهدافه ونمطه يهدف إلى شرعنة النظام، قد أثبتت عجزه عن التأثير حتى بقدر الأديان. ولكن، من الضروري استيعاب استحالة وجود علم ليس أيديولوجياً. المهم هنا هو إدراك كونه يُمثل 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 كجنس مختلف 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 تناوُل الثنائية الموجودة في كل ذرة في الكون على أنها مُعزلة بالنسبة لأي كائن حي، فكذلك لا يُمكن التعاطي مع الثنائية الموجودة في كيان الإنسان أيضاً كإشكالية. أما الجواب على سؤال "ماذا 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، وكنا منفردين (لا قرين لهما)؛ فلن نستطيعا الخلاص من تلك الثنائية. هذا هو الحدث المسمى بـ"الخنائنة". ينبغي عدم الاستغراب. لكنّ الثنائيات مِثَالَةٌ دوماً إلى النشوء المختلف. ولدى البحث عن برهان فيما يتعلق بالذكاء الكوني المطلق، فبالمقدور البحث عنه أساساً ضمن ميول هذه الثنائية. فطرقاً

الثنائية ليسا جيدين 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 مضطّر إلى أن ينشأ بهذا الشكل حكماً (مرغمً عليه، ميّال 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 الاجتماعي العمياء وتخطيها. وبما أنه خلّع على الرؤية الذكورية السلطوية مساحة من الحصانة، فإن تحطيم العمى المعني 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 ألمّت 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 بأنار 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 الزوجية.

اعتُبرت الجنسية أيديولوجية السلطة منذ ظهور الهرمية. إنها مرتبطة بالتحول الطبقي والسلطوي عن كثب. 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. فالذكاء العاطفي الذي لا يَبْرَحُ نافذاً لدى المرأة، له أواصره الوطيدة مع ذاك الوجود. وعدم احتلال المرأة مكاناً بارزاً في حروب الصراع على السلطة المتأسسة على فائض الإنتاج، إنما هو مرتبطٌ بوضعها هذا وينمطُ نشوئها الاجتماعي.

تشيُرُ اللقى التاريخية وعمليات الرصدِ الراهنة أنَّ الرجلَ لعبَ دوراً ريادياً في تطوُّر السلطة المتمحورة حول النظام الهرمي والدولتي. ولتحقيق ذلك كان ينبغي تخطي وكسر شوكة سيادة المرأة المتنامية حتى آخر مرحلة من المجتمع النيوليتي. وتؤكدُ اللقى التاريخية وعمليات الرصدِ الراهنة مرةً أخرى أنه تمَّ خوضُ صراعاتٍ ضارية متنوعة وطويلة المدى ضمن هذا السياق. والميثولوجيا السومرية بصورةٍ خاصةٍ مُنيرةٌ للغاية في هذا المضمار، بحيث تكادُ تُكوِّنُ ذاكرةَ التاريخ والطبيعة الاجتماعية.

تاريخُ المدنية هو في الوقت نفسه تاريخُ خُسرانٍ وضياحِ المرأة. فهذا التاريخُ بآلهته وعباده، بحُكَّامه وأتباعه، باقتصاده وعلمه وفنه؛ هو تاريخُ رسوخِ شخصية الرجل المسيطر. بالتالي، فخُسرانُ المرأة يعني التهاوي والضياع الكبيرَ باسم المجتمع. فالمجتمعُ المتعصبُ جنسياً هو ثمرةُ هذا السقوطِ والخُسران. والرجلُ المتعصبُ جنسياً يتميزُ بجشعٍ كبيرٍ لدى بسطه نفوذه الاجتماعي على المرأة، لدرجة أنه يُحوِّلُ أيَّ تماسٍ معها إلى استعراضٍ للسيطرة. إذ سَرَتِ علاقةُ السلطة باستمرار على ظاهرة بيولوجية كالعلاقة الجنسية. فالرجلُ يشعرُ بنشوة الانتصارِ على المرأة لدى مُضاجعته لها. وقد شكَّلَ عادةً جدَّ وطيدة في هذا الاتجاه، وابتدَعَ الكثير من العباراتِ مثل: "تَمَكَّنْتُ منها"، "أنهَيْتُ أمرها"، "العاهرة"، "لا تُنْقِصِ المنى من رَحِمِها، ولا العصا عن ظهرها!"، "الفاحشة، المومس"، "إنه صبيٌّ كالبنْت"، "إذا أَطْلَقْتَ عَنَانَ ابْنَتِكَ، فسْتَهْرَبُ إلى الطَّبَّالِ أو الزَّمَّارِ"، و"اعقلها فوراً" وغيرها من القصصِ اللامعدودة التي يُضْرِبُ بها المَثَل. من الواضح كيف تُؤثِّرُ العلاقة بين الجنس والسلطة على المجتمع. فحتى في يومنا يَتَمَنَّعُ الرجلُ بحقوقٍ لامعدودةٍ على المرأة، بما فيها "حقُّ القتل"؛ كواقعٍ سوسيولوجيٍّ قائم. وتُمارَسُ تلك الحقوقُ يومياً، وتتسمُ العلاقاتُ بالتالي بطابعِ الاعتداءِ والاعتصابِ بنسبةٍ ساحقة.

أُنشِئت الأسرة بموجب هذا المنظور الاجتماعي بصفاتها دولة الرجل الصغيرة. وما الرسوخ المستمر للمؤسسة المسماة بالأسرة بنمطها الحالي على مرّ 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 بمضمونها هذا تُعدُّ أيديولوجية. إنها المؤسسة التي نشطت فيها الأيديولوجية السلالاتية. فكل رجل يُعتبر نفسه ضمن العائلة وكأنه صاحب مملكة. وللأيديولوجية السلالاتية تأثيرها البالغ في النظر إلى الأسرة كواقع بالغ الأهمية. فبقدر ما يزداد عدد النساء والأطفال في الأسرة، فإن الرجل يتمتع بالضمان والافتخار. من المهم تقييم الأسرة بوضعها الحالي على أنها مؤسسة أيديولوجية. فإذا 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 والبائس والمتري والمهزوم في ظلّ حرب دائمة منخفضة الشدة ولا هوادة فيها. وكأنه "احتكار الرجل" المُسلَّط 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 بأنهنّ "أقدم شعب مستعمر لم يصبح أمة".

أما الحداثة الرأسمالية، ورغم كلّ عمليات التجميل الليبرالية؛ فإنها لم تُحطّم الوضع المتوارث من القديم الغابر، ولم تُحرر المرأة أو تُعَمِّها بالمساواة. بل حَمَلَت المرأة بوظائف جديدة، مُقَجِّمة إياها في وضعٍ أفضع. فأوضاع: 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 الأرباحَ الطائلة ويَكُونُ أداةً متعةٍ لامحدودةٍ في آن؟

القضية السُّكَّانية على علاقةٍ كثيفةٍ بالتعصبِ الجنسيِّ والأسرةِ والمرأة. فمزيدٌ من السكان يعني مزيداً من رأسِ المال. و"امرأة المنزل" هي مصنعُ السكان. وبُمكننا تسميتها بمصنع إنتاج البضائع، أي "الدَّزِيَّة" الأثمن مما يحتاجه النظامُ بشدة. وللأسف، فقد أُقْحِمَت الأسرة في هذا الوضع في كنفِ السيطرة الاحتكارية. وبينما يُفرضُ على المرأة دفع فاتورة كلِّ المصاعبِ والمشقات، فإنَّ قيمةَ هذه السلعة هي أنها الهدية الأثمن المُهداة للنظام. والتزايدُ السكانيُّ يَهْلِكُ المرأةَ ويُنْهِكُها بالأكثر. الأمرُ كذلك في أيديولوجية السلاسل أيضاً. فالنزعة العائلية التي تُمثِّلُ الأيديولوجية المُفضَّلة للحدثة، هي المرحلة الأخيرة التي بَلَغَتْها السلاسل. 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 أن ما يَقْبَعُ وراء الانفجار السكاني هو المصالحُ الحياتية المنظمة بمتانة لأجل احتكاراتِ رأسِ المالِ والرجل. بمعنى آخر، فكلُّ المشقات، القهر، الإهانة، الآلام، الاتهامات، الحرمان والمجاعة هي من نصيبِ المرأة. بينما مكاسبُها ومُتَعَتُّها تَكُونُ من نصيبِ "سيد"ها ورؤسائها. ما من عصرٍ تَجَرَّأَ على إبداءِ القدرة أو صفقِ الخبرة اللازمة لاستخدام المرأة كأداةٍ للاستغلال من مناحٍ كثيرة، بقدر ما عليه راهننا. إنَّ المرأة تَعِيشُ أحرَجَ فتراتِ تاريخها، من حيث كونها أولَ وآخرِ مستعمرة.

يَبْدُ أَنْ شَرَاكَةَ الحياةِ المُنسَّقة مع المرأة بناءً على فلسفةٍ عامرة بروح الحرية والمساواة والديمقراطية الجذرية، تَمْتَلِكُ الكفاءة التي تُخَوِّلُها 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 أجروْ بتاتاً ومنذ أيام الطفولة على العيش مع المرأة في ظلِّ هذه الأجواء. موضوعُ البحثِ هنا هو حياة تتطلبُ المساعلة بشأن غريزةٍ وطيدةٍ للغاية كالغريزة الجنسية. فالغريزة الجنسية نعمةٌ تهدفُ إلى تأمين ديمومة الحياة. وهي معجزة الطبيعة التي تستحقُّ التقديس. لكنَّ احتكارَ رأسِ المالِ والرجل قد لَوَّثَ المرأةَ، لدرجة أن هذه المهارة التي تُعدُّ معجزة

الطبيعة قد صُيِّرَت المؤسسة الأكثر انحطاطاً و"مصنع الذُّرَّة" الذي ينتج السِّلَع. وبينما يُقَلَّبُ المجتمعُ رأساً على عقب بهذه السلع، فإنَّ البيئةَ تشهَدُ الانهيارَ لحظةً بلحظة تحت وطأة التضخم السكاني (تعداده حالياً ستة مليارات. فلنَتَصَوَّرَ البيئةَ لدى بلوغه عشرة مليارات أو خمسين ملياراً إن استمرَّ بهذه الوتيرة). لا ريب أنَّ العيشَ مع امرأة وإنجابَ الأطفال يُعْتَبَرُ في جوهره حَدَثاً مقدساً، ومؤشراً على أنَّ الحياةَ لن تتضرب، 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: "ذُرِّيَّتُنَا بَلَاءٌ على رؤوسنا". من هنا، يستحيلُ علينا مرةً أخرى إنكارُ كَوْنِنَا وجهاً لوجهٍ أمام أقدحِ رذالةٍ وفُجِحٍ وخطيٍّ لاحتكارِ رأسِ المالِ والرجل، والذي يتعاكسُ مع الطبيعتين الأولى والثانية.

ما شَيْدَ بَيِّدِ الإنسانِ يُمكنُ هدمُه بَيِّدِ الإنسان. فلا قانونُ الطبيعةِ يَسري هنا، ولا القَدَرُ المحتوم. بل ما يَسري هو إجراءاتُ الاحتكاراتِ التي يتعيَّنُ 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. وأبدِيتُ 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 بَتَحْطِيطِها إياي، والتي يُمكنُ أنْ تَكُونُ مُحاوراً لي؛ سَتَكُونُ رُكناً من أركانِ الزاويةِ في بحثي الفلسفي. ولطالما آمَنتُ بأنَّ طلاسَمَ تَدْفُقُ الحياةَ في الكونِ سَتَجِدُ معانيها مع هذه المرأةِ بجانبها الأفضل والأجمل والأصح. لكني، وعلى خلافِ كلِّ الرجال، آمَنتُ أيضاً بأخلاقي التي ترفضُ تماماً مُشاطرةَ طرازِ الوجودِ لدينا مع مُلكِ "الرجل ورأس المال" المنتصبِ أمامي، أي مع "هرمز ذي التسعين ألف 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 رهننا. فما الذي أوصل المدينة إلى هذه الحالة؟

وبمنظور مباشر، قد تكون معادلة: المدينة=الطبقة=الدولة، صياغة تبسيطية للتعبير عن مشكلة التمدن. إلا إنها تتسبب في فقدان عمق المعنى، وتفضي إلى تقزيم التعددية فيه. لقد اعتقدت البشرية بأن بناء المدينة يُماثل بناء القرية من حيث محاكاته لطبيعة المجتمع، فطبقت ذلك عملياً. تنصّدر المدينة الأماكن التي يتركز فيها الذكاء المجتمعي. ذلك أنها تُحرّض ملكة الذكاء لدى الإنسان، وتبرزها. وقد اقتفى العقل مساراً من التطور مرتبطاً بالمدينة بمتانة بالغة. المدينة هي المكان الذي أدرك فيه الإنسان ما الذي تستطيع قدراته فعله. وهي تستجلب الأمان. فالوائق من نفسه يُفكر على نحو أكثر عقلانية. والمسافات التي يقطعها الفكر تؤدي إلى اكتشافات جديدة، وتطوّر الأساليب والتقنيات اللازمة لزيادة الإنتاج. والإنسان الذي جرّب 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 تصب في خانة المدينة. لكنّ وجهاً آخر للمدينة سوف يُظهر ذاته مع ولادتها، مثلما الحال في كل حقيقة. إنه التحول الطبقي والتحول. لا ريب أن الأساس المادي للتحول الطبقي هو معدل الإنتاج المتزايد. فقد علّم بعض أصحاب العقل الرفيع في المدينة بخبرتهم أنهم سوف يُشبعون أضغافاً مضاعفة من البشر، فيما إذا أكثروا من الناس وشغلّوهم في الأراضي الخصيبة. ولم يَبْقَ سوى تأسيس النظام اللازم لأجل ذاك التشغيل. والنظام المُشاد بدوره هو نوع من الدولة التي تُعدّ احتكاراً. واضح أن تنظيم النظام الجديد هذا قد وُلد كاحتكار زراعي، حتى لو كان ضمن إطار المدينة. وتوضّح المدائن السومرية كل شيء في هذا المضمار. فالعديد من المدن كِمصر وهارابا كانت احتكارات زراعية وأجهزة لتنظيم الإنتاج أثناء ولادتها. فالإنتاج الكافي ووصول العاملين إلى المستوى الذي يُقدّمون فيه ضِعف 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 مِنَ الأفضَلِ نَعَتْ الدولةَ بتنظيم عملية جمع كلِّ ما هو فائض. والمدينةُ مكانٌ مناسبٌ لذلك أيضاً. بينما هكذا نوعٌ من العلاقاتِ صعبٌ لآخرِ درجةٍ في المجتمعين القَبَلِيِّ والقروي، حيث لا تَسْمَحُ بُنْيُهما بذلك. هذا هو الواقعُ الكامنُ وراءَ ولادةِ الدولةِ في المدينة. هكذا تَعْدُو البشريةُ وجهاً لوجه أمامَ ظاهرةِ الاستغلالِ في المدينة. أي أنها تتعرَّفُ على شكلٍ من العلاقاتِ التي لم تتعرَّفْ عليها من قبلُ أبداً. من هنا، باتت "الدولة" اسمَ الفنِّ الجديد. فما الذي يَعْجُزُ عن فعله مَنْ يُمَسِّكُ بزمامها! إنها بوابةٌ منفعيةٌ عظيمة. حتى الكادحُ العبدُ فَيَهَمُ أنه أكثرُ راحةً وأماناً مِنَ السابقِ في كنفِ بَطالةِ الدولة. فَرَبَطَ عَمَلُهُ 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 وإنْ كانتِ أسفرتَ عن بعضِ الإشكالياتِ (بصفتها منظومةً المستغليين والأقوياء). يَعتَقِدُ أرسطو أَنَّ التعدادَ السكانيَّ المثاليَّ لمدينةٍ ما هو خمسةُ آلافِ نسمة. وغالباً ما تراوَحَ تعدادُ سكانِ المدائنِ في بدايةِ ظهورِها ضمنَ هذا الكمِّ. موضوعُ الحديثِ هنا هو احتشادُ مجتمعيٍّ جديدٍ في المدينة. إذ تَمَّ تجاوزُ المجتمعِ القَبَلِيِّ. فالمنحدرونُ مِنْ مختلفِ القبائلِ والأنسابِ يرتبطون ببعضِهم البعضِ بروابطِ نسميها "مواطنة المدينة". أي أنه يَتَكَوَّنُ "شعبُ المدينة" و"الحضرُ المَدِينِيُّونَ Bajarî". وهذا الحدثُ دليلٌ على غنى المجتمع. والمدينةُ بوضعها هذا هي وسيلةُ التطور، لا مصدرَ قضيةٍ جادة. إذ لا تُلاحَظُ معاناةُ المدائنِ مِنْ مشكلةِ السكانِ بصورةٍ بارزةٍ على مرِّ العصورِ الأولى، فيما عدا بابلَ وروما في بعضِ الأحيان. كما إِنَّ المدينةَ تُعَزِّزُ مِنْ جاذبيتها باستمرارٍ من خلالِ تَقَوُّقِها الاجتماعيِّ. فبينما ضاعَفَ النموذجُ السومريُّ مِنْ نفسه كالكرةِ الثلجية، فقد أنشأتِ مِصرُ كَمّاً قليلاً ونوعياً من المدن. في الحقيقة، لا مثيلٌ للحضارةِ المصريةِ تاريخياً من حيث كونها حضارةً شبيهةً مدنيّة-شبيهة قروية. هذا وتنتمى الزراعةُ والمِهْنُ الحرةُ فيها كثيراً. وتتوسعُ جميعُ بُنى الطرقِ والعَمَارِ والرياضةِ والفنِّ والقصور، إضافةً إلى البنى المحيطةِ بالمعبد؛ متجهةً صوبَ أشكالٍ نسيجيةٍ جديدة. وتُشَيِّدُ أَغْلُبُ المدنِ حولَ الحامياتِ العسكرية. ونخصُ بالدُّكْرِ الحامياتِ الرومانية، التي تُعْتَبَرُ كُلُّ 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، فربما 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 يُشكّلون طبقة المقهورين المحرومين من جهة، والمجموعات التي لا تَبْرُحُ مُحَافِظَةً على الخصائص الأثنية الوطيدة من جهة أخرى (تسميتها بالبرابرة تدل على خداع علم المصطلحات التابع للمدينة)؛ كانوا يُشكّلون معاً قوتين عظيمتين أصبحتا بلاءً على المدينة، بحيث سيَهْلِكُ 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 فساد وتفسّخ وانهيار ودمار مدينة 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 البتة 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 بمدينتها 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 بها على تناقضات السلطة والطبقة، إلا أن المدن لم تكن بالمستوى الذي يجعلها قضية بيئية. كان نظام المدينة عموماً يقضم البيئة رويداً رويداً بسبب احتكاكات رأس المال. وملوحة التربة كانت متعلقة بالاحتكاكات 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 يشكل قضية أيكولوجية، هو عيشها ديباليكتيكاً 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 تشكلت لغة الزراعة كلغة مشتركة بينهما. وتأسس المجتمع كان متخماً بالتأثير البالغ لهذه اللغة. في حين أن الوضع معاكس في المدينة: حيث تنقطع طردياً عن الزراعة والبيئة، لتطور لغة جديدة، لغة المدينة. كما لها عقليتها المغايرة. وبالتالي، يضعف اهتمامها بعقلية البيئة تدريجياً. إن لغة المدينة لغة معنية بشؤون التجارة والمهن الحرة والصناعة والمال. وتشكل عقل تلك الشؤون وعلمها، وتشكل هي أيضاً على يدها. هكذا هو مسار التطور الجدلي الجديد للغة. واضح أن ما هو قائم هو لغة وذهنية متقلتان بالتناقض والاعترا ب. فالتمدن في ذاك العصر يشتمل على المجتمع الريفى، بالإضافة إلى اللهجات والثقافات التي تمثل المجموعات الكلائية والقروية

والعشائرية والقبلية والقومية المنتشرة في ظلّ نظام هذا المجتمع. بالتالي، فقد أُسِّسَتْ أيضاً لغة العلم والفنّ والدين والفلسفة الخاصة بها. وعلى الصعيد الطبقيّ، تَكُونُ صنفان أساسيان آخران على شكل الأرستقراطية والآخرين. لم يكن الطابع الحضريّ أو المدنيّ قد اكتسبَ شخصيته بعد. بل كان امتداداً لعموم المجتمع.

اختلّ هذا التوازن التاريخي كلياً خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. لا ريب أنه لم يتم الوصول إلى هذه الحال على حين غرة. فعودة تنامي المدينة في شبه الجزيرة الإيطالية فيما بين القرنين العاشر والسادس عشر (البندقية، جنوى، فلورنسا وميلانو وغيرها)، تُعبّر عن نقل الثورة التجارية إلى أوروبا عبر إيطاليا في القرن الثالث عشر. إذ تَقُومُ المدن الإيطالية بزيادة هذه المرحلة، ساعيةً للتعاظم مرةً أخرى مع النهضة، ومُتَقَنَّةً أثر روما. وتبدأ منافسة طاحنة داخل المدن وفيما بينها. ما تمّ معاشته هو الصراع على ريادة المرحلة الجديدة للمدينة. فكأن الحياة القديمة برمتها تتبعث من جديد. لكن الظروف الجديدة سوف تُطرى عليها التحولات. حيث أنّ روما الجديدة كانت لن تُخلَقَ بمجرد تقليد روما القديمة. مع ذلك، فبالكاد تمّ بلوغ مستوى تشييد نسخة ممسوخة من روما. إذ ما كان لتجربة المملكة المركزية والدولة القومية أن تُحرّر النجاح. ولكن، لا جدال في أنّ المدن الإيطالية رادت المدينة الأوروبية بين القرنين العاشر والسادس عشر عبر النهضة. فقد أدّت دورها هذا ككنيسة (الكاثوليكية الكونية) وكثير علماني على السواء.

بدأت ثورة المدن الألمانية في مرحلتها الأولى مع اتحاد مدائن الهنستيك¹ (1250-1450م تقريباً)، حيث أنجزت تلك المدن ثوراتها التجارية. وتنبّدت ملامح المرحلة الثانية مع سياق المانيفاكثورة (1400م). فتخوض كونفدرالية المدينة نضالاً عنيفاً ضد النزعة المركزية. استمرت هذه النضالات والتمردات أربعة قرون. حيث لعبت العديد من المجموعات القروية وشبه الكادحة دورها. كما أدى فُرْقَاء الحرفيين أيضاً دوراً أساسياً خلالها. وبعد مرحلة دموية مروعة، ولأسباب مختلفة (أيدولوجية، تنظيمية وقيادية)، انهزمت تجارب الكونفدرالية الديمقراطية لتلك المدن والأرياف حيال المونارشية المركزية

¹مدائن الهنستيك أو الهنسا: 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 سيُدوّنُ بمنوالٍ مغاير. وألمانيا الفيدرالية الراهنة تشهدُ تحوُّلاً طبيعياً ثقيلَ الخطى من فاشية الدولة القومية البورجوازية صوبَ هذا النموذج القديم. ولكن، ليس ككونفدرالية ديمقراطية، بل كفيدرالية بورجوازية.

تَحَقَّقَ الانفجارُ الأصيلُ في مدن إنكلترا وهولندا. فكوّنها مركزاً للثروات الثلاث، ومعايشتها لتلك الثروات بكلِّ حدّتها قد لعبَ دوره في ذلك. إذ انتصرت الثورات التجارية والمالية والصناعية أصلاً في أمستردام ولندن. فقُمعت الكونفدرالية الكومونالية في كلا البلدين بكلِّ سهولة. إلا إنَّ شعبَ المدن والأرياف الأخرى لم يَسْتَسَلِمَ بسهولة للمركز وللدولة القومية. لذا، تطلَّب 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 مركزاً عالمَ العصر الحديث. إذ كانتا تتحكَّمان بنظام المدينة المركزية العالمية التي مرَّت بتحوّلاتٍ عظمية. وكانتا مركزَي القوة المهيمنة. وهكذا تعاظَمَ تعدادُهما السكاني وتناقضتاُهما بسرعة. فبدأت البنية السرطانية للمدينة تظهرُ في هذه المرحلة. وانتقلت ببُنيّتها المريضة إلى فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الشرقية وروسيا والشرق الأقصى وأمريكا اللاتينية والشرق الأوسط وأفريقيا على التوالي. لقد كان القرنُ العشرون "الفترة" التي بدأت فيها المدينة تجزُمُ بتفوقها في التاريخ. وإلى جانب المدينة القديمة، فقد كانت براديجما التمدن الرأسمالي تحتلُ مكانها بدلاً من العالم البراديجمائي للمجتمع الريفي الكومونالي، الذي لعبَ دوراً رئيسياً على مدى اثنتي عشرة ألف سنة. بالتالي، لم تُعدْ المدينة مجردَ مركزٍ للتجارة والمال والصناعة. بل وياتت في الوقت نفسه مركزاً لهيمنة الرؤية العالمية. هذه البراديجما المتمأسسة بأعشاشها الجامعية والعلمية الأكاديمية، ثم بمشافيها وسجونها، وبطبقاتها وبيروقراطياتها؛ كانت تَجْهَدُ لبسطِ نفوذها بوجهة النظر الوضعية المُتصلِّبة محلَّ الرؤية العالمية الأخروية¹ المركزية القديمة. في الحقيقة، كانت الوضعية الدين الجديد للطبقة البورجوازية. إلا إنها كانت تنظرُ إلى موضوع عرضها لنفسها على أنه أمرٌ عمليٌّ أكثر

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

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

كان المجتمع قد أُصِيبَ 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 فترة وجيزة. ما من منطق 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 تحتل بلدًا وشعبًا، وتستولي عليهما، وتدمرهما، وكأنها تستعمرهما. فالقوة الاستعمارية الجديدة هي المدينة والاحتكارات التجارية والمالية والصناعية العالمية في المدن، ومواقع ساحاتها العامة. وخير برهان على هذه الحقيقة هو التدابير الأمنية في تلك الساحات العامة، والتي لم تكن أقل مما كانت عليه التدابير الأمنية في القلاع والأسوار القديمة.

لقد باتت إمبريالية واستعمار القرن الحادي والعشرين داخل البلدان، لا خارجها. والمستعمرون ليسوا الغرياء 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. والنااتو 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 من المَريخ، لربما أمكنَ اعتباره أقلَّ غرابَةً وأكثرَ دنيويَّةً من سكانِ المدنِ في هذا العصر، وذلك من حيث ذهنيته ونمطِ حياته! أما أصالةُ المدنيِّ التي لم تنتمَ بشكلٍ ملحوظ، فقد ضُمَّرتَ حتى قبلَ أنْ تُولَدَ. وهي ترغُبُ في إخفاءِ وحشيتها الحقيقيَّة من خلالِ استعراضاتِ الحداثةِ والتقليعة. من هنا، فالمدينةُ هي البربريُّ الأصل (الفاشية، الإبادة العرقية، الإبادة الثقافية اللامحدودة، وأخيراً إبادة المجتمع). أما شتى أنواعِ الشخصياتِ والمجموعاتِ البربرية (المجتمع المُدمِن على الإعلامِ وجنودِ الأشباح الافتراضية المتماثلة الزائفة، بدءاً من التعصية للرياضة إلى المحافل الطائشة ومجموعات الموسيقى الجوفاء، ومن البيروقراطية المبيدة إلى مُضاربي السوق، ومن المنفلتين من كلِّ ضوابطِ المبادئ الأخلاقية إلى المتحولين إلى روبات)، والتي تدفعنا إلى التَّرحُّمِ على أرواحِ البرابرةِ القدماء (لا أؤمن بتاتاً بأن القبايل البدويَّة بربرية)؛ فقد باتت مدنيَّة المركز، لا ريفيَّة المركز. بل هي المدينة بذاتها.

ما يُعاشُ هو مدائنُ بابلِ العصرِ الحديث (حاشا بابل، لأنها كانت أصيلةً ومقدسةً إلى أنْ انهارت. وكانت نسبةُ الرعونة والفساد فيها محدودة). حيث لا يُمكنُ الجزم بكيفية ظهورِ القضية. لكنَّ جميعَ المُعطياتِ العلمية تُشيرُ إلى استحالةِ تحمُّلِ كوكبنا لهذه الدنيا العجيبة (التي تخون نفسها وتُصِرُّ على إبادةِ بِنَتِها). فحتى لو انتقلت ثانيةً إلى الريف، فهي مريضةٌ جداً. بل والمرضُ مستقحلٌ في كلِّ رقعةٍ فيها. من الضروريِّ الاستيعابُ تماماً أنَّ مجتمعَ المدينة يسيِّرُ على ثُخومِ "الإبادة المجتمعية".

ما مِن شكٍّ بتاتاً في أنَّ المسؤولَ عن وضعِ المدينة ذاك هو السلطةُ الطبقيَّة والبنى الدولتية. فالسمسرةُ المذهلةُ للمدينةِ قد صيَّرتهم برابرةً عديمي الرحمة، خالقةً بذلك وحشيةَ المدينة (لويثانها الجديد). واضحٌ أنه لا يُمكنُ إلقاءَ مسؤوليةِ ذلك كلياً على عاتقِ شعبِ المدينة ومجتمعها. لكنَّ الأخضرَ يحترقُ مع اليابس. من هنا، فعلى الضواحي النائيةِ و"المسيحيين الجدد" في المدينة أنْ يَجِدُوا لهم سبيلاً. وإلا، فهمُ محكومون بعيشِ حالاتٍ أنكى من الحرقِ على يدِ الآلافِ مِن أمثالِ نيرون، والذين همُ أخطرُ من نيرون ذاته. من المهمِّ التفكيرُ في إنقاذِ القليلِ المحدودِ مما تبقى من جمالِ المدينة وأخلاقيها وعقليها. وبات على كلِّ مشروعِ اجتماعيٍّ تناوُلُ القضايا النابعة من المدينة في مركزه (لأنها أصبحت مَرَضاً منذ زمن بعيد). ومن المُحالِ التغاضي عن أنَّ

إمكانية إيجادنا الحلول القيمة لجميع القضايا الاجتماعية والأيكولوجية لن تكون إلا ضمن هذا الإطار. لنَدْعُ جانباً البحث عن دوافع أخرى تَتَسَبَّبُ في توجُّه العالم والمجتمع نحو الانهيار. فالمشاكل النابعة من المدينة تؤدي بمفردها هذا الدور منذ الآن، بل وبشكلٍ زائدٍ عن الحد.

9- قضايا التمايز الطبقي والبيروقراطية في المجتمع:

قد يرفضُ الذين يَعتَبِرون الطبقة والبيروقراطية شَرَطَيْن للوجود الاجتماعيّ الإشكالية الحاصلة في هذا الموضوع. وقد يُقالُ أنه ربما هناك قضايا تُسفر عنها الطبقة والبيروقراطية، ولكنهما بالتحديد لا تُشكِّلان مشكلةً من حيث وجودهما. لكن، ينبغي الإدراكُ أنهما بُنيتان إشكاليتان بقدر المدينة على الأقل. ربما لم تُشكِّل الطبقة والبيروقراطية عبئاً أو مشكلةً جادةً في عصور المدينة الأولى، تماماً مثلما حال المدينة. وربما بَرَزَت بُناها الإشكالية بوضوح أكثر مع التوجُّه نحو يومنا. مع ذلك، فالتمايز الطبقي والتحول البيروقراطي المرتبط به وجودان إشكاليان لا داعٍ لهما على صعيد الأخلاق المجتمعية والسياسة المجتمعية. وقد قاومَ المجتمع هاتين البُنيتين رداً طويلاً من الزمن، ولم يَقْبَلْ بهما بسهولة. بل تَصَدَّى لهما بمقاوماتٍ عنيفة. والتاريخُ مليءٌ بقصص تلك المقاومات.

قد تفرُّز الطبيعة الاجتماعية تَغْيِراتٍ كبيرة، وقد تَتَخَذُ أشكالاً مختلفةً من حيث التباين. سوف نتوقَّفُ عند ذلك بإسهاب في الفصول اللاحقة. إنها تَطَوُّراتٌ طبيعيةٌ ملائمةٌ لروح الطبيعة. وحسب رأيي، ففيما حَلَا الطبقات والشرائح الطبقيّة (البيروقراطية أيضاً شريحة) المحدودة للغاية والمؤقتة والوظيفية، والتي تُضفي المعنى على تنوُّع الإنسان واختلافه ضمن طبيعة المجتمع كجزءٍ لا يتجزأ منه؛ فلا داعٍ للطبقات والشرائح الطبقيّة المفرطة والدائمة وغير الفاعلة وغير المُجدية، والتي تَتَسَلَّلُ إلى الأنسجة الاجتماعية كالورم، تماماً كـبعض الأنسجة التي لم تتطوّر أو لم يَكُنْ هناك داعٍ لتطوُّرها لدى الأنواع النباتية والحيوانية. قد يَلْقَى التطوُّر الطبقيُّ للكهنه والأرستقراطية والبورجوازية قبولاً مشروطاً، لما تُؤمِّنُهُ تلك الطبقات من بضعة فوائد زهيدة على المدى الطويل. إلا إنه لا يُمكن قبولُها بحفاوةٍ وغبطةٍ على صعيد الأخلاق المجتمعية والسياسة

المجتمعية، بحكم طابعها المستدام والقعمي والاستغلالي المفرط؛ وذلك باعتبارها قوى مهيمنة أيديولوجياً وسياسياً واقتصادياً وعسكرياً، مثلما الحال على مرّ تاريخ المدنية. وتناقض كهذا هو تناقض عدائي وتنافري، لأن الطبقة والبيروقراطية بحالهما تلك تعنّيان إنكار الأخلاق المجتمعية والسياسة المجتمعية. إنّ الشرط الذي طرحته مهم للغاية. فالطبقة والبيروقراطية اللتان تُشكّلان اختلافاً أو تشاركين في تحقيق الاختلاف، تُعتبران أمراً معقولاً ومنطقياً. وعلى سبيل المثال، لا يُمكن اعتبار المعبّد الذي خلّقه طبقة الكهنة السومريين عاطلاً تماماً. فالكهنة هنا رَصَفُوا الركائز الرئيسية للعلم والإنتاج المثمر والتمدن والدين والمِهْن والنظام. كما لَعِبَت طبقة الكهنة دوراً مشابهاً في العديد من الانطلاقات الثقافية. والنَقَبُ والمُتَقَبِّلُ المشروطان للكهنة يتأتيان من وظائفهم الإيجابية تلك. إلا إنّ شرعية الطبقة والبيروقراطية تصبح موضوع جدل، بل ويتعيّن تجاوزهما في حال تحوّل كلّ منهما إلى طبقة مغلقة (كاست) وعاطلة ومتعاطمة بإفراط. تسري الخصائص المشابهة على الأرستقراطية أيضاً. إذ للأرستقراطيين إسهاماتهم بما قدّموه للتطور الاجتماعي من نظام ونشاط مثمر ولباقية إدارية ومساهمات في الفن والعلوم. هذا هو إطار المفهوم المذكور. لكنّ ما أسفروا عنه من انغلاق طبقي تعسبي وتحوّل استبداديّ مشابه، وما أسسوه من سلالات وممالك، بل وحتى تأليههم أنفسهم؛ هو مرصّ لا يُمكن قبوله. فالأخلاق المجتمعية والسياسة المجتمعية على تنافر مع هذه الأحداث. بالتالي، فتخطّيتها بالكفاح ضدها هو من ضرورات الأخلاق والسياسة.

إنّ ما ذُكِرَ يسري على البورجوازية على نحو أكبر. فقد ساهم تنامي هذه الطبقة وأجهزتها البيروقراطية في دفع عجلة التطور الاجتماعي خلال المراحل الثورية. فالتجارة ووسائل المقايضة (المال والسندات)، استلامها زمام المبادرة في تطوير الصناعة، اختباؤها للديمقراطية بين الفينة والأخرى، ومساهماتها المحدودة في العلم والفن؛ كلّها تُشكّل جوانبها التي تقتضي الفهم والإدراك. إلا إنّ بُنية البورجوازية المترسّخة بإفراط، والتي أدت إلى التحول الطبقي والبيروقراطي خلال القرون الأربعة الأخيرة بدرجة تكاد تُناهز إجماليّ ما رُصِدَ منه طيلة تاريخ المدنية الطبقية، وضاعفته كما الخلايا السرطانية؛ إنما تزداد كمّاً وخطورة على جميع التمايزات الطبقية العليا. أي أنّ البورجوازية والبيروقراطية اللتين تحتلان المكان الوسط في تاريخ التحولات الطبقية،

تؤديان دورَ السرطانِ في براديجمائي أنا. فالطبيعة الاجتماعية غير قابلةٍ لتحلٍ هكذا طبقة وبيروقراطية. وإن أُريدَ تحمّلها إياها، فسأقول حينها "إليك بالفاشية". فحسب رأيي، الفاشية هي قيام الطبقة الوسطى المؤلفة من مجموع البيروقراطية والبرجوازية باستهداف المجتمع. ما يُبرهن هنا هو استحالة سير المجتمع والطبقة الوسطى معاً. إذ يعرض بعض المتورين الطبقة الوسطى كأرضية طبقية لنظام الجمهورية والديمقراطية. لكن هذا العرض يُشكّل إحدى دعايات الليبرالية الأكثر رياءً. فالطبقة الوسطى هي التي تلعب الدور الأكبر في إنكار الجمهورية والديمقراطية. بينما دور الطبقات الأخرى في ذلك محدود، فضلاً عن عدم تعرّفها على الفاشية. من هنا، فالطبقة الوسطى بدورها هذا تؤدي نفس دور التمدن المفرط. أي أنها تؤدي دور التضخم السرطاني. علماً أنه ثمة صلات عضوية وبنوية وثيقة بين كليهما. فكيفما أنّ المدينة تنتهل مرضها ذاك من جشع الطبقة الوسطى وتضخمها، فهكذا مدناً أيضاً تُضخّم من الطبقة الوسطى على الدوام.

الطبقة الوسطى ذات ذهنية وضعية. أي أنها ذات بنية سطحية وتفتقر كلياً للجوهر والعمق، ولا ترى أبعد من وصف الظواهر وقياسها بالمسطرة. بل ولا ترغب في رؤيتها انطلاقاً من مصالحها. ورغم عرضها الوضعية مكسوة بغطاء "العلمية"، إلا إنها الطبقة الأكثر وثنية في التاريخ. فكثرة الهياكل قد تعاضمت ككرة الثلج في عهد هذه الطبقة. إنها علمانية ودينية ظاهراً. لكنها الأكثر تدنيّاً وطوباويةً من حيث المضمون. والدينية هنا هي عقائدها وأفكارها "الظاهرية" لدرجة التعصب. فنحن نعلم أنّ الظاهرية لا تتركز بتاتاً إلى تكامل الحقيقة. فهذه الطبقة التي تدعي العلمانية ظاهراً ومضادة للعلمانية مضموناً، إنما تقدّم للمجتمع مشاريعها الأكثر خياليةً دون حياء (ضرب من المشاريع الأخرى). إنها الطبقة المطوّرة لاحتكارات رأس المال الاقتصادية والسياسية والعسكرية والأيدولوجية والعلمية على الصعيد العالمي. بالتالي، فهي الطبقة الأكثر تضاداً مع المجتمع. إذ تُمارس تضادها عن طريقين: الإبادة المجتمعية والإبادة العرقية. فقد بات القضاء على شعبٍ أو مجموعةٍ ما بسبب نسبها أو عرقها أو دينها ممكناً مع مزايا الطبقة البرجوازية. والأنكى هو إبادتها للمجتمع. وهي ترتكب الإبادة المجتمعية بطريقين: الطريق الأول؛ فرض نفسها على المجتمع، وتسَلّلها إلى كافة مساماته بهيئة

العسكريتارية 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. وبنحو أصح، إنها حرب القصف الإعلامي المعلوماتي. فهي تتجسّد 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 تناوُل صنوف العبد والقنّ والعامل بشكل مغاير لما يُعرَض عليه في تاريخ المدنية كطبقات مسحوقة ومستغلة. فدور هذه التحولات الطبقيّة في الديمقراطية كذات فاعلة محدود للغاية، نظراً لكونها مُحْتَوَاةً بكل ما تتضمنه داخل بُنيان سيدها الذهني والنبوي. وهي بمثابة مُلَحَقٍ أو امتدادٍ غير ضروريّ له. لم تُشاهد في التاريخ أية طبقة فاعلة أطاحت بأسايدها. وهذا ما يعكس واقعاً مهماً. فحتى لو كانت الطبقة مضطهدة ومسحوقة ومستغلة، إلا إنّ الانطلاقات الطبقيّة ضمن الجسد العام للمجتمع هي بمثابة غصن في شجرة. فمهما تَدَلَّى الغصن أو قُطِعَ أو انفصل، فلن يُؤثّر في الجذع، أو أن تأثيره سيَكُونُ محدوداً في حال انقطاعه. وعليه، فتسميات المجتمع على شاكلة: مجتمع العبد-السيد أو القن-الأرستقراطي أو العامل-البورجوازي، تؤدي إلى إنتاج علم مصطلحات خاطي للغاية. وعلم الاجتماع مرغم على تطوير تسميات وتعريفات جديدة في هذا الشأن. فمثلاً يستحيل تعريف الشجرة بغصنها، فمن المحال تسمية المجتمع بالطبقات المنبثقة من أحشائه. فضلاً عن ذلك، بل والأهم منه، هو قناعتني بأن المقاربات التي تتناول العبيد والأقنان والعمال والبورجوازية الصغيرة وغيرها من الطبقات على أنها ذوات فاعلة، وتمدحها، وتُطَيِّها بدورٍ ثوريّ مهم؛ هي مقاربات غير مُجديّة. 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 بدورٍ ثوريّ. أما المقاربة الصحيحة، فهي مناهضة

كل أنواع التحول الطبقي. ربما لعبت طبقة العبيد أو الأقنان 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 تتغير 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 شذوّد عن طبيعة المجتمع من كلا الجانبين، بل وتضادّ معه. ذلك أن تحقّق الطبقات المذكورة لا يستلزم بالضرورة اعتبارها قيماً 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 والقيانة والعمالة المتحققة في ظل هذه الظروف. فالقول "يحيا العامل والقرن 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 والكبح 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 أمر مسلّم به؛ هذا النمط لن يستطيع تجنّب 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 تجنّبها أو تراجعها عن هذه الأخطاء الجذرية.

من الصحيح القول بأن الطبقة البورجوازية أثقلت القضية، وأنها أطرأت التحول السلطوي على مصالحها الطبقيّة وصولاً إلى أدقّ مسامات المجتمع (التحول السلطوي حرباً معلنة ضد المجتمع)، وجعلته رسمياً مع الدولة؛ وأنها تمرّ بأعلى مستويات تطورها. فكثيراً ما يُلاحظ أنها صيّرت العديد من شرائح المجتمع أداةً بيدها باسم "شراكة رأس المال"، وعلى رأسها العاملُ المُستَلَب. بل ويمكن القول: إنها تكادُ تتبَلّع المجتمع. رغم ذلك، فالحقيقةُ الأصح هي تلك التي تؤكدُ أنها الطبقة الأكثر إشكالية، وأنها الطبقة التي أقحمت المجتمع أيضاً في حالة أكثر إشكالية.

بالإمكان القول وبسهولة: إن البيروقراطية التي تُعدّ أداةً في التطبيق المؤسّساتي للطبقات الحاكمة على مرّ التاريخ، قد اكتسبت أبعاداً أكبر مع تبدّي ملامح الدولة القومية في القرنين الأخيرين وصولاً إلى راهننا. وكأنها تؤدي دور طبقةٍ مستقلةٍ مع ازدياد شأنها في السلطة والدولة، مُعتبرةً نفسها دولةً قائمةً بذاتها. كما إنه من العسير تنفيذ حقيقة كونها باتت قوةً طاغيةً تُزجّ 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 (الحدثة الرأسمالية). بل يكاد عالم الاحتكار بأكمله يحذو حذوها في تضخيم بيروقراطياته كالسيل الجارف تحت ذريعة "لنتعدّ كوننا شركةً عائلية، ولنصبح شركاتٍ تُدارُ بيد أخصائيين متمرسين". ولتضخم البيروقراطية المفرط صلاته مع هذا الواقع الجديد لتلك الشركات. يُمكن تسمية ذلك بنوع من "تدوّل" الشركات. وبالفعل، يُبدي تدوّل الشركات العالمية والمحلية تطوّره كنزعة طاغية في الظروف التي باتت الدولة القومية قاصرةً فيها، والتي دخل إنشاء الدولة الجديدة في أجندتها.

قضايا المجتمع النابعة من كلا الطوقين هي قضايا يومية. فكأنها "اللحظة الآتية" للتاريخ برمته. بل وبالإمكان المُضيّ بالقول بأن هذا الثنائي يحتوي الطبيعة الاجتماعية (المجتمع التقليدي) كالأخطبوط، خانقاً لها وصاهراً إياها. النتيجة المُستخلصة 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 سبيل إنشاءه بالعلم القويم.

10- قضايا المجتمع التعليمية والصحية:

قد يبدو هذا موضوعاً إضافياً، إلا أنه من المهم استيعاب القضايا الناجمة عن اندراج حقلي التعليم والصحة ضمن احتكار السلطة والدولة، تماماً مثلما حلّ بالعلم. فكيفما أن العلم المتداول يصبح الأداة الأكثر تأثيراً للهيمنة الأيديولوجية، فإن التعليم والصحة المتكاملين مع السلطة يعكسان الطابع نفسه أيضاً.

بالإمكان تعريف التربية والتعليم بأنها جهود المجتمع في تلقين أعضائه عموماً وشببته خصوصاً، ومدّهم بخبراته، وجعلهم يتمثلونها على شكل معارف نظرية وعملية. فمجتمعية الأطفال تؤمّن حسب كفاءة المجتمع في التعليم. أي أن تعليم الأطفال من أهم وظائف المجتمع، وليس السلطة والدولة. ذلك لأن الأطفال والشباب ملك المجتمع. فتتسبأ أطفاله وشببته بموجب تقاليده هو ووفق خصائص الطبيعة الاجتماعية، والعودة بهم إليه، هو حقٌ وواجبٌ في آنٍ معاً. ويُعتبر موضوعاً مصيرياً، إذ ترتبهن قضية استمراره بوجوده. لذا، لا يستطيع أي مجتمع تسليم حقه في الوجود أو مشاطرة مهامه بشأن تعليم شبابه مع أية قوةٍ أخرى. ولا يمكنه تسليم حقوقه ومهامه تلك، حتى لو كانت القوة المذكورة هي الدولة أو مختلف أجهزة السلطة. وفي حال العكس، فسوف يُعدّ مستسلماً لاحتكارات الهيمنة. تتبع قدسية حق التعليم من الوجود. وما من قوةٍ أقرب من المجتمع إلى الأطفال والشباب، أو أنها ترى داعياً لأن تكون قريبة منهم أكثر منه، بما في ذلك الأم والأب. وإن إحدى أشدّ تضادات المدنيات تجاه المجتمع على مر التاريخ، هي نزوعها إلى حرمان المجتمع من أطفاله وشبابه. ويُحقّق نظام المدنية الدولية ميوّله هذه بطريقتين: إما أن يستعبدّهم بعد القضاء على كبارهم، أو أن يستولي عليهم بذريعة تعليمهم، للاستفادة منهم في طوابق السلطة.

من أهم أهداف الحروب هو تشكيل بُورٍ لصهر الأطفال والشباب والشباب بهذين الطريقين لأنهم من أئمن الغنائم. وهي تُشكّل تلك البور فعلاً. فمثلما رُصفت أرضية البيروقراطية البدائية على هذا النحو، فإن تاريخ المدنية أيضاً يُعدّ بأحد 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 تلقيح 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 عيشهم من دون سلطة مستحيلاً. بل وتصبح الدولة والسلطة بالنسبة لهم السبيل الوحيد للوجود. وهكذا يعتبرون أنفسهم سلطةً ودولةً من جانب، ويصبحون على نفورٍ مع المجتمع الطبيعي من جانبٍ آخر. وأحياناً تتم المطابقة بين مجتمع الدولة والطبيعة الاجتماعية. لكن هذا خطأ وتناقض. وقد شُيّد تاريخ المدينة على هذا التناقض. هذه الوقائع التاريخية تتخفى وراء استيلاء السلطات على حقل التعليم. وإلا، فهي لا تكثرُ بوظيفة التعليم حيال المجتمع. فبقدر ما يُعلّم ربّ عملٍ عماله، فالسلطة أيضاً تُعلّم مأموريها بالمنطق نفسه كعمالٍ 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 المعجونون بمفاهيمها التاريخية والفنية وبذنهاياتها الدينية والفلسفية، لم يعودوا منتمين إلى عوائلهم القديمة. بل باتوا أطفالاً من صلب أصحاب السلطة وملاكاً لهم. وهكذا يتأسس الاغتراب الكبير. وتُعدّ البورجوازية من حيث التعليم الطبقة التي تُؤسّس لأشدّ أنواع الاحتكار كثافةً، وتُسلّطه 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 الرّجّ بها في القفص قد أصبح ضرورة لا مفرّ منها. بالتالي، فالعنف والتعليم والقوة المادية تصبح أسلحة فتاكّة يصعب مقاومتها على درب استعمار المجتمع.

وعليه، بالإمكان التبيان بكلّ يسر أنّ المجتمع قد تلقّى أكبر الضربات جزاء الحرب التي شنتها الدولة والسلطة ضده طيلة تاريخ المدينة من خلال حقل التعليم. يُعدّ حق المجتمعات في التعليم من أصعب حقوقها تطبيقاً. كما إنّ المجتمع الذي يتعين عليه ضمان وجوده ضدّ القوى العملاقة للدولة القومية والاحتكارات الاقتصادية عبر التعليم

دون بُدّ، يَكُونُ قد دَخَلَ أصعبَ مراحلِ تاريخه. ومع ثورة الاتصالات الأخيرة، فإنّ الدولة القومية التي بَسَطَتْ هيمنتها الأيديولوجية عبر حربها الإعلامية المُسلَّطة على كامل المجتمع، تُسيّر حملةً جديدةً من الاستعمار الثقافي، الذي وُقِّعت فيه بما يَفُوقُ استعمارها إياه عسكرياً واقتصادياً؛ وذلك بسبب تسييرها إياه بكثافة ومُؤارة أكبر. يتجسّد السبيلُ الوحيدُ لحرية المجتمع وخلاصه في مقاومته تجاه هذا الغزو والاستعمار الثقافي بالوسيلتين الأوليتين لوجوده. أي، بأخلاقه وسياساته الذاتية. فالمجتمع الذي يخسر شببيته (أو الشبيبة التي تخسر مجتمعاها) لا يدلُّ على الهزيمة فحسب. بل وعلى إضاعة الحق في الوجود الذاتي، بل وخيانتِهِ حتى. وما يتبقى حينها هو الاهتراء والتبعثر والاضمحلال. مقابل ذلك، تتمثل مهمّةُ الاجتماعية الأساسية في تطوير مؤسساته التعليمية كوسائل أولية لوجوده. ومن حيث المضمون، فمهمّته هي فصلُ شروجه العلمية والفلسفية والفنية واللغوية عن بُنية العلم السلطوي، والنجاح في إنجاز ثورة المعنى. وإلا، فمن المحال تفعيل الأنسجة الأخلاقية والسياسية للوجود الاجتماعي.

هكذا، وكيفما أنّ قضية التعليم تجعل من مؤسسات (أنسجة) المجتمع الأخلاقية والسياسية ضرورةً حتميةً من حيث المضمون، فإنّ الوظيفة الأساسية للأخلاق والسياسة أيضاً هي توفير التعليم الاجتماعي. ذلك أنّ المجتمع الذي لا يُنقّف نفسه، فلن يقدّر على تطوير أو تكريس أو الحفاظ على أخلاقه الذاتية ومؤسساته السياسية الذاتية. وهكذا مجتمع لن يستطيع تجنّب التخبّط المستمر في المهالك والفساد والتشتت.

قضية الصحة في المجتمع أيضاً موضوع جد حساس، وتحظى بأهمية ثمانيّة ما للتعليم منها. فأساس وجود وحرية المجتمع العاجز عن صون صحته وسلامته بإمكانياته الذاتية، إما أنه مُهدّد بالخطر، أو أنه مفقود كلياً.

فالتبعية في حقل الصحة مؤشر على التبعية العامة. والمجتمع الذي حلّ قضاياها الصحية جسدياً وروحياً، يعني أنه يُمسك بزمام تحرره. فالأمراض المتفشية في المجتمعات المستعمرة هي على علاقة وثيقة بالنظام الاستعماري الذي تحياه. ينبغي النظر إلى إنشاء المؤسسات الصحية وتأهيل الأخصائيين الصحيين على أنه من أولى حقوق المجتمع وواجباته. أما انتزاع السلطة والدولة هذه المهمة من يده، وجعلها حكراً

عليها؛ فيعني إنزال الضربة الكبرى بسلامة المجتمع وعافيته. من هنا، فنضال المجتمع في سبيل حق الصحة يعني حساسيته في احترام ذاته وحرية. تنظرُ الحداثةُ الرأسماليةُ إلى جعلِ التعليم والصحةِ مُلكاً بيدِ الدولةِ القوميةِ على أنه من الأمورِ المصيرية. إذ من العسيرِ الاستمرارُ في بسطِ الهيمنةِ والاستغلالِ العامِّ على المجتمع، دون السيطرةِ على كلاِ الحقلين اللذين يتعلقُ عليهما تطوُّرُ المجتمعِ الوجودي والصحي والتتويري، ودون إنشاءِ الحاكِميةِ الاحتكاريةِ عليه. إنَّ بسطَ النفوذِ على ميداني التعليم والصحةِ يتسمُ بأهميةٍ فائقةٍ بالنسبةِ للاحتكارات، إدراكاً منها باستحالةِ تملكِ المجتمعِ بالعنفِ العسكريِّ المُجرَّدِ فحسب.

مرةً أخرى نلاحظُ أنَّ الدولةَ والسلطةَ الاحتكاريَّتين تَكُنَّان في أساسِ جميعِ القضايا الوجوديةِ للمجتمع. إذ من غيرِ الممكنِ الاستمرارُ برأسِ المال-الريح دون وجودِ احتكارِ السلطةِ ذاك. من هنا، ومقابل ذلك، يستحيلُ بلوغُ حلٍّ جذريٍّ لآيةٍ قضيةٍ في المجتمع، دون الكفاحِ الممنهجِ للحضارةِ الديمقراطيةِ.

11- القضية العسكرية في المجتمع:

بالإمكانِ تعريفِ العسكريةِ بأنها احتكارٌ متحقِّقٌ بأشدِّ أشكالِ التضادِّ مع المجتمع. وبالمقدورِ الافتراضُ أنها تطوَّرتِ حصيلةً ميولِ "الرجل القوي الماكر" وعقله التحليلي المتأثري من تقاليدِ الصيد، ومساعيه لتأسيسِ أولِ سلطةٍ لبسطِ القمعِ والاستغلالِ على الطبيعةِ الاجتماعية. فمن يتمتعُ بنفوذٍ وقوةٍ أكبر، يعملُ على بسطِ سيطرتهِ أساساً على مجموعتين رئيسيتين: مجموعةِ الصيد التي بجانبه، والمرأة التي يعملُ على حبسها في المنزل. بالمستطاعِ الملاحظةُ أنَّ أولَ سلطةٍ هرميةٍ تتكوَّن فوراً في العديد من المجتمعاتِ وبشتى الأشكالِ بمشاركةِ العناصرِ الشامانية (الكاهن البدئي) والجيرونتوقراطية (مجموعة المُسنِّين). فمع العبورِ نحو تاريخِ المدنيةِ نُشاهدُ الرجلَ الماكرَ القويَّ يَقومُ وحاشيتهِ بمأسسةِ ذاته كجنّاحٍ عسكريٍّ للدولة، أي كسلطةٍ رسمية (أول احتكارٍ مُسلَّطٍ على الاقتصادِ استناداً إلى السطوِّ على فائضِ الإنتاج). وتَعبِئُ سلاطاتُ أور الأولى والثانية والثالثة البارزةِ إبانَ عهدِ الكهنة-الملوك في المجتمع السومريِّ تحقُّقَ ذلك. كما يمكن الحديثُ عن وقائعَ مشابهةٍ في العديدِ 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 اعتبرنا كلكاش أول قائد عسكري في التاريخ، فنستطيع تحليل تكون التقاليد العسكرية (العسكرتارية) على نحو أفضل. حيث انحصرت أعمالهم في شن الغزوات بغرض اقتناص البشر لتأمين حاجة المدينة من العبيد، وفي اصطياذ 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 ومراوغة وترويج زائف ابتدعتها المدينة لتأسيس التفوق الأيديولوجي. واضح أن القبائل الريفية الأضعف والأقل تنظيماً نسبة 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 وعمالاً، وقُتل من تمرّد على هذه الأوضاع، وعُكست كل هذه الممارسات على أنها التاريخ. إن تبيان ذلك يُمثّل المقاربة الواقعية والحقيقية التي لا يمكن تنفيذها.

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 ويعلنه 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 قوّنتها. ولهذا السبب تُضغ الشريحة العسكرية هذه التقاليد

التاريخية نُصِبَ عينيها، عندما تُعرَفُ ذاتها بأنها صاحبُ الأساسي للدولة وبالتالي للملك. ومن متطلبات طبيعة السلطة والدولة أن تكون الجناح الاحتكاريّ الأعلى والأقوى. وبالأصل، فالقوة البشرية وال سلاح قادران على تأمين ذلك بكل يسر. على ضوء هذه الحقائق الأساسية يمكن 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 المسمّاة بطبقة "العلماء" وطبقة "الكتاب". إلا إن ذلك ليس محدداً بقدر دور الشريحة العسكرية. بل حتى إن أكثر البحوث سطحية حول أجهزة السلطة والدولة تاريخياً وراهناً، تؤيد صحة هذه الحقائق.

أولى النقاط المهمة بالنسبة لموضوعنا، هي أن الجناح العسكري هو الاحتكار الأكثر تطوراً وتأثيراً. ومثلما أنه يُقدّم أيديولوجياً، فإن الجيش العسكري لا يهدف إلى المجد والشرف والبطولة (هذه المزاعم دعايات أيديولوجية يتم التسويق لها لمؤارة أهمية الأمر وتحريف جوهره). بل هو قائم كعنصر لا استغناء عنه في احتكار السلطة. إنه اقتصادي في جوهره. أي أن الجيش احتكار مرتكز إلى الاقتصاد، ومتربع فوقه ويعيداً عنه. ولكنه الأكثر ضماناً لدخله (راتبه)، والذي يصعب الاعتراض عليه. بل وترغم باقي الشرائح الاحتكارية على التوافق معه وعلى تقاسم ما لديها من فائض القيمة معه. إنه احتكار وتقليد مؤسساتي متجذر على صعيد الخلفية التاريخية ومسار التطور. وهو مضموناً احتكار الطبقة (البيروقراطية) الأكثر اهتماماً بالتطور الاقتصادي، والتي تشعر بالمقابل بالحاجة إلى البقاء على أبعد مسافة منه. وهو بجانبه هذا يبدو وكأنه القوة الأبعد مسافة عن المجتمع. أو بالأحرى، هو الشريحة الاحتكارية التي تُحجز نفسها بأفضل الأسلحة الاقتصادية والعسكرية. من هنا، لا يمكننا استيعاب النزعة الاحتكارية الاقتصادية، ولا احتكارية الدولة أو السلطة بصورة تامة، ما لم نَقْم بصياغة تحليل عسكري سديد. فثلاثتها كلّ متكامل يقنات من المضمون عينه، أي من فوائض قيم المجتمع. مقابل ذلك، فهم يدعون أنهم يُنظّمون شؤون من المجتمع وتعليمه وصحته وإنتاجه. هكذا تعرض الدولتين، أي الدولة الأيديولوجية نفسها. إلا إن الحقيقة مغايرة؛ وهي كما طرحناها.

ونظراً لأنّ العسكرية تُعدُّ الجناحَ الأكثرَ تنظيماً وحسماً في رأسِ المالِ والسلطة، فحُكماً سنكوُنُ المؤسسةَ الأكثرَ تحكماً بالمجتمع بحسبه في قفصِها. ورغم أنّ العسكرية قوّة متغلغلة في المجتمع ومسيطرّة عليه ومتحكّمة به طيلة التاريخ وفي كلّ الدول، إلاّ إنها بَلَغَت ذروتها داخلَ احتكارِ الدولةِ القومية في عهدِ الطبقةِ الوسطى (البورجوازية). فانتقالُ احتكارِ السلاحِ الوحيدِ إلى يدِ جيشِ الدولة، بعدَ تجريدِ المجتمعِ رسمياً من السلاحِ باسمِ الجيشِ الرسمي؛ إنما يَظهرُ أماناً كخاصيةٍ مُعَيَّنَةٍ في الدولةِ القومية. لم يُجَرِّدِ المجتمعُ من سلاحه في أيِّ من مراحلِ التاريخِ بقدرِ ما فَعَلَتِ الطبقةُ البورجوازية. وسببُ هذه الحقيقةِ المهمةِ جداً يتمثّلُ في تكاثُفِ الاستغلالِ وتنامي المقاوماتِ العظمى إزاءه. إذ من المحالِ توجيهُ المجتمع وإدارته، ما لم يُجَرِّدْ من أسلحته تماماً ودائماً، وما لم يُصَيَّرَ منفتحاً على تسَلُّلِ السلطةِ إلى كافّةِ مساماته الداخلية، وما لم يَخضعَ لرقابتها. وكأنه لا يُمكنُ التغلُّبُ على المجتمعِ أو التحكمُ به، دونِ حبسه في "القفصِ الحديدي" للحادثة. فضلاً عن استحالةِ حُكْمِ المجتمعِ دونِ حبسه ومحاصرته على يدِ الجيشِ الإعلاميّ أيضاً في عصرِ الاحتكارِ الماليّ العالمي. كما أنّ أبعادَ احتكاراتِ الاستغلالِ تُعكسُ نفسها كما هي على تكوينِ الاحتكاراتِ الإعلامية-الأيديولوجية والعسكرية-البيروقراطية. وهي مرهونةٌ ببعضها بعضاً ومرتبطةٌ بأواصرَ لا تنقطع بتاتاً. أما رأسُ المالِ الضخمُ لصناعةِ السلاحِ المستندة إلى العسكرية في عصرِ المدنيةِ المركزيةِ العظمى الأخيرة، والمُسلّطةِ فوقِ وداخلِ المجتمعِ كقوّةٍ مهيمنةٍ خارقةٍ إلى جانبِ الهيمنةِ الإقليميةِ الأخرى بكلِّ عملائها المحليين؛ فتتأتى أولويتهُ المتقدمة على الاحتكاراتِ الأخرى من جوهرِ موقعه التاريخيّ والمعاصر ذاك. ويجدُ تطابقُ العسكرية مع فاشيةِ الاحتكارِ الرأسماليِّ معناه في واقعِ ذلك الجوهر.

ما لا جدالَ عليه هو أنّ المجتمعاتِ بمختلفِ أشكالها قد دافعت عن نفسها بدأبٍ حينئذٍ تجاه التطورِ العسكريِّ للمدنية على مرِّ التاريخِ المُدَوَّنِ والمجتمعِ الطبيعيِّ. كما خاضَ المجتمعُ شتى أشكالِ المقاومةِ والتمردِ، وقامَ بمأسسةِ حربِ الأنصارِ وجيوشِ الدفاعِ الشعبيِّ، وخاضَ حروباً دفاعيةً عظمى على أرضيةِ التقاليدِ المسماةِ بالدفاعِ الذاتيِّ وطيلة تطوُّره لآلافِ السنين. لا يمكننا بتاتاً المساواة بين حروبِ الدفاعِ وحروبِ

الاحتكار العسكري. إذ ثمة فارقٌ في النوع والمضمون. فأحدهما ذو طابعٍ مناهضٍ للمجتمع (استعماري، مُفسد، ومُبيد)، والآخر ذو طابعٍ مجتمعيٍّ (صائنٌ للمجتمع، ومُحرِّرٌ لكفاءاته الأخلاقية والسياسية). وما الحضارة الديمقراطيةُ سوى حماية المجتمع والدفاع عنه على أساسٍ منهجية الدفاع الذاتيِّ ضد العسكرية التابعة للمدنية المركزية.

12 - قضايا السلام والديمقراطية في المجتمع:

سعيُّنا في البنودِ الأحد عشر السابقة إلى صياغةٍ تمهيدٍ مختزلٍ حول ماهية القضايا التي اختلقت فيها الطبيعة الاجتماعية. ولا يُمكن لأية براديجما أو علم اجتماع أن يكونا قِيَمَين، إلا في حال قيامهما بصياغة التحليلات وإعطاء الأجوبة تأسيساً على هذه التعاريف. وإلا، فلن يبقَ ما يُميّزهما عن علوم البلاغة الليبرالية والتقليدية (التي تطمسُ 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 المُنتجة 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 تنبع من الطبيعة (الطبيعة الأولى)، ولا من أي 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 تخلو 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 مُحرّفة مُشوّهة أو مشلولة؛ فبالمقدور القول حينئذٍ أن ذاك المجتمع يحيا تحت نير احتلال واستعمار شتى أنواع الاحتكارات باعتبارها رأسمالاً وسلطةً ودولة. لكن الاستمرار بالوجود على هذه الشاكلة يعني خيانة كينونته الوجودية، والاغتراب 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 والأنكى أنه يصبح حينها موضوع مُلكٍ 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 بأضعافٍ مضاعفةٍ 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" المذنيات 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 يُعبر عن الاستسلام والعبودية. أما الألعبوة المسماة بالسلام الخالي من الدفاع الذاتي، بل وحتى بالاستقرار الديمقراطي والوفاق، والتي تفرضها الليبرالية في راهنا على الشعوب والمجتمعات؛ فلا تُعبر سوى عن مُواراة هيمنة الطبقة البورجوازية بالقوة المُسلّحة الغارقة فيها حتى الحلق بشكلٍ أحادي الجانب. أي أنها تسيير مُقنّع لحالة الحرب. أما إظهار السلام المجرد من الدفاع الذاتي على أنه سلامٌ حقيقي، فيتجلى كمحاولاتٍ حثيثةٍ تبذلها هيمنة رأس المال الأيديولوجية. أما تاريخياً، فيُعبر السلام عن ذاته بأشكالٍ أكثر اختلافاً تحت اسم "المصطلحات المقدسة". والأديان عموماً حافلةً بهكذا مصطلحات، ونخص 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. ونخص بالذكر السلام الذي استلزم جهداً دؤوباً وعظيماً من قِبَل ميشيل فوكو لتعريفه، والذي لا يمكن أن يتحلى بتعبيرٍ مجتمعيٍّ مقبولٍ إلا بهذا المنوال. وأي سلامٍ مُحملٍ بمعانٍ أخرى خارج ذلك، فإنه لن يعني أكثر من كونه فخاً منصوباً باسم كل المجموعات والشعوب، واستدامةً لحالة الحرب بأشكالٍ مغايرةٍ مستورة. إن مفردة السلام مُتَحَمَّةٌ بالمصانيد في

كنف ظروفِ الحادثةِ الرأسمالية. بالتالي، فاستخدامُها محفوفٌ بالمخاطرِ ما لم تُعرَفْ على نحوٍ سليم. وإذا ما عرّفناه مرةً أخرى، فالسلامُ 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 يُكوّن كذلك. ثالثاً، ينبغي إسكاتُ صوتِ السلاحِ على أساسِ رضى المجتمع، وبموجبِ آليةِ مؤسساتِهِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ الذاتية. هذه الشروطُ الثلاثة هي أرضيةُ السلامِ المبدئي. ولن يُعزَّزَ السلامُ الحقيقيُّ عن أيِّ معنى، ما لم يستند إلى هذه الشروطِ المبدئية.

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

تدخُلُ السياسةُ الديمقراطيةُ الأجنّدة في ظلِّ شروطِ السلامِ المبدئيةِ تلك، مكتسبةً أهميةً لا استغناء عنها. فلدى عملِ مؤسساتِ المجتمعِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ، فبطبيعةِ الحالِ سيكوّن مسارُ السياسةِ الديمقراطيةِ هو البارز. وعلى الأوساطِ التي تتطلعُ إلى استتبابِ السلامِ أن تتركَ أنه لا يمكنها إنجاح ذلك، إلا إذا أدّت السياسةُ دورها على أساسِ أخلاقي. ينبغي على طرفٍ واحدٍ بأقلِّ تقدير أن يكون ملتزماً بالسياسةِ الديمقراطيةِ في السلام. وإلّا، فما سيتحقّقُ لن يذهب أبعدَ من كونه "لعبةً سلام" باسمِ الاحتكارات. تؤدي السياسةُ الديمقراطيةُ دوراً مصيرياً في هذه الحالة. إذ لا يمكنُ عيشُ مرحلةٍ سلامٍ مشرّفٍ وثمينٍ 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 نسمى مثل هذه الحالات بفترة سلام، بل يمكن 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 يحرز 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، فالتهافت 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 بنفوق السلطة والدولة. ولا يمكن للسلام أن يدخل الأجندة ما لم تقم السلطة والدولة -أي 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 الأفاصيص المعنية بحالات الوفاق هذه حيزاً زمنياً ومكانياً شاسعاً في التاريخ. حيث جُرّيت مثل عمليات الوفاق المشروطة هذه في العديد من الفترات والأماكن. فكان هناك المبدئي والطويل المدى منها، وكان هناك ما نُكِّت به حتى قبل جفاف الحبر. 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 تُكْتَبْ في التاريخ، مع أنها الحالة الأساسية للحياة.

إنَّ عدمَ النظرِ إلى المجتمعِ على أنه محضُ قصصٍ معنيّةٍ بالدولةِ والسلطةِ، بل واعتباره طبيعةً مُعَيَّنةً ومصيريةً، قد يُساهمُ في نشوءِ علمِ اجتماعٍ أكثرَ واقعيةً. لا يُمكنُ للسلطاتِ والدولِ واحتكاراتِ رأسِ المالِ أنْ تتسَفَّ المجتمعَ في أيِّ وقتٍ من الأوقاتِ، مهما كانت ضخمةً وثريةً (كمثالِ فرعون وقارون¹)، ومهما تَوَحَّشَتْ لدرجةِ ابتلاعِ المجتمعِ، كما هي حالُ وارثيهم الحاليين (اللويثان الجديد). ذلك أنَّ المجتمعَ هو الذي يُحدِّدُ هويَّتَها في نهايةِ المآلِ. والمُحدِّدُ (المنفعل) لا يُمكنُهُ 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، وتَبَعُثُ على الشفقةِ رغمَ تَخَفِّيها 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 تفسيريٍّ وعلمنةِ المجتمعِ وإعادةِ هيكلتهِ في ظلِّ هذه البراديغما الرئيسيةِ، سواء بحالهِ 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 الريبة تُغدو حالة مَرَضِيَّة أحياناً، فكنتُ أشعرُ أنني في أوهن لحظاتي، عندما تَهْتَرُّ بعضُ عقائدي الدوغمائية. ما كان قائماً حينها هو السقوطُ في أكثرِ حالاتِ الحياةِ بأساً. ربما أهُمُّ مساهمةً مَلَحَتْها هذه الريبةُ لشخصيتي، حتى في المواضيع التي يستحيلُ تقديمُ أيِّ دفاعٍ جادٍ عنها، كانت تلك العبرة التي تتجسّدُ في استحالةِ عثوري بسهولة على "الحقيقة". وأنا على قناعةٍ بأنَّ تحويلي كلَّ شيء، بما في ذلك غرائزي، إلى معضلةٍ إشكاليةٍ قد أكسبني قدرةَ الانقطاعِ عن نمطِ التفكيرِ الدوغمائي، الذي لا يَبْرَحُ منيعاً للغاية في تقاليدِ مجتمع الشرق الأوسط. وفي نهايةِ المآل، فأهميةُ الموضوع تنبدي من خلالِ مدى نفوذِ نمطِ التفكيرِ المهيمنِ الأوروبيِّ المركزِ وتأثيره حتى الآن في الوضعيةِ الدوغمائيةِ للحدائرية من جهة، وفي منظومةِ الفكرِ ما وراء الحدائرية من جهةٍ أخرى. لقد سعيْتُ إلى تحديدِ مكاني من خلالِ المقارنةِ بين المهارَةِ الفكريةِ المتأسسةِ على العقيدةِ في الشرق، وتلكِ المتأسسةِ على المُساءلةِ في الغرب. ولكني لم أستطع العثورَ على موطنٍ قدّم لي في كلا الجانبين. ولَمَّا كان تفكيري بهذا المنوال، فقد استمرَّ الانقطاعُ حُكماً بازديادٍ تَجَدَّرُ الهوةُ بين حياتي وبينهما مع مرورِ الأيام.

ما عُرِضَ من أفكارٍ عقائديةٍ أو مَنطَقيّةٍ لم يُشَبَّعْ طموحي بتاتاً. بل ويتمثّل انتقادي الأساسي في المسؤوليةِ الكبيرةِ التي تتحمّلها هذه المنظوماتُ الفكريةُ عن تعاضُّمِ القضايا

الاجتماعية. وهذا ما كان يشير إلى ضرورة التركيز الانتقادي على المنهجية العقائدية للشرق والمنهجية العقلانية للغرب في آنٍ معاً، مما كان يُمدّني بالجرأة في هذا الشأن. خاصيتي الثانية هي عدم انقطاع وعيي اليقظ عن ممارستي الاجتماعية إطلاقاً. وفي هذا المضمار، فقد برّز في شخصيتي طابع تشاركيّ خارق في وقتٍ باكرٍ جداً. فمنذ ذهابي وإيابي من وإلى المدرسة الابتدائية سيراً على الأقدام (وهي في قرية جبّين المجاورة)، كان مثيراً فعلاً عزمي على إمامتي لمجموعة صغيرة من الطلاب بذكر عدة آياتٍ وأدعية كنتُ قد حفظتها. كان الأمر بمثابة لعبة. ولكني كنتُ أودعها بكل جدية. أعتقدُ أنّ ما يكمن وراء ذلك هو رغبتني في إثبات وقاري حصيلته ما حفظته من آيات قرآنية بشقّ الأنفس. وبالتالي، كان نتيجةً لبدي بالتفكير ونزوعي إلى إثبات حضوري، من خلال مشاطرة ذلك مع الآخرين من أقراني. فكأنّي أقولُ لنفسي: إنّ ما حفظته شيءٌ صعبٌ ومهم، فعليك إذن بتشاطره مع مَنْ حولك! من الجليّ أنّي كنتُ أتعرف حينها على مبدأ أخلاقيّ جاد. لن أكرّره هنا، نظراً لأنني سردتُ في المجلدات السابقة من مرافعتي على شكل قصة قصيرة، كيف كانت تُبهرني أولى أضواء الحادثة. وتوقّفت بمجرد انتباهي بكلّ تَعَقُّلٍ إلى أنّ الحادثة الرأسمالية هي القوة المُدْمِرة لِمَراثون الفكر الجنوني الذي باشرتُ به. لَكَم غريبٌ حقاً أنّ تحطيم صورة آلهة القرون الأربعة الأخيرة للنظام الرأسماليّ العالميّ، قد دفعني إلى الشعور بقوة العواطف الشبيهة بالغبطة التي اختلّجت جوارح سيدنا إبراهيم الأورفاليّ، لدى الإشارة إليه والتصريح بأنه "مُحَطَّم الأصنام". هكذا أصبحتُ في الوقت نفسه أتحكمُ بربّيتي بكلّ يسر، وأحدّد مواعيد مُنْعِة ومُرضية مع "حقائقي" التي أُلحِقُها.

لَكَم هو مؤلِّمٌ أنّ بني البشر الخائري القوي بات موعدهم مع الحقيقة متدنياً ربما إلى أدنى المستويات الغريزية التي عرفوها في تاريخهم؛ بحيث يكاد لم يبقَ اليوم فردٌ إلا وغدا أسير حياةٍ مؤطّرة بزوجةٍ وطفلٍ وراتبٍ دوريّ. أنا لا أنكرُ هذه الظاهرة. لكنّ البؤس الشديد يكمن في عبادة هكذا حياةٍ مادية أُقيمت مقام الفلسفة وتحت اسم أكثر الأفكار عقلانية. هذا هو نطاقُ العالم الذي وهبته ألوهية الدولة القومية لعبادها السعداء. فهل يُمكن إنكار أننا نحيا في عالمٍ محصورٍ بشكلٍ فظيع؟ أنا شخصياً أرى العيش في كنفٍ رمزٍ إليه ينحدر من أحد أقدم العصور الغابرة أتمنّ وأقدس ألف مرة من

العيش تحت ظلّ ألوهية الدولة القومية الراهنة. إنني مدركٌ بالتأكيد أنني أتحدث عن الألوهية الأكثر خواءً لاحتكاراتِ رأس المال. لكنني بثُّ أنظرُ بعينِ الأسى إلى أولئك الذين تلقَّوا أشدَّ الضرباتِ من هذه الألوهية، وعلى بقائهم متأثرين بها، وعاجزين عن التّعقُّل والتفكير في التخلص منها. كما إنني مدركٌ تماماً أنّ هذا هو واقعُ البشرية المعاش. والإبادة العرقية اليهودية التي تُعكس هذه الحقيقة على خير وجه، إنما تكشفُ الأبعادَ المأساوية التي وصلها هذا الوضع. لَكُم هو مؤلمٌ أن يكونَ للقبيلة العبرية التي سرَدنا قصتها نصيبٌ مهم في نشوءِ 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 يساورني الشكُّ حول طابع الهيمنة لقوة الفكر اليهودي. كما لا أنكرُ انعكاساتِ قوة هذا الفكر على شخصيتي، بدءاً من حفظ الأدعية والآيات القرآنية، ووصولاً إلى تحطيم الأوثان. ولا أقلُّ من أهميتها بتاتاً. لكنّ مأساة التطهير العرقي التي شهدها اليهود كافيةً بمفردها كي تجعلَ من مسألتهم ومحاكمتهم الجذرية لأنفسهم من طرازٍ أدورنو ديناً في رقابهم. أنا أيضاً سعيْتُ إلى التركيز على نظام الحضارة الديمقراطية، بهدف إيفاء ولو نبذةٍ من هذا الدين بما يتناسب ومدى تأثيري بذلك.

نحن إبراهيميون في هذه النقطة. ولكن، عندما يُطعَم السردُ بنكهة الزرادشتية نوعاً ما، فإنَّ ضرورةَ صياغة تفسيرٍ مغايرٍ تصبح أقوى. فقد تعرَّض مفهومُ التاريخ السائد على شكلِ قصصِ المدنية إلى انكساراتٍ مهمة. ويُجمَعُ عموماً على أنّ مسيرة الدولة والسلطة قد تَجَدُّ معناها كتاريخٍ رسميٍّ. إلا أنه من المستحيل أن تكونَ تاريخاً اجتماعياً. كما إنَّ السردَ المعنوية بنمطِ نشوء الدولة والسلطة، لا يمكن إلا أن تكونَ نقطة هامشية ورمزية خامدة لصالح احتكاراتِ رأس المال وعلى درب الحقيقة التاريخية. كما أنّ هذا السردَ المتطرف هو الذي يجعلُ التاريخ مُملاً، ولا يُلبّي متطلباتِ التقاليد الاجتماعية. وبسبب بُنيته المناهضة للمجتمعية مضموناً، فمن الواضح أنّ هذا التاريخ لن يستطيع التعبير عن المجتمع كثقاليده. بل على النقيض، فسوف يحجبه ويُعرضه للتحريفات من عدة جهات. وقصصُ السلاطات أيضاً مثيلٌ لهذا السرد. أما سردُ التاريخ الديني، الذي يُعدُّ مستوى تمثيله الاجتماعي سطحيّاً لأقصى درجة، وخاصةً لدى ولوجه مرحلة المدنية؛ فلا يذهب أبعد من كونه تاريخاً للدولة والسلطة.

هذا وتُذكرُ التفاسيرُ التاريخيةُ الطبقيّةُ والاقتصادية بتواريخ الدولة، وإنّ من زاويةٍ مغايرة؛ نظراً لخصائصها التي تتناولُ الحقيقةَ الاجتماعيةَ مبتورةً من الكل، وتبلغُ حدَّ الاختزالية. حيثُ تقتنرُ وجهةً نظريها الوضعيةَ الجزئيةَ إلى القدرةِ على إضفاءِ المعنى على التاريخ ولو بقدرِ الأدیان حتى. وتتحدُّ جميعُ هذه السُرودِ التاريخيةِ في نقطةٍ اندحارِ جنورها إلى المدنية، حتى وإن بدت متضادةً ظاهرياً.

لستُ مقتنعاً بكونِ تاريخِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ وجدَّ معناه، براديغمائياً كان أم تجريبياً. فالكتاباتُ التاريخيةُ المسماةُ بالتاريخِ الاجتماعي لا تذهبُ أبعدَ من أن تكونَ الفصولَ الأكثرَ تجزؤاً للسوسيولوجيا الوضعية. أي أنها لا تتعدى كونها تصويراً لجزءٍ من كاملِ الجسم، أي من الوجودِ الكلي.

بالمقدورِ شرحُ كلِّ هذه التشخيصاتِ بعمقٍ أكبر. لكنّ ذلك لن يُساهمَ بشيءٍ في موضوعنا.

أما قيامي بالتركيزِ على التاريخِ بصفتهِ شرحاً للحضارةِ الديمقراطيةِ (ولو نمّ ذلك عن التكرارِ المتواصل)، فهو بسببِ عُمِّ القضايا الاجتماعيةِ التي لا أزالُ أُلقي صعوبةً في إضفاءِ المعنى عليها. فالعُمُّ لا يقتصرُ على الحياةِ العمليةِ وحسب. بل إنّ السُرودَ أيضاً مشحونةً بالانسداداتِ الجادة. وبتحادٍ الوضعين معاً، يصبحُ التقدّمُ مستحيلاً بسببِ سرودِ المدنيةِ الرسمية. أما حشرُ بعضِ المقاطعِ الجزئيةِ باسمِ التاريخِ الاجتماعي، فلا يتعدى زيادةَ الوضعِ تعقيداً.

أُبينُ مراراً أنّ تفسيرَ الاشتراكيةِ العلميةِ لهذا الوضعِ على أنه الطابعُ الطبقيُّ للتاريخ، قد عَجَزَ عن حلِّ القضية. بل ولم يُجنّبْ نفسه التحولَ إلى جزءٍ من الإشكالية ذاتها، حتى وإن كان يُنيرُ بعضَ الحقائق.

ولهذا السببُ أُشيرُ مراراً إلى أنه إذا لم يتمّ تخطي براديغما الحداثةِ الرأسماليةِ كلياً، فدعك من فهمِ الحقيقةِ التاريخيةِ، بل إنّ تلك البراديغما ستلعبُ دورها في طمسِ الحقيقةِ وتجريدها من معانيها بدرجةٍ أكبر بكثير مما عليه الأدیان. وقد باتت النتائجُ التاريخيةُ لرؤيةِ ماركس البراديغمائيةِ مفهومةً على نحوٍ أفضل في يومنا. فالتاريخُ الخاطيُ يعني ممارسةً خاطئة. كما يستحيلُ الوصولُ إلى الموقفِ البراديغمائي والتجريبي للطبيعة الاجتماعية، ما لم يتمّ تجاوزُ المواقفِ البراديغمائيةِ والتجريبيةِ للمدينةِ بصورةٍ عامة

وللحدث الرأسمالية بصورة خاصة. ما سعيه لعمله هنا هو الإقدام على خوض تجربة، ولو دون أي استعداد.

أ- تعريف الحضارة الديمقراطية

بالإمكان تعريف مدرسة علم الاجتماع، الذي يفترض البحث في حالة نشوء الطبيعة الاجتماعية وتطورها تأسيساً على المجتمع الأخلاقي والسياسي، بأنها نظام الحضارة الديمقراطية. لمدارس علم الاجتماع المختلفة وحدثها المتباينة في حقل البحث. فالثيولوجيا والدين يتخذان من المجتمع أساساً. بينما تتأسس الاشتراكية العلمية على الطبقة. والفرد هو الوحدة الأساسية في الليبرالية. ومثلما هناك المقاربات المعتمدة أساساً على الدولة والسلطة، فإن المقاربات التي تتخذ المدنيات أساساً ليست بالقليلة. وكما نوهت مراراً، فكل هذه المقاربات المستندة إلى عنصر ما قد تعرضت كثيراً للانتقادات بسبب عدم كونها مقاربات تاريخية أو كلياتية. إذ يتعين على أي بحث نوعي ثمين أن يركز على النقاط الحياتية للمجتمع، بحيث يجد التاريخ والحاضر معانيهما في تلك النقاط أساساً. وإلا، فلن تذهب البحوث أبعد من كونها قصصاً.

إنّ تحديدنا للمجتمع الأخلاقي والسياسي كحدثنا الأساسية يتسم بالأهمية من حيث اشتماله على الأبعاد التاريخية والكلياتية. فالمجتمع الأخلاقي والسياسي يعطي الفرصة لسرد أنواع المجتمع الأكثر تاريخية وتكاملاً. بل وبالمقدور قراءة الأخلاق والسياسة بحد ذاتيهما كتاريخ. فالمجتمع المتحلي بالبعد الأخلاقي والسياسي هو الأقرب إلى إجمالي نشوئه وتطوره المتكامل. حيث يمكن للمجتمع أن يتواجد دون وجود الدولة والطبقة والاستغلال والمدينة والسلطة والقومية. لكن، لا يمكن تصوّر مجتمع خالٍ من الأخلاق والسياسة. قد يتواجد حينها كمستعمرة أو كمصدر للمواد الخام بالنسبة للقوى الأخرى، وبالأخص لاحتكارات رأس المال والدولة. وفي هذه الحالة يكون ثمة ميراث أو بقايا مجتمع خارج من كينونته.

لا معنى لإلصاق 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 إسدال الستار على واقع المجتمع، وإلى اختزاله لعناصر خالصة (الطبقة أو الاقتصاد أو الاحتكار). وما الانسدادُ الذي نَنَلَمُّسُهُ في سرودِ الحلِّ المتأسسةِ على هذه المصطلحاتِ ضمن إطارِ نظريةِ التطورِ الاجتماعي وممارسته، سوى بسببِ النواقصِ والأخطاءِ التي تحتويها في مضامينها. وبَعَدَما آلت كلُّ تحليلاتِ المجتمعِ القريبةِ من الماديةِ التاريخيةِ والموسومةِ بهذه الصفاتِ إلى هذا الوضع؛ فمن الواضح أنها كانت سَتْرِيْدُ من عَقَمِ السُرودِ التي تعاني من هشاشةِ قيمتها العلمية. بينما السُرودُ ذات الأبعادِ الدينية، ورغمَ شرحها المستفيض لأهميةِ الأخلاق، إلا إنها أحوَلت البُعْدَ 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 شَنِّ الحربِ ضده في كلِّ نقطةٍ منه كلما سَخَّحت لها الفرصة. فالفرديةُ حالةُ حربٍ معلَّنةٍ تجاه المجتمع بما يُماثل حالةَ الدولة والسلطةِ تجاهه بأقلِّ تقدير. والليبراليةُ تعني أساساً تهيئةَ المجتمعِ المُجرَّدِ من قوتهِ حصيلةَ تجريدهِ من الأخلاقِ والسياسة، لجعله منفتحاً على شتى هجماتِ الفردية. أي أنَّ الليبراليةَ أيديولوجيةٌ وممارسةٌ هي الأكثرُ عداءً للمجتمعية.

مصطلحاً المجتمع ونظام المدنية إشكالِيَّان جداً في السوسيولوجيا الغربية (ليس هناك بَعْدُ ما يُسمى بالسوسيولوجيا الشرقية). علينا ألاَّ ننتاسي أنَّ السوسيولوجيا نَبَّعت من الحاجةِ إلى حلِّ قضايا الأزمةِ والتناقض والصراع والحربِ المتفاقمة، التي أَسْفَرَت عنها احتكاراتُ رأس المالِ والسلطة. حيث كانت الأطروحاتُ تُصاغُ في الغربِ واحدةً تلو الأخرى ومن كافةِ الاتجاهات، في سبيلِ إنقاذِ النظامِ وجعله قابلاً للعيش. وبالرغم من كلِّ التفسيراتِ المذهبيةِ والثيولوجيةِ والإصلاحيةِ لتعاليمِ المسيحية، فقد بَزَرَت التفسيرُ المعتمدةُ على الرؤيةِ العلميةِ (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 إنَّ ازديادَ القضايا تعقيداً عوضاً عن حلّها مع الثورةِ الفرنسية، قد عَزَّزَ ميولَ تطويرِ السوسيولوجيا كحقلٍ 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، ويُؤمنون بالعلم بلا حدود. كما كانوا يُؤمنون بإمكانية إعادة خلق المجتمع كما يشاؤون بالعلم. لقد تَقَمَّصوا دورَ الرب. فمهما يكن، فالربُّ كان قد هَبَطَ على وجه الأرض، بل وكدولة قومية على حدِّ تعبير هيجل. وما ينبغي عمله كان صياغة المشاريع ورسم المخططات الدقيقة التي تخصُّ "هندسة المجتمع". ذلك أنه لم يكُ ثمة مشروعٌ أو مخططٌ يستحيلُ تنفيذه على الأرض عبر الدولة القومية. بل يكفي أن يكون "علمياً وضعياً" كي تَقَبَّلَ به الدولة القومية!

فبينما كان علماء الاجتماع الإنكليز (أخصائيو الاقتصاد السياسي) يساهمون في السوسيولوجيا الفرنسية عن طريق الحلِّ الاقتصادي، كان المُنظِّرون الألمان يُقدِّمون مساهماتهم عن طريق الفلسفة. ويأتي آدم سميث¹ وهيجل في صدارة المساهمين في هذا الشأن. كانت الصفات متنوعةٌ للغاية، ومطروحةٌ من الجميع يتقدّمهم اليمين واليسار، في سبيل حلِّ القضايا النابعة من استغلال الرأسمالية الصناعية للمجتمع بأبعادٍ مُهَوِّلة خلال القرن التاسع عشر. بينما الليبرالية، وبصفتها الأيديولوجية المحورية للاحتكار الرأسمالي، كانت عملية أكثر من مثيلاتها في الاستفادة من كلِّ الأفكار بمقاربة توفيقية تامة في خلق النظم المتمفصلة كما الصُّرَّة المُرقَّعة. أما السوسيولوجيات الليبانية الشكلية، اليمينية منها واليسارية، وبينما كانت تصوِّغ مشاريعها بشأن الماضي (بحثُ اليمين عن العصر الذهبي) أو المستقبل (المجتمع الطوباوي)؛ فكأنها كانت جاهلة بالطبيعة الاجتماعية والتاريخ والحاضر. وكانت لا تتفكُّ تتمزقُ لدى مواجهة التاريخ أو الحياة الراهنة. أما الحقيقة التي كانت جميعها أسيرة لها، فهي "القصص الحديدي" الذي نَسَجَتْه الحداثة الرأسمالية بخُطى مُتَمَهِّلة، بحيث أَقْحَمَتْها جميعاً فيه، ذهنياً كان أم من حيث نمط الحياة العملية. في حين أنَّ الفيلسوف نيتشه كان على مسافةٍ أدنى إلى

¹ آدم 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 قِبَل اليد الخفية، وأكد على المصلحة الذاتية كأساس للتبادل الاقتصادي (المترجمة).

الحقيقة الاجتماعية، عندما نعتهم جميعاً بـ"ميتافيزيقي الوضعية" و"أقزام الحداثوية الرأسمالية المخصيين". لقد تصدر نيتشه لائحة الفلاسفة الأوائل النادرين، الذين لفتوا الأنظار إلى مخاطر ابتلاع المجتمع على يد الحداثوية الرأسمالية. ورغم اتهامهم إياه بخدمة الفاشية بأفكاره، إلا أن تفسيراته التي تنبئ بفُؤوم الفاشية والحروب العالمية كانت ملفتة للأنظار.

كانت الأزمان الكبرى المتفارقة والحروب العالمية كافية لإفلاس السوسيولوجيا الوضعية والمحور الليبرالي بجناحيه اليميني واليساري. وهندسة المجتمع نفسها، وبالرغم من انتقادها المفرط للميتافيزيقيا؛ إلا إنها أبرزت هويتها الحقيقية بصفاتها الميتافيزيقيا الأكثر سقماً، وذلك من خلال الفاشية التوتاليتارية والسلطوية. وتعد مدرسة فرانكفورت وثيقة رسمية لهذا الإفلاس. كما أفسحت مدرسة أنيلس¹ وتمردُ الشبيبة عام 1968 المجال أمام عددٍ جمٍّ من المقاربات السوسيولوجية الماوراء حداثوية، وعلى رأسها رؤية إيمانويل والرشتاين عن النظام الرأسمالي العالمي. أما الميول والنزعات من قبيل الأيكولوجيا، الفامينية، النسبية، اليسارية الجديدة، ومفهوم النظام العالمي؛ فقد استجلبت عهداً من علوم الاجتماع المتشنتة إلى أقسام كثيرة. لا ريب أن تحلّي رأس المال المالي بالطابع المهيمن فيما بعد السبعينيات قد لعب دوراً مهماً في ذلك. ويتجسد الجانب الإيجابي لذلك في تحطيم هيمنة الفكر الأوروبي المركز. أما جانبه السلبي، فيتجسد في المخاطر التي سيولدها علم الاجتماع المُقسّم إلى فروع كثيرة.

وإذا ما أوجزنا الانتقادات الموجهة إلى السوسيولوجيا الأوروبية المركز:

أ- عجزت الوضعية تحديداً عن الذهاب أبعد من التحول إلى نوع من أنواع الدين والميتافيزيقيا، بالرغم من انتقادها ومساءلتها إياهما. ينبغي عدم الاستغراب من ذلك. فتقافة الإنسان يجب أن تكون ميتافيزيقية بالضرورة. المهم هو التمييز بين الميتافيزيقيا 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 مُؤاَرَةِ 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 يكْمُنُ نزوعٌ إلى خلقِ 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 عصرية.

د- لا يُمكنُ تفسيرُ الثوراتِ كعملياتٍ إعادةِ خلقٍ للمجتمعِ. وإلا، فلن تتخلصَ من كونها ألوهيةٌ وضعية. بل بالمقدورِ تعريفُها بالثورةِ الاجتماعيةِ تماشياً مع مدى تطهيرِها للمجتمعِ من عبءِ رأسِ المالِ والسلطةِ المفرطة.

هـ- لا يُمكنُ تحديدَ مَهْمَةٍ الثوريين بخلقِ أيِّ نموذجٍ للمجتمعِ الذي رَسَمُوا مشروعه. ولا يستحقون تعريفَ مَهْمَةٍ سليمة، إلا تناسباً مع مساهمتهم في تطويرِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسي.

و- يستحيلُ مطابقةُ الأساليبِ والبراديجماتِ التي سَنُطَبِّقُ على الطبيعةِ الاجتماعيةِ مع تلكِ المعنيةِ بالطبيعةِ الأولى. فبينما تؤدي المقاربةُ الكونيةُ بشأنِ الطبيعةِ الأولى إلى نتائجٍ أقربَ للحقيقةِ (لكني لا أستطيعُ تصوُّرَ شيءٍ يُسمى بالحقيقةِ المطلقة)، فإنَّ المقاربةَ النسبيةَ بشأنِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ تُكوِّنُ أقربَ إلى الحقيقةِ. ذلك أنَّه لا يُمكنُ إيضاحُ الكونِ بالسردِ الكونيِّ ذي المسارِ المستقيمِ إلى ما لانهاية، ولا بالمداراتِ الحلزونيةِ المتشابهةِ اللانهائية.

ز- يقتضي نسقُ الحقيقةِ الاجتماعيةِ إعادةَ الترتيبِ تأسيساً على الانتقاداتِ التي سَنُوجِّهُ طردها. لا شكَّ أنني لا أتحدثُ عن خلقِ إلهيٍّ جديد. لكني مُؤمِّنٌ أيضاً بأنَّ الميزةَ الأكفأ للعقلِ البشريِّ تتجسَّدُ في قدرته على البحثِ عن الحقيقةِ وإنشائها.

على ضوء هذه الانتقادات سأسردُ الاقتراحات التالية فيما يتعلق بمنهجية علم الاجتماع الذي سعيثُ لتعريفه:

(a) إنَّ إضفاء المعاني على الطبيعة الاجتماعية كأكثر أشكال الموجودات الكونية الأساسية مرونةً عبر الاختلافات الغنية المشروطة بالزمان، سيؤدي إلى أطروحات أدنى إلى الحقيقة، عوضاً عن عرضها كحقيقة كونية صارمة بعد إلباسها أغطية وأنسجة المعاني الميثولوجية والدينية والميتافيزيقية والعلمية (الوضعية). وأي تفسير أو علم اجتماع أو حملة تغيير عملي تُطرح دون التَّعرُّف جيداً على ماهيات الطبيعة الاجتماعية، قد يؤدي إلى ارتدادات عكسية. فقد عَجَزَتِ الوضعية والأديان التوحيدية، التي ظهرت على مرَّ تاريخ المدنية متطلعةً إلى إيجاد الحلول، عن الحوُلُ دون وصول احتكارات رأس المال والسلطة إلى الذروة. وعليه، فإنَّ قيامها بإعادة النظر في نفسها وفق نقدٍ جذريٍّ للذات، والرقى بذاتها إلى مستوى صياغة تفسير أكثر إنسانية؛ يُعتبر من مهمَّاتها التي لا مفرَّ منها على صعيد خدمة المجتمع الأخلاقي والسياسي.

(b) المجتمع الأخلاقي والسياسي هو العنصر 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، ويُحقِّقُ سيرورة وحدتها ضمن الاختلاف، ويُعبِّرُ عن تاريخيتها وتكاملها الرئيسي. أما التوصيفات المستخدمة كثيراً لدى تعريف المجتمع، من قبيل: (البدائي، العصري، الإقطاعي، العبودي، الرأسمالي، الاشتراكي، الصناعي، الزراعي، التجاري، المالي، الدولي، القومي، والمهيمن وغيرها)، فلا تُعبِّرُ أيُّ منها عن الماهية المُعَيَّنة للطبيعة الاجتماعية. بل وتُحجبُ مزاياها، وتُولِّدُ 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 تكوين احتكارات رأس 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 المقيقة لتطوّر النسيج الأخلاقي والسياسي للمجتمع والمُعرقلة لتأدية وظائفه. فالمجتمع الذي يُفَعَّل أبعادُه الأخلاقية والسياسية بحرية هو المجتمع الذي سيُواصلُ تقدّمه على أكمل وجه.

(d) التراثُ هي أشكالُ ممارساتٍ اجتماعيةٍ لا يتمُّ اللجوءُ إليها، إلا حين تتم عرقلةُ المجتمع من أداءِ وظيفته الأخلاقية والسياسية بحرية، ومنعه على نحوٍ صارمٍ من المثابرة عليها. فالتراثُ ليست لأجل خلق مجتمعاتٍ أو أممٍ أو دولٍ جديدة. بل يتمُّ خوضُها في سبيلِ تمكينِ المجتمع الأخلاقي والسياسي من أداءِ وظيفته بحرية. حينها فقط يُمكن للمجتمع، بل ينبغي عليه، أن يقبلَ شرعيتها.

(e) على البطولة الثورية أن تجذّ معناها في المساهمات التي تُقدّمها للمجتمع الأخلاقي والسياسي. وكلُّ ممارسةٍ لا تحملُ هذا المعنى، يستحيلُ تعريفُها ببطولة المجتمع الثوري، أيًا كانت ومهما اتسع نطاقُها 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 اتخاذُ التقدم على خطٍّ مستقيمٍ كونيٍّ ولا وفق النسبية الانفرادية الحزونية اللانهائية أساساً له. ففي نهاية المطاف، ينبغي تطوير علم اجتماعٍ يُعبّر عن التناغم بين الذكاءين التحليلي والعاطفي، ويتجاوزُ القوالب الصارمة للذاتية المثالية والموضوعية الشبئية، ويتّخذُ من الأسلوب الجدليّ غير المُفني أساساً؛ عوضاً عن المواقف القالبية الدوغمائية التي تخدمُ شرعنة التكريس التراكميّ لرأس المال والسلطة في سياق تاريخ المدنية.

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

- 1- المجتمع الأخلاقي والسياسي خاصية رئيسية يتعيّن البحثُ عنها بدأبٍ حثيثٍ منذ بدء نشوء المجتمع البشريّ إلى حين زواله. فالمجتمعُ أساساً أخلاقيّ وسياسيّ.
- 2- يتّخذُ المجتمع الأخلاقي والسياسي مكانه في القطب المقابل لنظّم 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 محددة أخرى تُحرّر المجتمع وتُحافظُ عليه حراً، بقدر ما تقوم به النُسخ 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 منفتح وحر. فالمجتمع الديمقراطي الذي يُصبح فيه الأفراد والمجموعات ذواتاً فاعلة، هو المرادف الأكثر تجاوباً مع شكل الإدارة المُطوّرة للمجتمع الأخلاقي والسياسي. أو بالأصح، نحن نُسَمّي وظيفة المجتمع السياسي أصلاً بالديمقراطية. أي أن السياسة والديمقراطية مصطلحان رديفان بالمعنى الحقيقي. فإذا كانت الحرية تُشكّل البيئة التي تُعبّر فيها السياسة عن ذاتها، فإن الديمقراطية هي طراز تنفيذ السياسة ضمن هذه البيئة. بالتالي، يستحيل أن يكون ثالوث الحرية والسياسة والديمقراطية خالياً من الركيزة الأخلاقية. بل وبمقدورنا تسمية الأخلاق بالحالة التقليدية المتخذة طابعاً مؤسسياً 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 محلّ الأخلاق، وإلى إقامة الحكم البيروقراطي مقام السياسة. وعلى كلا طرفي هذا التناقض المستمر طيلة التاريخ، تتطور المنهجية الرسمية للدولة الدولية والمنهجية غير الرسمية لنظام الحضارة الديمقراطية. هكذا يظهر اتجاهاً مختلفان لعلم دراسة الرموز. أما التناقضات القائمة، فإما أن تُحتّم أكثر مؤدية إلى الحرب، أو أن تنجّه 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 كحالاتٍ 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، وتمثله وكأنه قدر محتوم، وعدم التدخل في مجراه لا يمكن أن يكون موقفاً أخلاقياً وسياسياً سليماً. بينما تتجسّد المقاربات الاستراتيجية والتكتيكية الأكثر معنىً ونيلًا للنتيجة في تلك التي تُوسّع مجال الحرية والديمقراطية في المجتمع الأخلاقي والسياسي، إدراكاً منها بأن نضالات الأنظمة ستكون طويلة المدى.

8- إنَّ تعريف المجتمع الأخلاقي والسياسي من خلال نُعوت 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 محدودة وبحدَر. المهمُّ هنا هو عدم إفنائها وعدم التعرض للابتلاع على يدها؛ بل تحديد مجالاتها وتحجيم قواها دائماً عبر نفوق المجتمع الأخلاقي والسياسي. أما النظم الكومونالية والاشتراكية، فيمكن مساواتها بالمجتمع الأخلاقي والسياسي بقدر ما تكون ديمقراطية. في حين لا يمكن مطابقتها كحالة من الدولة.

9- لا يمكن أن يكون للمجتمع الأخلاقي والسياسي أهداف عاجلة كالتحول إلى دولة قومية أو اختيار دينٍ ما أو الانتدفاع وراء نظام 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 يُمسيكُ بزمام هذه القوة أن يحدّد خياراته بأكثر الأشكال سلامة. ولا يحقّ لأيّ فرد 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 نواحٍ عدة، فسيلاحظُ أنّ الطبيعة الاجتماعية تواجّدت واستمرّت على الدوام في جوهر نظام الحضارة الديمقراطية ضمن تكاملٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ كليٍّ، بوصفها الوجه الآخر لتاريخ المدنية الرسمي. فرغم كلّ أشكال القمع والاستغلال للنظام العالميّ 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 عالميٍّ رسميٍّ 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 تاريخيٍّ للمجتمع الأخلاقيّ والسياسي، يُمكنها الاستمرار بوجودها بمنوالٍ أكثر يسراً وخلوّاً من العوائق دون وجود المدنية الرسمية.

وبموجب تعريفها، فإني أُعَبِّرُ عن الحضارة الديمقراطية بأنها منهجيةٌ فكريةٌ وتراكمٌ فكريٌّ، وهي تكاملٌ للقواعد الأخلاقية والأجهزة السياسية. لا أتحدثُ هنا عن تاريخ الفكر أو عن الواقع الاجتماعيّ ضمن سياق التطور الأخلاقيّ والسياسيٍّ 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 مُعاقفةٍ 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 يتقدم إلى ما لانهاية، وبأن المكتوب في اللوح المحفوظ هو المُقدَّر. بمعنى آخر، فالشيء المتحقق هو الوحيد الذي يتوجب تحقُّقه، وكل شيء يتحقق كما هو مُقدَّر له مُسبقاً. أما الوضعية، وعلى عكس ما يُعتقد، فليست مناهضة للميتافيزيقيا أو التدين. بل هي الدين المادي الأكثر فظاظة، والمصقول خفيفاً بالصبغة العلمية. أو بالأصح، إنها وثنية الحداث. والشبه الأساسي بين كلا الأسلوبين الدوغمائيين هو وجود قوة تتحكم بالطبيعة وتُسمى القانون. حيث أدرجت مفردة "قوانين العلم" فقط محل "قوانين الإله". وما يتبقى هو سرد مُماثل. الجانب الأنكي في أسلوب التفكير الوضعي هو أن أحكامه تتمتع بقوة القانون، حيث لا مكان للتفسير فيها. فالرؤية الحاسمة والموضوعية للحكم المُسبق، والتي تدل على المعنى نفسه بالنسبة للجميع، تُناقض العلم أيضاً في جوهرها. كما إنها لا تترك مجالاً للخطأ، باعتبارها محصلة 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 ستحمِل آثار الواقع الاجتماعي الذي تزعزعت في أحشائه. إذ لا مفر من الموجة الوضعية التي بدت وكأنها تأسر أذهاننا، ما لم نتجنب المقاربات التصويرية المنقوشة في أذهاننا منذ العصور الوسطى، بل وعلى مرّ تاريخ المدنية. لم يُنح هذا الوضع الفرصة لأي تطوّر يتعدى الاعتقاد بأن الحقيقة تتجسد في بعض الكليشيهات الفكرية والبلاغات الجافة والجوفاء والمكررة بإفراط. وهكذا حلت مقولة "كل ما يقوله المعلم والفيلسوف صحيح" محل الموقف القديم القائل: "كل ما يقوله الإمام صحيح". هذا هو الواقع المستتر وراء عُمنّا الذهني. بالتالي، فقد حرّمنا حتى من حقنا في صياغة تفسير واحد بشأن طبيعتنا الاجتماعية. إنه وضع وخيم جداً، وعماء وأسَر عقلي. فالدوغمائية الدينية تُشبه على الأقل وبشكل من الأشكال بعض الحقائق التاريخية من خلال قوتها الناقلة للتقاليد.

ولكن، حتى هذا غير موجود في الوضعية التي تحيِّكُ اغتراباً كبيراً بيننا وبين حقائقنا. وبصفتها قوة الهيمنة الأيديولوجية للغرب، فإنها، إن صحَّ التعبير، ترغب في فرض الاستسلام على الطرف المقابل، دون إطلاق رصاصية واحدة (دون استخدام العقل). من الواضح أنه لم يكن ممكناً تحليل المدنية الرسمية عموماً، ولا تحطيم براديجما 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 دور الحظر أكثر من الأسلحة العسكرية.

لم يكن صراعي قليلاً مع هذه السلاسل المنهجية أثناء تساولي "أيمكن تصيير الحضارة الديمقراطية نظاماً؟". أما الأمر الأصعب، فهو تحطُّم القوالب الدوغمائية بشأن الاشتراكية العلمية التي آمنتُ بها عميقاً. فكأنك تُصارع نفسك كي تتخلص من أسر الدوغمائية. علماً أنَّ القسم الأكبر من حياتي مرَّ بالانشغال بهذا الأمر.

كنتُ أعيشُ تناقضاً كالتالي أيضاً: فبينما كنتُ ما أزال متأثراً بالثقافة المُعاشة في مهد الثورة الزراعية منذ آلاف السنين (منذ 10,000 ق.م وحتى يومنا الراهن)، فقد انعكفتُ من الجانب الآخر على النضال في سبيل بناء مجتمع مابعد الرأسمالية. ولكن، كيف كنا سنبنّي المجتمع الجديد، دون تحليل الفراغ القائم بينهما، والذي يمتدُّ على طول اثنتي عشرة ألف سنة على الأقل؟ كان نظامنا الفكري قد تحوَّل إلى نوع من علم الآخرة. جليَّ أنَّ الأسلوب المتمرَّ لم يتَّخذ مكانه في تفكيري آنذاك. فمرَّض العجز عن التفكير خارج نطاق ما هو مكتوبٌ ولو بمقدار سنتمتر واحد لا يمكن إيساحه إلا بتأثير الدوغمائية. لقد تعرَّضنا لقصف الوضعية الرسمية المُصيرة على أقوالها وعقائدها، حتى قبل التمكن من التخلص من بلبلة تشويش القوالب الدينية. أدركتُ حينها أنَّ القوة الأصلية الحامية للنظم القائمة تتبع من هيمنتها الأيديولوجية. ولهذا السبب بثُّ استوعبُ بنحو أفضل دوافع صراع نيتشه مع القوة الأيديولوجية الألمانية الرسمية حتى جنَّ جنونه. وإن كنا نعي بضعة حقائق شفافة بشأن الغرب، فلا بدُّ أننا ندين في ذلك إلى هذا الصراع الجنوني.

كان القالب الدوغمائي الأول الذي تخلَّصتُ من تأثيره بنسبة ملحوظة يتعلق بأطروحة الاشتراكية العلمية، والتي تعتقدُ بحتمية تطوُّر وتعاقب أنظمة المجتمعات

الطبقية اللاحقة للمجتمع المشاعي البدائي كالمجتمع العبودي وغيره. وقد تقبلت هذا القالب مدة طويلة كقانونٍ راسخ. كما لم أتأخر عن كسر القالب الثاني المتمثل في تسمية المجتمع بالطبقات، والذي هو متداخل مع القالب الأول. ذلك أن تسميتي المجتمع العبودي والمجتمع الإقطاعي تطمسان الحقيقة من أخرج نقاطها؛ إذ تُطابق بين المجتمع وأسياده. كان واضحاً أن مثل هذه التسميات ما هي إلا من بقايا الأفواه المسيطرة. ولم ألق صعوبة في فك القالب الدوغمائي الثالث المتداخل مع السابقين على التوالي، تماماً كما تتفق الجوارب. إنني أتحدث عن القالب القائل بأن مراحل المجتمع الطبقي ضرورة حتمية للتقدم. فقد فهمت أن مراحل المجتمع الطبقي ليست حتمية ولا تقدمية إطلاقاً. بل واعتبرتها الأكثر رجعيةً وتقييداً. فكانت النتيجة أن تمكنت من صياغة السرود التي تقرب التاريخ من الحقيقة أكثر. وكان السلوك الأنسب هو النظر إلى ذلك على أنه أسلوبٌ يزيد من غنى المعنى، عوضاً عن التردد في طرح التفسيرات المتعددة الجوانب. ولدى تحطيم الدوغمائية (الأحكام المسبقة) في العديد من الميادين، كانت قوة التفسير وغنى المعنى سيتطوران دون بُد. باستطاعتي تبيان النقطة التالية بكل شفافية: أينما كان البشر، وأياً كانت أوضاعهم، فإذا كانوا عاجزين عن حل القضايا المنتصبة أمامهم، فإن المؤثر الأساسي في ذلك هو مستوياتهم الفكرية البدائية غير القادرة على إبداء الجراءة اللازمة للتخلص من القوالب والغرائر المعمرة مدى آلاف السنين. فالخوف الفكري يكمن وراء كل أنواع المخاوف.

كانت المواد التجريبية الملموسة الكثيرة من حولي تُشكل ثاني خاصية مهمة لفنت انتباهي، أثناء تحويل الحضارة الديمقراطية إلى فكرة قائمة بذاتها. أما الملاحظات الخاصة بالتاريخ، فكانت شاهدة على وفرة مثيلة لتلك المواد. لماذا يتواجد تحول السلالة ونهب فائض القيمة ويؤثر السلطة إلى نظام؟ ولماذا لا يتم التقييم الممنهج للأسرة والعشيرة والقبيلة والقرية والطبقات الخارجية عن نطاق السلطة في المدينة، والتي تُعتبر بمثابة الخلية النواة للمجتمع، وكذلك للشعوب والأمم غير المتدولة؟ لماذا لا يُشكل هؤلاء نظاماً قائماً بذاته، كي يجدوا معانيم أيديولوجياً وبنوياً؟

إذا كان من عقننا عليهم آمالنا لم يستطيعوا إعطاء جواب كافٍ لهذه الأسئلة، فلا بد أن لذلك أسبابه. وإلا، فمن الواضح أنها ليست أسئلة مفتقرة للحقيقة. علماً أن

الأجوبة المُعطاة ليست بالقليلة، حتى وإن كانت مُجَزَّاةً وغيرَ ممنهجة. ولكن، يكفينَا أن نَعْرِفَ كيف نبحثُ عن الجواب.

العاملُ الثالثُ البارزُ لدى الانعكافِ على البحثِ عن حضارةٍ وعصرانيةٍ مختلفةٍ هو الطاقةُ الكامنةُ للإنشاءِ الحرِّ فيما يتعلّق بالطبيعةِ الاجتماعية. فإذا كان ثمة كومةٌ من القضايا المستقلة، وإذا كان الناسُ قد أصبحوا خائري القوى ومُحبّطين من البطالة والمجاعة؛ فإنّ إنشاءاتِ النظامِ (الخلق هنا ليس بمعنى هندسة المجتمع) ممكنةٌ وضرورةٌ مُهمّة، بل وتغدو واجباً أخلاقياً. وبالأصل، فأبعادُ القضايا باتت تقتضي الثورة، بينما الثورةُ تتطلبُ البنى القادرةَ على إعطاءِ الجوابِ المرتقّب.

العاملُ الرابعُ في بحثي هو؛ إذا كان النظامُ الحاكمُ لا يَمْنَحُك ولو بصيصَ أمل، ولا يَعتَبِرُكَ إنساناً، ولا يَأْتِيهِ حتى بأبسطِ قضايا الهوية، ولا يستطيعُ حلّها؛ فما عليكِ فعلُهُ كإنسان هو أن نَعْرِفَ كيف تربطُ بين آمالكِ واحترامكِ لنفسكِ وبين القدرةِ على إنشاءِ نظامكِ الخاص. وإلا، فما يَنتَظِرُكَ على مائدةِ الذئاب، ليس حتى بقايا العظام. بل قد تَكُونُ أنتِ الفريسةَ بذاتها.

ربما العاملُ الأخيرُ خاصٌّ بي، ولكني واثقٌ أنه عامٌ أيضاً في نفسِ الوقت. ألا وهو ألا تتوجسَ من الثقةِ بقوتكِ الذاتيةِ كفرد، ما دام الشخصُ الذي عَقَدْتَ عليه آمالكِ ليس في وضعٍ يُخَوِّلُهُ لِمَنَاجِكِ أيّ شيء، حتى لو كان ذاك الشخصُ هو أُمُّكَ. وعليكِ بعدمِ الاستسلامِ لليمين أو اليسار أو حتى للغرائز. وإذا لم يَكُنْ هناك وضعٌ يُطَاقُ عيشه، فاعلمْ تماماً أنّك كإنسان تتحلّى بالقدرةِ على إبداءِ العقلِ والإرادةِ القادَرين على إنشاءِ الأفضلِ والأصح والأجمل.

وحسبَ تفسيرِ التاريخِ بناءً على منظورِ المسارِ المستقيم، فإنّ مجتمعَ المدينةِ المتنامي بَعْدَ مجتمعِ القريةِ يُعَدُّ بمثابة "الكلمة الفصل". وأقاصيصُ المدينةِ المُصَاغَةُ حولَ المدينةِ هي الحقيقةُ بذاتها. فالقوةُ الممسكةُ بدفةِ الحكمِ في المدينة، والمُنَظَّمَةُ للدينِ كدولة؛ هي نفسها القوةُ المُحرِّكةُ لعجلةِ التاريخِ كطبقةٍ حاكمة. بالتالي، فكلُّ ما نَفَعْلُهُ يُعْتَبَرُ صحيحاً ومقدساً وقَدراً مكتوباً على الجبين. ولهذا الغرضِ يتم السموُّ بالهيمَنَاتِ الإلهيةِ الأيديولوجية، ويُعْتَبَرُ كُلُّ صوتٍ شاذٍّ خيانةً للكلمةِ الفصلِ الأبدية-الأزلية ولتعبيرها في الحياة، فيحلُّ عليه "غضب الرب". بالتالي، فجميعُ الأعمالِ الدينيةِ

والذليلة للمستبدِّ الطاعي (أنظمة القمع والاستغلال الأكثر سفالة)، تتسكَّب من أفواه الكهنة وكأنها أقدس أقوال الربِّ أو الإله. وهكذا باتت أعناقُ العبادِ أدقَّ من الشعرة أمام قوانينِ الرب، بحيث لا تُؤْلَمُهم حتى لو قُطِعت.

تَمُرُّ الحضارةُ المتمركزةُ حول المدينةِ بتحوُّلاتٍ مختلفةٍ حتى تَصِلَ يومنا الراهن. وهي تُعدُّ في حالتها الأصلية ميثولوجيا أو ديناً. كما تُعدُّ تنظيمًا لرأس المال والعنف، يُعرضُ بعدَ تصديره سرداً فظاً. إنَّ هذه المدينة، التي يتساقطُ كلُّ طلائها حصيلةً التسويقِ المتكررِ لها بعدَ تغييرِ آدابها وشكلها، مع الإبقاء على مضمونها؛ لا تتردَّد في الإعلانِ عن كونها أبديةً متجسدةً في فاشيةِ الدولة القومية المتحجرة. أما المدينةُ بصفتها منظومةً لرأس المال والعنف، فإنَّ قفصها الحديديَّ البيروقراطيَّ يُكثِّرُ من حالاتِ مَرَضِ الأيدز والتسرُّنات البيولوجية بكُلِّ ما تحتويه. والأتكي أنَّ طبيعةَ المجتمعِ وَلَجَتْ طَوَرَ التَّسَرُّنِ بكُلِّ بُناها الداخليةِ وبيئتها الطبيعية. ولإدراكِ أنَّ هذه الحقائقِ المعروضةَ بخطوطها العريضةِ بعيدةٌ عن المبالغة، يكفي النظر إلى ما يتخلَّلُ النظامَ العالميَّ خلالَ القرون الأربعة الأخيرة (وخلال السنوات الخمسة آلاف كحدِّ أقصى) من حروبٍ واستعمار، ومن حالاتِ حربٍ مستقلةٍ في صفوفِ المجتمع، وكذلك النظر إلى الحالةِ الراهنة لكواريث البيئة.

إذا ما نظرنا إلى كافة أشكالِ الهيمنةِ الأيديولوجية الليبرالية، وإلى ميادينها الرسميةِ بالأكثر (أيديولوجيات الدولة)؛ فسَنَجِدُ أنها وَضَعَتْ حدًّا لنهايةِ التاريخِ بهذا المنوال. بمعنى آخر، فالنظامُ الرأسماليُّ المتربُّعُ على قمةِ عصرِ العولمة، يُعرضُ نفسه على أنه الحالةُ الأبديةُ للكلمةِ الفصل. لكننا على علمٍ بأنَّ هذه المقاربة ليست جديدة، وأنه في نهايةِ كلِّ عصرٍ من عصورِ رأس المال والطغيان المهمة، يتمُّ التسويقُ لمثلِ هذه المزاعمِ من "الأبدية". هذه هي الحقيقةُ التي تُغْلَفُها "علومُ" المدينةِ بالآلافِ الأغطية على مرَّ خمسةِ آلاف عام، مُحَوَّلَةً إياها إلى أسلوبٍ ممنهج، بحيث أصبحَ الأسلوبُ حقيقةً والحقيقةُ أسلوباً.

لدى الهمسِ بإمكانيةِ وجودِ عوالم وعلومٍ ومناهجٍ أخرى مختلفة، يبدأ الترويجُ لعباراتٍ من قبيلِ جهنم والشذوذ والكُفر، إلى جانب تطبيقِ شتى أشكالِ "الإرهاب" الذي لا يَعْرِفُ حدوداً (أبسطها قطعُ الرأس. وغيرها من قبيلِ الصَّلْب، الحرق في النار، الإعدام، الحُكم

بالأعمال الشاقة المؤبّدة، التعذيب، التشغيل حتى الموت، الاهتراء في أقبية السجون، التحول إلى ما يشبه الزوجة الخانعة، الأشكال اللامحدودة من الاستعمار، والصهر). هذه المدينة المركزية الساعية 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. فدمار البيئة في حقيقته هو آخر شكلٍ للانتقام من مجتمع الزراعة-القرية. لَكُمْ غريبٌ حقاً أنه، وعوضاً عن قيام الطبيعة الاجتماعية المكبوتة بالرّد، فإن الطبيعة الأولى تَرُدُّ على هذا الدمار بما أسفَرَ 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 حقيقةٌ ولكن مؤلمة؟

ينبغي أن يَكُونَ التغييرُ الأساسي في براديعنا التاريخ متعلقاً باستحالة تَمَكُّنِ احتكار رأس المال والسلطة المتأسس على المدينة من تحقيق التطوُّر، دون وجود مجتمع الزراعة-القرية (منذ 10000 ق.م إلى يومنا الراهن). وبالإمكان التوجُّه صوبَ التغيير المنهجي الأساسي انطلاقاً من هذه النقطة. أما التعريف الذي طرّخته روزا لوكسمبورغ بسطحية كبيرة، والذي مفاده: "لا وجودَ لاحتكارية وتراكمية رأس المال والرأسمالية، دون وجود المجتمع اللارأسمالي"؛ فإنَّ سَحَبَهُ على عموم التاريخ وعلى كافة أشكال رأس المال هو نمطُ السردِ الأصح، وتعبيرٌ سليمٌ عن تحليلِ رأس المال على طولِ المجتمع التاريخي. كما إنَّ نموذجَ "المجتمع الرأسمالي المحض" لكارل ماركس هو الخطأ الأساسي الأكبر الذي ارتكبه. ذلك أنَّ مجتمعاً كهذا غيرُ ممكن، نظرياً كان أم عملياً. وبرهانُ ذلك بسيط: لنفترضُ أنه في مجتمعٍ ما يتواجدُ فقط الرأسماليون (مع بيروقراطيينهم) والعمال (مع العاطلين عن العمل منهم)؛ حيث إنَّ المجتمعَ الرأسماليَّ المحضَ يتطلبُ ذلك. ولنفترضُ أنه تمَّ إنتاجُ مئة عنصرٍ من إجماليِّ السلع في معاملِ الرأسمال. ولتكنْ خمسةٌ وعشرون سلعةً من نصيبِ العمال مقابلَ أجورهم. ولتبقَ خمسةٌ وعشرون سلعةً لاستخدامِ طبقةِ المُستثمِّرين الرأسماليين. حسناً، وماذا سيَحُلُّ بالخمسين

سلعة الباقية؟ إما ستتهرئ أو ستوزع مجاناً. حيث لا خيار آخر حسب نموذج المجتمع الرأسمالي المحض.

كانت روزا تَحُومُ على حافة الحقيقة، عندما انطلقت من هذه النقطة بقولها بإمكانية عمل آلية النظام، إذا ما بيعت الخمسون سلعة إلى المجتمع اللارأسمالي بغرض الربح. إلا إنَّ الواقع الاجتماعيّ أشمل من ذلك. علاوةً على أنه من الضروري الإدراك يقيناً وعدم النسيان بناتاً أنَّ الرِّيحَ وتراكم رأس المال المرتكز إليه هما الفائض الاجتماعي الذي لم يُدفع 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 طُرِحَ الواقع بهذا الشكل، فسيغدو بالإمكان صياغة تحليل أفضل للمدينة المعمرة خمسة آلاف عام، وللنظام الرأسمالي العالمي الأكثر منهجية والسائد خلال القرون الأربعة الأخيرة. إنَّ الشبكة (الأرستقراطي، السيد، البورجوازي، الدولتي، السلطوي، وغيرهم) المنتظمة طيلة التاريخ كرأس مال وسلطة، لم تتجاوز العشرة بالمئة تخميناً 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 أنَّ 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 يُقال: لا مجال لبديل آخر لأنَّ كثافة الفكر والعلم والأسلوب حَكَزَ على العشرة بالمائة. ولكن، أَلَمْ يتأسس هذا الاحتكار في نهاية المال بناءً على نهب الفائض الاجتماعي واستنفاده؟ وكونه المجموعة الأيديولوجية الأكثر تنظيماً، فهل يعني هذا أحقيته في ذلك الامتياز؟ إذ بإمكان أي عنف منظم جيداً أن ييسط نفوذه على الملايين ويتحكم بهم، حتى ولو كان واحداً بالمائة. قد يفرض كلامه على أنه علمٌ وأسلوبٌ أساسي مطلق. فهل هذا الواقع يعني الحقيقة بعينها؟ من الذي يُعلن أنَّ حفنة من الطغاة والاحتكاريين هم الحقيقة؟ وأولئك الذين يُصَرِّحُونَ بذلك، ويعرضونه كميثولوجيا ودين وفلسفة وعلم وفن؛ هل

ارتباطهم بسلطة الجهاز الاستبداديّ لرأس المالِ قادرٌ على تغيير الحقيقة الاجتماعية (حقيقة التسعين بالمائة)؟ واضحٌ أنّ القضيةَ يجبُ أن تُطرحَ على هذه الشاكلة. إذ ما من هيمنةٍ أيديولوجيةٍ وعلميةٍ ودينيةٍ وفلسفيةٍ وفنيةٍ تكفي لتغيير هذه الحقيقة. بل يجب ألا تكفي.

سوف تظهرُ أبعادُ الحقيقةِ وتكتسبُ معناها بنسبةٍ أعلى فيما إذا تَقَصَّنا المجتمعَ التاريخيَ بنبويّاً على هدى هذا الأسلوبِ الرئيسي، وإذا ما سعينا للرفي به والتعبير عنه بمختلف الأشكال الفكرية (الميثولوجية، الدينية، الفلسفية، العلمية، والفنية). يُمكنُ إيصالُ الحضارة الديمقراطية إلى مستوى نظاميٍّ أرقى كسرِدِ ثنائيٍّ الاتجاهِ للمجتمع التاريخي (أي ضمن بنويته مع موضوعيته وذاتيته كطرازٍ في التعبير). وبالمقدور، بل من الضروريّ تصيير الطبيعة الاجتماعية نظاماً ضمن سياقها التاريخي وتكاملها الأشمل. ينبغي إجلاس وترسيخ هذا التحليل الممنهج على الدعامَةِ البراديغماتية للثورة العلمية ولعلم الاجتماع.

يتميزُ تناوُلُ كهذا لقضية الأسلوبِ بسدادٍ أكبر لعرض الطبيعة الاجتماعية على نحوٍ أوسع ضمن كلِّ غناها وتكاملها التاريخي. وبإلقاءِ النظرة الأولى يُلاحظُ التالي:

أ- المجتمعُ ممكنٌ بلا رأسِ مالٍ أو سلطة. لكنَّ رأس المال والسلطة غيرُ ممكنين بلا مجتمع.

ب- الاقتصادُ ممكنٌ بلا رأس مال. لكنَّ رأس المال غيرُ ممكنٍ بلا اقتصاد.

ج- المجتمعُ ممكنٌ بلا دولة. لكنَّ الدولة غيرُ ممكنةٍ بلا مجتمع.

د- المجتمعُ ممكنٌ بلا رأسماليٍّ أو إقطاعيٍّ أو سيد. لكنَّ وجودَ الرأسماليٍّ أو الإقطاعيٍّ أو السيد غيرُ ممكنٍ بلا مجتمع.

هـ- المجتمعُ ممكنٌ بلا طبقة. لكنَّ الطبقة غيرُ ممكنةٍ بلا مجتمع.

و- القرية-الزراعة ممكنةٌ بلا مدينة. لكنَّ المدينة غيرُ ممكنةٍ بلا قرية أو زراعة.

ز- المجتمعُ ممكنٌ بلا قانون، ولكنه غيرُ ممكنٍ بلا أخلاق.

ح- بالإمكان إسقاطُ المجتمعِ في وضعٍ تغيبُ فيه السياسةُ والأخلاق، على غرارِ ما يُقال في شخصٍ بأنه يَعْرِفُ لذاته ويرْقُصُ لذاته. لكنَّ المجتمعَ حينذاك يُمزَقُ ويُحتَوَى ويُبْتَلَعُ على يَدِ اللويثانِ 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، وتقليمهما، 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 الأجددة 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 الرسميّ، لا يُمكن لمقاوماتها التي أبدتها طيلة التاريخ أن تبلّغ أهدافها، إلا بتحويلها إلى حالة المجتمع السياسي.

2- المدينة ممكنة بلا بُورٍ احتكارات رأس المال والسلطة. بالتالي، فالخلاص الحقيقي للمدينة المُرغمة على أداء دور بُورٍ الاستغلال والقمع طيلة تاريخ المدينة، أمرٌ ممكنٌ بالوصول إلى حالة مجتمع المدينة السياسية وبالإدارة الديمقراطية. أي، بالإمكان إنقاذ المدن التي تقتضي الظهور بمظاهر تدلّ على الغنى الفاحش في التاريخ بالتحوّل 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 والوبس أولاً، ولشتى أنواع التمايز الطبقيّ 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 موفقة في مواصلة تطورها بحرية، حتى في حال تحجيم أجهزة رأس المال والسلطة. وإذا كان التاريخ سيّدون ويُقرأ على الصعيدين الاقتصادي والطبقيّ، 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 قلوب المجتمع العبودي والإقطاعي والرأسمالي والاشتراكي، فلا تُعبر عن الحقيقة، كونها أشبه ما تكون باللبسة التي يراد 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. وبقدر 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 المشيدة على مر التاريخ باسم المدنية تدل مضموناً على أشكال رأس المال المتحولة إلى سلطة ودولة؛ فردى 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 مدينيات السلطة الرسمية في ظل أشكال مختلفة. ونظراً لأن مراحل السلم تركز إلى حالات الوفاق المشروطة هذه، فإن جميع الأزمنة التاريخية الأخرى تُعبر 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 بصفتها أدوات الحروب والبنى المهترئة والأوضاع اللاإنسانية. بل إنه مليء أيضاً بأمتلثة 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 والكلليات، 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 بمنوالٍ ممنهج. بيد أنه بإمكان التعبير الممنهج عن هذه المجموعات أن يكون التاريخ الإنساني الحقيقي.

8- بقيت أيديولوجية الحضارة الديمقراطية واهنة وتفقر دوماً إلى النظام، بسبب قيام مدنيات السلطة الرسمية بممارسة الهيمنة الأيديولوجية مع احتكارات رأس المال والسلاح بشكل متداخل ومستدام. إذ إنها قُمعت وحُرقت على الدوام بيد السلطات، وغالباً ما قُضي عليها. فكَم من حكيم وعالم وفيلسوف وزعيم ديني أو عضو في مذهب ما أو فنانٍ ما تعرَّضوا لأقصى العقوبات، وأُسكتوا 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

أفاقٍ 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 تهدف إلى السلطة.

10- رغم معاناة منهجية الدولة القومية في رهننا من القضايا الثقيلة، ورغم زيادة تصدعاتها مع مرور كل يوم؛ إلا إنها لا تزال تتميز بنظام هو الأقوى على الأصعدة القومية والإقليمية والكونية. فمقابل الدول القومية (التي يُناهز تعدادها المئتين) المتمثلة في الاتحادات الإقليمية (وعلى رأسها الاتحاد الأوروبي، اتحاد الولايات المتحدة الأمريكية-كندا-المكسيك "نافتا"¹، وجنوب شرقي آسيا "إبيك"²) والأمم العالمية (هيئة الأمم المتحدة)؛ فإن نقصاً جدياً يسود نظام الحضارة الديمقراطية، الذي يتجسد في مختلف اتحادات الكادحين والشعوب غير المتحولة إلى دولةٍ وسلطةٍ (كالمنتدى الاجتماعي العالمي الرخو والهلامي). إنَّ النقص هنا ذو أساسٍ أيديولوجيٍّ وبنويٍّ. ولأجل تلافيه، فمن الأهمية تطوير الكونفدرالية الديمقراطية العالمية والكونفدراليات الديمقراطية القومية إقليمياً ومحلياً، وإنشاء أحزابها وأجهزة مجتمعا المدني.

¹نافتا (اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية): معاهدة وقّعت في 1992 وأصبحت سارية في سنة 1994 لإنشاء منطقة تجارية حرة بين الولايات المتحدة وكندا والمكسيك. تُعتبر 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 الذهن أو الأوضاع الاقتصادية في أحيان أخرى أسساً لأشكال الوحدة ضمن الاختلاف. المهم هنا هو تشخيص التالي: أي أوجه الاختلاف ستتم 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. لنرسم 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 بموجبه (أي بموجب الأخلاق) شرط أولي لا غنى عنه لأجل

الوجود. أما الكلان المفتقد لأخلاقيها، فإما أنها كلاً تَبَعَثْ، أو بُعِثْ، أو قُضِيَ عليه. أما التعبير عن الأخلاق بقواعد بسيطة، فلا يُمكن تعليله إلا بأهميتها الحياتية. ومن باب المقارنة، فبالمقدور القول: لا يحصل للمجتمع أي شيء اليوم، رغم الإخلال المتواصل بالضوابط القانونية. بل وقد يؤدي هذا الإخلال دوراً إيجابياً بسبب نَعَصَبِ وتَصَلُّبِ القانون. أما فساد القاعدة والإخلال بها في الكلان، فيعني نهاية المجموعة.

بالمستطاع تبيان الخاصية نفسها بالنسبة للسياسة أيضاً. إذ للكلان نشاطان بسيطان للغاية؛ ألا وهما القطف والقنص. وربما أن جميع أعضاء الكلان تداولوا القطف والقنص الحياتيين بالنسبة لهم ألف مرة دون شك. وتداولوا الخبرات. وكلفوا بعض أعضائهم برسم وتطبيق سياسة القطف والقنص بأفضل الأشكال وأكثرها مردوداً. وإلا، مرة أخرى نجد أنه ما كان للحياة أن تكون في حال العكس. فالسياسة المحورية كانت تصب في تحديد ما يجب قطفه وجمعه وأكله، وكيف؟ أي أنها كانت تعني العمل المشترك. بالتالي، فقد كانت السياسة تُعرَّف على أنها العمل المشترك. والحال هذه، فمجتمع الكلان كان مجموعةً سياسيةً بسيطةً جداً، ولكنها مصيرية. إذ كان سيموت لو لم يُزاول السياسة يوماً واحداً. ولهذا السبب، كانت السياسة تتميز بوظيفة النسيج الحيوي للغاية. ربما أن كافة الخصائص الأخرى للإنسان كانت شبيهة بما لدى الثدييات البدائية. والفارق الوحيد الذي يميزه هو أنه طوّر النسيج الأخلاقي والسياسي البسيط. فلا يُمكن للأدوات أن تدخل حيز التنفيذ إلا بوجود السياسة. وتطوّر اللغة أيضاً غير ممكن إلا بالارتكاز إلى الأساس الأخلاقي والسياسي. هذا وعلينا ألا نَغْفَلَ إطلاقاً عن أن العوامل التي سرّعت من الشعور بالحاجة إلى الكلام تتجسد في النقاشات والقرارات المتعلقة بتنفيذ العمل. أما القول بأن حاجة التغذية هنا تكمن في أساس الأخلاق والسياسة، فأرى أنه بلا معنى. إذ لا ريب أن الأميبات وحيدة الخلية أيضاً تحتاج إلى التغذية. لكننا لا نستطيع الحديث عن أخلاق الأميبات أو سياستها. من هنا، فما يميز الإنسان عن الأميبا هو قيامه الدائم بتلبية حاجته إلى التغذية باتّباعه مقاربات أخلاقية وسياسية مختلفة. بهذا المعنى، فمقولة "الاقتصاد يُحدّد كل شيء" في التعاليم الماركسية لا توضح الأمر كثيراً. ذلك أن المهم هنا هو كيفية تحديد

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 كخلية نواة -مثلما ذكرنا آنفاً- في مجموعات الأسرة والعشيرة والقبيلة والقوم والأمة، وفي المجموعات الأممية، بل وحتى في تلك العابرة للقوميات.

أما المجتمع الميزوليتي (الفترة البينية ما قبل 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 وأظمة السكن والاستقرار قد تطوّرت. علماً أن أول ثورة زراعية وقروية تحقّقت في هذه الحقبة. وإلى جانب كون سلسلة جبال زاغروس-طوروس تحلّ مرتبة الصدارة، إلا إن كيانات اجتماعية مشابهة تباداً 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 مهيّياً 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 (زرع البذور وحصدّها بشكلٍ واعٍ، وتدجين الحيوانات)، ومن نشوء القرى إلى جذور التجارة، ومن العائلة الأمومية إلى تنظيم العشيرة والقبيلة. لا شك أن استذكار 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. وتناط الأم بالقدسية والتبجيل، ويتم السمو

بَتَصَوُّرَاتِ رسومِ الإلهة الأُنثى. كما تَمَّ العبورُ آنذاك إلى مرحلةِ المعابدِ والقبورِ المقدسة. إذ كانوا يَحْيَوْنَ بمنوالٍ تاريخيٍّ لدرجةٍ مشاطرةِ المكانِ عينه مع أمواتهم. فكأنَّ أطلالَ المعابدِ والقبورِ تَفَقُّ 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 بقيَمِ الحضارةِ الديمقراطيةِ الخالصة. قد لا يستسيغُ بعضُ المفكرينِ الرأيَ القائلَ بأنَّ المجتمعَ الأخلاقيَّ والسياسيَّ شَهِدَ أروعَ أشكالِ الديمقراطيةِ ضمن نطاقِ القريةِ والعشيرةِ تماشياً مع تَقَدُّمِ اللغةِ الرمزيةِ وتناميِ العقل. ولكن، هذه هي الحقيقةُ بعينها. إنها الحقبةُ التي يَكُونُ كُلُّ ما هو أخلاقيٌّ وسياسيٌّ فيها دليلاً على أنقى أشكالِ الديمقراطيةِ. لكن، وعند ازديادِ فوائضِ الإنتاجِ طردياً، كان هذا الوضعُ سيؤدي إلى بدءِ تسليطِ القمعِ والاستغلالِ الممنهجِ على المجتمعِ من قِبَلِ القوى الهرميةِ أولاً، وقوى المدينةِ المتمحورةِ حول المدينةِ ثانياً.

ب- سرودُ المدينةِ المسماةُ بالتاريخِ المكتوبِ (شَتى أنواعِ السرودِ الميثولوجيةِ والدينيةِ والعلميةِ) تَبْدِئُ التاريخَ بأمرٍ من الخالقِ. والتاريخُ المذكورُ هو تاريخُ الأعوامِ الخمسةِ آلافِ الأخيرة. وانطلاقاً من التحليلاتِ السوسيولوجيةِ التي صغَّتها، فبإمكانِ الجزمِ بأنَّ الجذورَ الأيديولوجيةَ لهذه السرودِ المعنيةِ بالتاريخِ ترتكزُ دون أدنى شكٍّ إلى تقديسِ القمعِ والاستغلالِ. فما تقومُ به المدارسُ العلميةُ، بما فيها ما يُسمى "الاقتصاد السياسي العلمي" الراهن، هو صياغةُ أيديولوجيةٍ مبنيةٍ على خلفيةِ فائضِ القيمةِ التي يُؤمِّنُها المجتمعُ الذي يشهَدُ نقلةً نوعيةً في الكدح؛ بل ومتأسسةً على قِيَمِ حياةِ المجتمعِ أيضاً. نعي من ذلك أنه بُذِلَتْ جهودٌ أيديولوجيةٌ عظيمةٌ للغاية، واستُخدِمَ العنفُ بأشدَّ درجاته لِمَوَارَةِ الحقيقةِ. فإِنشاءُ المدينةِ-الطبقةِ-الدولةِ هو في الوقتِ نفسه عهدُ الإنشاءاتِ الأيديولوجيةِ العظمى، التي تتجسَّدُ وظيفتها الأساسيةُ في إظهارِ الخلقِ والتكوينِ بشكلٍ مغاير، وفي تصويرهِ كانتصارٍ للكهانِ أو الرجلِ القوي أو الإداريِّ الحاكمِ ضمن هالةٍ من القدسيةِ.

لذا، على تاريخِ الحضارةِ الديمقراطيةِ أنْ يتجاوزَ أولاً هذه الستائرَ والسدودَ الأيديولوجيةِ. حينها، لن نفهمَ الأسرةَ ومجتمعَ الزراعة-القريةِ والبنى العشائريةَ والقبليةَ فحسب. بل وسيكونُ بإمكاننا فهمَ المدينةِ-الطبقةِ-الدولةِ، وكذلك فهمَ 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 ثالث المدينة-الطبقة-الدولة؛ حتى وإن كانت لها تناقضاتها العميقة مع تلك المدينة.

لقد تكوّن 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 حدة 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 حُكّام المدينة أنفسهم على انتزاع الحصص. والميراثات التي يرد ذكرها في الملاحم السومرية حول المدينة، والشجن الذي تتميز به، تُشعر المرء بمدى ضراوة تلك الصراعات. من هنا، فبالمقدور التنبأ أن البنى العشائرية والقبلية تشكّلت بنسبة ساحقة تحت ظلّ اعتداءات المدينة ذات الأصول المدنية. ويغلب الظن أن البنى الأثنية التي شهدت أعوام 4000-3000 ق.م وجودها هي نتاج تلك الحقبة. ونحن نعلم أن السومريين والمصريين هم الذين أطلقوا عليها أسماءها. فبينما سمى السومريون من في شمالهم وشمال شرقهم باسم أوربان أو آريان (أي شعب الجبال والتلال، والأصيلون في الأرض والفلاحة)، ومن في غربهم 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 المُعبرون الآتون من الصحراء). ويُجمع على أن اسم العبري مشتق

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

يُفهم من جِدَّة الاشتباكات عدم قبول المجتمع بسهولة للمدينة المتأسسة على الطبقة. إذ يُشاهد أحياناً حرق القرى بل ومراكز المدينة 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. فـ"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. وتُصنّ جميع تقاليد أساطير ذلك العهد على أنّ الحروب هي حروب الآلهة متجسدة في شخوص الملوك. إذ يبرز التطابق بين الآلهة والملوك على نحو فاقع. وما لقبا فرعون ونمرود سوى مثالين تعبيريين ملفتين للنظر عن هذا التطابق. 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 المدن 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 يتركز 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" يُبرهن هذه الحقيقة.

إنّ عرض التناقض الأساسي في هذه الحقبة التاريخية على أنه تناقض مركّز إلى الأرضية الطبقة الضيقة سيكوّن 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. وتنشُب حروب انتزاع الحصاص مراراً بين الاحتكاريين. إذ يلاحظ بدء الصراع على الهيمنة بين الحثيين والهوريين-الميتانيين من جهة، والمدينة 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، فنَبَسَطُ 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 وتستمر المجموعات العشائرية والقبليّة والقروية في تقدّمها آنذاك. أما التجارة، فلأول 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 تتعرف 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، وحياء ومجتمع المدينة بين أعوام 1500-1200 ق.م من جهة ثانية. ذلك أنّ وتيرة الإنشاء والتكوين وأصاله وإبداع السرود الأسطورية في هذين العصرين ملفتة للأنظار. إني 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 والمدنات زماناً ومكاناً على النحو التالي باقتضاب:

1- مجتمع الزراعة- القرية المبتدئ بين أعوام 15000-12000 ق.م عَقَبَ 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 يشهد مجتمع الزراعة-القرية أكثر مراحلها 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 تعرّز شأن ثقافة آل عبّيد المتنامية تصاعدياً بالانقاف حول الزراعة

المروية في ميزوبوتاميا السفلى ما بين أعوام 5000-4000 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 إن الثقافة الذاتية للمنطقة ما تزال محافظة على أولويتها في نفس الفترة. أما عهد أوروك، فيتصاعد في مرحلة ما بين أعوام 4000-3000 ق.م، مُمَثِّلاً ولادة المدينة. وملحمة كلكامش تُنصُّ على هذا التقدم الساحر، وتشير إلى توسع أوروك بشكلٍ مشابهٍ صوب الشمال. وترجع كفة الاحتمال بأن ثقافة كلتا المرحلتين استلمت زمام التفوق في الحملة بإثمار إنتاجها الزراعي وصناعاتها للغزل والنسيج والصحون الفخارية. أما فترة 3000-2000 ق.م، فهي عهد سلالات أور الكلاسيكية. وخاصيتها المميزة هي تكاثر المدن وصراعات التقاسم الدائمة والمحتدمة فيما بينها. وبالإمكان تسميتها بحروب إعادة التقاسم بين الاحتكاريين الأوائل.

2- بالمستطاع التفكير بأن 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 عهد توطد المجتمع النيويتي كلياً في هذه الأراضي. بينما يلاحظ أن المجتمعات النيوليتية المنحدرة من الأصول الأوروبية والقوقازية قد تَعَزَّزَتْ وَحَقَّقَتْ موجةً بالاتجاه المعاكس بعد أعوام 2000 ق.م. ذلك أن تدفق أولى الأنساب القبلية الكبيرة التي كانت في حالة هجوم، وتوجَّهها من بلاد الأناضول إلى الهند على شكل موجات متوالية؛ قد مهَّد الطريق أمام فترة من الانقلابات التاريخية المهمة. إذ امتدَّ هذا الزحف حتى مراكز المدنية في ميزوبوتاميا ومصر. هذا فضلاً عن تعرُّض مراكز المدنية لغزوات القبائل العربية ذات الأصول السامية والقبائل الجبلية الآرية على شكل موجات متعاقبة فيما بين أعوام 4000-2000 ق.م.

تُعاش تطورات ملحوظة في نمط كلتا الحضارتين متجسدة في تلك الحركات الأولى التوسعية الاستيطانية والمضادة للاستيطان، والتي شهدتها التاريخ. فبينما تلجُ الشرائح الهرمية من القبائل مرحلة التدول، فإن 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، والهوريين-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 منتوج 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 لكلتا 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 تشكل 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 حصيلّة الضربات التي ألحقها بها قوى الحضارة الديمقراطية.

ج- تَسَبَّطَ شرائع الأديان الإبراهيمية بالمشقات البالغة للمدنيات خلال التاريخ. ولا يزال الجدُل دائراً حول كيفية مَوْضَعَة هذه الأديان الثلاثة الأساسية ضمن خانة الحضارات.

طالما سَعَيْتُ إلى التعمق في هذه التقاليد التي على هدى تحليلاتي بصدد المدنية. وأَعْرِفُهَا بأنها حركةٌ توفيقيةٌ ووفاقيةٌ نموذجية، تَجَهُّدٌ للالتزام بالخطّ الوسط بين القوتين المدنيّتين الأساسيتين (تماماً كحركات الديمقراطية الاجتماعية الراهنة). ورغم قلبي مجازاً بأنها حركةٌ تَرَوُّدُهَا القبيلة العبرية، إلا أنه سيَكُونُ من الصواب تقيّم هذه الأديان كحركةٍ جانبها الأيديولوجي وطيد، بدلاً من تناولها من الجانب العرقي. فحتى لو عُرِضَت التقاليدُ الإبراهيميةُ كحركةٍ قَبَلِيَّة، إلا إنها من حيث الجوهر بمثابة حركةٍ تعملُ على تقييم الحضارة الديمقراطية والمدنيات الدولية (والتي ترجعُ بأصولها جميعاً إلى الشرق الأوسط) وفق منظور الخطّ الوسط. فهي ليست حركةً طبقيةً محضة، ولا قَبَلِيَّةً محضة. فضلاً عن أنها ليست أيديولوجيةً تماماً، ولا أخلاقيةً أو سياسيةً خالصة. إنها تَتَّخِذُ الخطّ الوسطَ في مسارها من جميع المناحي. وما بَرَحَت تلك التقاليدُ الآنفة الذكر تحافظُ على ميزتها هذه منذ انطلاقة سيدنا إبراهيم في أعوام 1700 ق.م وصولاً إلى آثارها السائدة في حاضرنا (وإذا عُدنا بها إلى عهد آدم وحواء، فيمكنُ إسنادها إلى انطلاقة المدنيّتين السومرية والمصرية). لكنها كانت دائماً منبع إلهامٍ لِكِلتا 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، ممهّدة السبيلَ لتطورات تاريخية.

يُمكنُ تسهيلُ فهم الأديان الإبراهيمية على ضوء رؤيتنا البراديغمائية الجديدة بشأن الحضارة، نظراً لأن هذه الأديان طَوَّت 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. وأنّه من العبث البحث في هذه اللغة عن عقلانية شبيهة بتلك السائدة في يومنا الراهن.

ذلك أنّ كلّ الظواهر والأحداث تُسرّد بلغةً ميثولوجية. وميثولوجيا العصر السومريّ المتأثرة من الأعماق بالنزعة الأرواحية (يُعتقدُ في نظام هذه العقيدة بأنّ الطبيعة حيوية ومليئة بالأرواح)، قد أقدمت على عملية التمييز لأول مرة على شكل "الطبيعة الإلهية وغير الإلهية"؛ وذلك بعد إطرائها التحول نوعاً ما على نظام هذه العقيدة (التي يمكن تسميتها بدين الكلان). وقد وُضِع الكهنة السومريون، الذين استقّوا مضمون اختراعاتهم بأكمله من المجتمع النيوليتي لميزوبوتاميا العليا، ثَقَلهم على ميثولوجية الأب والربّ-الذكر، بدلاً من سرود الإلهة-الأم. أما انعكاس التحولات المادية الكبيرة في المجتمع (أولاً النظام الهرمي الذي تغطى فيه بصمة الرجل، وولادة السيادة في هيئة الدولة بمَعْنِيته ومن بعده مباشرة) على الميثولوجيا التي تُعدّ الأيديولوجيا الجديدة، فيمكننا مصادفتها في انطلاقة الإله أنكي الماكر. والنزاع بين إينانا إلهة أوروك (تعود أصولها إلى ستار-عشتار، الإلهة الأم لميزوبوتاميا العليا) وأنكي إله أريدو (أول إله ذكر للمدينة)، يجذب الأنظار بشدة في هذا المضممار. فمقابل إينانا الساعية إلى إثبات أنّ جميع حقوق الألوهية تعود إلى الإلهة-الأم (حيث تُصر إينانا على أن "الماءات" المئة والأربع الشهيرة، والفضائل التسع والتسعين، والمهارات، والاختراعات، والفنون هي من إبداع المرأة)، يقول أنكي: إنّ مزاعم الأحقية هذه قد فقدت أهميتها، ويعطها بضرورة طاعة أبيها والإصغاء إليه (فبينما يُعلن عن نفسه بأنه الإله-الأب-الرجل، فقد حطّ من شأن الإلهة إينانا إلى منزلة ابنته-زوجته). لَكَم هي شبيهة بكافة المواقف والتعاليم الدنيوية والعلمانية والدينية والعلموية الراهنة! أنا شخصياً أو من بأنّ أول إله لجميع هذه الشرائح هو أنكي. أي أنّ أنكي هو الأصل، والآخرين اشتقاق منه. خاصة أنه وبينما تحلّ الآلهة الأولمبية المرتبة الثالثة والرابعة، فإنّ السرد بالنمط الميثولوجي يخبو نجمه مع آلهة روما.

وحسب القصة، فقد أُلقي بسيدنا إبراهيم في النار من قبل نمرود، لأنه حطّم أوثان الآلهة الموجودة في مجمع الآلهة بأورفا. ثم تتكوّن البحيرة المقدسة بمعجزة إلهية في مكان اشتعال النار. وبعد زيادة مشقات سيدنا إبراهيم في العنور على مأوى أمين في ظلّ حاكمية نمرود، يُهاجر إلى بلاد كنعان (إنه يهاجر في الحقيقة من ساحة المدينة البابلية إلى الأراضي الخاضعة لمصر). في الواقع، ما يحصل هنا هو لجوء نموذجي.

كما يُحتملُ أن إبراهيم، الذي هو زعيمُ قبيلةٍ محلية، باتَ على خلافٍ مع نمرود، حاكم المدينة. واضحٌ أن الخلافَ كان بخصوص الملكِ والمتاعِ والتجارة. حيث شهدت المدينتان البابلية والمصرية حينذاك عهداً من التنافس بينهما. وشهدتا أيضاً لأول مرةٍ انتعاشاً في التبادل التجاري فيما بينهما. وبسبب ذلك التنافس، فقد تضررت المصالح التقليدية لآلاف الناس من أمثال سيدنا إبراهيم. هذا هو الأساس المادي للهجرة واللجوء. وقد كانت بلاد كنعان شبه مستقلة نسبياً بين كلتا المدينتين. وبيدأ سيدنا إبراهيم الهجرة في الوقت الذي زادت فيه الهيمنة عليها. لذا، من المحتمل أن حدثت الهجرة يرمز إلى تحويل الآلاف من الهجرات الشبيهة إلى سردٍ مشتركٍ بلغه ذاك العصر. كل الدلالات تشير إلى أن القصة الآتفة الذكر تروي اختلال مصالح القبائل والإمارات المحلية الموجودة في المناطق الوسطى في عهد المدينتين العظيمتين (السلالتان الجديدتان الحاكمتان في بابل ومصر)، وتسرد تناقضاتها وصراعاتها ضد كلتا المدينتين. فمثلما أن تلك القوى رفضت ألوهية النماردة والفراعنة، فقد احتجت أيضاً بتحطيم مُمثلهم من الأوثان كلما سكت لها الفرصة. باختصار، فصراع المصالح المادية ينعكس في هيئة صراع أيديولوجي.

إن الصراع مع أيديولوجية الملك-الإله المعمرة ثلاثة آلاف سنة على الأقل ليس بالأمر اليسير. بل يتطلب الجراءة والحنكة القصوى. ويستمد إضفاء المعنى المعجزي على مقاومة إبراهيم في أورفا أهميته من هذه الحقيقة القائمة. إذ لأول مرة يتمرد العباد على الإله. هذا هو الحدث المعجزة الذي لا نظير له. ثمة ممارسة عملية مادية (تحطيم الأوثان)، وثمة جنوح نحو البحث عن أيديولوجية جديدة في آنٍ معاً. لكن، أين وكيف سيجد الإله الجديد؟ وبمعنى من المعاني، كيف سيصوغ أفكاره وتصوراتهِ الأيديولوجية؟ إنه موضوع جدل كبير دام عدة قرون. يقول إبراهيم للصوت الملهم لأول مرة "وا هوه Wa hewe" (يهوه Yahweh) (أي، هو ذاك)، مُدعياً أنه قد وجدَ إلهه. يبدو أن الكلمة تعود إلى الجذور الآرية. حيث كانت القبائل الآرية في ذاك العهد غالبية في أورفا، وكان زمام المبادرة في يدها. هذا ولا يزال الجدل دائراً حول أوامر إبراهيم مع تلك القبائل. إذ يغلب الظن أنه قيل آنذاك "وا هوه" ليتحول بعد ذلك إلى "يهوا Yehova". و"يهوا" هو أول إله لإبراهيم. وترجح كفة احتمال كونه من الأصول

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

إن مفردة "أل" ذات أصولٍ سامية، وتَعكِّسُ التشابهَ وخاصيةَ الوحدة والحنين إليها ضمن رتابة القبيلة القاطنة في أجواء الصحراء الفسيحة. أما الإلهام العظيم الثاني عند موسى، فسيجدُ تعبيره في "الوصايا العشر". فلقاؤه مع الله في جبل سيناء يُعَبِّرُ في حقيقة الأمر عن بحثِ موسى عن حلولٍ للقضايا المستقلة بين صفوف القبيلة التي يترأسها. وبمستطاعنا التقدم في التحليل أكثر، إذا ما وَضَعْنَا نُصَبَ العينِ أَنَّ الوصايا العشر هي قواعدٌ نموذجيةٌ تُنظِّمُ شؤونَ القبيلة. وستَجَدُّ التقاليدُ لدى عيسى أيضاً. وسيُحَقِّقُ سيدنا محمد لقاءً من النمطِ نفسه في أوساطِ مكة (في غار حراء الذي نزل فيه وحيُّ الله عليه لأول مرة). هذا وتُروى الكتبُ المقدسةُ قيامَ العديد من الأنبياء بلقاءاتٍ مشابهة. واضحٌ أننا أمامَ سرودٍ تقليديةٍ للأفكارِ والممارساتِ المُرشِدةِ في الفتراتِ المهمةِ والحرجةِ من ذلك العصر. هكذا هو السرد. أي أَنَّ النصوصَ المقدسةَ والظواهر والأحداث الاجتماعية والطبيعية (الطبيعَتان الأولى والثانية) التي أَسْمَيْتُهَا بالنمطِ النَّبَوِيِّ، يتمُّ تصويرها بهذه الشاكلة من خلال اللغة السائدة في ذلك العصر.

بإمكاننا التبيانُ وبكل سهولة، أَنَّ تلك التقاليد تُعَبِّرُ عن مرحلةٍ تاريخيةٍ مهمةٍ على صعيد موضوعنا:

1- حيث يتمُّ التمردُ على أولِ مدنيَّتين عظيمتين سادتا في ذلك العهد والتاريخ، واللّتين يحكمانها الملوك-الآلهة. إنه أولُ تمردٍ للعباد في وجهِ الإله.

2- يتمُّ ابتكار تعبيرٍ أيديولوجيٍّ جديد، حيث يُقالُ أَنَّ الملوك-الآلهة أيضاً بشرٌ عاديون، في حين أَنَّ الله ليس بإنسان، بل هو الخالقُ الأصليُّ لكلِّ شيء (وعبارة "هو ذاك" الشهيرة هي ثمرةُ هذا الإلهام العظيم)، وأنه هو فقط يمكنه أَنْ يَكُونَ الإله والرب (السيد).

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

هكذا هي المبادئُ الأوليةُ للأيديولوجية الجديدة. أي أَنَّ التعابيرَ الموجزةَ ضمن هذه البنودِ الثلاثة، هي التي تكمنُ في أساسِ التقاليدِ المذهلةِ التي أَسْمَيْتُهَا بالدينِ الإبراهيميِّ. وهكذا تُكوِّنُ شرائحُ المجتمعِ الواسعة، وبعْدَ خبراتٍ تاريخيةٍ عديدة، قد

تَمَرَّدَتْ تدريجياً على الطبقة العليا، التي لَمْ تَكْتَفِ بتحويل ذاتها إلى احتكار، بل وَعَمِلَتْ على تأليه ذاتها. بالتالي، طَوَّرَتْ تلك الشرائح تعابيراً من القدسية والألوهية أقرب إلى مصالحتها الذاتية.

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

من الواضح أنَّ ثالوث الكاهن-المَلِك-القائد، الذي يُنظَّمُ نفسه على شكل شبكةٍ منفعيةٍ ماديةٍ كبرى مُسَلَّطَةٍ على الطبيعة الاجتماعية، ويؤاري حقيقته بقناعٍ أيديولوجيٍّ على مدار هذه الحقبة التاريخية الطويلة؛ سوف يُنزلُ الضربة الساحقة بالمجتمع الأخلاقي والسياسي. سنستطيعُ فهمَ مرحلة الألفي عامٍ على نحوٍ أفضل، فيما لو نَظَرْنَا إليه من زاوية هذه البراديجما. ذلك أنَّ صياغة المصطلحاتِ عملٌ شاقٌّ للغاية، ويتطلب جهوداً قصوى. لا ريب أنَّ البراديجما التي كَوَّنَتْها التقاليدُ الإبراهيميةُ أيضاً حَقَّقَتْ نقلةً ملحوظةً في صياغةِ سردٍ (دينٍ) أكثرَ إنسانيةً ومعقولةً لدى إعادة اصطلاحها لعهدِ النماردة والفراعة، الذي دامَ ما لا يقلُّ عن أَلْفِي عامٍ. إنَّ السردَ الدينيَّ الجديدَ أيضاً ميتافيزيقيٌّ بكلِّ تأكيد، وبعيدٌ كلُّ البعدِ ومختلفٌ كلُّ الاختلافِ عن عقلانيةِ راهنا وعلمهِ 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، ندركُ بوضوح أنَّ الأخلاقَ عُرِضَتْ تماماً في هيئة دين. أي أنَّ الوصايا العشر لموسى مبادئ أخلاقية لا تشوبها شائبة، ولكنها ملتحفةٌ مظهر

الدين. بينما جوانبها العقائدية هشة وثنائية. 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 مكسوة بمفهوم إلهي يحفظها من جميع الأطراف. ما يسري هنا هو تسرُّ 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 تُشكّل 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، فنستطيع إعطاء الجواب من ناحيتين.

يتطلع التيار الأول، الذي وجد انعكاسه في الطبقة العليا، منذ مراحل ظهوره الأولى، إلى تكوين الممالك والإمارات المحلية كشرية 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 يُسلط الضوء على مكانته. إذ ليس من العسير الانتباه إلى أنه يبحث عن إمارة أو ملكية محلية. حيث لا يودُّ البقاء عبداً ساذجاً لنمرود، لأنه يرى في ذلك سفالةً وانحطاطاً، دينياً كان أم أخلاقياً وسياسياً. ويرجعُ الظن أن موسى كان أميراً معارضاً في مصر. إذ يتمرد على فرعون اعتماداً على المجموعة ذات الأصول العبرية (مفردة "عابيرو" الأصل، والتي اشتق منها لفظ "العبري"، تُستخدم للدلالة على القبائل أو الناس المُغبرّين الوافدين من الشرق)، والتي تعيش في ظل ظروف القهر وشبه العبودية، ولا تتفكّ محافظةً على مزاياها المختلفة دون أن تتصهّر 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 بسرية 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 الولايات 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 أثقل من قضاياهم. وقد شوهد هذا التناقض بأشد درجاته حتى في أولى ممالك إسرائيل-يهودا. ومعارضة الكاهن صاموئيل العتيدة 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. فتمثلو الطبقة العليا من المتوطنين مع روما، يتسببون باعتقال عيسى وصلبه باتهامه بسحب البساط من تحت أقدامهم بوصفهم أصحاب مملكة يهودا (يهودا الإسخريوطي الذي وشا بعيسى، هو يهودي عميل لروما، وكان الحواري الثالث عشر). لم يكن الوالي الممثل لروما مُصيراً 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 ذلك العصر، وعلى رأسها الإغريق والآشوريون والأرمن). موضوع الحديث هنا هو تنامي حركة جديدة مضادة للمدنية الكلاسيكية. وقد عاش منسوبو هذه الحركة حياة مناهضة لروما وللإسكانيين في الخفاء طيلة ثلاثة قرون، متحمّلين خلالها شتى أنواع الجوع والعباد. وتقوم الإدارة العليا (المجلس القيادي للكهنة والنائب الاستشاري للإمبراطورية) في الحركة المُتَسَيِّسة 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 القابعة تحت القمع، وكفاحها المتنامي بغطاء ديني على درب المجتمع الأخلاقي والسياسي، قد استمرّ قروناً طويلة وبأقصى وتيرة. أما الجدل الدائر في المسيحية حول ما إذا كان عيسى ذا طبيعة إلهية أم بشرية، فيعدّ عاملاً أساسياً في تمايز مذاهبها، وينحدر 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 أجل طويل. أما موقف سيدنا محمد، فواضح وشفاف: لا يمكن للإنسان أن يكون إلهاً. بل قد يكون رسول الله أو عبده، لا غير. لكن الوضع متناقض في المسيحية. فبينما تزعم المذاهب المنحدرة من أصول الطبقات المقهورة (الأريوسيين) أن عيسى من نسل البشر، فإنّ المعلّين على العمالة للسلطة يُبدون جُنوحهم على الأغلب إلى مزاعم الانتماء إلى نسب الإله. إنّ صلب الموضوع هنا معنيّ بالتحول الطبقي. فالنضال المضاد للمدنية، والذي دام خلال أعوام 3000-1500 ق.م من خلال العقائد المحلية والعقائد الميثولوجية الرسمية المُعدّلة؛ يتسم بالمزايا الطبقيّة والأثنية في آنٍ معاً. إنّ الحنين إلى الحرية واضح تماماً هنا.

أما الكفاحات الباسلة التي أبدتها العشائر والقبائل ذات الجذور الآرية في منطقة زاغروس-طوروس، فتُعبّر 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 مُدن 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 يُستخدَم 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 أواصر 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. يُعد الدين مقاومة أخلاقية إلى درجة كبيرة. والتقاليد الزرادشتية خاصة تُعبر عن تحول أكثر جذرية. فالتقاليد الزرادشتية المؤثرة أكثر من غيرها في الأدب الإبراهيمية، يطغى عليها طابع التعاليم الأخلاقية والسياسية وشبه الفلسفية-شبه الدينية للمجتمع المقتات على الزراعة وتربية الحيوان وذي الأصول المنحدرة من جبال زاغروس. وما مسألة زرادشت الشهيرة للإله ذي الجذور السامية بدائه "قُلْ مَنْ أَنْتَ؟"، سوى انعكاس لانقطاع الجذري. وبقيام زرادشت بإحلال مصطلحي "الفضيلة-الرزيلة" و"النور-الظلام" محل مصطلح "القدسية" لأول مرة، يفسح المجال أمام التيارات الأخلاقية (علم الأخلاقيات) والفلسفية التي سيُطوّرها الإغريق فيما بعد. ومن خلال تاريخ هيرودوت، يُمكننا الاستنتاج أنّ الإغريق يُدينون بالكثير الكثير للتقاليد الزرادشتية، التي تعرّفوا عليها بشكل خاص عن طريق الميديين الذين خُصص لهم قسم فسيح من تلك السرود. هذا وبالإمكان القول أنّ التقاليد الزرادشتية لا تزال تعكس حقيقة المجتمع الأخلاقي والسياسي الراسخ لدى القبائل الجبلية والمجتمع الآري الزراعي الفسيح وغير المستعمر. والمجتمع الذي لم تتنام فيه العبودية كثيراً، بل تسوده حياة المجتمع الحر؛ إنما يُعبر عن واقع المجتمع الأخلاقي والسياسي كخاصية مفهومة.

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

والمصريّ. هذا وشهدت التقاليد الميثولوجية (زيوس في الأولمبوس وجوبيتر في روما) آخر عصورها عظمتاً في عهد مملكتي أتروسك وإسبارطة. وبينما يخبو 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 منتبئين بتقاليد المجتمع الأخلاقي والسياسي، ويتصدّون 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 مهمّان 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 يتفكّ 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 ثمره الجمهورية والديمقراطية. فأول مرة يظهر في التاريخ المكتوب أن المجتمعات الأخلاقية والسياسية تُعبّر 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 للمدنية 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.

خلاصةً، فنظام المدنية الكلاسيكية المرتكز إلى ثلاث المدن-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 للمدنية (الجرمان، الهون، الفرنجة³)، والتي يتوجب اعتبارها ركيزة أولية للحضارة الديمقراطية. وهذا ما يدُلُّنا بوضوح على تطوّر المسار التاريخي. أما الرعونة المُعاشة في الطبقة الفوقية المتنامية بين قوى الحضارة الديمقراطية، واشتقاقها للمدنية الكلاسيكية؛ فلا يُغيّر من هذه الحقيقة شيئاً. ينبغي عدم النسيان أن ساحات ومدن المدنية الكلاسيكية لا تزال كجُرّ 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 (الترجمة).

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. (الترجمة).

³ الفرنجة 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. واعتناقهم للمسيحية على يد ملكهم كلوفيس الأول كان نقطة تحول في تاريخ القارة الأوروبية. ثم قسمت مملكتهم إلى فرنكيا الشرقية "ألمانيا" وفرنكيا الغربية "فرنسا" (الترجمة).

الأخلاقيّ والسياسي. ولحروبِ آلافِ السنين علاقةً كثيفةً بهذا الواقع. إذ تتوارى تحت المظهر الدينيّ أساساً الحقيقةُ التي تدلُّ على نزعاتِ الحريةِ بشأنِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ الساعيةِ للاستمرارِ بوجودها كمجتمعٍ أخلاقيّ وسياسي. إنَّ هذا التشخيصَ مهمٌ للغاية!

هـ- القضيةُ الأساسيةُ بالنسبةِ للإسلامِ كآخرِ دينٍ إِبْرَاهِيمِيٍّ عظيم، تتعلقُ بمسألة: هل هو استمرارٌ للمدنياتِ الكلاسيكية، أم أنه صوتٌ جَهْوَرٌ للحضارةِ الديمقراطيةِ؟ لا أعتقدُ أنه قد حُلَّ هذا الجدل. فمَكَّةُ، المدينةُ التي انطَلَقَ منها سيدنا محمد، متأسسةٌ على التجارة. وتمتلكُ سوقاً اقتصاديةً واسعةً للتصديرِ على نمطِها هي. فهي تتواجدُ في مكانٍ تقاطعُ طرقِ التجارةِ الواسلةِ بين الشمالِ والجنوبِ وبين الغربِ والشرق. كما إنها تتميزُ بسوقٍ مركزيّةٍ تلنقي فيها القبائلُ العربيةُ للتجارةِ والتبادل. هذا ولم تكن السلعُ فقط معروضةً فيها. بل وتعرضُ أيضاً الأفكارُ ورموزُ الآلهةِ والعبيد. وهي المكانُ الذي تتردّدُ فيه أصداءُ الشرائعِ الإِبْرَاهِيمِيَّةِ والأديانِ المنحدرةِ من التقاليدِ الميثولوجية، بل وحتى الشرائعِ الأرواحية. كما إنها مركزٌ يُقصدُ للحجِّ والزبارة. إنَّ عبورَ إحدى تلكِ الإمبراطوريتين (بيزنطة) من العصورِ الأولى إلى العصرِ الوسيطِ يُصايفُ ميلادَ سيدنا محمد. وبيزنطة آنذاك كانت قد نزلت من الشمالِ إلى الشام، حاملةً معها الفرعَ المسيحيَّ الرسميَّ الخاضعَ تحت سيطرتها. أما الرهبانُ السُريّان، فرجحت عليهم المعارضة، وعجّلوا من خُرطِ الساسانيين في الدينِ المسيحي. بينما باتَ الساسانيون يَسْعَوْنَ لِبسطِ هيمنتهم من الشمالِ الشرقي على شبه الجزيرةِ العربية. أما في الجنوبِ الغربي، فتنتشرُ المسيحيةُ في اليمنِ بتأثيرِ بلادِ الحبشة (إثيوبيا اليوم في أفريقيا الشرقية). في حين أن اليهود، ممثلي أقدمِ الشرائع، اندسّوا في كافةِ أرجاءِ شبه الجزيرة، مستفيدين من زُبْدَةِ الأملاكِ والتجارة.

أما القبائلُ العربية، الأهالي الأصلاء في شبه الجزيرةِ العربية، فتعاني من أزمةٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ غائرة. فبسببِ قوةِ المدنياتِ القائمة، باتت عاجزةً عن تكرارِ تياراتِ التدفقِ والزحفِ التي قامت بها نحو الجهاتِ الأربعِ على فتراتٍ متقاربةٍ تاريخياً (معلومٌ أن الأنسابَ الساميةَ غَزَتِ الساحاتِ النيوليتيةَ الخصيبةَ ومن ثم حضاراتها المتمحورةَ حول المدينةِ قَبْلَ الحضارتين السومريةِ والمصرية. وما العموريون، عابيرو، الأكاديون، الكنعانيون، والآراميون سوى أسماء موجاتِ الهجومِ في تلكِ الحقبة). إنه عهدٌ ضاق فيه

الخنائُ على العربِ كثيراً، بحيث باتوا على وشك الانفجار. وكأنَّ العربَ ينتظرون معجزةً خارقةً لتحقيقِ آخرِ توسعٍ كبيرٍ للأنساب السامية. والإسلامُ هو اسمُ تلك المعجزة. جليُّ أنَّ محمداً قرأَ زمانه وأرضيته على نحوٍ حسن. فهو يَعيكُ في شخصيته كلَّ المزايا التي تُلبي احتياجاتِ العصرِ الجديد. ولا يُصيحُ مُريداً لأيٍّ من الشرائع الأيديولوجية الموجودة. وقد تأثرَ ما أسماه "الكتاب الديني" بالموسوية والعيسوية والصابئة والزرادشتية. وموقفه من الأوثانِ شبيهٌ بموقفِ إبراهيم. أي أنه يدركُ أنها لن تخدمَ مآربه. هذا وكانت أولى دعاياته وعملياته العسكرية موجهةً ضدَّ الاحتكارات التجارية في مكة. ذلك أنه على علمٍ باستحالةِ الاستفادةِ من ديناميكية القبيلة، ما لم يكسرَ شوكتهم. بينما كان وحيه المتعلقُ بالله الذي فسَّره مجدداً، شبيهاً للغاية بالوصايا العشرِ لدى موسى. ساطعٌ أنه جَهدَ لتطعيمِ القبائلِ بهدفٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ جديد. وإذ ما حُلِّلَ مضمونُ مصطلحِ الله على ضوءِ الأسماءِ التسعة والتسعين، فسيفهمُ أنه سعى إلى إنشاءِ يوتوبيا اجتماعيةٍ مثلى. وقد زادَ من وضوحِ معالمِ يوتوبياه في عهدِ المدينة المنورة، حيث بات قوةً سياسيةً ذات شأن.

إنَّ نجاحه في ممارساته الأولى التي اعتبرتُ معجزيّة، قد عزَّزَ من ثقته بنفسه. هذا ويتسمُّ طرازُ نشاطِ سيدنا محمد في المدينة المنورة بأهميةٍ مضاعفةٍ في موضوعنا. فالمكانُ المسمى بالجامع يؤدي في الحقيقة وظيفةَ المجلس الديمقراطي. فكلُّ الاجتماعات التي تتداولُ جميعَ القضايا الاجتماعية وتبحثُ عن سُبُلِ الحلِّ لها، كانت تُعقدُ بدايةً في الجامع. وقد استمرَّ الجامعُ بدوره هذا إلى حينِ وفاةِ سيدنا محمد. أما طقوسُ العبادة (الصلاة، الصيام، الزكاة)، فتندرجُ في نطاقِ النشاطاتِ التربوية الهادفة إلى تعزيزِ الشخصية. لا أحد يمكنه إنكارُ وجودِ انطلاقةٍ كهذه في جوهرِ الإسلام. واضحٌ وضوحُ الشمس أنه أحيا المجتمعَ الأخلاقيَّ والسياسيَّ ديناميةً وطيدة، وإن كان بغطاءٍ دينيٍّ محض. بناءً عليه، فإنَّ أردنا الحديثَ عن حركةٍ محمديةٍ وإسلاميةٍ حقيقية، فعلياً أن نقول: "يستحيلُ إنكارُ حقيقةِ كونها تمرُّ من إعادة هيكلةِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ بالتأسيسِ على الديمقراطيةِ التشاركيةِ بهدفِ تَحطِّيِ قضاياها الأساسية". من المعلوم أنَّ سيدنا محمداً أفرطَ في بعضِ ممارساته رغمَ تردده الكبيرِ بشأنها. وبالأخصَّ

ما يتعلقُ منها بموضوع اليهود، ومسألة القبلة، وقتل جميع ذكور قبيلة بني قُرَيْظَةَ¹ اليهودية بالسيف بسبب تحالفها مع أرسنقراطية قبيلة قريش على سبيل المثال. فلو أنه وُجِدَ الحلُّ السليمُ في هذا الموضوع، لربما كان بالإمكان حلّ التناقض العربي-العبري آنذاك، ولكان الإسلامُ سيتقدّمُ في خطاه بأضعافٍ مضاعفة.

لكن، بالإمكان نعتُ الإسلامَ عموماً كحركةٍ ديمقراطيةٍ تحرريةٍ قريبةٍ إلى المساواة. إذ لا يُمكن إرجاعُ توسعه في القسم الأكبر من ساحاتِ المدنيةِ المركزيةِ خلال فترةٍ وجيزةٍ بقوةِ السلاحِ والسيفِ فحسب. وبالمقارنة مع الحركتين الموسوية والعيسوية، فيكمنُ سوءُ طالعِ الإسلامِ في تحوُّله إلى أداةٍ بيدِ قوى المدنيةِ خلالَ فترةٍ أقصر بكثير مما حصل. فقبلَ مرورِ خمسين عامٍ على ولادته، تمَّ تحوُّله مع سلالَةٍ معاوية في الشام إلى ما هو أشبهُ بلعبِ دورِ الرقعةِ لقوةٍ مدنيّةٍ كلاسيكية. أما قتلُ أهل البيت²، فيعني قتلُ العديد من المزايا الإيجابية التي يتضمّنها الإسلام. وحسبَ رأيي، فقد قُضِيَ على الإسلامِ آنذاك. بينما تُعدُّ المذاهبُ المتشكّلةُ على خطى أهل البيت والخوارج³ الذين يُؤلّفون إسلامَ الشرائعِ البائسةِ تقاليدَ خليفةً بالاهتمام. أما الجناحُ الشيعي⁴ لأهل البيت، فقد أفرغَ جوهره المناهضُ للمدنيةِ مع ولوجه على دربِ المدنيةِ الرسميةِ تدريجياً اعتباراً

¹قبيلة بني قُرَيْظَةَ: قبيلة يهودية عاشت في شبه الجزيرة العربية حتى القرن السابع. عُرفت بأهميتها العسكرية وامتهنت صناعة الأسلحة. تحالفت مع قبيلة قريش في غزوة الخندق، فهزّمها 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 (المترجمة).

²أهل البيت: مصطلح إسلامي يشير إلى جماعة من أقرباء النبي محمد، مطهّرين ومُزكّين. اكتسب المصطلح أهميته وشهرته نتيجة اختلاف المذاهب الإسلامية في تفسير ماهيته (المترجمة).

³الخوارج: فرقة إسلامية ظهرت في عهد علي بن أبي طالب نتيجة الخلافات السياسية. ادعوا تفضيلهم حكمَ 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. اشتهروا بقدراتهم القتالية وزهدهم عن الثروة. انقسموا في بعض المسائل إلى: الأزارقة، النجدات، والصفريّة (المترجمة).

⁴الشيعية: 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 والسلاطين. من طوائف الشيعة: الإثني عشرية أو الإمامية (المترجمة).

من عهد السلالة الصفوية¹ في إيران. في حين أنَّ 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 المنهج. والتيارات الأخرى أيضاً وضعها مماثل. فالخوارج والقرامطة⁴ والعديد من الحركات المشابهة سعت إلى تجسيد الإسلام في الحياة العملية كأصل حركة للطبقات المسحوقة. ولكن، تمت تصفيتهما بنحو أكثر جوراً بسبب خصائصها تلك. ووجود ميراث غني للغاية من هذا الجانب تحت غطاء الإسلام، إنما يقتضي البحث والتدقيق. والتاريخ الديمقراطي ضروري لأجل ذلك. إذ لم يصبح 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 قزوين 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 تنظيمات سياسياً وكونوا وحدات خاصة من الجيش. تولى إسماعيل الصفوي زعامة التنظيم، وأقر بالاثني عشرية مذهباً رسمياً (الترجمة).

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 (الترجمة).

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 (الترجمة).

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، ويتطبيق مبدأ إشاعة الأموال والنساء، ويعمد الالتزام بتعاليم الإسلام (الترجمة).

⁵العباسيون: ثاني سلالات الخلفاء بعد الأمويين. كانت بغداد مقرهم ثم سامراء. يرجع أشرفهم 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، فانصلت عنها عدة دويلات، ووصلت نهايتها عندما دخلت جيوش المغول بقيادة هولاكو بغداد، فأحرقوها ودمرتها (الترجمة).

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 رايته تحمل صورة قوس وسهم. تعتبر منطقة الأورال والأطلس في آسيا الوسطى بمثابة الوطن الأم لهم. أطلقت تسمية التركمان على الأوغوز الذين دخلوا الإسلام (الترجمة).

والبابورين على أنه إسلامٌ محمديّ. ولهذا السبب تَكَوَّنَت العديدُ من الطرائق والمذاهب، ولكنْ دون إحرازِ نجاحٍ ملحوظ. فما يُسمى بالنجاح ما هو في واقع الأمرِ إلا اكتساب الاحتكاراتِ التجاريةِ الداهيةِ في مكة قوةً هائلةً متجسدةً في شخص معاوية، وتَمَتَّع أرسقراطيي القبائلِ الأخرى (الأمرء والشيوخ) بالمكاسبِ والانفتاحاتِ العظمى، بَنَحُولِهِم إلى احتكاراتِ تجاريةٍ وسلطويةٍ لَمْ يَكُونوا يَتَصَوَّرُونها حتى في الأحلام. ومن الواضح أن هذا ما يعني الخيانةَ للإسلام.

معلومٌ أنَّ سيدنا موسى وسيدنا عيسى أيضاً تعرَّضا للخيانة. إلا إنَّ الخيانة التي تعرَّض لها سيدنا محمد هي أشملُ بكثير. إذ معلومٌ كيف استُخدِمَ إسلامُ القرنين التاسع عشر والعشرين في تحقيقِ التوسعِ الاستعماريِّ لِإنكلترا، وكيف أنيطَ بِدَوْرِ قُومويٍّ رجعيٍّ في تشكيلِ الدولةِ القوميةِ في الشرق الأوسط (مثلاً الأمر لدى العرب وإيران والأتراك وأفغانستان وباكستان وأندونيسيا وغيرها من الدول القومية). وإلى جانبِ راديكاليةِ "تنظيم القاعدة"¹، الذي لا تزال ماهيتهُ مُبهمةً، فإنَّ مساعيه في إثباتِ وجودِ الإسلامِ بكياناتٍ لا فرقَ بين وجودها أو عدمه، من قبيلِ المؤتمر الإسلامي (إني أتحدث عن العديد من الكيانات التي تحملُ اسمَ الإسلام. حيث يقتصرُ اهتمامُها بالإسلام على مستوى الكلام، بينما غالبيتهاُ الساحقةُ تُعَدُّ تنظيماتٍ رأسماليةً وحداثويةً وقوميةً)؛ تُشيرُ إلى مرورِ الإسلامِ بأكثرِ مراحلِهِ افتقاراً للمعنى. إني أَخُذُ سيدنا محمداً وإسلامه على مَحْمِلِ الجد. ولكن، بشرطِ النقاشِ المستفيضِ والمتواصلِ حول نمطِ تناوله للفكرِ والأخلاقِ والسياسةِ بصورةٍ خاصة، وأنْ يُقَدَّرَ وَيَلْتَزَمَ كُلُّ مَنْ لديه ذرَّةُ احترامٍ لاسمِ الإسلامِ بالحقيقةِ المحمدية التي سَتَظْهَرُ إلى الوسطِ بنقاءٍ شفاف. أملُ أن أشرحَ هذا الموضوعَ لاحقاً في الفصولِ المعنية.

ينبغي تَقَبُّلُ محاولتي لتحليلِ العصورِ الوسطى (476-1453م) من خلالِ الإسلامِ وسيدنا محمد بصدرٍ رحب. ذلك أنَّ تاريخَ العصورِ الوسطى هو حقاً عصرُ الإسلامِ

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 أولوياتٍ ومُسَلَّماتٍ نظام الهيمنة الراهن المُسمَّى بالرأسمالية. فهو العصر الذي بُلِّغَتْ فيه الاحتكارات التجارية ذروتها لأول مرة. ولا يزال الشرق الأوسط مركز الحضارة والمدنية آنذاك. كما إنه عصرٌ تمهيدِيٌّ لابتكارٍ وتطبيقِ الرأسمالية لجميع ألعبيها. فقد نقلَ نُجَّارُ "البندقية" الثقافة المادية الشرق أوسطية طيلة ثلاثة قرونٍ من خلال تحالفهم مع تلك الاحتكارات. هذا وكانت المسيحية أيضاً قد نَقَلَتْ الثقافة المعنوية للشرق الأوسط إلى جميع أصقاع أوروبا خلال القرنين السادس والعاشر. أما فترة ما بين القرنين الثامن والثاني عشر، والمسمَّاة بمرحلة النهضة الإسلامية، فكانت كأقزامٍ متربعةٍ على تقاليد حضارةٍ يمتدُّ عمرها لآلاف السنين.

إنني على قناعةٍ بأن الحالة الراهنة للشرق الأوسط الغارق في القضايا الصائرة عقدة كآداء من جهة، ولتهاويه المستمر ابتداءً من القرن الثاني عشر من جهةٍ أخرى، هي على علاقةٍ كثيفةٍ بالخيانة المرتكبة باسم الإسلام. فحتى لو انطلقت من حركةٍ نقيّةٍ كالذهب، فلا يُمكنُ للخيانة إلا أن تُنَجِّزَ الأسوأ. وما جرى في الإسلام أصلاً هو تأكيدٌ على صحة هذه القاعدة. إنني أرى النقطة التالية مهمةً وأؤمن بها: لو أن المُحَمَّدين طَوَّرُوا نقاشاً ثيولوجياً وأخلاقياً وفلسفياً وفنياً وسياسياً حقيقياً بقدر ما فعلَ الموسويون والعيسويون كحدٍّ أدنى، ولو أنهم نَقَلُوا نتائج ذلك النقاش إلى المجتمع الأخلاقي والسياسي؛ لما كان لمركز المدنية الكلاسيكية المهيمنة أن يَنْتَقِلَ 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 نشرَ قِيمِ الثقافة المعنوية الشرق أوسطية (التي هي ليست أموراً جوفاء تماماً) في أوروبا قد سَرَّعَ من تَطَوُّرِ الجانب الفلسفي والعلمي كإحدى ضرورات الديالكتيك. أما ما لم يحصل، وما لا يُسمَحُ بِحُصُولِهِ 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 حلَّ ابنُ خلدون¹ ذلك في زمانه)، قد ذهبَ بالعصور الوسطى أدرج الرياح. وهكذا، ففضاء 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 سيحقق 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 إني 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 المخاضة 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 فرضوا المهن المذلة عليها كالعبودية والقنانة والعمالية والتأنيث المهن، 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 نطلق عليها اسم السياسة بوصفها فنَّ العقل والأخلاق والحرية. هذا ويستحيل علينا تطوير أي حلٍّ بالحيل الطبقيّة الضيقة أو بالتعصب القبلي. ومن المحال تعريف وجودنا كبشر، ما لم نقيم بتنظيم الحركات الغفيرة السائدة في تاريخ الطبيعة الاجتماعية، وبوضع أسبابها ونتائجها أمام العيان. إذ ما كان لحياتنا أن تجد معناها حينذاك. لا يمكن إظهار تاريخ ثمين للبشرية من خلال سرود المدنية التي يُروَّج لها بكثرة، ولا عن

¹ ابن 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 نقيض من احتكار رأس المال والسلطة، والذي يحيا على حساب المجتمع. إنَّ مُبادرة الحضارة الديمقراطية في بناء المجتمع التاريخي تنبع من الحاجة الماسة إلى وضع حدٍّ فاصلٍ لتضليلات المنظومة الرأسمالية التي تُصوِّر نفسها على أنها نهاية التاريخ والعالم الأوحد. وينبع أيضاً من الاعتقاد بوجود عوالم جديدة بقدر ما يُمكن تصوُّرها، بل وبوجوب وجودها كضرورة لا غنى عنها.

وقبل أن ينهار تماماً واقع دوغمائية العصور الوسطى التي قضت على الإنسان، فقد قام تاريخ الدول القومية هذه المرة بأسر العقول بدوغمائية أشدَّ شناعةً وفنكاً. فتاريخ القوميات الأكثر شوفينية من العصبية القبلية بألف مرة، وأكثر طمساً ونفيّاً للحقائق؛ قد خلَق صحارى جديدة تجفُّ العقول. إذ أريقَت الدماء كالسيل الجارف، لا لشيء سوى لفكرة تلك التواريخ المُقْرِفة وتصديقها. أما وثُنُ القومية والدولة القومية، الذي هو أكثر الأوثان رجعية، فقد شَرَدَمَ بشريتنا الراهنة برمتها، وحرَقَ الأخضر واليابس فيها. إنني أجهَدُ للإقدام على محاولتي هذه، إدراكاً مني بأنَّ ذهنيات المجتمعات لم تُصَبَّ بالتصحر والضحالة والسذاجة إلى هذه الدرجة، ولم تسقط البشرية في مثل هذه الأوضاع، حتى خلال الفترات التي سُمِّيت بعصور الظلمات.

عليَّ التنويه مرةً أخرى إلى أنَّ الواقع شيء يستحيل فهمه، ما لم يُعرف تاريخ الطبيعة الاجتماعية. هذا ولن أغفِرَ لنفسي اتسامي مدةً طويلةً من الزمن بنظرةٍ تشاؤميةٍ وسوداويةٍ إلى التاريخ، والتي تولَّدت لديَّ بتأثيرٍ من الحداثة الرأسمالية. ذلك أنه لا يمكننا الخلاص من السقوط في أكثر الأوضاع سفالةً وأقلها احتراماً، ما لم نتعرَّف على التاريخ الذي يُعدُّ المحشَر الحقيقي للإنسانية. وبالتالي، ما لم نلتزم بحقيقة المجتمع الأخلاقي والسياسي كضرورة لا بد منها. فيقدر ما تكونُ تاريخياً، فأنت مع الحقيقة. أما التاريخ، فلا يُمكنُ عقدُ 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 تكاملها الكليِّ الذي لن يَجِدَ معناه إلا ضمن الاختلاف. فالمدينةُ كدولة، لا يُمكننا اعتبارها عنصراً من عناصرِ الحضارةِ الديمقراطية. وبشكلٍ مستقلٍّ عن ذلك، فكلُّ الكادحين والحرفيين والعمال والعاطلين عن العمل وأصحابِ شتى أنواعِ المهَنِ الحرة، يَندرِجُون ضمن لائحةِ العناصرِ الديمقراطيةِ، حتى ولو كانوا مدينين. سنتناولُ مثلَ هذهِ المواضيعِ لاحقاً.

a - الكائنات:

كُنَّا قد تَطَرَّفنا باختصارٍ إلى حقيقةِ الكلان، وبيَّنا أنَّ الكائناتِ كخليةِ نواةٍ للمجتمعِ تشمُلُ 98% من عمرِ الجنسِ البشريِّ خلالَ مسيرتهِ الطويلة. لقد كانت الحياةُ شاقَّةً فعلاً بالنسبةِ لهذهِ 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 العظيمةُ لَمَّا كُنَّا نحن. ينبغي البحثُ هنا عن التكامل. ذلك أنَّ بشريتناِ الراهنةُ بأكملها هي ثمرةُ صراعهم من أجلِ البقاء. والتاريخُ لا يَكُونُ تاريخاً بقسمه المُدَوَّنِ 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 ستوحِّدُ البشرية. لقد سَعَيْنَا لننعتِ الكلانَ بالحالةِ الأتقى للمجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ. هذهِ المجموعاتُ التي لا تتفكُّ مستمرةٌ بوجودها الجسديِّ في العديدِ من البقاع، لا تزالُ مستمرةً كخليةِ نواةٍ في جميعِ عناصرِ ومُفَوِّماتِ 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 سلاسل في عهد المدنية. لكنّ العوائل القروية والحرفية الأبسط ظلّت موجودة في كلّ الأوقات. أناطت الدول والسلطات الأب الذكّر ضمن الأسرة بدور مطابق لحاكميتها. وهكذا باتت الأسرة أهمّ أداة لشرعة الاحتكارات. فأدت دائماً دور المنبع الذي يُزوّد شبكات الهيمنة ورأس المال بالعبد والقفّ والعامل والكادح والجنديّ وجميع أشكال الخدمات الأخرى. لهذا أوليت الأسرة أهمية بارزة وقُدست. ورغم تأمين الأجهزة الرأسمالية لأهمّ مصادر الرّيح تأسيساً على استغلال كدح المرأة ضمن الأسرة، إلا إنها مارست ذلك بشكل خفيّ. بل واعتبرت المرأة عبناً إضافياً على الأسرة. لقد حُكم 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 إطراء التحول عليها. إذ ينبغي التخلي عن مزاعم ملكية المرأة والأطفال المتوارثة عن الهرمية. ويجب ألا يكون لرأس المال بشتى أنواعه ولعلاقات السلطة أيضاً دور بارز في مسار العلاقات الزوجية. هذا ويجب تخطي 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 ستتمّ 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 يُمكن 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 تنتمي 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 وتُمثل التقاليد المعمرة لآلاف السنين. أما إعلانها كمؤسسات رجعية يتوجب تخطيها ونسفها بسرعة، فهو من أقطع الإبادات العرقية التي ترتكبها 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 بكلمة واحدة فقط- حضور العدو اللدود لأسياد العبودية والإقطاع. إذ لم تكن العشيرة تفرض العبودية والقبالة والعَمالية 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. فإما كانت تُفنى أو كانت تحيا حرة أبية. ولكن، شوهد أيضاً أنها عانت التفسخ والانحلال مع الزمن. ذلك أن المتواطئين من بين صفوفها لعبوا أدواراً سلبية على الدوام، كما يلاحظ ذلك ضمن العائلة أيضاً.

ومع ذلك، تُعتبر العشائر التي يَطغى عليها الترحال الدائم من القوى البَنَاءِ الحقيقية للتاريخ. فالعبيد والأقنان والعمال لم يَحْيُوا المقاومة التاريخية للعشيرة ولا حالتها الحرة ولا عصيانها في أي وقت 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 سيَسُود التعاطي الأكثر واقعيةً بشأنه. فمن أهم تزويرات مؤسسي تاريخ المدنية هو استصغار دور العشيرة، والنظر إليها بعينٍ سلبية أحياناً، أو عدم إناطتها بأي دور.

تَمَيَّزَت القبائل بأهمية أكبر كنوع من فيدرالية التجمعات العشائرية. وقد اكتسبت وجودها بنسبة ساحقة تجاه اعتداءات المدينيات العبودية. فالحاجة إلى الاتحاد والمقاومة في مواجهة الفناء قد وَلَدَت تنظيم القبيلة. إنها شكل المجتمع الذي تَحَقَّق تنظيمه العسكري والسياسي بسرعة. وهي تلقائياً جيش وقوة سياسية. والذهنية المشتركة والوحدة التنظيمية أساس فيها. وتَحْمِلُ معها تاريخاً وثقافة عريقين. وهي المصدر الرئيسي لثقافة القوميات. هذا ولا يُمكن الاستخفاف بمساهماتها في الإنتاج. فبُناها الاجتماعية الجماعية تقتضي التعاون المتبادل أساساً. والروح الكومونالية وطيدة في المجموعات العشائرية والقبليّة. بالتالي، فهي من العناصر البَنَاءِ للحركات الوطنية. ولكن، قد تُكوّن أكثر خطورة لدى تَطَوُّر العمالة والتواطؤ فيها. إنّ القبائل من أهم القوى المُحرِّكة للتاريخ، بالرغم من كلّ مساعي مؤرّخي المدنية في الحطّ من شأنها واعتبارها. إذ ما كان للبشرية أن تتجنّب التحول إلى عبيد أو إلى حشدٍ قطيعيٍّ، لولا مقاومات القبائل في سبيل تقاليد الحرية والكومونالية والديمقراطية. وكونها من أهم عناصر الحضارة الديمقراطية، إنما مرتبطٌ بمزاياها تلك.

تاريخ الحضارة الديمقراطية هو، بنسبة كبيرة، تاريخ مقاومة العشائر والقبائل، وتمرُّدها على اعتداءات وهجمات المدنية، وإصرارها على حياة المجتمع الأخلاقي والسياسي في سبيل الحرية والديمقراطية والمساواة. كما إنّ البنى العشائرية والقبليّة هي التي تُضفي اللون الأصلي على المجتمعات. أما إفناء الدولة القومية لجميع الثقافات العشائرية والقبليّة عبر طغيان طابع مجموعة أثنية معينة، فهو إبادة ثقافية بكل معنى الكلمة. لا تَبْرُح هذه الإبادة العرقية الكبرى بحقّ المجتمع تُشكّل التهديد الأخطر، رغم

تاريخها نوعاً ما. بمقدور العشائر والقبائل أداء دورها الرئيسي في تكوين الأمة الوطنية، بدلاً من دولة الأمة أو أمة الدولة، وذلك بوصفها عناصر بناءً فيها. إن اعتبار العشائر والقبائل عناصر أصلية للحضارة الديمقراطية انطلاقاً من هذه الأسباب والماهيات أمر مفهوم لأقصى درجة.

d- الأقوام والأمم:

إن تشكّل المجتمعات وعيشها على شكل أقوام وأمم في ظل الحضارة الديمقراطية يختلف عما هو عليه في المدنية الكلاسيكية. فالمدنيات الرسمية تعتبر الأقوام والأمم امتداداً للسلالة والمجموعة الأثنية الحاكمة. بالتالي، تتم رواية نشوء القوم والأمة وكأنه مدين بالفضل في ذلك للسلالة والمجموعة الأثنية الرسمية. وبذلك يُطمس وضع المجتمع الطبيعي في أحشاء تاريخ زائف مُلقّق. وبحويل الأشخاص البارزين من بين السلالة والمجموعة الأثنية الحاكمة إلى أبطال، يكون قد خُلق آباء القوم والأمة. وأية خطوة أخرى قبلها أو بعدها تؤدي إلى التآليه. يتم تناوُل التاريخ بأحد معانيه على أنه فنٌ تصنع أولئك الآباء (الأسلاف) وتآليهم. بينما الحقيقة مختلفة. ذلك أن المجتمع الذي يتطور على شكل عشائر وقبائل، يبدأ بالنكُون كقوم وأمة منذ انتقاله إلى الاستقرار وتطوّر لغته وثقافته المشتركة. ويظل كذلك ما دام يحافظ على هوية المجتمع الأخلاقي والسياسي. أي أن المجتمعات لا تولّد 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 يُشاهد تحوّل الأقوام إلى أمم بطريقتين اثنتين مع حلول العصر الحديث. ويُلاحظ أن المدنية الرسمية سعت لتحويل التعصب القومي (الشوفينية) إلى نزعة قومية عصرية، وعملت الدولة على إبراز البورجوازية والشكل الجديد لمجتمع المدنية باعتبارهما أمة الدولة. أي أن مجموعة أثنية حاكمة تؤدي دور النواة الأساسية، بحيث تُعمّم هويتها على الأمة برمتها. بل وحتى إن العشائر والقبائل والأقوام والأمم ذات الهويات المغايرة للغاية، تُخضع لعملية الصهر عنوة في بوتقة لغة وثقافة تلك المجموعة الأثنية المسيطرة. هذا هو الطريق 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 كوحدة المجتمع الأخلاقي والسياسي؛ ناقلة بذلك غناها الذي تتميز به في لهجاتها وثقافتها إلى هذه الأمة الجديدة، التي لا مكان 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 وحدة عليا 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 تُعبر عن حقيقة كون احتكار رأس المال والسلطة في مرحلة التحول الرأسمالي متوقعاً في المجتمع من قمة رأسه حتى أخمص قدميه، مستغلاً المجتمع وصاهراً إياه في بوتقته. وهي الشكل الذي تتحقق فيه ظاهرة السلطة القصوى والاستغلال الأقصى. إنها تعني ترك المجتمع للموت: بتجريده من كافة أبعاده الأخلاقية والسياسية، وبتمثيل 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 الإبادات العرقية كحصيلية مشتركة لمجموع تلك المؤثرات.

إنَّ تَواجُدَ كِياناتِ 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 أماننا تماهي وتناغم الطبيعة الاجتماعية مع طابع الحضارة الديمقراطية.

e- عنصرا القرية والمدينة:

يتغيّر معنى القرية والمدينة في تصوّرات (براديجما) الحضارة الديمقراطية. فكيفما أن 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. فلدى اختلال هذا التوازن يَعدو الطريقُ مفتوحاً أمام الكوارث الأيكولوجية وطغيان الطبقة والدولة، وكذلك أمام تحوّل رأسِ المالِ إلى احتكار. كما تَلجُ 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 تطوّر ونماء المدينة والقرية. أما إلصاقُ يافطة "الحضارة" بثالوثِ المدينة-الطبقة-الدولة، فهو واقعٌ هزليٌّ بكلِّ معنى الكلمة. كما إنَّ نعتَ المجموعات التي تعيش على نهجِ الطبيعة الاجتماعية الحقيقية بـ"الوحشية" و"البربرية" يُذكرنا بمثالِ اللصِ ياوز¹. فالبربرية والوحشية الحقيقيتان هما نهجُ الطبيعة الاجتماعية وتدميرها. ويتأتى هذا الأمرُ من تحالفِ ثالوثِ المدينة-الطبقة-الدولة بالتحديد، ومن مدينتيه المترصّنة كالبنيان المرصوص. مرةً أخرى، ومن خلالِ هذا الوضع الهزلي، باستطاعتنا وكلَّ شفافيةٍ رؤيةَ كيفية قيام الهيمنة الأيديولوجية بقلبِ الحقائق رأساً على عقب. لقد حافظت ولا تزال تحافظُ الأيديولوجيا على أهميتها طيلة التاريخ على صعيدِ الدنوّ من الحقيقة أو الابتعادِ عنها.

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

لذا، فالحضارة الديمقراطية تُقَيِّمُ الحراكَ الموَحَّدَ لثالوثِ المدينة-الطبقة-الدولة كبريرية حقة. وتَعْتَبِرُ المناهضين له تعبيراً عن المجتمع الأخلاقي والسياسي الحقيقي، فنَقُومُ بِأَدْلَجَتِهِمْ.

مجتمعُ القرية مهم كأول ظاهرة للاستقرار. والاستمرارُ به بَعْدَ تحديثه في عصرِ 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 تُغَيَّرُ 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 كبُعدٍ راقٍ للنقد الاجتماعي؛ أمرٌ غير ممكن إلا بالتحوُّل الجذري. أما إخراجُ المدينة من كونها مكاناً للتضخم السرطاني للطبقة الوسطى ورأس المال متجسداً في الدولة والبيروقراطيات الشركاتية، فيتميزُ بالمكانة والمعنى المحوريَّين في خلاصِ مجتمعنا الراهن. ذلك أنَّ المدن بحالاتها القائمة بمثابة مراكز رئيسية تَسْتَهْلِكُ المجتمعَ بسرعة كبيرة حقاً، سواءً من حيث نطاقها أم معانيها (باعتبارها تعني فعلاً الدمار الأيكولوجي وإبادة المجتمع). كما إنها وثيقة دامغة في بَرَهَنَةِ إفلاسِ المدينة الكلاسيكية. لقد كانت روما منفردة بذاتها وممثلة للعصور القديمة. كما إنَّ انهيارها كان منفرداً بذاته وممثلاً للعصور القديمة. أما مدُنُ راهنا بصفقتها مراكز لابتلاع واحتواء المجتمع بأريافه وقُراها، فتمثِّلُ غالبية المجتمع السرطاني. بل وتكادُ تُكوِّنُ كُلَّ ما فيه. لذا، علينا ألاَّ نُشَكِّكَ في أنه لو لم يتخلَّص مجتمعُ الإنسان من المدينة التي آلت إلى هكذا حال، فإنها ستُخْرِجُه من كونه طبيعة اجتماعية!

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

f- العناصر الذهنية والاقتصادية:

إنَّ الأساس الاقتصاديَّ للحضارة الديمقراطية على تناقضٍ دائمٍ مع احتكاراتِ رأسِ المالِ المَبْنِيَّةِ على فائضِ القيمةِ الاجتماعية. فهو مفتوحٌ على الممارسةِ الحرةِ لشتى أشكالِ النشاط، بشرطِ أخذِ الاحتياجاتِ الاجتماعيةِ الأساسيةِ والعناصرِ الأيكولوجيةِ بعينِ الحسبانِ في تَطَوُّرِ الزراعةِ والتجارةِ والصناعة. وَيَعْتَبَرُ المكاسبَ شرعيةً ما دامت خارجَ إطارِ الربحِ الاحتكاري. كما إنه ليس مضاداً للسوق. بل إنه اقتصادُ سوقٍ حرةٍ حقيقية، نظراً للوسطِ الحرِّ الذي يُوقِّره. ولا ينكر دورَ المنافسةِ الخَلَّاقةِ في السوق. بل إنَّ ما يناهضه هو أساليبُ الكسبِ بالمُضاربة. أما المعيارُ في إشكاليةِ المُلْكِ والأُملاكِ، فهو العطاء. في حين أنَّ دورَ الاحتكارِ كَمُلْكٍ يَتَنَاقَضُ مع العطاءِ في كُلِّ الأوقات. وعليه، فلا المُلْكِيَّةُ الفرديةِ المفرطَةُ ولا مُلكِيَّةُ الدولةِ تتدرجانِ في إطارِ الحضارةِ الديمقراطية. فقد مُورِسَ الاقتصادُ في الطبيعةِ الاجتماعيةِ دوماً على شكلِ مجموعات. إذ لا توجدُ علاقةٌ للفردِ بمفردهِ أو للدولةِ بمفردها مع الاقتصاد، فيما خلا نزعةِ الاحتكار. أما أشكالُ الاقتصادِ التي يَكُونُ فيها الفردُ أو الدولةُ موضوعَ الحديث، فتتجهُ صوبَ الربحِ أو الإفلاسِ بالضرورة. بينما الاقتصادُ عملٌ خاصٌ بالمجموعاتِ على الدوام. وهو الميدانُ الديمقراطيُّ الحقيقيُّ للمجتمعِ الأخلاقي والسياسي. فالاقتصادُ يعني الديمقراطية. والديمقراطيةُ ضروريةٌ للاقتصادِ أكثرَ من غيره. بهذا المعنى، لا يمكنُ تفسيرِ الاقتصادِ كبنيةٍ تحتيةٍ أو فوقية. بل من الواقعيةِ أكثرَ تقييُمُه كممارسةٍ ديمقراطيةٍ أساسيةٍ بالنسبةِ للمجتمع.

إنَّ التحليلاتِ التي تُضفي الطابعَ التجريديَّ على العلاقاتِ الاقتصاديةِ للاقتصادِ السياسيِّ الرأسمالي ولشروجه الماركسية، هي تحليلاتٌ مَحْفُوفَةٌ بالكثيرِ من المخاطر. إذ لا يمكنُ لممارسةِ ربِّ العمل-العاملِ أنْ تصبحَ اقتصاداً أبداً. وأنا شخصياً مرغمٌ على تقييمِ ثنائيِّ ربِّ العمل-العاملِ على أنهما لصانَ احتكاريانِ في الاقتصادِ الذي يُعدُّ الممارسةَ الديمقراطيةِ الأساسيةَ للطبيعةِ الاجتماعية. وإذا أضفنا عهدِي الكِلانِ والعشيرة، فسيكون من الأنسب نعتُ الاقتصادِ بالنشاطِ الأساسيِّ للمجتمعِ الأخلاقي والسياسي. مَقْصَدي من "العامل" هنا هو "العاملِ المُستَلَب"، الذي يُمنَحُ باسمِ الأجرِ جزءاً زهيداً مما سُلِبَ وسُرِقَ من بؤساءِ المجتمعِ الآخرين، وخاصةً من رِبَاتِ البيوتِ

والعاملات المجانيات. فكيفما أن العبد والِقن امتدادان لسيدهما وأنديهما بالأرجح، كذلك فالعاملُ المُستَلَب امتدادٌ لربِّ العمل في كلِّ زمان. الشرطُ الأول للتحلي بالأخلاق والسياسة القويَمين هو النظرُ بعينِ الشكِّ والريبةِ إلى الاستعبادِ والاستقنانِ والعُماليةِ، ومناهضتهُ، وتطويرُ الممارسةِ والأيدولوجيةِ الخاصةِ تأسيساً على ذلك. فمثلما أن ثالوثَ السيد-الأفندي-رب العمل لا يستحقُّ الثناء، فمن المحالِ إجلالُ ثالوثِ العبد-القن- العامل كشرائح اجتماعيةِ فاضلة، باعتبارهم امتداداً للثالوثِ الأول. أما الموقفُ الأصح، فهو التأسفُ على وضعهم كشرائح منحلة 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 المؤسسةَ الأكثرَ تاريخيةً ومجتمعيةً بلا نظير، سواء كان ربّ عمل أو أفندياً أو سيداً أو عاملاً أو قروياً أو مدينياً. ذلك أن الأمومة هي العمليةُ 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 انتفاضٍ دائمٍ بنبضاتٍ فوادةا، وبصفتها صاحبةَ الممارسةِ المفعمّةِ بالذكاء. وهذا هو الصحيح. حسناً، وما دام الأمرُ كذلك، فبأيِّ عقلٍ أو ضميرٍ تتناسبُ معاملةُ المرأةِ ككادحٍ مجاني، رغمَ أنه لا غنى عنها، ورغم أنها تعاني المشقات، وتُمارِس العملَ المتواصل، وعامرةً بهذا الزخمِ من الفؤادِ والعقل، وتكونُ في حالةِ تأهبٍ دائمٍ؟ كيف للماركسيةِ المعروفة بأنها أيدولوجيةُ الكادحين بلا منافس، أن تُعرضَ حلّها الاشتراكيَّ متجسداً في علم اقتصادٍ لم يخطر بباله أصلاً التركيزُ على الأمهاتِ والشرائح الاجتماعيةِ المماثلة، ولم يُدرجْ أعمالها ضمن نظريةِ القيمة، بل أبقاها خارجَ لائحةِ الأجر، وقام بالمقابلِ بإجلاسِ غلامِ ربِّ العملِ وخادمه في الزاويةِ الرُّكن؟ إن الاقتصادَ السياسيَّ الماركسيَّ هو اقتصادٌ سياسيٌّ بورجوازيٌّ بامتياز. وهو بحاجةٌ لتقديمِ نقدٍ ذاتيٍّ جاد. فالبحثُ عن الاشتراكيةِ في ساحةِ مصالحِ البورجوازية، والحديثُ عن الالتزامِ بقضيةِ الاشتراكيةِ دونَ تقديمِ النقدِ الذاتيِ بجرأة؛ إنما يعني تقديمَ أئمنِ الخدماتِ للنظامِ 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 مرصوفةٌ 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 تَصَوُّرُ الاقتصاد كممارسةٍ أوليةٍ للمجتمع الأخلاقي والسياسي التاريخي، بل وتصديره علماً تجريبياً إن تطلَّب الأمر. أما تَصَوُّرُ الاقتصاد السياسي الأوروبي المحور على أنه علم، فيعني وقوع العقل أسيراً لميثولوجيا أخرى تُعدُّ استعماريةً بامتياز بعدَ الميثولوجيا السومرية. لذا، فالثورة العلمية الراديكالية ستؤدي دوراً مصيرياً في الميدان.

علينا التنبأ وإصرار، أنه ما من ممارسةٍ اجتماعيةٍ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ بقدر ما هو الاقتصاد. وبهذا التوصيف ينبغي أن يجد الاقتصادُ معناه كموضوعٍ يتصدَّر أولويات السياسة الديمقراطية. وعليه، فإن نظام الحضارة الديمقراطية يعدُّ بثورة حقيقية، ويصوغُ شرحاً سديداً حول اقتصاد المجتمع التاريخي، الذي يعدُّ ضرورةً تفوق 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) تزيد من الخلط والتشويش بشأن فهم الطبيعة الاجتماعية. فالطبيعة الاجتماعية هي الكيان الذي يتركز فيه ذكاء الطبيعة بأعلى مستوياته. أما التفكير بعناصر ذهنية أخرى، فربما يُقابل بالاستهجان. لكن سلخ العلم عن المجتمع التاريخي، وحنه على خدمة المدنية الرسمية، واختزاله إلى مصدرٍ للقوة التي تقيّد السلطة بالأكثر؛ إنما يؤكدُ أهمية إعادة النظر في ذهنية وبُنية حياة الحضارة الديمقراطية. إذ طالما أبدت المدنية الرسمية بعلمها وهيمنتها الأيديولوجية موقفاً مناهضاً للذهنية وبُناها، وحاولت إيجاد البدائل لها على مرّ 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 المضلّة والمُرعبة بشتى أنواعها، والتي لا ضوابط لها في دنائها؛ 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 الهدفُ "الانفرادي" مهوّرٌ بطابعِ إرغاماتِ احتكارِ رأسِ المالِ كـ"سبيلٍ وحيدٍ صحيح". وكأنَّ القوىَ الدُولِيَّةَ السُلْطَوِيَّةَ قد طَلَّتْ الألوانَ ذات الاختلافِ العظيم للطبيعتين الأولى والثانية باللونِ الرمادي، في محاولةٍ منها لإثباتِ أَنَّ اللونَ الرماديَّ لونٌ وحيد. كما سَخَّرَتْ كَمًّا ضئيلاً مما جَمَعَتْهُ من فائضِ القيمة لاستخدامه كرأسِ مالٍ فكري. ولم تُنْقِصْ من الهيمنة الأيديولوجية شيئاً. وتحوَّلَت المدارسُ وأنظمةُ التربية والتعليم إلى أماكنٍ وأنظمةٍ تُثَقِّلُ فيها أنماطُ حياتها. واستخدمَت الجامعةَ كمكانٍ للإقصاءِ والإنكار، لا لثَمَلِ الحقيقةِ والهوية المجتمعية. أما مضمونُ العلمِ وبُنيته، فقد أُعِدَّتْ بعنايةٍ لتشييءِ واقعِ المجتمعِ التاريخيِّ للطبيعة الاجتماعية، ولعزله عن دوره كذاتٍ فاعلةٍ تحت اسمِ الموضوعية. وهكذا عُرِضَتْ مستوياتُ المدنية ذات النهج المتصلب على أنها قواعدٌ وصياغاتٌ عالمية مُثَلَّى.

يَعَكِسُ تناغمُ الحضارة الديمقراطية مع الطبيعة الاجتماعية على التطور الذهني أيضاً. فحتى الكائناتُ المتسمَّةُ بذهنية طفولية، كانت مُدركَةً لارتباطها الحيويِّ مع الطبيعة. أما تَصَوُّرُ "الطبيعة الميتة"، فهو فَبْرَكَةٌ وخيانةٌ أَطْلَقَتْها قوى المدنية المتميزة بذهنيةٍ انسلَخَتْ تدريجياً عن الطبيعة. وإذ ما أَخَدْنَا بعين الاعتبارِ أَنَّ الحيوية والألوهية التي يَجِدُها عصرُ المالِ العالميِّ الراهن في "المال" لا يراها في أيٍّ من الكياناتِ الطبيعية الأخرى؛ فسُنْدْرُكُ أَنَّ المتقدمَ والراقي في مضمارِ حيويةِ وألوهية الطبيعة هو حقيقةُ الكلان، لا الاحتكاراتِ الراهنة. ذلك أَنَّ العشيرةَ والقبيلةَ والقومَ والبنى الوطنية الديمقراطية كانت ساحاتٍ تشهدُ وجودَ ذهنيةٍ حية. فالذكاءُ والبنيةُ في تلك الكياناتِ على علاقةٍ مع الحياة. بالتالي، لا يُمكنُ للذكاءِ التحليلي والعاطفي بلوغَ اتحادٍ جَدَلِيٍّ إلا في ظلِّ نظامِ الحضارة الديمقراطية.

إنَّ ذهنيةَ الحضارة الديمقراطية، التي تَنَظُّرُ بعينِ الشكِ إلى أنظمةِ المدارس والأكاديميات والجامعات الرسمية، لم تتخلفْ عن تطويرِ بدائلها على مرِّ التاريخ. فبدأً من مناهج النبوة إلى مدارسِ الفلاسفة، ومن التصوف إلى علوم الطبيعة؛ قامت بتطويرِ عددٍ لا حصرَ له من: الطرائق، المذاهب، المدارس، الجوامع، الكنائس، الأديرة،

المعابد، المقامات، أماكن الخلوة، الزوايا¹، الأربطة²، والتكايا³. يُلاحظُ أنَّ الحالة الثنائية للحضارة، لا الأحادية الانفرادية، هي التي تتجلى في كافة ميادين الطبيعة الاجتماعية. القضية هنا هي امتلاكُ الحلِّ في الطرفِ المنشدِ بالطبيعةِ من الثنائية، دون الاختناق في البنية الأحادية الرسمية. وهي القدرةُ على تطويرِ فوارقِ الحياةِ الحرة بوصفها خيارَ الحضارة الديمقراطية.

g- عنصرا السياسة الديمقراطية والدفاع الذاتي:

يؤدي عنصرا السياسة والأمن للحضارة الديمقراطية دوراً أساسياً في نشوء المجتمع الأخلاقي والسياسي. قد يكونُ أمراً زائداً عن اللزوم القيامُ بتصنيفِ السياسة الديمقراطية ضمن مفهوم المجتمع الذي هو بالأصل سياسيٌّ تلقائياً. ولكن، ثمة فرقٌ بينهما. فقد لا تُمارَس السياسة الديمقراطية في كلِّ وقتٍ ضمن المجتمع السياسي. علماً أنه غالباً ما فُرضتْ هيمنةُ الملكية الاستبدادية على المجتمع السياسي طيلة تاريخ المدنية الرسمية. لا يَفنى المجتمع السياسي كلياً تحت ظلِّ الهيمنة. لكنه لا يستطيع ديمقراطية ذاتِه آنذاك. فكيفما أنَّ امتلاكَ الأذنِ لا يدلُّ على السماعِ في كلِّ الأوقات، بل يقتضي أنْ تُكوَّن الأذنُ سليمة؛ كذلك وعلى نحوٍ مشابه، فوجودُ النسيج السياسي أيضاً لا يعني أنه فعالٌ بحرية في كلِّ الأوقات. حيث أنَّ عَمَلَ النسيجِ بمنوالِ سليمٍ مرهونٌ بوجود أجواء ديمقراطية.

وبشكلٍ عام، يُمكنُ إطلاقُ تسميةِ السياسة الديمقراطية على المناخ الديمقراطي وعلى البنية السياسية للمجتمع السياسي. فالسياسة الديمقراطية ليست مجردَ نمط. بل وتُعبِّرُ عن تكاملٍ مؤسساتيٍّ أيضاً. إذ لا يُمكنُ مزاولَةُ السياسة الديمقراطية في حال

¹الزوايا (الزاوية): وهي موضعُ مُعدٍّ للعبادة والإيواء وإطعام الواردين والقاصدين. وهي مدرسة دينية ودار مجانية للضيافة تشبه الدير المسيحية في القرون الوسطى، وتشبه الخوانق أو الخانقات في المشرق (المترجمة).

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

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 (المترجمة).

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 تسير في جميع الأعمال المشتركة للمجتمع، دون وجود المداولات واتخاذ القرارات. وإلا، فإما أن تنتهي حينها إلى الفوضى أو الديكتاتورية. هكذا هو مصير المجتمع اللاديمقراطي دائماً. فمثل هذه المجتمعات تظل تترنح بين طَرَفَي 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 يمكن 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 يمكن باتناً 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، الاعتناء بغنى مضمون النقاش والحوار بقدر الاهتمام بالألّا يكون أسلوبه مُقَرّاً، 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 وينقسخ؛ أو أنه سيقاوم لاسترداد صفاته الأخلاقية والسياسية ولتفعيل وظائفه. والدفاع الذاتي هو اسم لهذه المرحلة. فالمجتمع الذي يصير 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 حيال 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 أمرٌ مصيري. فالمجتمعات المفتقدة للدفاع الذاتي هي مجتمعات مستعمرة يُفرض عليها الاستسلام من قبل احتكارات رأس المال والسلطة. لكل مكون في المجتمع قضيته في الدفاع الذاتي على مر التاريخ، بدءاً من الكلانات إلى العشائر والقبائل، ومن الأقوام إلى الأمم والجماعات الدينية، ومن القرى إلى المدن. فاحتكار رأس المال والسلطة أشبه بالذنب الذي ينقض على فريسته التي يطاردُها. 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 رأس المال والسلطة كحدٍّ أدنى. ونظراً لأنه سيتم العيش مع أجهزةٍ رأس المال والسلطة لأمدٍ طويلٍ وبشكلٍ متداخلٍ، فمن المهمّ عدم الوقوع في خطأين. الخطأ الأول؛ هو تسليم المجتمع أمّنه الذاتي للنظام الاحتكاري، كأن تأتّمن القطّة على الكبد. وقد ظهرت النتائج التدميرية لذلك من خلال آلاف الأمثلة. الخطأ الثاني؛ هو العمل على التحول الفوريّ إلى جهازٍ سلطةٍ مُقابِلٍ للدولة، بكلمةٍ سرٍّ فحواها أن تكون كالدولة. وتجاربُ الاشتراكية المشيدة منيرةٌ كفايةً في هذا المضمار. من هنا، فالدفاعُ الذاتي الثمينُ والفعال سيبقى عنصراً لا يمكن التغاضي عنه في الحضارة الديمقراطية، تاريخياً كان أم راهناً أم مستقبلاً.

لا ريب أنه يمكننا الإكثارُ من عناصرِ الحضارة الديمقراطية، وشرحها أكثر. ولكنني على قناعةٍ بأنّ هذا العرضُ كافٍ لاستيعابِ الموضوع وإدراكِ أهميته.

الفصل الثامن

العصرانية الديمقراطية تجاه الحداثة الرأسمالية

إنَّ طريقةَ مناهج علوم الاجتماع الأوروبية المحوِّر في التقصي عن الحقيقة هي طريقةٌ مهيمنةٌ بحُكم جوهرها. فكأنها تُسَدُّ الطريقَ بأسلوبين أمام السبيل البديلة للحقيقة. أولهما؛ الموقفُ الأَحَدِيّ¹ الكوني، حيث اختزلت فيه الحقيقةُ إلى "الواحد المنفرد". ثانيهما؛ النموذجُ النسبي اللامحدود. فعندما يُقال: لكلِّ شخصٍ حقيقةٌ خاصةٌ به، إنما يُراد بذلك الإشارةُ إلى انعدام الحقيقة. وهذا أشبهُ بالقولِ أنَّ كلَّ شيءٍ يتغيَّر، في سبيل إثباتِ أنه ما من شيءٍ يتغيَّر. من الواضحِ أنَّ كلا الأسلوبين يَلْتَقِيَانِ في مَصَبِّ الاختزالية. فالمفهومُ الكونيُّ "الأَحَدِيّ" والنسبيُّ "الانفرادي" يَحْتَزِلَانِ الحقيقةَ إلى "الواحد"، لِيَعكسا بذلك طابعها المهيمنَ بكلِّ شفافية.

لا ريب أنَّ احتكارَ المدنيةِ يتستَرُ خلفَ هذه الأساليب، التي تمتدُّ ركايزها إلى العهودِ التي أنشأَ فيها الكهنةُ السومريون أكبرَ آلهتهم "أنَّ En". أما الدافعُ وراءَ تبجيلِ "أنَّ"، فهو الحاجةُ إلى شرعنةِ الهرميةِ المتناميةِ واحتكارِ المدينة-الطبقة-الدولة، وإلى بسطِ سيطرتها وهيمنتها على الذهنيةِ المجتمعيةِ (أَعْتَقِدُ أن مَفْرَدَتِي "السيطرة" و"الهيمنة" تتحدران من الجذر عينه). أما السببُ الأساسُ في الفلسفةِ اليونانيةِ، فهو الإلهُ المتأثري دوماً مِنَ المصدرِ نفسه باعتباره أعظمَ الاختراعات (مفهومُ الإله لدى أفلاطون وأرسطو). في حين أنَّ الشكلَ الذي اتَّخَذَهُ "أنَّ" في الأديانِ التوحيديةِ هو "الله" رب

¹الأَحَدِيَّةُ أو الواحدية: نظرةٌ غيبيةٌ وثنولوجيةٌ تقول أنه ثمة مبدأ غائي واحد كالعقل أو المادة. أي أنَّ الحقيقةَ كلَّ عضوي واحد، ولا توجد أقسامٌ أساسية، بل هناك مجموعةٌ قوانين تستتطن الطبيعة وتسيرها (المترجمة).

العالمين. تأتي مفردة "أل" من "الله Ellah". وتتجسد أماننا 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 جهوداً لبسط هيمنة أيديولوجية يُعلى 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 ذلك 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 ومتنامية تدريجياً في جميع مساماته.

إن بحث فرانسيس بيكون وروجر بيكون ورينيه ديكارت المنحدرين من الثيولوجيا 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 شريكة مع هذا النوع الجديد من رأس المال في تصاعده المهيمن، سواء من حيث الأسلوب أو المضمون. فكلما وطّد 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، وتُحسّر قيمتها ضمن السرود الميتافيزيقية.

من الضروري والمفيد جداً أخذ تكوين الأسلوب والحقيقة هذا بعين الحسبان والدقة لدى إيضاح مصطلح الحادثة. فالحادثة، 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 حادثةٍ روما بكلِّ افتخار ضمن كافةِ مراكزِ المدنية وقتاً ما؟ ألا نتعرّفُ بخشوعٍ عبر السجلاتِ الأركولوجيةِ التي يقدّمها السومريون، بل والأسبق منهم أيضاً؛ أنهم يعرضون أمثلةً ربما هي الأبهَر في حادثةِ ميزوبوتاميا العليا زماناً وأفاقاً؟ هل يُمكن إيضاح الثقافاتِ الماديةِ ذاتِ الماهيةِ الثوريةِ لتلك الحادثة، دون إضفاءِ المعنى عليها؟

يُقدّم أنطوني غيدنز مساهماتٍ جزئيةً في إيضاح الحقيقة، لدى عرضه الفارق الذي يميّز الحادثة الرأسمالية عن جميع الحداثات الأخرى. واضحٌ أنه بالمقدور استيعابُ وضع غيدنز هذا بصفته ابنِ الهيمنة الإنكليزية. فالزعمُ بأنها فريدةٌ لا ندُّ لها هو بمثابة "دين" و"عبادة" مفروضة على كلِّ متتوّر عصريٍّ حيالَ بلده ودولته القومية التي تُمثّلُ الإله الجديد. كما إنَّ إجلاسَه للحادثة الرأسمالية على الدعائم الثلاثِ أمرٌ مفيدٌ وتعليمي، بالرغم من أنه يُعتبرُ الحادثة صنفاً أعلى ويُميِّزها بذلك عن الرأسمالية. من الجليّ أن موقفه هذا ينبع من الذهنية "الأحدية" المسيطرة على أسلوبِ علم الاجتماع. إذ لا يودُّ إتاحة المجالِ للاعترافِ بأيِّ نمطٍ آخر من الحادثة. أي: إنَّ تواجَدَت 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 يُساورهم الشكُّ بتاتاً من أحادية الحادثة، ومن كونها حادثةً أوروبية. أما فريقُ المتتورين المعتدلين واليمينيين، أي الليبراليين، فكانوا واثقين تماماً من كونهم أصحابِ الكلمةِ الفصل في الحقيقة (لَكم هذا شبيهٌ بعبارة "آخر الأنبياء" في إسلام العصور الوسطى!). إلا إنَّ المُقولاتِ المغايرة شَرَعَتْ بإظهارِ نفسها حديثاً في ظلِّ ما وراء الحادثة.

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

المشيقة مراراً بأنها حادثة جديدة، فإنهم كانوا يرمون إلى النهوض والنماء والتنافس مع الرأسمالية في كافة الميادين. فقد اعتقدوا أنهم أدنى من الرأسمالية نفسها إلى قولب الحادثة الرأسمالية وركائزها الأساسية (الصناعية، الدولة القومية، ورأسمالية الدولة عوضاً عن الرأسمالية الخاصة)، واعتبروا الاعتماد عليها في سد الطريق أمام النظام الرأسمالي من مهامهم الأولية. وبالفعل، لم تتأخر تجارب الاشتراكية المشيدة، وفي مقدمتها التجريبتين الروسية والصينية، عن إثبات أنها الدم الطازج للحادثة الرأسمالية. ذلك أن الهدف الوحيد لكافة حركات التحرر الوطني كان بلوغ الحادثة السائدة بأسرع ما يمكن بصفيتها قمة النجاح والنصر، وبالتالي تحقيق الحياة السعيدة بهذا المنوال. هكذا كان التصور النظري والممارسة العملية، ولم يكن الشك يتخللها كثيراً في هذا الشأن.

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

ما سعيته لعمله، سواء في هذا المجلد أم في المجلدين السابقين من مرافعتي، هو تحطيم هذا المفهوم من الحادثة الكونية الأحدية. بناءً على ذلك، فقد جهدت لبرهنة وجود بديل للحادثة المهيمنة، وأن هذا البديل قد استمر بوجوده رغم كل محاولات القمع والمواربة، وأنه ثابر على النشوء بشتى نطاقاته وأشكاله كطرف مقابل في الثنائية الجدلية. قد تكون تسمية "الحضارة الديمقراطية" ناقصة (الحضارة مرادفة لكلمة العصر والمعاصرة، وتعني الحادثة أيضاً في التركيبة الأصلية). وقد توجه لها العديد من الانتقادات. لكن، ولدى أخذي ماهية المجتمع بعين الاعتبار بصفته مجتمعاً تاريخياً (تعاطي فرناند بروديل في هذا السياق كان مشجعاً)، وكذلك لدى تمعني في الحركات التي يكاد يطفح بها التاريخ، والتي تخص شتى أنواع التجمعات والمجموعات، بدءاً من الكلان إلى العشائر والقبائل والأقوام والجماعات الدينية وغيرها؛ فإنه لم يطاوعني قلبي ولا عقلي أبداً في إطلاق تسمية "البربرية" على تلك الحركات أو نعتها بـ"الرجعية الدينية". وبعد إدراكي جيداً أن الدياليكتيك لم يسر دائماً كأقطاب مفنية 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 ذكرِ ما هو مذكورٌ في هذه المجلدات، وعرضه كتجربة؛ وإن كان ذلك في ظلِّ ظروفٍ قاسيةٍ وبدرجةٍ متدنيةٍ من الإمكانياتِ والتجهيزاتِ اللازمة. الخاصيةُ التي اُحترتُ بشأنها وامتعضتُ منها، هي عدمُ محاولةِ علماءِ علم الاجتماع الأوروبيِّ المركزَ لتنظيمِ ومنهجةِ هذه الخاصيةِ الثنائيةِ للحضارة على شكلِ حدثينِ مختلفينِ، بالرغم من كلِّ تجهيزاتهم وأدواتهم المذهلة.

لنعملُ على العودةِ مرةً أخرى إلى العناصرِ الثلاثةِ الأساسيةِ لمصطلحِ الحادثة الذي تحدثتُ عنه أنطوني غيدنز، والنظر إلى ما تُعبّرُ عنه، وتحليلِ الأجوبةِ المُقابلةِ لمصطلحِ العصريةِ الديمقراطيةِ الذي يحتلُّ مكانه في الطرفِ المقابلِ.

أ- الفصل بين الرأسمالية والحادثة

حسبَ أنطوني غيدنز، فقد ظهرتِ الرأسماليةُ لأولِ مرةٍ في التاريخ في أوروبا. ما من شك أن سوادَ علماءِ الاجتماعِ الأوروبيِّ المحورِ يتشاطرون آراءً مشابهة. فحسبَ هؤلاء، لم يُصادفَ تطوُّرٌ مماثلٌ في أيِّ عصرٍ أو مكانٍ آخر من التاريخ. والرأسماليةُ المذكورة هي رأسماليةُ أمستردامِ هولندا ولندنِ إنكلترا، والمتناميةُ كمركزٍ لقوةِ الهيمنةِ العالميةِ في القرنِ السادس عشر. يكمنُ نصيبُ الواقعيةِ من ذلك في كونِ أمستردامِ ولندنِ قد استلّمتا فعلاً مركزَ هيمنةِ المدينةِ العالميةِ الكلاسيكيةِ اعتباراً من ذاك القرن. أما عن كيفيةِ انتقالِ الهيمنةِ، فربما أن التاريخَ العالميَّ يحوي أوسعَ المراجعِ المعنيةِ بهذه المرحلة فقط. لا يسعُنَا تكرارُ ذلك، ولا داعٍ له أصلاً. بل أكتفي بالتذكير به، حيث تطرقتُ جزئياً إلى هذا الموضوع في المجلدات السابقة من مرافعتي. الأهمُّ هنا هو الجوانبُ الناقصةُ والخاطئةُ في هذا التشخيص.

a- ادعاء أحادية الرأسمالية ليس صحيحاً. إذ كنتُ حَلَلْتُ سابقاً وبإسهابٍ أن أول احتكارٍ لرأس المال قد تَحَقَّقَ في معبدِ الكهنة السومريين (ربما أن الرقورات هي أول بنكٍ وأول مصنع). ارتباطاً بذلك، باستطاعتنا الإشارةُ بسهولةٍ إلى أن الفضل يعودُ إلى السومريين في تَكُونِ ثلوثِ المدينة-الطبقة-الدولة كأولِ احتكارٍ مهيمن. وقد تَعَزَّزَت قناعتِي برأيي هذا بَعْدَ الاطلاعِ خصيصاً على آراءِ أندريه غوندر فرانك ومجموعة الأصدقاء المُقَرَّبِينَ منه بشأنِ المدينةِ المركزية والنظامِ العالمي. لكنني أَشَدُّ بإصرارٍ على أن احتكارَ السلطة أيضاً شكّلَ مختلفَ من أشكالِ احتكارِ رأس المال. وقد نَوَّهْتُ إلى أهميةِ استيعابِ أن السلطةَ هي أحدُ الأشكالِ الأربعةِ الرئيسيةِ للتراكم. فقد أُسِّسَ أولُ احتكارٍ على الزراعة 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 الحِرْفَةِ 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 الأتفةِ الذكر. بينما اختلافُ معدلِ القوةِ كان يَفْرُضُ علاقةَ الهيمنةِ اضطراراً. فبينما كانت هيمنةُ الكهنةِ عتيدهً في البداية، إلا إن هذا الوضعَ كان سيتبدّلُ فيما بعد. وباقتضابٍ، فالاحتكارُ والطابعُ المهيمنُ كانا سائدين على السواء منذ مرحلةِ التأسيس. وقد سعيْتُ سابقاً إلى بسطِ مسارِ التطورِ التاريخي لهذا الواقعِ على شكلِ بنودٍ رئيسية في المجلدين السابقين. فضلاً عن ذلك، فالتشخيصُ الآخرُ المهمُّ للغاية بشأنِ احتكاراتِ المدينة مهما تصارعت فيما بينها، هو اتسائها تاريخياً بالحراكِ سويةً كحلفاءٍ سلسلةٍ واحدةٍ تجاه الخارجِ (حيال قوى الحضارة الديمقراطية). ذلك أنه ما مِن مدينةٍ تستطيعُ الظهورَ إلى الوسطِ دون وجودِ إرثِ المدينةِ التي تسبقها. إنني أتحَدِّثُ عن المدينةِ المركزية، لا عن حضارتي الصين وإنكا.

هذا وقد عملتُ على الإسهابِ في سردِ قصةِ نشوءِ الحلقةِ الأوروبية من المدينة. وبصددِ علاقتها مع حضارةِ الشرق (بل ومع نيوليتك الشرق)، فقد شَدَّدْتُ بأهمية على دورِ البندقية في نقلِ هذه القيمِ طيلة ما يزيدُ على ثلاثةِ قرون. العنصرُ الأهمُّ الذي يُمكنُ رَعْمه فيما يخصُّ أحدىَّةِ المدينة (بمعنى حدثاتها) لما بَعْدَ القرنِ السادس 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 ذلك القرن. وبالمستطاع الحديث عن أحاديته غير المسبوقِ من هذا الجانب. أما الإشارةُ إلى أن مَهْدَ المال-رأس المال هو أوروبا، وأن تاريخه هو تلك الفترة؛ فواضحٌ جلياً أنه أمرٌ غير ممكن. ذلك أن أولى الأشياءِ المشابهة للنقود كانت موجودةً قبلَ المدنية بأمَدٍ سحيق. والأخصائيون القائمون على البحوثِ بشأنِ العصورِ الأولى يُجمعون على أن السَّبَجَ والموادَّ المشابهة أدت دورَ المال. كما إنَّ العديدَ من الموادِ الثمينة لا تَنفَكُ تؤدي دوراً مشابهاً لما كانت عليه في المجتمعاتِ المشاعية البدائية. أما بالنسبةِ إلى صَكِّ أولى النقود، فيكادُ يَعْلَمُ كُلُّ مَعْنِيٍّ بالموضوعِ أنها نقودٌ ذهبيةٌ صَكَّها "كروسس"، ملكُ ليديا المُشَيَّدَةِ شرقي إيجة، في القرن السابع قبل الميلاد. وبالإمكانِ تبيانِ الأمورِ نفسها فيما يتعلَّقُ بتراكمِ المال-رأس المال أيضاً. فالتراكمُ تقليدٌ جَدُّ قديم. وبهذا المعنى، فقد ادَّخِرَتِ المعادُنُ والأشياءُ النفيسةُ على مدى التاريخ. والسجلاتُ الأثريةُ تُرَوِّدُنَا بالأمتلَّةِ الوفيرةِ في هذا المضمار. والمثالُ الشعبيُّ "ثريُّ كما قارون" يدلُّ على هذه الحقيقة. ما من شيءٍ بإمكانه إيضاحُ استخدامِ المال-رأس المال بغرضِ الرِّيحِ بمنوالٍ أصليٍّ وجذابٍ؛ مثلما هي الوكالاتُ التجاريةُ الآشورية (لها معناها المُوَحَّدُ والشاملُ للمال والتجارة والسوق ومستودعِ المؤن وغيرها). كما إنَّ هناك الكثيرَ من مدنِ المشرقِ التي كانت مصدراً للمال ورأسِ المالِ قَبْلَ البندقية وأمستردام ولندن بآلافِ السنين.

الأمرُ المنفرد 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، ويَعْتَبِرُ طَبْعَهُ الحداثَةَ بطابعه بأنه ذو دورٍ تَقْدُمِيٍّ. وبينما يُشَبِّهُ إيمانويل والرشتاين هذه الهيمنةَ بالأسدِ المتحرِّرِ من القفص، فهو يَشْعُرُ بالحاجةِ الملِحَّةِ إلى الإشارةِ إلى أن دورها إيجابي. بل وكأنه يعترفُ بأنه كان (في البداية) وجهاً لوجهٍ أمامَ علاماتِ استفهامٍ كبرى، لدى ربطه أسبابَ ظهورِ الهيمنةِ الجديدةِ بضعفِ الكنيسة والمَلَكِيَّاتِ، وبغزوِ المغولِ للمشرق. وقد توصلَ في النتيجة إلى أنها لم تُكُنْ خياراً حسناً البتة بالنسبةِ إلى التاريخ. ليس هنا المكانُ المناسبُ لذكرِ الإحصائيةِ المُروَّعةِ لهيمنةِ المال-رأس المال طيلة أربعةِ قرون. إلا إنه لن يَكُونَ عسيراً علينا الجزمُ بماهيةِ الهيمنةِ

التي نواجهها، فيما إذا أَحْصَيْنَا عَدَدَ القَتْلِ والجرحى في الحروب، وعدَدَ الحروب ومُدَّتْهَا، والنتائج المدمِّرة للأزمات الاقتصادية، ومُعدَّلات البطالة وال فقر؛ بل وإذا سَجَّلْنَا نصيب الكوارث الأيكولوجية من كلِّ ذلك كأمرٍ أهم.

b- أما الزعمُ الناقصُ والخاطي، فهو أَحَدِيَّةُ الحادثةِ المستندة إلى الرأسمالية. فمِزاعُمُ علم الاجتماع الأوروبي المحور تلك شاملةٌ وتطويقيَّةٌ بنسبةٍ بليغة. وباعتبارها نظاماً عالمياً، فهي ليست أقلَّ شأنًا من كلِّ العصورِ الأسبق منها من حيث إضفاء الصفةِ الأبديةِ على وجودها وتطويقها، بصفتها "نهايةَ التاريخ" و"الكلمةَ الفصل" للحقيقة. بل وتُزِيدُ من الجَرمِ بمِزاعِمْها هذه عبر سلاح العلم. أما الليبراليةُ التي أُسِّستْ هيمنتها الأيديولوجية، فتبذلُ فُصارى جهودها من خلالِ الاحتكاراتِ الإعلاميةِ التابعة لها، وكأنها تَخْلُقُ عَصراً داخلَ عصر (عصر الإعلام والمعلوماتية) في سبيلِ إظهارِ تلك المِزاعِمْ على أنها الحقيقةُ المشتركةُ للبشريةِ جمعاء. وبينما تُولي الأهميةَ لعرضِ الحقيقةِ ضمن أبعادها التاريخيةِ شكلاً ومضموناً، فهي لا تتورَّعُ عن إنشاءِ عِلْمٍ مستقبليٍّ مبتورٍ من الماضي والحاضر. إنها "أحظيةٌ راهنةٌ" على نحوٍ مذهل. حيث تُفَعِّلُ شعارَ "عش اللحظة، والباقي هُراء" كعقيدةٍ أساسية. أما النيوليبراليةُ التي كَوَّنتها بمفهومِ توفيقٍ مُعدٍّ من مجموعِ القوالبِ الفكريةِ والأيديولوجيةِ القديمةِ والحديثة، فكانها تُدَكِّرُ بنهاياتِ أوساطِ روما، ولكنَّ بمنوالٍ أسوأ من السيئ. ذلك أنَّ ثالوثَ "الرياضة، الجنس، والفن" يشهدُ عَصراً يتعرَّضُ فيه لأعلى مستوياتِ الأدلجة. إذ أضْفَى البُعدُ الدينيُّ على جميعها، بحيث يغدو من العسيرِ جداً أن نَجِدَ ديناً مُحدَّراً أكثر من لعبةِ كرة القدم التي حُوِّلَتْ إلى طقوسٍ واحتفالاتٍ مُهيبةٍ في الملاعب في يومنا. هذا وتُعاشُ مستجداتٌ مماثلةٌ في مجالِ الفنِّ الذي حُوِّلَ هو أيضاً إلى صناعة. بل حتى إنَّ غريزةَ طبيعيةٍ وأساسيةً كالجنس قد نَحَوَّلَتْ إلى صناعةِ الإباحةِ الجنسية. إذ تَمَّ تَدْيِينُ الجنس الذي لا يَقِلُّ شأنًا عن الرياضةِ والفن من حيث تأثيره التخديري. قد يَكُونُ من الأنسب نَعْتُ هذا

¹ علم المستقبل: ويشمل مواضيع محددة وجنولاً 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)، فداًماً تتواجد احتمالية "اللا يقين". لذا، فالمفتاح الأساس لاستشراف المستقبل هو تحديد وتقليص عنصر "اللا يقين" (المترجمة).

الثالث بالطوقس الدينية للحدثاء الرأسمالية. كما إنَّ التدين المتطرف باسم هيمنة الدين، هو أحد نزعات الحدثاء؛ مهما قَدَّم نفسه على أنه مناهض للحدثائية.

إذا ما تمَّ الإمعانُ بدقة، فسيدرك أنَّ الحدثاء الممهورة بمهر الرأسمالية هي الحدثاء الأضعف ثقةً بنفسها. وشعورها بالحاجة إلى التوفيقية لهذه الدرجة هو خير برهان على هذه الحقيقة. فرغم أنَّ تيار "ماوراء الحدثاء" ظهر كثمرة لانعدام الثقة ذاك، إلا إنه عجز عن أن يكون بديلاً للحدثاء. بل كان يرغب في فتح نافذة لأوساط المتتورين الذين ملؤوا الحدثاء. فهو غارق 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 يلخص الحدثاء بشكلٍ جدٍّ وجيز. ولكنه غاب عن طرح البديل. ولهذا السبب كان مَحَطَّ السخط الأكبر من قِبَل الشبيبة الثورية. في الحقيقة، كانت النيوليبرالية تسعى لتغدو طلاءً جديداً للحدثاء التي سَقَطَ عنها الطلاء. لكنها مهما لجأت إلى الإضافات والتحديثات المفصلية، إلا إنَّ حجب تناقضات عصر الاحتكار المالي العالمي، وإنقاذ النظام القائم لم يكن بالسهولة المتوقعة.

لقد دنا أندريه غوندر فرانك من الحقيقة كثيراً، لدى تحديده لمكانة وأهمية المدنية الأوروبية ضمن سياق المدنية المعمره خمسة آلاف سنة. لكن، ومثلما شَعَرَ هو أيضاً بنواقصه من الأعماق، فقد عجز عن صياغة وطرح الحل أو البديل، فيما عدا بعض الخطوط العامة. أو بالأحرى، إنه لا يزال مُحافِظاً على أمله. تُعَبَّرُ صيغَةُ "الوحدة ضمن الاختلاف" ضمن إطار المدنية الكلاسيكية تعميماً مغالى فيه رغم صحته. حيث لا يَطْرَحُ أيُّ إيضاح فيما يخص كيفية تجسيد ذلك على أرض الواقع. أما خطأه، فهو عقده الأمل على إمكانية وجود حيواتٍ عصريةٍ أفضل وأكثر اختلافاً (نظرياً وعملياً) في ظلَّ النظام القائم. إيمانويل والرشتاين إيجابيّ وراديكاليٌّ في هذا الموضوع. حيث لا يؤمنُ البتة بالحل ضمن إطار النظام القائم. بل يُكرِّرُ دون كللٍ أو مللٍ أنَّ الأزمة المعاشة بنوعية ذات علاقة بالنظام القائم. ويقترح عن وجه حق التشبث العنيد بالمهام الفكرية والأخلاقية والسياسية. أما نُقصائه، فيكمنُ في عدم قدرته على بسط حلولٍ شاملةٍ لسؤال: أيُّ نظامٍ يريد؟ ويُقدِّمُ نقداً ذاتياً حميماً في هذا المضمار. إذ يقول "كُنَّا شربنا من الشراب نفسه في محراب البورجوازية". فضلاً عن أنه يتطرق إلى الذعر الذي

يُساوَرُهُ (مَجَازاً) من التعرض لغضبِ الآلهة لهذا السبب. وَيَذْكُرُ العديدَ من الأمور التي ينبغي استنباطُ العِبَرِ الكثيرة منها، بشأنِ تَبَعِيَةِ رَأْسِ المالِ الفكريِّ للحدائِةِ الرأسمالية، ومدى صعوبةِ انقطاعِ الجذري عنها.

إنَّ وضعي يَجِدُ معناه أكثر في المقولة الشعبية "لن يُجِدِيَ الهربُ من الأجلِ المكتوب". فقد كُنْتُ أَهْرَبُ من "الحدائِةِ الرأسمالية". لَكِنِ الهروبَ لم يَكُنْ كافياً للتخلص منها. بالتالي، رأيتُ أَنَّ اختِبارَ البديلِ خيارٌ أكثر واقعيةً وجرأةً من الموتِ بين قبضتها. وهكذا، لَمْ أَكْتَفِ بقولِ الصَحِّ كما نيتشه. وَلَمْ أَرْضَ بإعلانِ موتي على صعيدِ الإنسانيةِ كما ميشيل فوكو. وَلَمْ أَقُلْ "علينا تحمُّلُ ما يَحُلُّ بنا" على نحوِ قَدَرِيٍّ وِكإنسانٍ مُستاءٍ كما أدورنو. وَلَمْ أَجِدِ اللَوْدَ إلى شعارِ البحثِ عن "الوحدةِ ضمن الاختلاف" كافياً كما أندريه غوندر فرانك. بل، وعلى عكسِ إيمانويل والرشتاين، لَمْ أُوْمِنْ بكفايةِ الإشارةِ فقط إلى أهميةِ المهامِّ الفكريةِ والأخلاقيةِ والسياسية. لا ريبَ أَنَّ المفكرين وأصحابِ الفضيلةِ هؤلاء كانت لهم مساهماتٌ مهمةٌ في خوضِ تجربتي هذه، وأنهم مدَّوني بالجرأةِ اللازمةِ لخوضها. لَكِنِ المقولةُ المصيرية: "الحياةُ الخاطئةُ لا تُعَاشُ بصواب"، لا تَحْتَمِلُ الجدلَ بالنسبة لي. ذلك أنه لَمْ 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 المتمردِ الذي في داخلي: "لا تُقَرِّطْ بنا. بل جِدْ ضالَّتَكَ في نفسك". إني أدوِّنُ تمرّداتي.

قد يُقال: وما الذي بإمكانكَ عمله إزاء قوى الحدائِةِ وثالوثها، وهي التي لَمْ تُبْقِ على ذهنٍ أو روحٍ إلا وَتَعَشَّشَتْ فيه منذ خمسةِ آلاف سنة؛ وهي التي لَمْ تَتْرَكْ شيئاً أو قيمةً في المجتمعِ خلالَ القرونِ الأربعةِ الأخيرةِ إلا واستولت عليه وشيئاته وتاجرت به، سواءً من داخلِ المجتمعِ أو خارجه، وبدءاً من البيئةِ بهوائها وأجوائها وصولاً إلى قعرِ الأرض؛ وهي التي عَزَّزَتْ شأنها أكثر مما كانت عليه أنظمةُ النماردةِ والفراغةِ بمليوني مرة؟ لا شكَّ أنني أطرحُ هذا السؤالَ بمنوالٍ خاطئ. إذ أسأله بالنمطِ الذي تشاؤه الحدائِة. ومرامي من ذلك هو الكشفُ عن أَنَّ هذا السؤالَ وكلُّ ما يُفْضِي إليه من تصوّرات، لا يتميزُ بأيةِ قيمةٍ على الصعيدِ الإيجابي.

إنني لا أكتشفُ العصرية الديمقراطية ولا أخترعها. كما لا أهتم كثيراً بإعادة الهيكلة، رغم أنه لديّ ما أقوله في هذا المضمّر. أو بالأحرى، فالخاصية الأهم هنا تكمنُ في مكانٍ آخر. وهي أنّ العصرية الديمقراطية موجودةٌ على شكلٍ قرينة منذ أن نشأت المدنية الرسمية. إنها موجودةٌ في كلّ مكانٍ وزمانٍ نشأت فيها. ما سعيّ 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 كلّ زمانٍ ومكانٍ سادت فيه المدنية الرسمية. وكذلك صياغة الشروح الجاذبة للأنظار بأبعادها الرئيسية. إضافةً إلى طرح التعاريف والأوصاف المعنية بأشكالها الذهنية الأساسية، وبماهيّة مجتمعها ببناءه وبنمط حياته.

وكضرورة دياليكتيكية، ما من جانبٍ غامضٍ فيما يخص وجود المضاد لهذه المدنية (الحداثيات مختلف العصور) التي يُزعم أنها أحدثية في كلّ مكانٍ لمسته يدها وفي كلّ طورٍ مرّت 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 وبناءها الاجتماعية المناهضة؛ وهي التي ضيق عليها الخناق واستعبدت لدى إنشاء هذا الكمّ من المدنيات بدءاً من سومر إلى مصر وهارابا، ومن الصين والهند إلى روما؛ وهي التي تمردت ورخفت 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 صوتٍ أو ردة فعلٍ أو بُنية مضادة، وهي التي كانت تُغذي كلّ المدنيات على مرّ عشرة آلاف عام؟ أو هذا أمرٌ يحتمله العقل والضمير؟ وعندما تعرّضت 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 حضاريٍّ منهجيٍّ منسوج من تلك الأجوبة (تأسيس الفكر، النظرية). وهناك البنى المضادة أيضاً (موقف المجتمع

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

ثُروى الكثير من القصص وبأدق تفاصيلها بشأن كافة الخلفاء والسلاطين والأمراء والشيخ والشاهنشاهات والقادة في الحضارة الإسلامية التي نَعَلَمها على خير وجه. أما طرائق ومذاهب ومقاومات وطموحات وعقائد المؤمنين المنتشرين في القارات الثلاث، فإما أنها لم تُؤرَّخ بالنحو الذي يليقُ بها، أو أنها تُروى بشكلٍ مُحَرَف. واضح أنه ثمة صراعات وقرائن داخل المدنية. لكن، وبينما يتمّ الإعلاء من شأن طرفٍ والثناء عليه بلا حدود، فقد حُطّ من شأن المناهضين المضادّين إلى الحضيض. لقد كنتُ شاهداً على ذلك في حياتي أيضاً، ورصدتُ الكرديّ العلويّ، والكرديّ السُنيّ، 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 مليئةٌ بحملات التعنيم التي لا يليقُ لفظها بحقّ العلويين والإيزيديين. طبعاً أنا لا أقصدُ هنا الكادحين السُنة أو ثقافتهم العشائرية والقبليّة. فمكأن جميع هذه الشرائح ضمن كفة الحضارة هو الحضارة الديمقراطية. هذا وبالمستطاع الإشارة إلى أمثلة ذلك في كلّ مكانٍ وزمان. أعقدُ أنّ هذا كافٍ لشرح هدفنا.

عليّ تبيان نقطة أخرى مهمة بصدد الحادثة. فمصطلحُ الحادثة الرأسمالية غير صحيح بأحد المعاني. وينبغي الانتباه إلى أنني أستخدمُ هذا المصطلح بشكلٍ مشروط. فكيفما أنّ مصطلح "المجتمع الرأسمالي" مُبهمٌ وله مخاطره من قبيل مواراة الحقيقة، فربما أنّ مصطلح الحادثة الرأسمالية يحوي المزيد من المخاطر المماثلة. إنّ الحادثة بمعناها العام هي نمط الحياة الاجتماعية لعصرٍ ما. وتحتوي جميع عناصر التقنية والعلم والفنّ والسياسة والثقافة، التي تتركُ بصماتها على مرحلة ما كثافة مادية 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 الأخلاقي والسياسي، الذي هو نمط الحياة الأساسي للطبيعة الاجتماعية،

مضاداً للمدنية عموماً وللمدنية الرأسمالية خصوصاً؛ فإنه بالإمكان الحديث عن تعاطٍ مشابهٍ فيما يتعلق بالحادثة أيضاً. ذلك أنَّ المجتمعَ العصريَّ ليس مجتمعاً رأسمالياً. والحالُ هذه، لماذا استُخدمتُ مصطلحُ "الحادثة الرأسمالية"؟ لأنَّ الاحتكارَ الرأسماليَّ يسعى مع حلفائه في الهيمنة إلى التحكم بالمجتمع بقدرٍ ما يترك بصماته على حادثته التي يقبلُ بها كنمطٍ حياةٍ راهنة. ويَبذلُ جهوداً ممنهجةً للغاية عبرَ التعليمِ والثكناتِ وأماكنِ العبادة والإعلام، وبالتكاتفِ مع حلفائه الأيديولوجيين والسياسيين والعسكريين، بغرضِ إظهارِ الأمرِ وكأنه هو خالقٌ ومُنشئُ نمطِ الحياةِ العصرية. وهكذا يَخْلُقُ ذهنيةً مهيمنةً تُعكسُ 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 غيندز الرأسماليةَ من أهمِّ دعائمِ الحادثة، فإنه لم يكن منتبهاً ربما إلى الازدواجية التي سَقَطَ فيها. السؤالُ الذي يجبُ طرحه هو: أيُّ منهما وُلِدَتْ أو حَدَّتْ الأخرى؟ لا يمكن التفكير بأنَّ الحادثة وُلِدَتْ الرأسمالية. فهي تُعاشُ كعصرٍ خاصٍّ بالطبيعة الاجتماعية. ولكنها سَعَتْ إلى تَرْكِ بصماتها على نمطِ الحياةِ العصرية، وجعلها مُلكاً لها وحكراً عليها؛ بعد أن تَكُونَتِ المدينةُ-الطبقة-الدولة كاحتكاراتٍ قمعٍ واستغلال. وينبغي الاعترافُ بأنها غالباً ما نَجَحَتْ في ذلك. فما حصلُ هو نجاحُ الدعاية. إذ تمَّ ائتمانُ أولادِ الرُّنا على عصرٍ بهذه العظمة. من هنا، يتوجبُ وضعُ هذه الحقيقةِ نُصَبِ العين على الدوام، لدى استخدامِ مصطلحِ الحادثة الرأسمالية. إلا إنَّ الطبيعةَ الاجتماعيةَ لا تتمثلُ أبداً اللونَ الواحدَ أو نمطَ النشوءِ الأحاديِّ للرأسماليةِ أو لأيِّ احتكارٍ آخر، ولا تَقْبَلُهُ هويةٌ لها. هذا ومن غيرِ الممكنِ نظرياً أيضاً أنْ تَتَحَوَّلَ الطبيعاتُ الاجتماعيةُ من تلقاءِ ذاتها إلى شبكةٍ احتكارٍ وقمعٍ واستغلال. ومثلما برهننا استحالةَ وجودِ رأسماليةٍ خالصة، فمن غيرِ الممكنِ تحقُّقُ مدنيةٍ خالصةٍ أيضاً. ومن يزعمُ ذلك، فينبغي سؤاله: كيف يُمكن للمدينة والطبقة والدولة أنْ تحيا كينونتها فقط، من دون وجودِ مجتمعٍ يُطبَّقُ عليه الاستغلالُ والتحكم؟ وبأبسطِ الأحوال، كيف لها الاستمرارُ بحيواتها المادية؟ لكنَّ عناصرَ ذلك الثالوثِ قد تَطَبَّعَ الطبيعةَ الاجتماعيةَ للعصرِ بطابعها وتستغلُّها. وعندما يَجري الحديثُ عن أوروبا، فمن المستحيلِ جعلُ النهضةِ والإصلاحِ والتتويرِ مُلكاً للرأسمالية. ذلك أنَّ مُبدِعي النهضة لم

يَكُونُوا قَطْرَ رَأْسَالِيَيْنَ أَوْ سُلْطَاتٍ. لَكِنْهُمْ سَعَوْا دَائِماً إِلَى تَرْكِ بَصِمَاتِهِمْ بِقُوَّةِ الْمَالِ وَالسُّلْطَةِ، لِأَنَّهُمْ يُدْرِكُونَ جَيِّداً أَنَّهُمْ فِي حَالِ نَجَاحِهِمْ فِي ذَلِكَ، فَيَسْكَبُونَ الْمَزِيدَ مِنَ الْمَالِ وَالسُّلْطَةِ.

قَدْ يَتَرَكُ الْمَجْتَمَعُ أَيْضاً بِصِمَاتِهِ عَلَى نَمَطِ حَيَاةِ الْعَصْرِ، بِاعْتِبَارِهِ طَرَفاً مُضَاداً تَسْتَهْدِفُ السُّلْطَاتُ وَاحْتِكَارَاتُ رَأْسِ الْمَالِ الْمَالِيَّ النَّيْلَ مِنْهُ. ثَمَّةُ الْعَدِيدُ مِنَ الْأُمَثَلِ وَالسُّبُلِ عَلَى ذَلِكَ. وَالطَّبِيعَةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ بِذَاتِهَا مَيَّالَةٌ أُسَاساً إِلَى هَذَا الْإِتِّجَاهِ. إِذْ غَالِباً مَا يَكُونُ الْمَجْتَمَعُ مَنَاهِضاً لِلرَّأْسَالِيَّةِ، لِأَنَّهُ يُعَانِي يَوْمِيّاً مِنْ اسْتِغْلَالٍ وَتَحَكُّمٍ احْتِكَارٍ رَأْسِ الْمَالِ. فَالْشَّبِيبَةُ وَالنِّسَاءُ وَالْعَاطِلُونَ عَنِ الْعَمَلِ، وَشُعُوبُ الْمُسْتَعْمَرَاتِ، وَالْعَدِيدُ مِنَ الْجَمَاعَاتِ الدِّينِيَّةِ، وَكُلُّ جَمَاعَةٍ تَقْتَاتُ عَلَى كَدْحِهَا؛ جَمِيعُهَا شَرَائِحُ تُضْفِي لَوْنَهَا الْأُسَاسِيَّ عَلَى نَمَطِ حَيَاةِ الْعَصْرِ وَعَصْرَانِيَّتِهِ بِوَصْفِهَا الْجَمَاهِيرَ "دِيمُوسَ" الرَّئِيسِيَّةَ لِلْمَجْتَمَعِ التَّارِيخِيِّ. نُطْلِقُ عَلَى كُلِّ هَذِهِ الشَّرَائِحِ وَأُمَثَالِهَا اسْمَ الشَّعْبِ "دِيمُوسَ" مِنْ بَابِ التَّنْيِيسِ. 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 يَتَضَمَّنَانَهَا تُشَكِّلُ الْكَتْلَةَ الرَّئِيسِيَّةَ لِلْمَجْتَمَعِ. لِذَا، يَنْبَغِي تَقَبُّلُ اسْتِخْدَامِي الْمَتَكَرِّرِ لِهَمَا بِسَعَةِ صَدْرِهِ. فَأَنَا أُرْمِي إِلَى هَذِهِ الْحَقِيقَةِ عِنْدَمَا أَقُولُ بِالْعَصْرَانِيَّةِ الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ بَدِيلاً. إِذَنْ، وَالْحَالُ هَذِهِ، فَمُصْطَلَحَا "الْحَدَاثَةِ الْأَحَدِيَّةِ" وَ"الْحَدَاثَةِ الْمَمْهُورَةِ بِطَابَعِ الرَّأْسَالِيَّةِ" مُبْهَمَانِ جَدّاً وَمَشْهُونَانِ بِنَسْبَةٍ عَلِيَا مِنَ الْأَخْطَاءِ.

مَا سَيُحَدِّدُ لَوْنَ وَطَابَعِ حَدَاثَةٍ مَا هُوَ طُمُوحَاتُ وَبُنَى وَكِفَاحَاتُ وَمُسْتَوَى نَجَاحِ أَقْطَابِهَا الْمُتَضَادَّةِ. أَمَا الْقَوْلُ بِأَنَّهَا رَأْسَالِيَّةٌ كَلِيّاً أَوْ دِيمُقْرَاطِيَّةٌ كَلِيّاً، فَهُوَ دَلِيلُ الْوُقُوعِ فِي فَخِّ اخْتِرَالِيَّةِ فَظَّةٍ عَمِيَاءَ. وَبِالْأَصْلِ، يَنْبَغِي تَوَخِّي الْحَيْطَةِ وَالْحَذَرِ الْبَلِيعِ لَدَى اسْتِخْدَامِ كَلِمَةِ "كَلِيّاً"، عِنْدَمَا يَكُونُ الْمَجْتَمَعُ مَوْضُوعَ الْحَدِيثِ. ذَلِكَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ الْاجْتِمَاعِيَّةَ مُعَقَّدَةٌ، وَلَا تَدُلُّ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ أَوْ لَوْنٍ وَاحِدٍ خَالِصٍ فِي أَيِّ زَمَنِ كَانَ. هَذَا وَجِبُّ أَلَّا نَنْسَى أَنَّ التَّنَاقُضَ يَقْتَضِي الْإِخْتِلَافَ. وَالْإِخْتِلَافُ هُوَ مَعْنَى الْحَيَاةِ. فَاللَّحْظَةُ الَّتِي يَتَوَقَّفُ فِيهَا التَّنَاقُضُ، وَبِالتَّالِيِ الْإِخْتِلَافُ، هِيَ اللَّحْظَةُ الَّتِي تَنْتَهِي فِيهَا الْحَيَاةُ. فَحَتَّى الْمَوْتُ لَا يَعْنِي شَيْئاً عِدا إِثْبَاتِ الْحَيَاةِ. هَلْ يُمَكِّنُنَا تَصَوُّرُ مَدَى هَوْلِ حَيَاةٍ لَا مَوْتَ

فيها، أي، حياةٌ محكومةٌ باللانهاية؟ حقاً، هكذا حياةٌ كانت ستُكون عذاباً فظيماً. بالتالي، فالبُحثُ الدائمُ عن التماثلِ يعني إنكارَ الحياة، هذا إذا لم يكن يهدفُ إلى سحقِ الأطرافِ المضادة. من هنا، فمساعي الفاشيةِ والحادثةِ الرأسماليةِ في القضاءِ على جميعِ الاختلافاتِ الاجتماعيةِ، وسعيهما لاختزالها في لونٍ واحدٍ فيما خلا الموضة، هو مثالٌ آخر يبرهنُ مدى تَصَادُفهما مع الحياةِ (ما يُسمى بالموضة هو أحد أنواع فنِّ التضييلِ الأشنع، الذي ابتكرته الرأسماليةُ لمُواراةِ عدايتها للحياة، وذلك من خلالِ فرضِ اجترارِ عذابِ التماثلِ والنمطية).

خلاصةً؛ من المهمِّ تحديدُ نطاقِ ومدةِ الحادثةِ لدى نعتِها؛ نظراً لأنها مصطلحٌ غامض. فإضافةً الواحديةِ عليها يحتوي أخطاءٌ جسيمة. ولدى تعريفِ الحادثةِ على أنها مؤشِّرٌ على كونِ المدنيةِ عصريةً وحديثةً، فإنَّ هذا يستوجبُ الاختيارَ الدقيقَ ارتباطاً بسياقها الاجتماعيِّ. والنواقص والأخطاءُ الفادحةُ التي عانت منها علومُ الاجتماعِ ملفتةٌ للأنظار في هذا المضمار. ولا يمكننا إيضاحُ ذلك إلا بلجوءِ احتكاراتِ رأسِ المالِ والسلطةِ إلى القمع، وباعتمادها على قوَّةِ المال. فكيفما أنَّ العلمَ يُولَّدُ السلطةَ، والسلطةُ تُولَّدُ رأسَ المالِ، فالعكسُ أيضاً صحيح. رغمَ ذلك، فالكثلةُ الرئيسةُ للطبيعةِ الاجتماعيةِ في عصرِ الهيمنةِ الرأسماليةِ هي ديمقراطية. بالتالي، يستحيلُ عدمِ التفكيرِ بدمقرطةِ الحادثةِ بوصفها نمطَ حياةِ العصر. ذلك أنَّ العصريةَ الديمقراطيةَ تُفوقُ حادثةَ الرأسماليين وحلفائهم بأضعافٍ مضاعفةٍ من حيث الحجمِ الاجتماعيِّ. يكفينا معرفةُ التفكيرِ السليمِ في سبيلِ الفهم.

ب- العصرية الديمقراطية والبُعد الصناعي للحادثة

لا جدالَ في أنَّ عصرنا (نمط حياتنا العصرية) تابعٌ للصناعةِ بدرجةٍ غيرِ مسبوقَةٍ. كما لا يُمكنُ إنكارُ أنَّ الثورةَ الصناعيةَ الكبرى للقرنِ التاسعِ عشر هي ثانيُ أعظمِ ثورةٍ اجتماعيةٍ بعدَ الثورةِ الزراعيةِ. ومثلما الحالُ في تراكُمِ رأسِ المالِ، فإنَّ ادِّعاءَ أحديَّةِ التحولِ الصناعيِّ في حداثتنا 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 معدّلها ومعيارها. أي أنّ التقدّم مستمرّ في هذا المضمار، باعتبار أن جميع التطورات على الصعيد التقني هي نوعٌ من الإنجازات الصناعية. أما ما يجري في فترة الحملات، فهي انطلاقاتٌ نوعية. بالمقدور تعدادُ آلافِ المخترعاتِ 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 تمّ إنجازُ نقلةٍ كبرى في أعظم ثورةٍ صناعيةٍ بربادةٍ إنكلترا في مطلع القرن التاسع عشر. وإلى جانب أن هذا الوضعُ يُشكّلُ فارقاً مهماً تتميُزُ به الحداثة، إلا إنه لا يضمنُ أحديّتها أو انفرادها فيه. بل إنه يبسط اختلافاً خاصاً بها، لا غير.

أما العبورُ من الصناعة إلى الصناعية، فهو وضعٌ أكثرُ اختلافاً. فالصناعية تُعبّرُ عن اكتسابِ الصناعة ماهيةً أيديولوجية. فالنزعةُ الصناعيةُ المتناميةُ حتى يومنا هذا على حسابِ الزراعة والقرية، وفضلاً عن تضادّها مع الحرفيّة التقليدية الصاعدة في المدينة؛ فإنها السببُ في جميع أمراضِ الحداثة في راهننا، وعلى رأسها الكوارث الأيكولوجية. وبالطبع، فالنزعةُ الصناعيةُ هي أيديولوجيةُ احتكاراتِ رأس المال. ذلك أنّ توجّهَ الاحتكاراتِ الرأسماليةِ نحو الصناعة مع نهايات القرن الثامن عشر، بعدما ضاقت عليها مساحاتُ استخدامِ رأس المالِ الماليّ (بأشكالها التقليدية) الذي بلغَ مقادير طائلةً في قبضتها؛ إنما نَبَعَ من التطلعِ إلى الحوّلِ دون انخفاضِ معدّلاتِ الربح، بل والعمل على زيادتها (قانون الربح). وصناعةُ النسيجِ بالأخص كانت كذلك. فلدى التقاءِ الإنتاجِ الميكانيكيِّ مع مصادرِ الطاقة الجديدة للإنتاج (الفحم، البخار، والكهرباء)؛ فقد تمّ الإنتاجُ المتضخمُ عن ارتفاعِ معدّلاتِ الربح إلى أقصاها على حينِ غرة. وظاهرةُ الدول القومية والتنافسُ المحتدمُ فيما بينها هو على صلةٍ مع هذه المعدّلاتِ الجديدة للربح. حيث تقدّمت الصناعةُ على كلّ شيء، فباتت بذاتها العقيدةُ الأقدسُ للدولة القومية. ولا يبرُحُ هذا التنافسُ مستمراً حتى يومنا، دون أن يفقدَ من وتيرته شيئاً. ويُجمَعُ عموماً على القناعة القائلة ببلوغِ محصولاته أبعاداً مهوّلة منذ الآن. فالأمرُ لا يقتصرُ

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-المتافيزيقية 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 ماهية أيديولوجية بما لا يمكن مقارنته بأية مرحلة أخرى في التاريخ.

وباعتبار الصناعية خاصية تنفرد بها الحداثة، فإنها تشكل التهديد الأكبر المنبثق من داخل المجتمع والمنتصب أمامه على حد سواء. فالصناعية عاملٌ أوليٌّ في جنوح السلطات إلى التكاثر كالسيل الجارف، لتدمر مجتمع الزراعة والقرية وتضخم المدينة كالسرطان، ولتبقى على المجتمع بأكمله تحت رقابة ورصدٍ مُحكَمين؛ بحيث لم يُبقِ مساماً في المجتمع إلا وتغلغل فيه. تؤدي الدولة القومية دوراً رئيسياً في كافة هذه المراحل كقالب أساسي للهيمنة السلطوية والأيديولوجية للصناعية.

وباعتبار البشرية طبيعة اجتماعية، فقد حَقَّتْ بها منذ أمدٍ بعيدٍ مخاطرٌ محشرٍ حقيقيٍّ تتسبب 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 المال مع تضادها مع المجتمع؛ وذلك من خلال نزعة الدائمة إلى التكديس والتضخم بناءً على "قانون الربح الأعظم". ففرضُ قانون التراكم باستمرار على طبيعة المجتمع يعني إبادةً مجتمعيةً بالتحديد. والإبادات المادية والثقافية هي أولى الخطوات في هذا السياق. النتيجة المشتركة التي يستخلصها كلُّ عالمٍ عاقلٍ ذي ضميرٍ حيٍّ نوعاً ما، هي أننا نتوجه مباشرة نحو يوم المحشر، ما لم نَتَّخِذِ التدابير اللازمة. بناءً عليه، وباعتبار الصناعية ثاني أحدى فريدة للحداثة، والتي هي بمثابة "توأمٍ ملتصقٍ" بالرأسمالية؛ فإنهما لا تكتفیان بترك بصماتهما على الحداثة، ولا تتحصران في إفساح الطريق أمام الأزمات الاقتصادية بوساطة الحداثة. بل وتؤديان دوراً رئيسياً في حالات التَّسَرُّطِ المُعاشَةِ في كافة الأنسجة والمُكوِّناتِ المصيرية للمجتمع.

ضمن هذا الإطارِ بالتحديد تُظهِر مكانةُ العصرية الديمقراطية في الوجود الاجتماعي بكلِّ جلائها وضرورتها المُلِحَّة. فإِما أن يُواظَب المجتمعُ على اندفاعه نحو يوم القيامة، أو أن يقولَ "كفى" بالتفافه حولَ العصرية الديمقراطية، وبانخراطه في حملة الإعلاء من شأنها وإعادة هيكلتها. أما الانجرافُ نحو الوسط، فإن تكاليفه تتضخم كالسيل الجارف مع مرور كلِّ يوم.

هذه التشخيصاتُ لا نقول: إنَّ الصناعة سلبيةٌ تماماً. بل تلفتُ الأنظارَ إلى كارثة الصناعة اللاهثة وراء الريح. ومثلما الحالُ في علاقة العقل التحليلي، فقد تؤدي الصناعة أيضاً إلى حياةٍ كالجثة، في حال استخدامها حسبَ منظور المجتمع الأخلاقي والسياسي. بالمستطاع الإشارة إلى أنَّ 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 مجرد الحدِّ من خردوات السيارات المفرطة سوف يُنمُّ عن نتائجٍ بمثابة الثورة في الكثير من الميادين، بدءاً من النفط إلى طرق النقل، ومن تلوث البيئة إلى بيولوجية الإنسان. بل وإذ ما وُضِع نصب العين أنه لن يبقى للبحر والبرَّ خيرٌ أو بركة، في حال استمرت نزعةُ صناعة المِلاحَة البحرية بهذه الوتيرة؛ فسندرك على نحو أفضل الأهمية الحياتية التي يتسم بها التحديُّ الصارمُ لنطاق المراكب. وبالطبع، فإنَّ هذه السطور ليست مكاناً للبحث المطوَّل في نتائج التغيرات الجذرية التي سيُسفر عنها الترشيد المفروض على الصناعة في آلاف الميادين، وعلى رأسها الصناعة النووية، وبما فيها الصناعة الثقافية أيضاً. بل حتى إنَّ مُجرَّد لفتِ النظرِ إلى نتائج تحجيم الصناعة، وإدراك الأبعاد الثورية الناجمة عن ذلك يكفيان للإشارة إلى مدى أهمية الموضوع.

وبطبيعة الحال، يقتضي إيقاف قانونِ الريح ممارسةً اجتماعيةً كبرى. ويحكم أن الريح ليس دافعاً أو مُحركاً رئيسياً للعصرية الديمقراطية، فإنها تتسم بأهمية حيائية لأنها خيارُ الحضارة الأنسب. فالهَمُّ الشاغلُ لنظام المجتمع الأخلاقي والسياسي غير المستند إلى نظام الطبقة-رأس المال-الريح، هو الحفاظ على هويته حرَّةً وقائمةً بذاتها، وجعل وسائل سياسته الديمقراطية حيائيةً لهذا الغرض. بينما الليبرالية التي تُحقِّر الفرد على هوس الكسب والريح اللامحدودين، تُروِّج دوماً للحادثة الرأسمالية والصناعية

كنمطٍ وحيدٍ للحياة، وتَشْعُرُ بالحاجةِ إلى تقديسِ النظامِ وكأنه ضربٌ من أديانِ العصور الأولى. وما الصناعيةُ الثقافيةُ سوى شكلٍ جديدٍ لا يَعْرِفُ حدوداً لذلك التقديس. من هنا، لا يُمكن للصراعِ الطبقي الاقتصادي، ولشَتَّى أنواعِ الصراعِ على السلطة، وللحركاتِ الأيكولوجية والفامينية أن تَسُدَّ الطريقَ أمامِ 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 الجزمُ بكلِّ سهولةٍ أنه حتى في حالِ أوجَدَتِ الاشتراكيةُ المشيدةُ الحلَّ اللازمَ لمشكلةِ الصناعية، لكانت ستتمكَّنُ من الحفاظِ على تفوقِها. فلو أنَّ السائرين على نهجِ الاشتراكيةِ المشيدةِ بصورةٍ خاصة، والمجموعاتِ الرئيسيةِ المناهضةِ للهيمنةِ الرأسماليةِ المنفردةِ وراءِ تركِ بصماتها على الحادثة، والمستعدةِ لتقديمِ كلِّ ما لديها في سبيلِ ذلك بصورةٍ عامة (الطوباويون، الأنارشيون، التحرريون الوطنيون، والحركاتُ الأيكولوجيةُ والفامينية)؛ لو أنهم نَجَحُوا في اتِّباعِ وجهةٍ محوريةٍ مستقرةٍ وسليمةٍ نظرياً وعملياً على دربِ كفاحهم في سبيلِ عصرانيتها بأقلِّ تقدير، لَرُبَّما كَانَ مشهَدُ الحادثةِ الراهنةِ في العالمِ مختلفاً جداً. النقطةُ المشتركةُ الوحيدةُ التي خَسِرُوها هي عدمِ طرحهم سؤالِ "أيةُ حادثة؟"، وعدمِ اندفاعهم سويةً نحو مسارٍ نظريٍّ وعمليٍّ ممنهجٍ لأجلِ الردِّ عليه. بل لم يَزُوا ضَيِّراً في الغرقِ حتى النخاعِ في شكلِ الحياةِ التي رَوَّجَتِ لها الرأسماليةُ والصناعوية. والأُنكى والأهمُّ هو أنهم، وبدلَ انتقادِ النزعةِ القوميةِ لدى الدولةِ كعنصرٍ من الحادثة؛ فقد استساعوها كقالبٍ أساسيٍّ يحدد 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 زَادَ مِن ذَهولي. إذ، وبينما برَزَتِ قضايا الحادثةِ إلى الميدانِ بما لا يُمكن طمسه أو التسترِ عليه، تماماً كما الرمحُ الذي لا يَسْعُه الكيس؛ وبينما يَنْسَرِبُ الماءُ إلى سفينةِ النظامِ من كافةِ الجهاتِ،

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

لقد وُجِدَت جميعُ الأديانِ والفلسفاتِ والتعاليمِ الأخلاقيةِ والحكماءِ الفاضلين في التاريخِ للردِّ على قضايا الحادثة التي عاصروها. بالمقدور نقاش مدى كفايتهم من عدمها في ذلك. المهمُّ هنا هو عدم غيابِ الجهودِ باسمِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسي إطلاقاً. ولا يُمكن للعصرانية الديمقراطية على هُدى كافة تجاربها تلك أن تُعني شيئاً، إلا عندما تصوِّغُ تحليلاً شاملاً وتتوصلُ إلى أجوبةٍ شاملةٍ بصدِّ الحادثة الرأسمالية بكلِّ قضاياها الخاصة بها. فعلى عكسِ ما يُعتَقَد، فإنَّ التاريخَ والحاضرَ ليسا ميداناً لحاكمية قوى المدنية المطلقة. والأقوالُ التي تشيرُ إلى ذلك مُتَحَمَّةٌ بالطابعِ الدعائي. فمتلما أن كلَّ تاريخٍ مُدَوَّنٍ ليس حقيقياً، كذلك فكلُّ ما قاله علمُ الاجتماعِ بصدِّ الحادثة الراهنة 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 تلتحمُ تلك الجهودُ مع الحقيقة، فحينها فقط تظهرُ القوةُ العظمى للمجتمعِ الأخلاقي والسياسي فيما يتعلقُ باتخاذِ القرارِ وسلوكِ الممارسةِ العملية. وحينها يُمكن لسؤال "آيةُ عصرانيةٍ وحياةٍ عصرية؟" أن يجِدَ جوابه اللائقَ به. وتجربةُ الهيمنةِ الرأسماليةِ السائدةِ طيلة القرونِ الأربعةِ الأخيرةِ خيرُ برهانٍ على عدمِ وجودِ أيِّ أسلوبٍ آخر قادرٍ على إيجادِ الأجوبةِ الكافيةِ والمؤديةِ إلى النجاح. بينما العصرانيةُ الديمقراطيةُ بمثلها وممارساتها العملية هي الجوابُ الكفءُ لهذه التجربةِ التاريخية.

ج- الدولة القومية، العصرية الديمقراطية والكونفدرالية الديمقراطية

إنَّ الدولة القومية بوصفها المتقطعة الثالثة الأهمَّ في الحداثة، تُعدُّ الصياغة الأدوات الأساسية للرأسمالية في غزو المجتمع واستعمارِهِ. فبينما تُعرض الليبرالية نفسها على أنها تكاملُ الأهداف (إجماليُّ المثل)، فإنَّ الدولة القومية تجدُّ معناها كصياغةٍ أساسيةٍ للسلطة. إذ إنَّ ما واجهه المجتمع طيلة سياقه التاريخيِّ من غزوٍ واستعمارٍ هو الأشملُ نطاقاً في الداخل والخارج، ما كان سيتحققُ لولا قالب الدولة القومية.

الموضوعُ الذي مارست علومُ الاجتماعِ التعمية والتحريف بحقه وأضفت عليه أكوامَ القوالبِ الدوغمائية أكثر من غيره، هو الدولة القومية مرةً أخرى. إذ لا يزال من العسيرِ 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"قضيَّة 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 للثورة؛ 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 سرِّدٌ ناقصٌ للغاية من حيث روابطها المتسلسلة مع احتكاراتِ التكديس التراكميِّ والتاريخيِّ للسلطة. كنتُ قد سعيْتُ إلى تعريفِ الدولة القومية بإسهابٍ شامل في المجلدَيْن السابقَيْن. لذا، سأعملُ على تعزيزِ السردِ بتسليطِ الضوء على الموضوع من زوايا مختلفة، وبتوضيح النتائج التي يجب استخلاصها.

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

التجارية والصناعية والمالية تُوطدُ 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 المضمار.

إنّ أحد أكثر الميادين التي مارست فيها علوم الاجتماع حركة التشويش والتضليل هي تلك المعنية بالاحتكارات. إذ تُبدي عناية فائقة لموضعة أجهزة السلطة بصفتها مؤسسات عابرة للاقتصاد - بشكل منفصل 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 مضطرّ لذكر جملة وجدتها مؤثرة جداً لفرناند بروديل، إذ يقول: "السلطة أيضاً تُكدّس كما رأس المال". وكأنه أمسك بخيط التكامل الذي بينهما. علماً أنه علامة حكيم سلط الضوء على الموضوع من زوايا عدة.

لا تُكدّس السلطة كرأس مالٍ فحسب. بل إنها حال رأس المال الأكثر تجانساً وتقطيراً وتكديساً عبر التاريخ. وإن كُتِبَتْها بالخط العريض: **السلطة هي حال رأس المال الأكثر تجانساً وتقطيراً وتكديساً عبر التاريخ**. أما رؤوس الأموال الأخرى العابرة للاقتصاد، فتتراكم وتُتداول وتتنظّم بمنوالٍ مختلف. وسبب النظر إليها جميعاً كاحتكارات، هو أنها عابرة للاقتصاد وتتميز بالاستيلاء على القيم الاجتماعية عموماً وعلى فوائض القيم الاجتماعية خصوصاً (الاستيلاء=الاحتكار). ذلك أنّ كلّ عمليات السلب من المجتمع ذات نوعية احتكارية، ضريبة كانت أم ربحاً استثمارياً أم نهياً وسلباً علنياً. لذا، فمصطلح "الاحتكار" مناسب وينبغي إدراكه جيداً.

ينتجسُ الفارق المميز للدولة القومية ضمن التاريخ في توحيدها جميع تلك الاحتكارات ضمن نطاقها بأفضل الأشكال. وهكذا تصبح التكامل الأقصى لرأس المال، وتنتهل 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 مُربكاً 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 لتنظيمِ رأسِ المالِ على شكلِ دولة. فعن طريقِ الدولة القومية يمكن تنظيمِ الرأسماليةِ الأكثر خصوصية، لا الاشتراكية. فإذا كان تصييرُ البغْلِ قِرساً أمراً ممكناً، كذا فتصييرُ أو اعتبارُ الدولة القومية اشتراكيةً أمرٌ ممكن!

رغم ذلك، فإنه لا يمكن إيضاحُ أحدىِّ الدولة القومية بفصلها عن القوالب والصياغات التاريخية للدولة. فمهما ارتقت بدرجةٍ اختلافها عن الأشكال التاريخية الأسبق منها، إلا إنَّ المُعَيَّن هنا هو التراكمُ التاريخي للسلطة. لننظرُ إلى إنكلترا كأولِ بلدٍ نَظَّم الدولة القومية: فإنكلترا كانت في مطلعِ القرن السادس عشر مُحاصَرةً بين فِئتي سلطاتِ إسبانيا وفرنسا من جهةٍ وسلطةِ النورمان² من جهةٍ أخرى. خطرُ الزوال واضحٌ هنا، في حالٍ لم تُنظَّم نفسها كدولةٍ قومية. فهي كانت مَلَكِيَّةً تتعاقبُ السلاطاتُ الحاكمةُ عليها بالتوالي. وكان اقتصادُها مبنياً على الهجرات الوافدة 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 الظروف التاريخية الملموسة. ويُظهِرُ التاريخُ بكلِّ وضوحٍ مدى زيادةِ قوةِ الجنيه الاسترليني³ في تلك المرحلة، وكيفيةِ سريانِ ذلك بالتكاتفِ مع الاستدانةِ ومع التحوُّلِ الاحتكاريِ الأقصى المُطبَّقِ على

¹الحزب 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 تنشيط الحزب البلشفي 1903، الذي قاد البروليتاريا والفلاحين بقيادة لينين للإطاحة بالأتوقراطية القيصرية وإقامة نظام اشتراكي محلها (المترجمة).

²النورمان: 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 الملاحة، 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 (المترجمة).

³الاسترليني: 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 (المترجمة).

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). فأني شخص يتحلّى بعمق سوسيولوجيّ يقظ لن يُلَاقِي 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 التصور الجمعيّ إلى تعبير المجتمع عن هويته من خلال أقدس المصطلحات، بحيث أدى إلى أن يعتبر المجتمع هذا التعبير الهويّاتيّ أحد سبل الثبات والرسوخ. ويكمن تقديس الوجود الاجتماعي في جذور الألوهية. فكلما تسارع الانفصال مع الزمن بين السلطة والدولة من جهة، وبين المجتمع من جهة ثانية، كلما أُخْرِجَت القدسية والألوهية من كونهما الهوية الجمعية للمجتمع، لتغدوا حِكراً على أصحاب السلطة والدولة. وتلعب الهيمنة الأيديولوجية دوراً مهماً هنا. إذ يتم التنويه إلى أن السلطة والدولة تأتيان من الرب. بالتالي، تكون السبيل قد فُتِحَت أمام مزاعم أصحاب السلطة والدولة بأنهم -هم أيضاً- مقدّسون وإلهيون. وهكذا بات سهلاً بلوغ مصطلحي المَلِك-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 دُنيويةٌ بقدر ما يُعتَقَد، ولا الروحانية أُخرويةٌ. فكلَا المصطلحين دُنيويان واجتماعيان. بينما القوالب الأيديولوجية الدوغمائية هي التي فَتَحَتْ هُوَّةَ الفرق بينهما.

بناءً عليه، فمن المتوقَّع انعكاسُ التَصَوُّرِ ذي الأصول الإلهية للسلطة والدولة على عصرنا كما كان عليه طيلة العصور. ومن غير الممكن عدم التفكير بتأثير الدولة العصرية بهذا الانعكاس. فقد عُجِنَ المصطلحُ بهذا المنوالِ على مرِّ التاريخ. من هنا، فمصطلحا الدولة العلمانية والسلطة متناقضان وغامضان.

الدولة القومية مشحونةٌ بالمصطلحات الإلهية أكثر مما يُعتَقَد، وتابعةٌ 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 الملوك-الآلهة. ما مِن دولةٍ تَحَصَّنَتْ بالدروع الأيديولوجية والقانونية والسياسية والاقتصادية والدينية بقدر الدولة القومية. مُؤَكَّدٌ أَنَّ الدافعَ الأساسيَ لذلك يكمن في تحوُّلها إلى بوابةٍ رزقيٍ للبيروقراطية المدنية-عسكرية متضخمة للغاية. فلدى سحبِ مناصبٍ وصلاحيات الدولة من يد البيروقراطية، فستصبحُ الأخيرةُ أَشْبَهَ بسمةٍ خارجةٍ من الماء. أي أَنَّ الدولة بالنسبة للبيروقراطية هي مسألة حياةٍ أو موت. والتحافُ الدولة بأقصى درجات الإفراط في الألوهية هو على صلةٍ كثيفةٍ بخاصية البيروقراطية تلك. كما إنَّ الدافعَ وراء التركيزِ البالغِ على الدولة وإقامة القيامة من أجلها في ظلِّ الحداثة الرأسمالية بما لم يحدث في عهدِ أيةِ حادثةٍ أخرى، إنما يكمنُ مرةً أخرى وراء التغيير الجاري في بُنيتهَا الطبقيَّةِ تلك. هذا وثمة أواصرٌ وثيقةٌ وكثيفةٌ بين مصطلح وحدَةِ الآلهة وبين التشديد على الحداثة والدولة القومية وعلى "الوحدوية-المركزية" بصورةٍ خاصة. فكيفما تَمَّ القضاء على بعض القبائل والأقوام، وتصفيَةُ آلهتها معها، وصهرُها بالتالي في بوتقة القبيلة أو القوم الحاكم؛ كذا فقد تَمَّ صهرُ آلهتها أيضاً في بوتقة إله القبيلة أو

القوم الحاكم، وبالتالي توحيدها معه. وإذا ما نظرنا إلى اصطلاح وحدانية الإله وفق هذا الواقع السوسيولوجي، فسنبلغ فحواه بسهولة أكبر. ذلك أنه يتضمن الاستعمار والصهر. تاريخ مركزية ووحدوية الدولة القومية هو تاريخ إلهي بشكلٍ جدّ كثيف. فبينما يؤدي تجريد المجتمع الموجود في طبيعتها من السلاح ونقل احتكار السلاح إلى الدولة كلياً إلى الوحدوية المركزية، فإن ما يتحقق هنا مضموناً هو احتكار استغلالي واستعماريّ مذهل. ومُنظَرُ الهيمنة، يتصدّرهم هوبز ومكيافيلي، قد بسّطوا أهمّ خدماتهم للاحتكار الرأسمالي بتعريفهم للدولة العصرية باسم العلمية. 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 ستتحركان كاحتكار في نهاية المطاف، فلن تبقى قيمة اجتماعية إلا وستسؤوليان عليها بقوة السلاح الفتاك الذي بين يديها. وسترسمان شكل المجتمع كما تشاءن، وستقضيان على ما لا تشاءانه. علماً أنّ ما جرى في التاريخ قد حصل تأسيساً على هذا المنوال. حيث نُظِّمَت إبادات لا يصدقها 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 مصيرياً في صهر الثقافة المعنوية أيضاً. إذ غالباً ما تُضفي الطابع الرسمي على المعايير الثقافية لأثنية أو جماعة دينية حاکمة، وذلك باسم الثقافة الوطنية. ثم تشنّ الحرب ضد جميع الكيانات الثقافية المتبقية. وبذريعة أنها "تضر 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 بالجور 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 المنسلّة إلى يومنا منذ آلاف السنين، تحت ذريعة طيش بناء "الوحدة الوطنية"، وكأنها ممارسة مقدسة.

مفهومُ الدولةِ القوميةِ بشأنِ "الوطن" أكثر إشكاليةً بكثير. فالحدودُ الجغرافيةُ التي تتبعُ لسيادةِ الدولةِ وتخضعُ لاحتكارها بأيِّ شكلٍ كان، يتم تصويرُها على أنها "الوطن المقدس". في الحقيقة، لقد صيّرَ الوطنُ مُلكيةً مشتركةً لحلفاءِ الاحتكار. والنظامُ الذي شَيّدوه تأسيساً عليه هو أكثرُ عُمقاً في استعمارِهِ من استعمارِ المستوطناتِ القديمة. فإن كان ثمة بلد مستعمرٌ واحدٌ فقط قديماً، ففي الدولةِ القوميةِ العصريةِ ثمة أشكالٌ استعماريةٌ مسلّطةٌ على "وطنها المقدس" بقدرِ أنواعِ الاحتكارِ فيها. فكيفما جُرِدَت الشعوبُ المستعمَرةُ من أسلحتها، كذلك فقد جُرِدَ شعبُ "الوطن المقدس" أيضاً من أسلحته، متروكاً بلا مقاومةٍ تجاهِ شتى أنواعِ الاستغلال. حيث أُخضِعت شتى كياناته الثقافيةِ الماديةِ والمعنويةِ، وعلى رأسها قواه العاملة، لاستغلالٍ مضاعف. إذ لا يُمكن إشباعِ جشعِ احتكاراتِ البيروقراطيةِ المتضخمةِ كالوَرَمِ بأيِّ شكلٍ آخر.

أما دبلوماسيةُ الدولةِ القوميةِ، فيجري تشكيلُها في سبيلِ تأمينِ التنسيقِ مع الدولِ القوميةِ الأخرى التي هي احتكاراتٌ خارجية، ولمتابعةِ شؤونِ النظامِ العالميِ للدولِ القوميةِ. ذلك أنه من المستحيلِ الإبقاء على دولةٍ قوميةٍ واحدةٍ صامدةٍ لأربعٍ وعشرين ساعةً فقط، في حالِ عدمِ اعترافِ الدولِ القوميةِ الأخرى بها في الخارج. وعلّةُ ذلك مخفيةٌ في منطقِ النظامِ الرأسماليِ العالمي. إذ لا يمكنُ لوجودِ أيةِ دولةٍ قوميةٍ أن يَؤمَّ دونِ رضىِ القوةِ المهيمنة. فقصصُها جميعاً مكتوبةٌ في دفترِ المهيمن. ومن يَشُدُّ عن القاعدةِ يتعرضُ لعاقبةِ صَدَّام، أو يُطاحُ به بعدَ تعريضِهِ للإفلاسِ بالحصارِ الاقتصادي. هذا ويُفترَضُ سلفاً أن كلَّ دولةٍ قوميةٍ تَعْلَمُ عِلْمَ اليقينِ أنه يستحيلُ تكريسُ وجودِها دونِ إذنٍ من القوةِ المهيمنة، سواءً سُمِحَ لها بذلك أثناءَ تشييدها أم بعده. فحتى دولتنا الاتحادِ السوفييتي والصين عجزتا عن البقاء خارجَ إطارِ هذه القاعدة.

إحدى أهمِّ الخصائصِ الأساسيةِ الأخرى للدولةِ القوميةِ هي انغلاقُ بُنيَتِها قدرُ الإمكانِ إزاءَ الكياناتِ التعدديةِ والسياسيةِ المختلفةِ. وسببُ ذلك مفهوم. فالكياناتُ التعدديةُ والسياسيةُ المغايرةُ سَتُشكِّلُ حِجْرَ عَثْرَةٍ على دربِ استغلالِ الاحتكارِ لها ضمنِ الحدودِ القائمة. فإذا ما اكتسَبَ المجتمعُ الأخلاقيُّ والسياسي وجودَهُ بكياناتٍ مغايرةٍ بحُكم طبيعته، وبالأخص بالكياناتِ السياسيةِ الديمقراطيةِ؛ فإن مساحةَ الاحتكاريين سوفَ تُضَيِّقُ على نحوٍ خطير. وقد ابتكرت مصطلحاتُ استحالةِ اقتسامِ 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 "يهدّد وحدة الوطن ونظامه".

ربما الدولة القومية هي الممثل الأكثر تواطؤاً 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. فيقدر ما تدّعي 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 تُحدّد إطارها بأعضائها المنتسبين إلى تنظيمها، وتُعرف نفسها بموجب ذلك عموماً. أي أنها كانت مضطرة لفرض قبولها كدولة كوار 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 كوار 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 تُفهم هذه الحقيقة. أول الأمور التي تزيد من صعوبة الفهم السليم للدولة القومية، هو تقييمها بالتداخل مع الجمهورية والديمقراطية. فمتلما أن

الدولة القومية ليست بجمهورية، فقد تأسست بناءً على التضادّ مع فلسفة الجمهورية ومؤسساتها ووظيفتها الأساسية. أي أنّ الدولة القومية إنكارٌ للجمهورية. من هنا، فالرؤية التي لا تزال تسود اليسار، وتعدّ الرؤية الرسمية ليسار الاشتراكية المشيدة طيلة قرن ونصف، والتي مفادها: "الديمقراطية والاشتراكية مستحيلتان دون الدولة القومية المركزية"؛ إنما هي خداعٌ رهيبٌ للذات. وقد شوهدت نتائجها الوخيمة في تصفية عددٍ جَمٍّ من الاشتراكيين والديمقراطيين في ألمانيا خصيصاً (وعلى رأسهم روزا لوكسمبورغ)، وتمتّ المعاناة منها أثناء انهيار نظام الاشتراكية المشيدة. ما من ضلالٍ آخر ألحقَ 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 تحقيقُ وطنيةٍ قيّمةٍ وعيش حياةٍ مشتركةٍ ضمن الاختلاف تحت ظلّ نسقِ السياسة الديمقراطية التعددية في الجمهورية الديمقراطية.

تُلاحظ في راهننا مساعي احتكاراتِ رأس المالِ الماليّ العالمي في إعادة هيكلة الدول القومية ذات البنى القديمة ضمن الشروط التي تتدفعُ فيها وراء الهيمنة. نزعةُ النيوليبرالية تلك أمرٌ مفهوم، حتى وإن كانت ترمي إلى أهدافٍ مغايرةٍ ومختلفةٍ (وبالأخصّ تضليلها بالقناع الديمقراطي). فالنزعةُ الاحتكاريةُ الوطنيةُ عاجزةٌ من عدةٍ جوانبٍ عن مُجاراةِ الاحتكارِ العالمي، وعن تلبيةِ متطلباتِ السياساتِ العالمية. بالتالي، فهي تتسبّبُ بالانسداد فيما يتعلق بتكامل النظام. أي أنّ الأنشطة المعنوية بإعادة هيكلتها، لا ترمي إلى القضاء على الدولة القومية، بل إلى إرفاقها برغباتِ رأس المالِ الماليّ الجديد المهيمن عالمياً.

لا تتورّع الدولة القومية عن استخدام القوالب الأيديولوجية الأربعة الرئيسية بشكلٍ متداخلٍ وتوحيديٍّ لبسطِ هيمنتها الأيديولوجية وتسريبها إلى صفوفِ المجتمع. فالقوميةُ التي تُعدّ شكلاً أيديولوجياً أساسياً للدولة القومية، قد حوّلت إلى جوهرٍ دينيٍّ محض. فبقدر ما تكون الدولة القومية حدثيةً رأسمالية، فالقوميةُ أيضاً دينٌ حدثيٌّ بالمثل. حيث أُعدت كدين اجتماعيٍّ للفلسفة الوضعية. ينبغي تصوّر الوطنية كطبيعة اجتماعيةٍ مضادةٍ للمجتمع الوطني. بالتالي، فالقوميةُ أيديولوجيةٌ مناهضةٌ للأمة بالأكثر. كما تُقدّم القوميةُ أعظمَ خدماتها إلى احتكاراتِ الاستغلال من خلالِ بسطِ الهيمنةِ

الأيديولوجية الرأسمالية على الأمة التي تُعتبر ظاهرةً ديمقراطية. وبذلك تُحوّل الأمة برمتها إلى ملكٍ ومستعمرةٍ مشتركتين 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 ظاهريّين مختلفين 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 بصفتها القوة المهيمنة بامتياز، خير برهانٍ على ذلك عندما أشار إلى أنه مُكلّفٌ باسم الرب). المهيمنُ الخارقُ هو "حَالُ مسيرةِ الإله الهابطِ على وجه الأرض" على حدّ تعبير هيجل (ولو أنه قالها حينها بشأن نابليون وفرنسا في عهده). ثانيهما؛ كلُّ دولةٍ قوميةٍ هي وثنُ الأمة المهيمنة بامتياز، كونها إلهاً. وإكثارها لنفسها بهذا الشكل لا يعني تمزّق أوصالها ووحدتها أو التوجه صوبَ نظامٍ متعدّد الآلهة. بل يعني إكثارها كأوثان. ومصدرُ ذلك في الفلسفة هو الوضعية. أي أنّ الأيديولوجية التوفيقية الثانية للدولة القومية هي العلمية الوضعية. وهي المصدرُ الأيديولوجي الأقرب إلى القومية. إذ تقتات كلتاهما على بعضهما البعض. وقد تطلّع مؤسّسها أوغست كومت إلى إنشاء الوضعية بذاتٍ نفسه كدينٍ علمانيٍّ كونيٍّ. لكنه لم يلقَ رواجاً بقدر الماركسية. مع ذلك، فهي بمثابة الدين الأساسي للعلمانية. ونبشّه مُحقّقٌ إلى أبعد حدّ في تقييمه، عندما اعتبر الوضعية بأنها الميتافيزيقيا الأكثر فظاظة، على الرغم من ادّعاؤها بأنها مضادةٌ للميتافيزيقيا. وبذلك يَكُونُ قد طرحَ تشخيصاً مهماً. فهي بمثابة الأيديولوجيا المهيمنة الأكثر تحريفاً وتعميةً وتوثيقاً لِعِلْمِ الاجتماع، نظراً لكونها إحدى الاشتقاقات الأيديولوجية المحببة للحداثة.

ومثلما هي حالُ العِلْمِ، فإنّ الوضعية (العلموية) أيضاً هي فلسفةُ الظواهرية الأكثر فظاظة. فالظاهرةُ مظهرُ الحقيقة. بينما في الوضعية هي الحقيقة بذاتها. بالتالي، فكلُّ شيءٍ ليس بظاهرةٍ ليس حقيقياً. إننا نَعْلَمُ من خلال فيزياء الكَمِّ وعِلْمِ الفلك والبيولوجيا، بل وحتى من جوهر الفكر بحدّ ذاته، أنّ النسبة العظمى من الحقيقة تسري في عوالم ما

وراء الحوادث الظاهرة للعين. لقد ثارت الحقيقة وراء ماهية سرية حتى أقصاها في العلاقة بين الراصد والمرصود. حيث بلغت حداً لا يندرج في أيّ قياس فيزيائيّ أو تعريف. والوضعية هي الأكثر شَبهاً بوثنية العصور القديمة كإنكار لهذا العمق الغائر. أما الوثن الذي بات يبدو كظاهرة، فإنه يَعْكِسُ الأواصر المشتركة بين الوثنية والوضعية. لذا، فجميع الأذهان المغسولة بدين القومية ضمن الدولة القومية، تظنّ أنّ العالم مجرد مظاهر بسيطة، وتتلقاه كضربٍ من ضروب العبادة. وإدماّن المجتمع الاستهلاكي على "الموضوع الشيء" هو تلك العبادة بذاتها. وبجانبه هذا، فإنّ تشكّل المجتمع الاستهلاكي كثمرة لأوساط الدولة القومية أمرٌ مُدرَك ومهم لأبعد الحدود. هكذا، يُقدّم جميع أفراد المجتمع فرصة الربح المفرط للاحتكارات الرأسمالية كأسرى السلع وكاستهلاكيين بإفراط (باتت السلعة كالوثن تماماً في الدولة القومية والمجتمع الاستهلاكي). من جانبٍ آخر، يصبح المجتمع أكثر طاعةً وخنوعاً وانقياداً وانصهاراً، كونه أسير نزعة الاستهلاك المصبوغة بنوعٍ من المظهر الديني. والمجتمع القوميّ المستسلم للذهنية الشعاراتية بدرجةٍ مُهوّلة، إنما يُعبّر عن هذه الحقيقة بكلّ علانية ووضوح.

الصياغة الأيديولوجية الثالثة المهمة هي التعصب الجنسي الاجتماعي. الجنسية أيضاً كانت سلاحاً طالما لجأت إليه نُظُم المدنية مدى التاريخ في مواجهة المجتمع الأخلاقي والسياسي. واستعمار المرأة لمآرب عديدة هو خير سردٍ ملفتٍ للنظر بهذا الصدد. فهي تُجِبُ الذُرّة، وهي عاملٌ مجانيٌّ وتحملُ أكثر الأعمال مشقة، وهي العبد الأكثر خنوعاً. كما إنها بمثابة أداة الدعاية وموضوع ووسيلة الشهوة الجنسية التي باتت متواصلة. إنها أثنى سلعة، بل ومَلِكَةُ السلع. وهي بمثابة المصنع الذي يُحقّق سلطة الرجل كأداةٍ مُعرّضةٍ لاغتصابه الدائم. وهي التي تُمكن من ديمومة المجتمع الذكوري المهيمن معنوياً، كونها موضوعَ الجمال والزينة والصوتِ العذب. وفي بنية الدولة القومية، تَبْلُغُ مكانة المرأة قاعَ الحضيضِ بجميع جوانبها هذه ضمن المجتمع الذكوري. فتَصوّرُ المرأة إلهةً في مجتمع الدولة القومية (هوية المرأة المشتركة وتصورها)، يبدو ظاهرياً وسيلةً للعبادة. لكنّ 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 رجل متسلط يتفكس العلاقة الجنسية في عقله بشكلٍ مستورٍ بما مفاده "أنهيت أمر العاهرة" و"تمكنت منها"). ومن الجانب الآخر تحوّل المجتمع إلى مستعمرة في الحضيض متمثلاً في شخص المرأة. بهذا المعنى، فالمرأة في الدولة القومية هي الأمة المستعمرة بالأكثر ضمن المجتمع التاريخي!

لا تتخلف 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 يبرح حيواً للغاية في هذا المضمار. لكن الشريعة الدينية لم تعد الدين القديم مع نمط استخدامها في الحداثة. فالدين المستخدم في الحداثة ضمن إطار الدولة القومية مبتور من وظيفته الاجتماعية الحقيقية (من دوره العظيم في المجتمع الأخلاقي والسياسي)، ومقدم بحالته المخصية؛ منطرفاً كان أم معتدلاً. فدوره في المجتمع محدود بما تأذن به الدولة القومية. حيث تزرع العراقيل الصارمة على درب أداء وظيفته الإيجابية داخل المجتمع الأخلاقي والسياسي. والعلمانية تنصدر لائحة تلك العراقيل. بالتالي، ينبغي عدم الاستغراب من انفجار النضالات بينهما بين الحين والآخر. كما يتأتى عدم تحلّي الدولة القومية كلياً عن الدين باعتباره شريعة قديمة من بنيته المساعدة جداً على استثماره وتحويله إلى قومية، إلى جانب ثقل وزنه الكبير على المجتمع. وأحياناً يؤدي الدين بذاته دور القومية. فالمذهب الشيعي في إيران سلاح أيديولوجي مهيم هو الأعلى للدولة القومية الإيرانية الراهنة. ذلك أنّ المذهب الشيعي هو مثال القومية الدينية الأكثر تطوراً. وأشباهه كثر. فالمذهب السنّي في تركيا يعدّ بمثابة الأيديولوجيا الدينية الأدنى إلى القومية، والأسهل انزلاقاً نحوها.

الدولة القومية التي تأخذ على كاهلها مهمة تحقيق الاستغلال الاحتكاري ذي الطوايق الأربعة الموحدة (الاحتكار التجاري والصناعي والمالي واحتكار السلطة)، لا تستطيع الاكتفاء باستخدام الفاشية التي هي من أرفع أشكال العنف لتنفيذ مآربها تلك. بل تشترط الاستخدام المهيم للأيديولوجيات التوفيقية الأربع بمثل استخدام عنف

النظام الفاشي الممنهج 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 مستقيم قطعي (الأسلوب المنغلق على الاحتمالات والبدائل)؛ تزدُ على ذلك بأساليب تجعل المجتمع الديمقراطي التعددي المنفتح على البدائل والاحتمالات أمراً مرئياً. وتطوّر بديلها المنفتح على الكيانات السياسية المختلفة، والمنغلق على التحول الاحتكاري، وذا التعددية الثقافية، والمتميز بالصفات الأيكولوجية والفامينية، وبنيته 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 أنّ 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 ردّ كلّ واحدٍ منها على ظروفٍ ملموسةٍ معيّنة، فإنّ البنى السياسية التعددية أقرب إلى إيجاد سبل الحلّ الأسلم والأصحّ للمشاكل الاجتماعية. كما إنّ 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 ومنطوية مرتكزة إلى هندسة المجتمع من قبيل: المجتمع الرأسمالي، الاشتراكي، الإقطاعي، الصناعي، والاستهلاكي وغيرها؛ فتعتبرها ضمن إطار الاحتكارات الرأسمالية. إذ لا وجودَ لهكذا نوع من المجتمعات مضموناً، بل

هي موجودةٌ دعائياً فحسب. فالمجتمعاتُ في أساسها سياسيةٌ وأخلاقية. والاحتكاراتُ الاقتصاديةُ والسياسيةُ والأيدولوجية والعسكرية هي أجهزةٌ تنخرُ طبيعةَ المجتمع الأساسية تلك طمعاً في فائضِ القيمة، بل وحتى في الجزية الاجتماعية الثقيلة. إذ لا قيمة لها بمفردها. فحتى الثورة لا تستطيعُ خلقَ مجتمعٍ جديد. إذ لا يمكنها إلا أن تؤدي دوراً إيجابياً كعملياتٍ يُلجأ إليها للبلوغ بالنسيج الأخلاقي والسياسي للمجتمع إلى وظيفته الأصلية بعد أن كان مُعرّضاً للضمور والتآكل. وما يتبقى تُحدّده الإرادةُ الحرةُ للمجتمع الأخلاقي والسياسي.

c- تعتمدُ الكونفدرالية الديمقراطية على السياسة الديمقراطية. فمقابل مفهوم الدولة القومية في الإدارة والحكم الصارم المركزي البيروقراطي ذي المسار المستقيم، تُشكّل جميعُ المجموعات الاجتماعية والهويات الثقافية الإدارة الذاتية للمجتمع من خلال الكيانات السياسية المُعبّرة عنها. ويتم تسيير الشؤون والأعمال على مختلف المستويات عن طريق إداريين قائمين على وظائفهم بالانتخاب، لا بالتعيين. المهمُّ هو كفاءة إصدارِ قراراتِ المجالس المُدوّلة بالنقاش. أما الإداراتُ المستقلة تماماً، فغيرُ دارجةٍ أو مقبولة. إذ تتحقّق 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- تتركزُ الكونفدرالية الديمقراطية إلى الدفاع الذاتي. فوحدات الدفاع الذاتي قوةٌ أساسية، ليس بوصفها احتكاراً عسكرياً، بل بخضوعها لمراقبة الأجهزة الديمقراطية المُشدّدة بما يُلبّي احتياجات المجتمع الأمنية الداخلية والخارجية. وتتجسّد وظيفتها في تفعيل إرادة السياسة الديمقراطية للمجتمع الأخلاقي والسياسي باعتباره بنية القرار الحرّ المعتمد على "المساواة ضمن الاختلاف"، وعلى شلّ تأثير تدخّلات القوى العاملة على إفراغ هذه الإرادة أو عرقلتها أو القضاء عليها، سواءً خارجياً أم داخلياً. وتُخضع البنية القيادية للوحدات إلى الرقابة المزدوجة من قِبَل أجهزة السياسة الديمقراطية وأعضاء الوحدات على السواء، ويمكن تغييرها بسهولة عندما تقتضي الحاجة من خلال الاقتراحات والمصادقات 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 تَحْطِي حدود التعبير المغاير والإدارة الديمقراطية، يُشَلُّ تأثير ذلك من خلال الإدارة الذاتية وحرية التعبير. فالتفاهم المتبادل واحترام المقترحات المختلفة والالتزام بأسس القرار الديمقراطي شروط لا بد منها في الإدارة الجماعية لشؤون المجتمع. ورغم تقاطع مفهوم الإدارة في المدنية الكلاسيكية والحدثات الرأسمالية مع مفهوم الإدارة في الدولة القومية بصدد هذا الموضوع، إلا إنه ثمة فوارق وحالات شذوذ كبرى بينهما وبين مفهوم الإدارة في الحضارة والعصرانية الديمقراطيتين. 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 بتاتا. فالتعددية سارية على الآراء والأيديولوجيات المختلفة أيضاً. ولا تحتاج الإدارة إلى التموية الأيديولوجي لتعزيز ذاتها. بناءً عليه، فمثلاً إنها لا ترى داعياً للأيديولوجيات القومية والدينية 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- تقف الكونفدرالية الديمقراطية في صفّ الاتحاد الكونفدرالي الديمقراطي العالمي للمجتمعات الوطنية العالمية مقابل الاتحادات التي على شاكله هيئة الأمم المتحدة التي تضمّ الدول القومية الخاضعة لرقابة القوة المهيمنة بامتياز. ذلك أن 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.

خلاصة، فالفوارق ونقاط التضاد القائمة بين الحدثات 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 تَغْبُ حالاتُ السلامِ أيضاً بينهما بين الفينة والأخرى على مرِّ التاريخ؛ إنما هما في راهنا أيضاً في حالةِ صراعٍ أحياناً وسِلْمٍ أحياناً أخرى ضمن إطارِ تجاذباتهما وتناقضاتهما. لا ريب أن النتيجة النهائية سِيَحْدُّهَا مَنْ يَنْقُذُ مِنَ الأزمةِ النبويةِ الممنهجة بتحقيق الانطلاقة السليمة والحسنة والجميلة فكرياً وسياسياً وأخلاقياً.

د - الأيديولوجية اليهودية، الرأسمالية والحداثة

من الصعبِ طرحُ سردٍ كاملٍ عن تَطَوُّرِ المجتمع التاريخي، دون استيعابٍ سليمٍ لواقعِ العبريين تاريخاً وراهناً. ففَقِيْمُ العبريين تاريخياً واليهوديةِ راهناً على أنهم مجردُ قومٍ أو مجموعةٍ أثنيةٍ، إنما يحتوي أخطاءً جسيمة. فمن الأهمية القصوى تقييْمُهم كمصدرٍ ثقافيٍّ أساسيٍّ ذي أصولٍ شرقٍ أوسطيةٍ، ولكنه مصدرٌ يهتم ويؤثِّرُ في العالمِ أجمع بالدرجة الأولى. لا أتحدث هنا عن الثقافة بمعناها الضيق. بل أتأولها كإجماليِّ الثقافتين المادية والمعنوية. ينبغي تَجَنُّبُ خطأين فادحين بصدد الموضوع. أولهما؛ المفهوم الذي يُبْجَلُ اليهوديةَ ويُغالي في وصفها بالقوةِ المتحكمةِ بزمامِ العالمِ. ومقولة "قوم الله المختار" تدرج في هذا الإطار. فبقدرِ ما يتمُّ الامتناعُ عن سلوكِ هذا النمطِ من المبالغات المنفتحة كثيراً على الاستغلال، يَكُونُ قد تيسَّرَ الاستيعابُ الواقعي للموضوع بالمِثْلِ. ثانيهما؛ المفهوم الذي يُصَبِّرُ اليهوديةَ شيطانياً أو كبشَ فداء. فَرُؤْيُ اليهوديةِ كمنبعٍ لكلِّ الرذائلِ رأيٌ شائعٌ جداً. والوقوفُ بعيداً عن تأثيراتِ هذه المقاربة التي تؤدي إلى إدراكاتٍ خاطئةٍ مثيلةٍ لمقاربةِ المُغالاةِ على الأقل، سيزيدُ من وضوحِ الموضوع.

كنتُ قد جُهدتُ في المجلدَيْن السابقَيْن من مرافعتي لتسليطِ الضوءِ على العبريين من مختلف الزوايا وضمن إطارِ الأديان الإبراهيمية. أما الآن، فسأعمل على تعزيز رأيي من جهاتٍ أخرى. حيث سأتناولُ أساساً قضيةَ اليهود والقضية اليهودية ارتباطاً بالرأسمالية والحداثة.

لقد نَمَّ شتاتُ 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. يَبْدُ أنه تَمَّتْ معايِشَةُ قضايا ونتائج شبيهة في السابق أيضاً. فهجرُ سيدنا إبراهيم من أورفا إلى جوارِ القدس لا يَنفَكُ تأثيرُها مستمراً حتى يومنا من جهةِ المشاكل والنتائج التي أسفرت عنها، ولكنْ بشكلٍ أضخم عالمياً. ومغامرةُ أحفاده في مصر، وحادثَةُ يوسف، وهجرُ موسى أيضاً أحداثٌ تَرَكَتْ بصماتها على الصعيد العالمي. كما أنّ إعدادَ الكتابِ المقدسِ وتأسيسَ المَمْلَكَةِ العبرية الأولى قبلَ ذلك، السببُ البابلي، والعلاقاتُ المبتدئة في ذاك العهد مع البرسيين والإغريق؛ قد أدت كلها إلى نتائج مهمةٍ تَمَيَّزَتْ بمكانةٍ بارزةٍ في تاريخ المدنية من حيث تداعياتها وصداها. بل إنّ إعدادَ الكتاب المقدس بذاته حدثٌ عظيم. إنه نوعٌ من رسمية الأديان الإبراهيمية. وامتلاكُ الكتاب حدثٌ عظيمٌ جداً وله أثره التاريخي.

لكنَّ الشتاتَ الحاصلَ بعدَ عام 70م ولَدَ نتائج جذرية أكثر تأثيراً بكثير. لن أُدَوِّن التاريخَ هنا. بل سأكتفي بالتقييماتِ المقتضبة. فالرأيُ المُجمَعُ عليه عموماً هو انقسامُ التجمع الناجم عن الشتاتِ والهجرة إلى فرعين، أحدهما في الشرق والآخر في الغرب (السفاريديم¹ والأشكنازيم²). واختلقت تأثيراتُهُما بالتأسيس على ذلك. فمن المعلوم أنّ يهودَ المشرق انتشروا أساساً فيما يُسمى اليوم بسوريا والعراق وإيران وشواطئ بحر قزوين وروسيا، ويُحتمَلُ أنهم انتشروا فيما بعد حتى آسيا الداخلية. معلومٌ أيضاً أنّ أولئك اليهود عاشوا كمستوطناتٍ مهمةٍ في الأماكن التي هاجروا إليها. أما هجراتهم نحو الغرب، أي مستوطناتهم التي أقاموها في الساحاتِ الخاضعة لحكم الإمبراطورية الرومانية بشكلٍ عام، فقد حَقَّقَتْ تنامياً مستمراً. إذ تُصادَفُ الهجراتُ والمستوطناتُ بدءاً

¹السفاريديم (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 سلانتيك والأستانة وإزمير وأدرنة والقاهرة وإيران وغيرها (المترجمة).

²الأشكنازيم (الأشكناز): هم اليهود الغربيون. تميزوا سابقاً بتكلم اللغة اليديشية التي تطورت من لهجة ألمانية تأثرت باللغة العبرية واللغات السلافية. ويشكّلون غالبية اليهود المعاصرين. استقروا بالأغلب في المدن الأوروبية مثل لاهاي، روتردام، هارلم، واستقرت غالبيتهم في أمستردام (المترجمة).

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 رياديّ، سواء كحركة موسوية أم كمسيحية مولودة من الموسوية. فقد أسسوا ما هو أشبه بالإمبراطورية المعنوية في عهدهم.

لا شك أن معرفة كيفية عقد اليهود علاقاتهم بوساطة المال، وكيفية تصييرهم المال قوةً ماديةً مؤثرةً بقدر التأثير المعنويّ موضوع يتطلب البحث المطوّل دون بد. لكن، إذا كان الدين والأدب والعلم من أول المواضيع ذات الطابع المعنوي الطاع، والتي انشغلوا بها استراتيجياً؛ فإن ثاني مواضيع انشغالهم الاستراتيجي هو موضوع الكسب والمال بالتأكيد. هذا أمر 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 قيادة كلا الموضوعين دليلاً على حظيه بأهمية استراتيجية في تاريخ العالم. وحسب تخميني، فإن اليهود في تلك القرون كانوا يدركون مدى أهمية الريادة الاستراتيجية بشأن كلا الموضوعين، وانشغلوا بها جيداً. الدافع الأولي في ذلك هو الشروط الملموسة التي عاشوها. فقلّة تعدادهم، وعيشهم الدائم في طوق المدنيين المنحدرين من الأصول الشرقية والغربية، ونظرهم لذاتهم على أنهم "قوم الله المختار" (نحن وجهاً لوجه أمام هيمنة أيديولوجية جازمة) قد أرغمهم على الانعكاف المتواصل على البحث الاستراتيجي. أي أن قلّة تعدادهم والهجرة وعقائدهم المقدسة وتعرضهم المتواصل لمهالك المجازر قد حثهم على تعزيز وعيهم من جهة، وأرغمهم على صياغة "استراتيجيات الخلاص" بكلّ دأب من جهة أخرى (كم هي شبيهة باستراتيجيات التحرر الثوري!). فأنماط حياتهم تفرض عليهم التفكير الاستراتيجي وتطوّر أدوات الخلاص والتحرر الخاصة بهم. وإلا، فما من حيلة إزاء فنائهم مثلما حلّ بالآلاف القبائل الأخرى عداهم.

يغدو التشبُّث بالمقاومة المتواصلة والحثيثة في هذه النقطة بالذات السبيل الوحيد للخلاص. والمقاومة بدورها تُحتم أمرين اثنين بكلّ تأكيد: العقيدة والوسائل المادية. فبينما تعكس العقيدة ذاتها عنصراً استراتيجياً معنوياً، فإن 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 مُتَّحِدِينَ لا غنى عنهما لأجل الخلاص والتحرر. وإذا ما بَحَثْنَا عن جوابٍ للسؤال المعني بأسباب سيادة المال والمعنى الديني لدى اليهود، فالردُّ واضح: لا خيارَ آخرَ أمامهم. فتمطُّ 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 وجود 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 والفُرص الأيديولوجية والمادية.

إنَّ دورَ المسيحيين في ذلك روما من الداخل أمرٌ مؤكَّد، رغم استمرار السجال بحقِّ ذلك. فإذا ما وُضِعَت الأصولُ اليهوديةُ لسيدنا عيسى الذي يُعدُّ المسيحيُّ الأول نصبَ العين، فسُيَعَدُّ دورُ أحدِ فروع اليهود في تقويضِ روما أمراً مفروغاً منه. هكذا يَكُونُ قد أُخِذَ بالتأثيرِ لهدمِ معبَدِ القدس مرتين (مفردة المعبد هي بمثابة "القدس" عاصمة اليهود). علماً أن قطعَ رأسِ القديس بولس في روما (وهو من مواليد طرسوس، ومن المسيحيين الأوائل. ويتصدر لائحة الناضمين لتعاليم المسيحية) كان لن يَبْقَى دون جواب. وما صَلَبُ آلافِ المسيحيين وإطعامهم لقمةً سائغةً للأسود وإبادتهم سوى كجزءٍ من مقاوماتهم. أي أنَّ أولَ حملةٍ ناجحةٍ للشنات (الدياسبورة) كانت ستتحقق مع انتفاعها من المسيحية كقوةٍ معنويةٍ استراتيجية. هذا وبالإمكان الادعاء بكل سهولة أنَّ تقويضَ روما من الداخل هو محصلةٌ لأول حملةٍ معنويةٍ استراتيجيةٍ كبرى للشنات اليهودي موضوعياً. لا ريب أنه لغارات قبائل الجرمان والهون والفرنجة في أوروبا أيضاً تأثيرها البالغ في هدم روما. مع ذلك، فالمؤثرات الداخلية هي المُحدَّدة.

كانت انطلاقَةُ اليهوديةِ الغربيةِ لما بعدَ روما ستتحقق ضمن الواقع المادي مع تأسيسِ المدن (الثورة الأوروبية الأولى بدءاً من القرن العاشر الميلادي) وتطوُّرِ السوق حولها. فتصاعُدُ العلاقة بين السلعة-المال-التجارة سيمنح اليهود قدرةً القيام بالحملة

الاستراتيجية الثانية، أي بالدور الاستراتيجي للمال. وسيادة المال تعني استحوادهم 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 مُلْتَوِيَة. إذ يتمثل جانبه الإيجابي في أن ديناً إبراهيمياً قد فَتَحَ أوروبا. بينما جانبه السلبي يتجسد في تضيق الخناق تدريجياً على الموسوية كدين قَبْلِيّ ضيق (دين يهودي مختار). وستُجَدُّ أوروبا القَبْلِيَّةُ العلمانيَّةُ 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 شَهِدَت اليهودية حالة صعودٍ أيديولوجيٍّ وماديٍّ متواصلٍ كقوة استراتيجية لأوروبا (وروسيا). فلا بد أن يَكُونَ أحدُ أثرياء أو متقفي كلِّ مدينةٍ يهودياً. لذا، سيؤدي هذا الوضع إلى الحَسَدِ والتناقضات والنزاعات الكبرى حكماً. ونشوء الغيتوهات الأولى كان يُنبئُ بما سيجري لاحقاً. وستُصَوِّغُ اليهودية استراتيجياتٍ وتكتيكاتٍ جديدةً حيالَ هذا الوضع الجديد. أُولَاهَا حركة "الدونمة"³ وثانيُّها الحركة "العلمانية-الدنيوية". وستتمخضُ كلتاها عن نتائج كبرى. إذ سَيَفْقُدُ اليهود من العصور الوسطى بنجاح عبر هاتين الحملتين الاستراتيجيتين الجديتين. ينبغي عدم النسيان أن الارتدادَ عن الدين القديم حملةً استراتيجيةً كان إبراهيم وموسى أولَ مَنْ قامَ بها. إذ

¹مجلس المسيحية الكاثوليكية (مجلس لاتران الثالث): والذي قرر جمع اليهود في الغيتوهات عام 1179، وحرَّم 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 قِبَلِ الحكم الهتلري النازي الفاشي في ألمانيا (المترجمة).

³حركة الدونمة (الردة): مذهب يهودي أطلق على أتباع سبطي 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 مَنْ أفرزتهم هذه الجماعة هو مصطفى كمال أتاتورك (المترجمة).

نستطيع بكل يسرٍ تقييم خروج سيدنا إبراهيم من أورفا وسيدنا موسى من مصر على أنه نقلةٌ معنويةٌ استراتيجية.

بالمقدور تصوّر المحافل الماسونية التي أسسها البتّاعون 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 للحدّات الرأسمالية. تُعدُّ العلمانية من المواضيع التي يكثرُ الجدل حولها في البلدان المسماة بالإسلامية، وعلى رأسها تركيا. إنني أجدُ تسميات المجتمع أو البلد بالرأسمالي أو الاشتراكي تسمياتٍ دعائية. كما أعتقد أنّ توصيف البلدان بالعلمانية أو الإسلامية أو المسيحية أو البوذية يندرج ضمن المآرب عينها. بينما أعتبرُ نعت المجتمعات بـ"المجتمع الأخلاقي والسياسي، والمجتمع للأخلاقي واللاسياسي" واقعياً أكثر. للعلمانية بمعناها الذي يدلُّ على النظرة الدنيوية وظيفةٌ إيجابيةٌ من حيث الابتعاد عن الدوغماتية الدينية والتحرر منها. لكن، عندما تُستخدَم العلمانية في إشارةٍ إلى النزعة العلمانية التعصبية، فسرعان ما تُعدو بذاتها دوغماتيةً كُطِبَ مضاد. إنني مُرغمٌ على الإشارة بعنايةٍ ودقةٍ إلى ضالة الفرق بين النزعة العلمانية بمعناها هذا والنزعات الدينية التعصبية الأخرى. وحركة الدوئمة (الارتداد عن الدين) أيضاً ستتسارع وتيرتها مع تصاعدٍ مناهضة اليهودية. قبل الاستطرد في شرح وضع اليهودية في عهد الدولة القومية، سيقتضي الأمر التطرق إلى المجريات والأحداث الحاصلة في الشرق الأوسط والشرق، نظراً لتأثيرها الكبير والجاذب للأنظار.

اليهود علاقاتهم الطيبة مع الدولة البرسية-الساسانية حتى العهد الإسلامي. ويبدو أنّ تأثيرهم بلغ في القصور آنذاك. فمن المعلوم أنّه للنبية الأولى التي اسمها أستر¹ دورٌ عظيمٌ في القصور الساسانية. ولها مكانتها في الكتاب المقدس أيضاً. هذا ويغلب

¹ «أستر» (استر): هي رمز وحامية اليهود ونبية من أنبيائهم يرد اسمها في الكتاب المقدس. وتعني في الهندية "سيدة صغيرة" وفي الكردية "تجمة"، وفي العبرية "هدسة" أي شجرة الآس (الريحان). وصفها الكتاب المقدس بأنها فتاة يهودية يتيمّة تبناها مردخاي. ولما تم سبيهما، ذهبا إلى شوش، عاصمة مملكة فارس. كانت أستير جميلة، فأعجب بها الملك أحشويرس، وأحبها، ووضع تاج الملك على رأسها (المتجمة).

الظن أن اليهود كانوا نافذين داخل الإمبراطورية، سواء في شؤونها التجارية-المالية أم على صعيد تطورها الأيديولوجي. كما إن قيام كيروس، مؤسس الإمبراطورية البرسية، بإنقاذ 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. ويُلوح 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 يُؤيد صحة ذلك. بإمكاننا تشبيه هذا الوضع بتشديد الدولة القومية في الحداثة الرأسمالية. فالعرب يزدون على حداثة العصور الوسطى بالإسلام. هذا هو الواقع الكامن وراء التناقضات الأيديولوجية والمادية مع اليهود واليهودية. كما ينبغي الإشارة إلى أن البعد الطبقي أدى دوراً مهماً في انطلاقة الإسلام يُعادل ما للبُعد 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 باطناً، أي أنهم جَنَحُوا إلى الردّة. كما يغلب الظن بأن اليهود الدونمة لعبوا دورهم في حركات التمرد والمذاهب الجَمّة المتصاعدة إزاء سلطات العرب السُّنة 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 الحَزَرِيَّةُ اليهودية ذات الأصول التركية، التي أسسوها على شواطئ بحر قزوين الشمالية، وتواجدت فيما يُعرَف اليوم بـ"أرمنستان" وقسم من أذربيجان. ويُروى أنَّ جدَّ السلاجقة سلجوق بيك¹ كان يحتلُّ منصب أحد القادة في تلك الدولة. وكونُ أسماء أولاده الأربعة يهودية الأصل هو برهانٌ مهم على أوامره 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 الأناضولُ من المراكز المهمة لليهودية منذ العصور القديمة. حيث احتلَّ اليهودُ 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 مهدِّم الثاني بعد إسرائيل على نحو أفضل. فضلاً عن أنَّ الأناضول كانت بمثابة سوقٍ وطيبةٍ للحركات التجارية-المالية والأيديولوجية، حيث لا يمكن استصغار دور اليهود في ذلك أيضاً.

من المعلوم أنَّ اليهود المُرغمين على الهجرة قد وفدوا إلى بلاد الأناضول على موجاتٍ متوالية عن طريق إسبانيا، ليستقروا فيها خلال أعوام 1391 و1492 و1550. وإذ ما وُضِعَ ثَقْلُهم في السلطنات السلجوقية والعثمانية نصب العين، فسيفهمُ بنحوٍ أفضل مدى احتلالهم مكاناً جذرياً فيها. علاوةً على أنه كانت قد تشكَّلت كتلةٌ غفيرةٌ من المسلمين المرتدين. كما كانت حركة الدونمة هذه (حركة 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 وأملأهم 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 أنَّ حركة الدومة باتت الانطلاقة الاستراتيجية الثالثة الكبرى المُنجزة في سبيل الحفاظ على اليهودية. ذلك أنه كان مُحالاً على اليهود الاستمرار بوجودهم دون ظاهرة الردة، سواءً داخل الأغلبية المسلمة في الشرق أو بين صفوف الأغلبية المسيحية في الغرب. ينبغي استيعاب الردّة كاستراتيجية بقاء. فطالما أنَّ الدوغمائية الدينية لا تتيح المجالَ لحرية التعبير والرأي، فلا مهربَ عندئذٍ من ظهور ميلٍ الردة والارتداد، مثلما الحالُ 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. فاليهودُ قادرون على تأسيس حياتهم والاستمرار فيها بفضل قوة المال. وبفضل تكوينهم القوة الأيديولوجية أيضاً، فإنهم ينجحون في بسط تأثيرهم والبقاء على قيد الحياة في آنٍ معاً بالأساليب المعنوية. وكثرة المتنورين والكُتّاب والمفكرين والمُنظرين والعلماء العظماء لدى اليهود مرتبطةٌ عن كثب بمنزلة الريادة المعنوية التي طالما شعروا بالحاجة الماسة لها على مر التاريخ. كما إنَّ تطويرهم العديد من الحركات الدينية والفلسفية والعلمية ضرورةٌ من ضرورات استراتيجيتهم التي لا غنى لهم عنها في الحياة.

أما استراتيجية الدومة، فسوف تُبرزُ أهميتها العظمى أساساً في عهد الدولة القومية. وتتميز إنكلترا بأهمية محورية في فهم هذه الحقيقة، باعتبارها أولَ دولةٍ قومية. فملكا إسبانيا وفرنسا (القوتين العظيمتين اللتين تُنظمان 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 يَرون 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 قاعدةً مركزيةً لهم بالتدريج. ومن حينها ولندن مستمرةٌ في الحفاظ على مكانتها هذه إلى يومنا.

معروفٌ أنه تمّ التوجه نحو بناء الدولة القومية الإنكليزية في ذاك القرن. وكما هو معلوم، فالدولة القومية ليست منحصرةً في كوار الدولة وحسب. بل إنَّ 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 الأثنيّ هو انتماء دينيّ في الوقت نفسه، والانتماء الدينيّ هو انتماء أثنيّ أيضاً. فضلاً عن أنّ الحاكم والمحكوم يتحدان في الهدف المشترك بغضّ النظر عن الفرق بينهما. وبصراحة، فنزعة الدولة القومية هي شكلٌ مشتقٌّ 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 نمط 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 قناعتي، فقد أراد فيلسوف التاريخ الإنكليزي العظيم كولينجود² التعبير عن هذه الحقيقة، لدى تعريفه قوموية الدولة القومية بقوله: "انتصرت الكونية اليهودية، ولكن في شخص من أبادها عرقياً". أي أنّ الدولة القومية أحرزت النصر. والأيديولوجية اليهودية (قبليّتها، قوميتها، الصهيونية) تتوارى خلف ذلك. لكنها ولدت معها من يبيدها عرقياً تزامناً مع ظهور الدولة القومية. إنّ هذا التشخيص مهم في حقيقة الأمر. إذ يوضّح

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 مركّز إلى الأسس التاريخية-الاجتماعية. يؤمن بأن الاقتصاد ينبع من ظواهر ذات جذور فكرية ومادية وطبيعية وتقليدية وثقافية. ويحدّد بين بحوثه التاريخية ومعلوماته الاقتصادية، مظهرًا كيف تشكلت الرأسمالية وتضخمت بنحو كبير (المتريجمة).

²جورج كولينجود: 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 (المتريجمة).

خاصية عامة للقومية. ذلك أن كل قومية هي صهيونية. وفي هذه الحال، فإن القومية العربية أيضاً ذات طابع صهيوني. من هنا، لن يكون خطأ تعريف القوميات الفلسطينية والتركية والكردية والإيرانية-الشيعية 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 وتضاعدها بشكل 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 بصفاتهم تجاراً وصيارفة. فكانوا يؤمنون لأنفسهم كمأضخم من مشاريع الاستثمار والتمويل أثناء تشكّل كل دولة قومية، حائزين بذلك على ملاذ يأويهم ويستقرون فيه. فالدولة القومية كانت تمهد الطريق أمام تضخم رأس المال اليهودي وتعاظمه السريع. ولو أن ورنر سومبارت أوضح دور اليهود في تطور الرأسمالية بهذا المنوال، لكان بإمكانه أن يكون أكثر واقعية. ولدى تعاظم رأس المال اليهودي على النطاق العالمي، فلا بد أن يُنتج ضده أيضاً. والتناقضات الراهنة بين الاحتكارات القومية والاحتكار العابر للقوميات تنتهل منبعاها من هذا الواقع. إذ يتبدى بكل شفافية أن مركبي رأس المال من اليهود، الذين كانوا يضعون المضايقات التي عانوا منها تاريخياً نُصب أعينهم دائماً، قد قاموا بتقديم خدمات تاريخية 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 تُعتبر مسؤولة عنه. إن هذا الوضع يُذكر قليلاً بمثال سيدنا عيسى ويهوذا الإسخريوطي الذي وشى به. فاليهود الذين سحروا ثقافتهم المادية والمعنوية قرابة ثلاثة قرون في سبيل بناء الدولة القومية الألمانية (التشديد على الشبه بين الأيديولوجية الألمانية والأيديولوجية اليهودية لم يأت من فراغ)، كانوا قوميين ألمان أكثر تزمناً وتراصاً حتى عهد هتلر. كما كان أعنى القوميين الصهيونيين ممثلين أشداء عن القومية الألمانية أيضاً من نواح عديدة. هذا وبالمستطاع عرض العديد من الأمثلة الشبيهة، مثلما يلاحظ في واقع روسيا وتركيا العثمانية على وجه الخصوص. لقد

انتصرت النزعة الكونية اليهودية (قوميّتها، وضعيّتها، دينويّتها) التي أشار إليها كولنجود. ولكن، ليس بتوليدها لمنظّمي الإبادة العرقية اليهودية وحسب، بل وبخلقها لمركّبي الإبادة الجسدية والثقافية في العالم أجمع. ينبغي الإمعان في الموضوع عن كثب 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 ستكتشف الخاصية 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 نَمّ عن صدام واقتتال بلغ حدّ الإبادة العرقية.

ارتباطاً بهذا التناقض واطّبت اليهودية على صون خاصيّتها كمجتمع أيديولوجي متطوّر. وبقي اليهود مرغمين على تطوير استراتيجية حماية الذات واختراع وسائلها التكتيكية كنتيجة طبيعية لمفهوم "قوم الله المختار". حيث كان من الضروري صياغة استراتيجية الدفاع نظرياً وأيديولوجياً بحكم بُنيّتها. بينما تُعنى الوسائل التكتيكية على الأغلب بالقوة المادية عموماً وبِقوة المال والسلاح خصوصاً. وفي حين يُكتسب المال عن طريق التجارة والصيرفة، غالباً ما طوّر السلاح بوساطة التحديثات التقنية. وقوة اليهود في كلا الميدانين معلومة ومُبرهنة. لنذع جانباً مدى تأثيرهم ونفوذهم في هذا الشأن خلال العصور القديمة والوسطى، بل لدى تطوّر العصر الجديد (عصرنا الحديث) ستكوّن الأحداث ضمن إطار الاهتمام الكثيب لليهود باعتبارهم الشعب الأكثر تنظيمًا وخبرة 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 القوة المالية والأيديولوجية اليهودية المتميزة بمنزلة حصينة استراتيجية ستلعب دوراً مهماً في ذلك. ولن يلقى المتمعنون في تلك الفترة أية مشقة في تشخيص هذه الحقيقة.

قد يكون من المبالغة القول 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 المهمة، وعلى رأسها لندن وأمستردام. أما صمّت المعنيين بالاقتصاد السياسيّ وتغاضبهم عن هذه الحقيقة، فهو متعلّق بدور الأيديولوجيا في التعمية. إذ إنّ عدم تناول المنشأ الأثني والقومي لتراكم رأس المال بشكل ملحوظ في التقييمات المعنية بالاقتصاد السياسيّ -وفي مقدمتها كتاب "رأس المال" لماركس- هو نقصان بالغ الأهمية وباعث على التفكير ملياً. كما إنّ الهرطقة التي تقول: "لا دين أو إيمان أو قومية لرأس المال" هي خاطئة. فرأس المال على صِلّة جدّ منيع 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 راهنا. إذ لا يُمكن إنكار كون سواد الرأسماليين من هناك، ديناً وإيماناً وقوميةً.

ولا جدال أيضاً حول دور اليهودية في إنشاء الصناعية والدولة القومية، باعتبارهما الدعامتين الأخيرتين للحادثة الرأسمالية. فالتّجّار والصّيارفة اليهود الذين يواظبون على تقدّمهم منذ الثورة المدينية الأولى في أوروبا (1050-1350م)، قد حقّقوا انطلاقتهم مُنصَحّمين 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 تَبَدّت معالم الثورة الصناعية كساحة مُربحة أكثر، لم يَتَوَّأوا عن نقل 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. وأوليس هذا هو المبدأ المُسمّى بقانون الربح؟

والحالّ هذه، كيف يغدو ممكناً الاستخفاف 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 تحريف مُعمّد. ولكن، يمكن القول بكلّ يسرٍ أنّه نتيجة للعمى الأيديولوجي. علماً أنّ هذا الدور ليس جُرمًا بالنسبة لليهودية. فقد تتشكّل الاحتكارات التجارية والصناعية في كلّ مجموعة قومية أو دينية

أو أثنية. المهم هنا هو الدور الاستراتيجي للاحتكارات اليهودية التجارية والصناعية. فالتمويل نشأ أصلاً في أحضان الاحتكار اليهودي أدياً وأزلياً. وامتتاع الاقتصاد السياسي عن تحليل أواصر الاحتكار التجاري والصناعي والمالي مع الأيديولوجيا عموماً (لا يمكن لليبرالية إلا أن تكون بمثابة الدعاية)، ومع الأيديولوجيات القومية والدينيّة والعلمويّة والجنسويّة خصوصاً؛ لا يتأتى من هواجسه من "النشئ" مثلما يزعم. بل على النقيض، فإن الاقتصاد السياسي الذي يُخفي الهويات الدينيّة والجنسويّة والقومية والعلمويّة لجميع الاحتكارات عموماً ولاحتكارات السلطة بصورة خاصة، إنما يشير بذلك أنه ليس علماً موضوعياً، وأنه يُخفي الواقع الملموس من أحرّج 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 مُحافِظة على أهميتها بتزايد ملحوظ داخل احتكارات رأس المال التجاري والصناعي والمالي والإعلامي والفكري. لا يمكن تحليل (نظرياً) أو حل (عملياً) أية قضية بما يُلِيقُ بها، عالمية كانت أم محلية، ما لم تُشخص هذه الظاهرة.

تنسّم اليهودية بدورٍ مصيريٍّ في إنشاء الحداثة والدولة القومية، سواء كقوة أيديولوجية استراتيجية أم كقوة مادية استراتيجية. فبينما تكشّف اليهودية النقاب عن الماهية الرأسمالية للحداثة وتُحقّقها بوساطة الدولة القومية، فإنها تُجسّد الحداثة وتُجرّم بها ميدانياً متمثلةً في الدولة القومية بوصفها حالةً مُوحدةً للاحتكارات التجارية والمالية والصناعية والسلطوية. لا يُشكّل اليهودُ إله الدولة القومية بالطبع. لكنهم طوّروه ضمن ساحتهم بمهارة منذ العصر القبلي وحتى راهننا، وبدءاً من حالته الرُشيمية إلى أن كبر وبلغ الشيخوخة وأصيب بالاهتراء في يومنا.

لا أكثرُت بنظريات المؤامرة مطلقاً. فلطالما تُطرح بعض المزاعم وتُبدل الجهود لإضفاء المصدقية 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 المزام تتسمُ بدرجةٍ من الواقعية، إلا إنّ المُغالاة والسقوط في الدوغمائية والافتقار إلى العلمية هي الخصائص المشتركة لهذه النظريات. لكن الحقيقةً ماثلةً للعيان، و"الزَمْخُ لا يَسْغُهُ الكيس". ذلك أنّ تَفَوُّقَ اليهود في الدعائم الثلاث للحادثة 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 نفوذِ اليهود في الحادثة الرأسمالية، لا عن مكانتهم في العصرانيات الديمقراطية بوصفها واقعَ المجتمع التاريخي الأشمل نطاقاً. فاليهود موجودون في هذه العصرانيات أيضاً، ولكن بحالةٍ تَنَقَّرُ 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 صعيد استراتيجية الحياة، لم تُغِبْ بتاتاً المساعي الرامية إلى شلّ تأثيرِ معارضي الأيديولوجية اليهودية من مسيحيين ومسلمين. تَظْهَرُ الدولة القومية أماناً كنموذجٍ لاستراتيجية الحياة الأنسب في هذا المضمار، سواءً بالوهية القومية التي تَحْمِلُها في بنيتها (الرب في اليهودية بمثابة إله أُمَّتِهِمْ)، أم بصفتها حالةً مُركَّزةً لجميع الاحتكارات التجارية والمالية والصناعية والأيديولوجية واحتكار السلطة. فالعلمانية في الدولة القومية تؤدي وظيفة الرب الذي يُعدُّ الإله القومي لليهود. وقيامُ الماسونية اليهودية بإنشاء المصطلحات في هذا المنحى مهم للغاية. بهذا المعنى، فإن الدولة القومية تُعدُّ أداة الحُكم الكونية الأهم بالنسبة لليهودية.

¹اجتماعات 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 (الترجمة).

²اللجنة 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 (الترجمة).

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 الأخريين (هولندا وإنكلترا) الهزيمة النكراء. فبانت هولندا وإنكلترا وجهاً لوجه أمام المجازر وخطر الزوال من صفحات التاريخ. بالتالي، فالدولة القومية بصفتها قوة الاحتكار الموحدة الأكثر كثافة، غدت نموذج النجاح البارز في صراعها ضد النزعة الاحتكارية الإسبانية والفرنسية، الساعية لتبيل النتيجة بتقاليدها 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 يحدّد تفوّق إنكلترا على فرنسا.

ولدى تقويض سلالة هابسبورغ النمساوية، طرحت قوات التحالف فكرة تشكيل الدولة القومية البروسية. ويُعقّد تشكيل الاتحاد الألماني من التبعية للريادة النمساوية، ليتصدّر بذلك أولويات السياسة في بروسيا. وتغدو لندن أثناء الثورة الفرنسية مركزاً لشتى أنواع المعارضة والتمرد على الملك، الذي يُعدّ العدو اللدود التقليدي لإنكلترا. وتؤدي المنظمة الماسونية دوراً مهماً في الثورة. فيقطع رأس الملك. وتُعاش قبل ذلك تصفيات شبيهة ضمن الثورتين الإنكليزية والهولندية. وتُلعب اللعبة نفسها تجاه الدولة القومية البروسية، التي تتطلع إلى الظهور كقوة مهيمنة جديدة بدل فرنسا. حتى ماركس كان يُقيم في لندن كمعارض. ويتمكن التحالف من إفشال طموحات الهيمنة الألمانية بالحربين 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. وسيُفشل التحالف نفسه بأشكاله الجديدة طموحات الهيمنة الروسية في الحرب الباردة. وإن استمرت الحال على هذا المنوال، فيجب ألا يُساوَرنا الشكُّ بتأتا برّحان 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 يُؤف عن منّي دولةٍ قوميةٍ في هيئة الأمم المتحدة التي يتواجد مركزها حالياً في مدينة نيويورك. ومن المعلوم أنّ الأمم المتحدة تتحرك بربادة 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 قوة يهودية أخرى. بل شيدت تلك الدول (بما فيها الدول القومية العربية والإيرانية التي تُعدّ عدواً 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 المعمرة أربعة قرون. فحينها يغدو بإمكانها الاستمرار في طريقها. أما إذا انزلت نحو وضع "الدولة المتمردة"، 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 باللاحق بالنظام إلا بعد تعبيرها عن التناغم التام مع متطلبات الحدثة الرأسمالية. بينما أُلحقت الصينُ بها في وقتٍ أسبق. واضح أنّ النظام ينتهل قوته من القوتين الاستراتيجيتين اللتين سعيّت لسردهما منذ البداية. واليهودية في كليتهما أدنى إلى أن تكون قوةً مُعيّنة 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 البنبة الرسمية كأنظمةٍ دول. ينبغي عدم الخلط بين ساحات القوتين الاستراتيجيتين الهائلتين، وبين الدول وأنظمتها كتعبير رسمي.

إنَّ طَرَحَ تَقْيِيمِ مَوْجَزٍ عَلَى شَكْلِ مُلْحَقٍ بِشَأْنِ يَهُودِيَّةِ الْأَنْاضُولِ يَحْظَى بِالْأَهْمِيَّةِ. كما كُنْتُ تَطَرَّقْتُ فِي هَذَا الْمَضْمَارِ وَبِاخْتِصَارٍ إِلَى وَضْعِ الْيَهُودِ فِي الْعُصُورِ الْقَدِيمَةِ وَالْوَسْطَى. فَالْعِلَاقَاتُ السَّلْجُوقِيَّة-الْيَهُودِيَّةُ وَالْإِغْرِيْقِيَّة-الْيَهُودِيَّةُ مَهْمَةٌ. إِذْ اِنْتَشَرَ الْيَهُودُ الشَّرْقِيُّونَ مِنَ الْأَنْدَلُسِ إِلَى آسِيَا الْوَسْطَى خِلَالَ الْعُصُورِ الْوَسْطَى. وَالدَّوْلَةُ التَّرْكِيَّةُ الْخَزَرِيَّةُ الْيَهُودِيَّةُ ثَمَرَةٌ تِلْكَ الْمَرْحَلَةِ. لَمْ تُكُنْ حَرَكَةُ الدَّوْنِمَةِ أَوْ الْيَهُودِيَّةُ الْعَلْنِيَّةُ مَحْظُورَتَيْنِ فِي الْبُلْدَانِ الْإِسْلَامِيَّةِ. بَلْ وَكَانَ الْيَهُودُ نَافِذِينَ فِي السَّلْطَةِ وَالْمَيَادِينِ الْاِسْتِرَاطِيْجِيَّةِ لِلدَّوْلِ مِنْ خِلَالِ قَوَاهِمِ الْاَيْدِيُولُوجِيَّةِ وَالْمَادِيَّةِ التَّقْلِيدِيَّةِ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ. بَيْنَمَا لَمْ تُكُنْ مَنْزِلَتُهُمْ أَقْلٌ شَأْنًا مِمَّا هِيَ عَلَيْهِ فِي الْغَرْبِ فِي مَجَالِ التَّجَارَةِ وَالصِّيرْفَةِ.

بَدَأَ الْيَهُودُ الَّذِينَ كَانَتْ لَهُمْ تَنَاقُضَاتُهُمُ التَّقْلِيدِيَّةُ مَعَ الْمَسِيحِيِّينَ (صَلَبُ عَيْسَى، وَتَحَوُّلُ الْمَسِيحِيَّةِ إِلَى عَقِيدَةِ الْغَرْبِ الرَّسْمِيَّةِ)، وَالَّذِينَ تَمَّ حَبْسُهُمْ فِي الْغَيْتَوَاتِ بِقَرَارٍ مِنْ مَجْلِسِ لَاتْرَانٍ فِي عَامِ 1179؛ بَدَأُوا يَشْعُرُونَ أَكْثَرَ فَاكْثَرَ بِحَاجَتِهِمُ الْمَاسَةِ إِلَى وَطَنٍ، بَعْدَمَا بَدَأَ نَفِيُّهُمْ مِنْ إِسْبَانِيَا خِلَالَ عَامَيِ 1391 وَ1492. كَانَ لَا يَزَالُ مُصْطَلَحُ "أَرْضُ الْمِيْعَادِ" مُنْتَعَشًا. وَكَانَتْ عِلَاقَاتُهُمْ مَعَ أَوْسَاطِ السَّلْطَنَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ مِنْذُ عَهْدِ اَزْدَهَارِهَا سَتَمْتَخِضُ عَنْ نَتَائِجٍ إِيْجَابِيَّةٍ. وَلَدَى تَرَايُدٍ أَهْمِيَّةِ الصَّرَافَةِ وَالتَّجَارَةِ بِالنِّسْبَةِ لِلْعُثْمَانِيِّينَ، كَانَتْ مَكَانَةُ الْيَهُودِيَّةِ أَيْضًا سَتَتَعَزَّرُ مَعَهَا. فَقِيَامُ الْعُثْمَانِيِّينَ بِمَدِّ نَفْوذِ سُلْطَانِهِمْ عَلَى الْمَجْمُوعَاتِ الْمَسِيحِيَّةِ بِاسْتِمْرَارٍ، قَدْ أَسْفَرَ عَنْ تَحَالُفٍ الْيَهُودِ فِي الْغَرْبِ مَعَ السَّلَاطِينِ الْعُثْمَانِيِّينَ، مِثْلَمَا فَعَلُوا مَعَ إِنْكَلْتَرَا، وَذَلِكَ حَصِيلَةُ ضَيْقِ الْخِنَاقِ عَلَيْهِمْ تَدْرِيْجِيًّا ضَمْنَ الْعَالَمِ الْمَسِيحِيِّ الْكَاثُولِيكِيِّ وَالْأُورْثُودُكْسِيِّ. وَالرَّأْيُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ هُوَ تَوَطُّدُ هَذَا التَّحَالُفِ فِي أَعْوَامِ 1550-1600. وَسَوْفَ تُعَقَّدُ تَحَالُفَاتٌ مِمَّاثِلَةٌ فِي نَفْسِ التَّارِيْخِ مَعَ هَوْلَنْدَا وَإِنْكَلْتَرَا الْبُرُوتْسْتَانْتِيَّيْنِ. مِنْ هُنَا، فَعِلَاقَةُ الْيَهُودِيَّةِ مَعَ الْبُرُوتْسْتَانْتِيَّةِ وَالرَّأْسْمَالِيَّةِ وَالدَّوْلَةِ الْقَوْمِيَّةِ وَالْحَدَاثَةِ مَوْضُوعٌ مَهْمٌ جَدِيرٌ بِالْبَحْثِ.

تَطْهِيرُ إِسْبَانِيَا وَشِبْهِ جَزِيرَةِ إِيْبِيرِيَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُوسُوِيَّيْنَ (إِذْ تَكْتَمِلُ مَعَ حُلُولِ أَعْوَامِ 1600)، يَجْعَلُ مَوْضُوعَ تَطْهِيرِ بِلَادِ الْأَنْاضُولِ مِنَ الْمَسِيحِيَّةِ مَطْرُوحًا كَحِمْلَةٍ مُضَادَّةٍ. فَيَبْدَأُ مَصِيرُ الرُّومِ وَالْبُونْتُوسِ وَالْأَرْمَنِ وَالسُّرْيَانِ (وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ أَقْدَمِ شُعُوبِ الْأَنْاضُولِ تَارِيْخِيًّا، وَيُسَمُّونَ بِتَارِيْخٍ ثَقَافِيٍّ مَادِيٍّ وَمَعْنَوِيٍّ وَطِيدٍ، وَالَّذِينَ اعْتَنَقُوا

المسيحية باكراً) بالجران في الاتجاه المعاكس بسبب التطهير المطروح. بالتالي، ستقوم تركيا واليونان بصفتيهما شبة جزيرتين على البحر المتوسط بتصفية الشعوب والثقافات خطوة خطوة، وكأنهما تزدان بالمثل على بعضيهما 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 أن جناحاً واحداً على الأقل من الاتحاد والترقي يهودي الأصل، بالتداخل مع حركة الدومة المتمركزة في مدينة سلانك، 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 والدومة من الكرد والأرناؤوط واليهود. بالتالي، فلا علاقة له بالتركيائية كظاهرة سوسيولوجية. موضوع الحديث هنا تركيائية سياسية تماماً. وتتأسس اليهود في ألمانيا وإنكلترا أيضاً عامل 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" مفتوحة على انضمام القابات والجماعات التي لا تنتمي إلى أحزاب صهيونية. فبني قرار تأسيس "حركة الهجرة" لإنجاز هجرة اليهود إلى "الوطن التاريخي" (الترجمة).

²سبطاي تسفي: مؤسس حركة الدومة اليهودية (1626-1675). أصبح حاخاماً بإزمير، واستنتج حسب منهج القبالا أن ظهور المسيح سيكون في 1648، فأعلن نفسه مسيحاً. سجنته الدولة العثمانية بتهمة إفساد الديانة اليهودية، فاضطر لإعلان إسلامه، وغُيّر اسمه إلى محمد عزيز أفندي، فعفى عنه السلطان محمد الرابع. أُنقذ أتباعه بإعلان إسلامهم، لكنه لم ينس أنه المسيح المنتظر الذي سيخلص بني إسرائيل من العبودية (الترجمة).

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 تثريك اليهود الذين في تركيا (الترجمة).

⁴أرمين هيرمان فامبيري (أرمينوس فمبيري): رحالة ومستشرق مجري، عني باللغات التركية (1832-1913) وهو من عائلة يهودية دينية فقيرة (الترجمة).

قومية (في عام 1926 على وجه التحمين). وكأنهم بذلك يُكرِّرون في الجمهورية التركية دورهم الذي أدوه في هولندا وإنكلترا خلال أعوام 1600. أما فيما يتعلق بتحوُّل 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 تحوُّل الأتراك إلى أمة. فالموضوع أشمل من ذلك، ومرتبطة عن كثب بقبول اليهود لبلاد الأناضول وطناً أمماً حتى قبل إسرائيل. ومن المعلوم أنَّ السجال دار كثيراً بين اليهود في هذا الشأن. أما الوطن اليهودي المفروض على مصطفى كمال، والذي يجعل مدينة سلانيك أو مدينة أديرنة مركزاً له؛ فهو موضوعٌ مستتير. ولكن، بالمقدور الإشارة إلى أنَّ هذا المشروع فقد جدواه مع تأسيس إسرائيل. إلا إنَّ اهتمام اليهود وإسرائيل بجمهورية تركيا لا ينفك استراتيجياً في بلاد الأناضول.

لا جدال على مكانة مصطفى كمال أتاتورك في إنشاء جمهورية تركيا. لكن تأليهه رغماً عنه هو تصوُّر أيديولوجي يهودي، مثلما فعل اليهود في الكثير من الأماكن على مر التاريخ. ذلك أنَّ التآلية مصطلحٌ مُطوَّر ومُطبَّق بكثرة في مفهوم الكونية اليهودية (الروح المحفوظ، القدر، القانونية، الحتمية، والتقدمية جميعها أشكال التَّصوُّر السومري للإله متحوِّلة إلى أديان توحيدية). وشتى أشكال الاصطلاحات الذهنية والطوباوية الأبدية المُصاغة على يد الأنبياء أو المفكرين في عهد الحداثة، من قبيل: العصر الذهبي، النظرية، الفرضية، والقانون؛ إنما هي على علاقة كثيفة مع تلك التقاليد. لذا، سيُكون فهم المنطقة ناقصاً وشاقاً، ما لم يتم التحليل السليم لإنشائهم القوالب الدوغمانية 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 بأن مصطفى كمال أتاتورك لم يستسلم لهذه النزعة. لكني لست على قناعة بأنه حلَّها تماماً، بالرغم من مطالعته وبحوثه الغنية (لم يأت تعمُّقه في أغوار التاريخ حتى عهد السومريين والحثيين عن عبث). هذا ولا يُساوِني الشكُّ في أنه أراد أن يُكوِّن جمهورياً حسناً، وفي رغبته بتطوير الجمهورية بشكلٍ ديمقراطي، لا كدولة قومية. كما إنه ليس

مناهضاً 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 إنني مُرغمٌ على التشديد بأهمية على أنّ الدافع وراء ذلك يكمن في محاصرة الكوادر الاتحاديين الدومة له، وفي تضييقهم الخناق عليه.

وبالنسبة لصراع الهيمنة على الجمهورية التركية بين العلمانيين والإسلاميين، والذي ابتدأ 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 أنّ المؤشرات والبراهين الدالة على جنوحه نحو الجمهورية الديمقراطية أكثر وأوفر. هذا ولا أومن بانتهاء صراع الهيمنة في أيامنا بالنصر القاطع لصالح أحد الطرفين. بل أودّ التبيان بأن آمالي قد ازدادت حيال الانطلاقة المتجهة نحو هدف الجمهورية الديمقراطية واكتسابها القوة والنجاح هذه المرة في أراضي الأناضول، التي أومن بامتلاكها إرثاً وتقاليد ديمقراطية عظيمة. هذا وآملُ في أن أتقدم بعرض الوجه الباطني لصراع الهيمنة على الأناضول وتركيا في مجلد الشرق الأوسط، الذي أفكر بإعداده كمجلد منفصل في المرافعة.

إنّ التفكير باليهودية ارتباطاً بالرأسمالية والحداثة 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-الدولتي (الملكية اليهودية ودولة إسرائيل). إذ لطالما فرضت اليهودية الفقيرة، التي تتميز أواصرها القبلية بالهشاشة، حضورها في السياق التاريخي. فبدءاً من اسماعيل ابن سيدنا إبراهيم من جاريته هاجر ووصولاً إلى يوسف الذي أُوتي به عبداً إلى مصر، ومن ماريام أخت موسى إلى مريم أم عيسى، ومن هؤلاء وصولاً إلى عددٍ وفيرٍ من الأنبياء والكتّاب والمنتورين والفضويين الاجتماعيين والفامينيين والفلاسفة والعلماء وإلى جانب كل شعبيهم الكادح في يومنا؛ فجميعهم يمثلون الوجه الآخر لليهودية. حيث أنجزوا الاختراعات والاكتشافات والنظريات والثورات والمأثورات الفنية العظيمة ضمن سياق النضال في سبيل العصرية والحضارة

الديمقراطيتين. أي أنّ اليهودَ لم يَهْدروا قواهم الأيديولوجية والمادية دائماً كرمى لعين الاحتكارات فحسب. بل بذلوا جهوداً وأنجزوا نجاحاتٍ مهمةً للغاية في سبيل عالمٍ أكثر إشراقاً وعدالةً وحريةً وديمقراطية. فأَيُّ حركةٍ نَبَوِيَّةٍ أو تضامُنٍ أَخَوِيٍّ بين المحرومين يمكننا تصوُّرها من دون اليهود؟ وأَيُّ حركةٍ طوباويةٍ أو اشتراكيةٍ أو أنارشيّةٍ 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 الدِّينوية، أو النسبية تجاه الكونية؟

واضحٌ جلياً أنّ اليهوديةَ مهمةٌ بالنسبة لِكُلِّ عالميِّ الحداثة. وقد حافظَ اليهودُ على أهميتهم هذه خلال فصول التاريخ المهمة وفي حاضرتنا. ورغم ذلك، فالقضية اليهودية لا تَبْرُحُ محافظةً على وجودها تاريخياً وحاضراً على السواء. ومثلما بَيَّنْتُ سابقاً، فإنَّ النظرَ إلى اليهودِ على أنهم قومُ 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. فالتحليلاتُ المحلية والكونية على السواء، لا يمكن أن تكون 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 العالمِ أجمع". وأنا بدوري أقول: إذا كانت اليهوديةُ تريدُ إنقاذَ نفسها، فعليها استخدام قوتها الاستراتيجية الأيديولوجية والمادية تأسيساً على إدراكها باستحالة تحقيق ذلك دون إنقاذِ العالمِ أجمع. والعصرانية الديمقراطية تأتي في صدارة ذلك.

هـ- أبعاد العصرية الديمقراطية

إلى جانب الانتقادات الشاملة لتحليلاتنا بشأن المدنية والحدثة، إلا إنني على قناعةٍ بأنها سَلَّطَت الضوءَ بدرجةٍ عاليةٍ على العصرية الديمقراطية، التي تناولناها بالتداخلِ مع تاريخِ التقدم الحضاري، والتي عملنا على تعريفِ عناصرها الأولية المختلفة ضمن بنودٍ رئيسية. ما سأجهدُ لفعله هنا هو إبرازُ الموضوع بشكلٍ متكاملٍ وضمن أبعاده الرئيسية. وسوف أُرَدُّ على سؤالٍ: كيف يمكن عرض العصرية الديمقراطية على شكلِ أبعادٍ رئيسية بالنظر إليها من الأعلى؟ كما ينبغي أن يَرتَكزَ عَمَلُنَا العلمي هذا على دعامةٍ تحطيم مفهوم الحدثة الأحادية وكشف النقاب عن كيانات المجتمع التاريخي العظيمة التي طَمَسَهَا ذاك المفهوم. فتاريخ المدنية أشبه ما يكون ببئرٍ دامسٍ الظلام، يختفي قَعْرُهُ كلما زاد الغوصُ فيه. فمهما دأبنا على تنويره، تتبدى نقاطٌ أخرى مظلمة على الفور. بالمقدور التخمينُ بأن الذاكرة (الضمير) المجتمعية ستعرض لانطواءاتٍ تُدَكَّرُ بِالْتَوَاتِاتِ الدماغ تحت ظلَّ القصفِ الأيديولوجي طيلة آلافِ السنين على يدِ احتكاراتِ الهيمنة. وأنه ستتكوَّنُ ظاهرةٌ على شكلِ آلافٍ من الدهاليزِ الملتوية بما يُشبه ما تُسمِّيهِ بما تحت الشعور. مع ذلك، يجب عدم الاستسلام لليأس. فمثلما أن التشخيصَ الخاطئ لأيِّ عضوٍ من أعضاء الإنسان لا يُمكنُ من معالجته بشكلٍ صحيح، كذلك فإنه لا يمكننا صياغة تحليلٍ (تشخيصي) صحيحٍ لأية قضية اجتماعية، ولا البلوغُ بها نحو الحل (العلاج) السليم، ما لم يتم تنويرها بصورةٍ كافية.

وحتى لا أُنْعِزُ لِلْوَم، فإني أشعرُ بالحاجة إلى التأكيد مراراً وتكراراً على أنه لو كان علمُ الاجتماع أو أيُّ منهجٍ علميٍّ آخر مشابهٍ وذو أهدافٍ مثلى قد نجحَ في تحقيقِ أهدافه، لما آلت البشرية خلال القرون الأربعة الأخيرة إلى ما آلت إليه راهناً، بعدَ تعريضها لهذه الدرجة من الحروبِ المَهْوَلَةِ والمجازرِ العرقية والإبادات المجتمعية. هذا بالإضافة إلى الهَوَاتِ الشاسعة بين شرائح الأثرياء والفقراء، وما تعانیه الأخيرة من بطالةٍ وهجرةٍ ونفَسٍ واهتراء ثقافي وتَرَدُّ أخلاقي، إلى جانبِ قوى الاحتكار المسعورة والأفراد المختزلين إلى مستوى العدم، والدمار البيئي الذي يُدَكَّرُ ببوم المحشر. خمسة آلاف عام ونظام المدنية العالمي يكادُ يَسْتَفِدُّ كُلَّ الوسائل الثقافية المادية والمعنوية

حصىلة تهجّمه عليها تحت ذريعة الحل. فمن خلال أداة الحرب، لم يبقَ هناك مكان قابل للغزو أو الاستيلاء عليه مجدداً. وإن قيل: إنه موجود، فإن ضرر الغزو سيقوّ مكايبه بأضعاف مضاعفة. فما تبقى من أداة المدينة في نهاية المطاف، ليس إلا مدن اللامدين التي تضخمت كالسرطان، ومجتمع قرويّ- زراعيّ محكومّ بالفناء. وما تبقى من الأداة التي تُسمّى اقتصاداً هو في آخر المطاف احتكارات عالمية لا يمكن كبجّ جماعها، حيث باتت متورّمة بالأساليب غير الأخلاقية على الإطلاق من قبيل كسب المال بالمال. وبقي بالمقابل العاطلون عن العمل والبؤساء المقهورون، الذين يُناهز تعدّدهم الملايين، ويتضاعفون مع مرور كل عام. أما ما تبقى من الأداة المعبودة على أنها الدولة، فهو احتكارات السلطة والدولة القومية، والتي تنورم بنحرها المتواصل لمجتمعها الداخلي، ولم يعد لها أية وظيفة تُذكر. وبالمقابل بقيّ حشد المواطنين الرعية، الذين باتوا حمقى كلياً ولا علاقة لهم بتاتاً بالمجتمع الأخلاقي والسياسي. وما تبقى من أدوات أيديولوجية تُعقد عليها الآمال، هو الدينويّة المفقّدة لوظيفتها الأخلاقية، والجنسوية التي تنشر السلطة في جميع مسامات المجتمع، والقومية الغارقة في الشوفينية بما يُضاهي القبليّة ألف مرة، والعلمويّة التي لم يبقَ لها هدف سوى إظهار سبل الربح الأعظم لاحتكارات رأس المال والسلطة. بينما ما تبقى من الفن هو صناعة الثقافة التي تحوّل سموّ العواطف ومشاعر الجمال إلى سلعة. ويبدو أنّ إحصائية هذه المدنية هي الوضع المسمى بنهاية التاريخ. فمهما صيّر المجتمع بلا ردود فعل بعد تعميته والتشويش عليه في عالم افتراضيّ من خلال احتكارات الإعلام، ومهما أخضع للرقابة المُشدّدة والرصد المُحكّم حتى أدقّ مساماته عبر أجهزة السلطة؛ فإنّ نظام المدنية والحدائق العالمي، الذي عمّر خمسة آلاف عام عموماً وأربعة قرون خصوصاً، قد وصل قاع الأزمة الذهنية والبنوية. والرأسمالية المالية الصائرة قوة كونية مهيمنة هي أسطع برهان على ذلك. أما العالم الذي تُدار عجلاته بيد الرأسمالية المالية، فهو عالم المآزق والأزمات.

لا أرمي إلى عرض وتطوير نظريات المآزق والأزمة. كما كنت قد عرفت الرأسمالية بأنها ليست مجرد نظام يتسم بالأزمات الدورية وحسب. بل هي طور الأزمة البنوية المنهجية لنظام المدنية المتأزم دورياً وعلى المدى الطويل. فكل طور من أطوار الأزمة

يحتوي على مستوياتٍ داخليةٍ أشدَّ حِدَّة. وما يُعاشُ حالياً هو طورٌ من هذا النوع. ولدى تبييني ذلك، فمن الضروري القول: لستُ من أولئك الاشتراكيين الذين كانوا في وقتٍ ما، وربما لا يزالون، يَعمِّدون آمالهم على الثورة النابعة من الأزمات. فالأزمات لا تُنتج الثورات فقط، بل والثورات المضادة أيضاً. علماً أنني أُقيِّمُ هذا النمطَ من نظريات الأزيمة-الثورة المضادة على أنه جهودٌ بلاغيةٌ ودعائيةٌ أكثر منه تعبيراً عن الواقع. بالتالي، فأنا لا أتشبَّثُ بالمقولة التي مفادها: إنَّ الأجواءَ تَعْدُو منفحةً بسرعة أمام العصرية الديمقراطية. بل أعتبِرُ مراحلَ المَازقِ والأزيمة 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 المجتمع المتجهة من السيئ نحو الأفضل، واستخراجها من نظريات الأزيمة. لكنَّ الواقعَ الملموسَ لم يؤكِّد 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 للبحوث الناجمة عن تلك المساعي والجهود الحثيثة. ولا أبرحُ أشعرُ بضرورة التنويه مراراً إلى هذا الخيار. كما إنني على قناعةٍ بأنَّ معرفة الخصائص التي ينفرد بها هذا الخيارُ ستَجْعَلُ الجهودَ العمليةَ مُثمِرة. وألترُمُ بالإرث الديمقراطي الإيجابي للتاريخ الذي أُكِّنُ له أقصى درجاتِ التقدير والاحترام. بل وأعتبِرُ ذلك نقداً ذاتياً أيضاً بالنسبة لي. إذ لا أقنصر على القول بأنني استنبطتُ الدروسَ اللازمة. بل وأؤمن بأنَّ عمَلَ اللحظة استناداً إلى التاريخ يتميز بقيمةً منهجيةً لا استغناء عنها. بينما لا أُكِّنُ نفسَ التقدير أو الالتزام تجاه كلِّ فكرةٍ أو ممارسةٍ عاجزة عن استيعابِ ضرورة أن يكونَ التاريخُ لحظةً حالية، وأن تكونَ اللحظةُ تاريخاً، أيّاً كانت قيمتها ونتائجها. ذلك أنني لا أؤمنُ بهكذا أفكارٍ وممارسات. وإدراكاً مني بأنَّ المستقبلَ يَمُرُّ من اللحظة، فإني لا أؤمنُ بوجودِ مستقبلٍ لِمَن هو عاجزٌ عن حلِّ أو تحليلِ لحظته وراهنه.

هذا التكرار 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 بأفاق حرية عليا كعصرانية ديمقراطية. لكن، وبحكم أن العصرانية تعني العصر، فعلينا ألا ننسى البتة أنها تكتسب وجودها كقطب دياليكتيكي مضاد لمذنيات العصور الكلاسيكية، وأنه علينا توحيدها مع هذا التعريف بكل تأكيد.

فكيفما يتم تصوّر الحداثيّة 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 مضاد في كل ساحة وزمان تتواجد فيهما شبكات الحداثيّة الرأسمالية. أي أنها في حالة وجود دائم في كل مكان وزمان ضمن أحشاء الحداثيّة 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 أقصر 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 شيفرائها الوراثية الشبيهة بما لدى الطبيعات البيولوجية. إنني أعني النزعة الأحيائية. وأعلم أن نقلها إلى الطبيعات الاجتماعية يعني الداروينية،

وأنها تُؤمّنُ الخاماتِ الفكريةَ اللازمةَ للهندسة المجتمعية بأكثر أشكالِ الماديةِ فظاظة. لكنّ الأمرَ الذي أُتحدثُ 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 بصفيتها طبيعةً تتميزُ بأرقى درجاتِ الذكاء. إذ لا يمكننا إخضاعُ المجتمعاتِ للتغييرِ بالمنوالِ 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 التنبأ بأنه لا يمكن اعتبارُ تغييرِ المجتمعِ مشروعاً، إلا في حالِ ارتقائه بالمستوى الأخلاقي والسياسي الاجتماعي، وأنَّ الأساليبَ التوتاليتارية والسلطوية -على اختلافها- سوف تُخطُّ 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 للتغيير بسيطٌ ومهم جداً. إذ بإمكانِ كلِّ عضوٍ في أيِّ مجتمعٍ تقديم مساهماته في هذا التغيير، أينما كان ومتى كان. فالعضو الذي يحيا بقايا المجتمع النيوليتي أو ينتمي إلى المجتمع الكلاسي، والعضو الذي يحيا في موسكو أو نيويورك، يتميزان بالطاقة الكامنة لتقديم المساهمة في التغيير في كلِّ لحظة. ومثلما لا يُشترطُ صياغةُ سرودٍ مقدسةٍ لأجل 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، وتفعلُ هذه المهارة (الفضيلة الحسنة) التي نعتقدُ بوجودها في كلِّ فردٍ ولو بحدودها الدنيا. لا ريب أنني لا أودُّ الإشارةَ من خلال ذلك إلى عدمِ أهميةٍ أو جدوى السرود العظيمة والمقدسة البارزة على مرِّ سياقِ المجتمع التاريخي، والتي باتت مُلكاً لذاكرة البشرية لأجلِ تنويرِ سبيلِ التغيير الشرعي. بل على النقيض، فإنه يقعُ دورٌ كبيرٌ على عاتقِ هذه السرود، نظراً لأنَّ الاحتكاراتِ الأيديولوجية والمادية سَدَّتْ المجالَ أمامِ سبيلِ التغيير الشرعي. والممارساتُ البطولية 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 يُصَيَّر مُلكاً لأنسجة المجتمع الأخلاقية والسياسية، وما لم يُمرَّر من السبيل الشرعي.

النقاط عيئها تسري على الثورات أيضاً. إذ ينبغي عدم نعت التغيير المُعبَّر عن التطور الاجتماعي بالذاتية التلقائية للطبيعة الاجتماعية، ما لم يمر من السبيل الشرعي، وما لم يُصَيَّر مُلكاً للنسيج الأخلاقي والسياسي. ذلك أن المجتمعات تُعاش ولا تُخلق. ولا شك أنه ثمة فرقاً بين حياةٍ وأخرى. فكيفما هناك حياة أكثر حريةً ومساواةً وديمقراطية، فهناك أيضاً حيواتٌ تثنُّ تحت وطأة العبودية واللامساواة والديكتاتورية التي لا تُطاق. وقد تكون تلك الحيوات أكثر. وعليه، تُعبِّر 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 تُعدُّ بمثابة خيارٍ وحيدٍ للتغيير الشرعي ضمن إطار العصرية الديمقراطية، هو أمرٌ قيمٌ بقدر إزاحة حجرٍ من وسط الطريق. مقابل ذلك، يتم التفكير بالخلّاص الإلهي والتصوّف القُدري الذي تقوُّح منه رائحة العبودية ضمن الإطار نفسه، ولا يُنظر إليهما بعين أخلاقية. وعلى هدى العبر التي نستنبطها من كفاحات الحرية والمساواة والديمقراطية المُعاشة 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 بمقاربة شبيهة بكيفية تعاطينا للحدثات الرأسمالية وفق أبعادها الرئيسية الثلاثة. فمقابل مجتمع الإنتاج الرأسمالي ومجتمع الصناعة ومجتمع الدولة القومية، والتي يتم تصوُّرها كمتقطعاتٍ وماهياتٍ أساسيةٍ خاصة بالحدثات 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 الثلاثية قد تقي بالغرض وتُعطي المعنى اللازم من حيث تعريفهما بالخطوط العريضة. وقد أُخضِعَت أبعادُ الحداثة الرأسمالية لتحليلاتٍ شاملة في الفصول السابقة. بينما بُدِلَت المساعي لتقييم العصرية الديمقراطية أيضاً ضمن سياقٍ تَقَدُّمِها التاريخي، وقورِنت مع المدنية والحداثة الكلاسيكيتين، وعُمِلَ على إظهارها بمَعِيَةٍ عناصرها الرئيسية. لذا، فتقسيمُها إلى أبعادٍ أساسية، وتعرُّفُها عن كثبٍ أكثر سوف يُعزِّزُ السردَ والمقاربة العملية منها.

كان بالمقدور عرضُ المجتمع الأخلاقي والسياسي كمجتمعٍ ديمقراطي (كومونالية ديمقراطية). فقد يَكُونُ ذلك تناوُلًا تصنيفياً 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 المذكور آنفاً في فصول مختلفة. لذا، فما سأقومُ به هنا كناية عن جمعِ مختاراتٍ أساسية. وقبلَ توصيفِ المجتمع الأخلاقي والسياسي، فمهما أكرَّرُ نقطةً معنيةً بمضمونه فسيَكُونُ 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 معنيٌّ بالحقيقة. بينما البحثُ عن الحقيقة خارجَ نطاقِ المجتمع الأخلاقي والسياسي مجرد عبث. ذلك أنَّ من يعجزُ عن التحلي بالصفات الأخلاقية والسياسية، يستحيل عليه العثور على الحقيقة. أما الجمال، فهو مَرَامُ الأستتيك (علم الجمال). وأنا لا أعتبرُ الجمالَ جَمَلاً إن كان خارجَ إطارِ المجتمع الأخلاقي والسياسي. فالجمالُ أخلاقيٌّ وسياسيٌّ! في حين حُلَّتْ بإسهابِ علاقةُ الثلاثي الآخر، أي الحرية والمساواة والديمقراطية مع المجتمع الأخلاقي والسياسي. إذ ما مِن مجتمعٍ قادرٍ على إنتاجِ وتمكينِ الحرية والمساواة والديمقراطية بقدرِ المجتمع الأخلاقي والسياسي.

يتعلَّقُ الأمرُ المختارُ الأولُ بأفاقِ المجتمع الأخلاقي والسياسي وقُدْرَتِهِ على التغيُّر والتحوُّل. بل بالمستطاع تصوُّره مجتمعاً ذا آفاقٍ شاسعةٍ من حيث التغيُّر والتحول، ما

لم يَفَنِّ بُعْدهُ 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 تحكُّم الدولة القومية ضمن مجتمع الحداثة الرأسمالية. بل وضيقُ الخناقِ عليهما لدرجة بلوغهما شفيرَ الفناء. كنا قد توقَّعنا مطوَّلاً عند أسبابِ ونتائج ذلك. فهل يغدو المجتمعُ مختلفاً في حالِ تحجيم الأخلاق والسياسة؟ لا. بل بالعكس، يَكُونُ قد حوَصِرَ وكَبِحَ جماحُ تَغْيِيرِهِ واختلافِهِ، بل وأُرْغِمَ على النمطية، وكُتِمَت أنفاسُهُ تحت وطأة الأوضاع القانونية الصارمة. لِنَدْعُ جانباً القدرةَ على التغيُّر، بل وقد ضَيِّقُ الخناقِ على عملية التحولِ في ظلِّ الحداثة الرأسمالية، واختزلَ إلى قَرِينَةٍ "أنا-الآخر" بذريعة تكوين النمطية الثقافية وتنشئة مواطنٍ نمطيٍّ. هذا ويُعرَضُ مظهرٌ متعددُ الألوانِ وكأنَّ المجتمعَ الحديثَ يَمُرُّ بتغيُّرٍ لا محدود. إنه مَشْهَدٌ إعلاميٌّ دعائيٌّ تماماً. بينما الواقعُ المخفيُّ تحته ذو لونٍ واحدٍ قريبٍ من الرمادي، أو لنقل: إنه لونٌ أسود حالك.

مقابل ذلك، فالمجتمعُ الديمقراطي، الذي هو حالةُ الحداثةِ العصريةِ للمجتمع الأخلاقي والسياسي، هو المجتمعُ الذي يَشْهَدُ اختلافاته فعلاً وبأوسع نطاق. فكلُّ المجموعاتِ الاجتماعيةِ يُمكنها العيشُ معاً على أساسِ الاختلافِ المتكُونِ حول ثقافتها وهوياتها الذاتية الخاصة بها، دون إرغامها على قبول الثقافة أو المواطنة ذات النمط الواحد. كما تستطيعُ المجموعاتُ الكشفُ 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 أحاديّةُ اللونِ قُبْحاً ورذيلةً ومَللاً وفقراً. 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 الاختكارات 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 يُثبت جدارته تدريجياً كحالة عصرية لذاك المجتمع التاريخي.

إنّ الليبرالية كأيديولوجية مركزية لنظام الحداثيّة الرسميّ تستخدم كمّاً كبيراً من الحجج والمسوّغات لقلب هذه الحقيقة رأساً على عقب. بحيث تكاد تُطابق نفسها مع الديمقراطية، مما يخلق تشويشاً وخطأً في المصطلحات. فرغم أنّ الليبرالية أيديولوجية، فإنّ مطابقتها مع الديمقراطية، التي هي نظام سياسي، خير مثال 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 وعزيمته 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 ثروة أو معمة اصطلاحية ليبرالية أو نيوليبرالية بمقدورها تغيير طابعها الأصليّ هذا. أما مفردة "الليبرالية" التي تُستخدم بدلاً من مفردة "الحرية"، فرغم أنها تدلّ عليها اصطلاحاً، إلا أنها أثبتت عملياً عجزها عن تخطّي معنى الصعود اللامحدود للاحتكارات فقط. فالحرية الظاهرية المعروضة مُكبّلة عملياً بشكل من الأشكال بالقيود الأيديولوجية والمادية الكثيرة بما لا مثيل له تاريخياً حتى في أنظمة الفراعنة. أما الحرية الحقيقية، فلا يمكنها اكتساب معناها في مجتمع ما، إلا لدى تمكينها بالبعد الاجتماعي. بينما لا يمكن للحريات الفردية غير المدعومة مجتمعياً أن تعني شيئاً إلا ارتباطاً بإنصاف الاحتكارات. وهذا ما يُعزّر بدوره عن وضع يشدّ عن روح الحرية. أما المساواة، فما من همّ من هذا النوع يشغل بال الليبرالية.

يَحيا المجتمعُ الأخلاقيُّ حالةً قصوى من الحصارِ والعطالةِ والضمور في ظلِّ الحادثةِ الرأسماليةِ. إذ أُقيمتِ الشيفراتُ القانونيةُ فيه مقامُ القواعدِ الأخلاقيةِ بما لا مثيلَ له في أيةِ مرحلةٍ تاريخيةٍ. فتقومُ الطبقةُ البورجوازيةُ بتهميشِ الأخلاقِ، وتقرضُ حاكميتهاَ الطبقيَّةَ على المجتمعِ بعد تشفيرها بأدقِّ تفاصيلها تحت اسم القانون. وهكذا يَنتمُ إحلالُ مجتمعِ القانونِ محلَّ المجتمعِ الأخلاقيِ. إننا وجهاً لوجهٍ أمامَ تغييرٍ جدِّ مهم، حيثُ تُصادفُ مساعي القنونة في التاريخ أيضاً. لكنَّ القوانين لم تختنقْ في التفاصيل في أيةِ مرحلةٍ مثلاً هي في ظلِّ الحادثةِ البورجوازيةِ. فما يتحققُ هنا هو في حقيقةِ الأمرِ بسطُ احتكارِ طبقيٍّ وخلقُ احتكارٍ قانونيٍّ باسم القانون. ذلك أنَّ إدارةَ طبيعةٍ معقَّدةٍ للغاية كالمجتمعِ عبر القانونِ أمرٌ غيرُ ممكن. لا ريبَ أنه للقانونِ مكانتهُ في المجتمعِ، بشرطِ أنْ يَكُونَ عادلاً. وحينها فقط لا يمكنُ الاستغناء عنه. لكنَّ ما يُقرضُ 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 المجتمعِ. والمُجرياتُ تؤيدُ مصداقيةَ هذه الحقيقةِ. فالمجتمعاتُ المُفضَّلَةُ اليوم (كالمجتمعيْن الأمريكيِّ والروسيِّ) عاجزةٌ عن إحياءِ ذاتها ولو ساعةً واحدةً من دونِ وضعٍ رسميٍّ، أي من دونِ ضوابطٍ قانونيةٍ رسميةٍ. فيتحولُ المجتمعُ إلى ميدانٍ مُروَّعٍ في حالِ غيابِ القانونِ الرسميِّ، إذ نلاحظُ ذلك بين الحين والآخر في فتراتِ الأزمةِ.

في حقيقةِ الأمرِ، فهذا الوضعُ يُعبِّرُ عن حقيقةٍ ما. حيثُ كنَّا عَرَفْنَا الدولة القومية بأنها حالةُ الحربِ المفروضةِ على المجتمعِ حتى أدقِّ مساماته. وتثبتُ صحةُ هذه الحقيقةِ بكلِّ وضوحٍ في مراحلِ المآزقِ والأزماتِ. إذ تَكُونُ مجتمعاتُ القانونِ الرسميِّ مشحونةً بأعلى مستوياتِ كمونِ الأزمةِ المستقلةِ بسببِ افتقارِها للمبادئِ الأخلاقيةِ. وإنْ كانتِ البيئةُ تحيا الأزمةَ بأبعادِها الكارثيةِ، فالسببُ في ذلك يعودُ إلى عدمِ تطويرِ قانونِ البيئةِ بعد، مقابلَ الافتقارِ للبعدِ الأخلاقيِ. علماً أنَّ البيئةَ ليست موضوعاً يمكنُ حمايتهِ بالقانونِ، كونها بلا نهاية. بينما النشاطاتُ القانونيةُ محدودةٌ إلى أقصى الدرجات. بناءً عليه، فالتَّجَرُّدُ من مبدأ المجتمعِ الأخلاقيِ يَكْمُنُ في أساسِ القضيةِ الأيكولوجيةِ. وأيُّ مجتمعٍ عاجزٍ عن إيلاءِ الشأنِ المُستَحَقِّ لمبدأ المجتمعِ الأخلاقيِ،

هو مجتمعٌ يفتقرُ للقدرةِ على الديمومة، سواءً ببنيته الداخلية أم ببيئته. والواقعُ الراهنُ يُوضِّحُ ذلك على أكمل وجه.

تَسْجِبُ النقاطُ عيُّها على المجتمعِ السياسي أيضاً. فلدَى إحلالِ الإرادةِ البيروقراطيةِ العملاقةِ للدولة القومية محلَّ السياسة، لا تبقى هناك فاعليةٌ ديمقراطيةٌ للمجتمعات. والمجتمعُ الذي تغلَّطت فيه إدارةُ الدولةِ القوميةِ حتى أدقَّ مساماته، هو مجتمعٌ تمَّ الحطُّ من شأنه إلى درجةِ الشلل. فكلُّ مجتمعٍ تَخَلَّى عن كافةِ منجزاته وأعماله المشتركةِ لصالحِ إنصافِ البيروقراطية، إنما يَمُرُّ فعلاً بحالةِ شللٍ حادٍّ على صعيدِ الذهنيةِ والإرادة. وأوروبا التي انتبَهت إلى ذلك، لم تتشَبَّثْ بمبدأِ السياسةِ الديمقراطيةِ إلى أقصى حدٍّ عن عبث. وتَقْدُمُها إلى حدٍّ ما ينبع من إفساحها المجال، وإنَّ بحدود، أمامِ السياسةِ المجتمعيةِ بالإضافةِ إلى البيروقراطية.

إنَّ المجتمعَ السياسيَّ، حسب منظورِ الدولةِ القوميةِ للحداث، خطرٌ يُهدِّدُ وجودَها ووحدةَها وتكاملَها. بيدَ أنَّ الشكلَ الإداريَّ والبيروقراطيةِ في الدولةِ القوميةِ (والذين تَعَدِّي نطاقَ تضيقِ الخناقِ على العنصرِ السياسيِ المعبرِ عن حالةِ وجودِ المجتمع، ليجعله في حالةٍ معطوبةٍ فعلياً) لا يَتَصَرَّان على التحكمِ بالمجتمعِ كسيفِ ديموقليس وحسب، بل ويُقَطِّعانه إرباً إرباً على مدارِ الساعة. ومثلما تُعَدُّ هذه الحقيقةُ الشغلَ الشاغلَ للفلسفةِ السياسيةِ في راهننا، فهي تُعْتَبَرُ أكبرَ عائقٍ على دربِ الحياةِ العمليةِ نظراً لأنها فاشية. كنْتُ قد بَيَّنْتُ سابقاً أنَّ هتلرَ شخصياً قد مُنِيَ بالفشل، لكنَّ نظامَه انتصر. والدولةُ القوميةُ رديفةُ لفاشيةِ هتلر من حيثِ قضائِها على المجتمعِ السياسيِ (هتلر هو الشخصُ الذي أعلنَ ذلك وتبَّاه رسمياً، ولو أنه ليس أولَ شخصٍ نَجَحَ في ذلك).

المجتمعُ الذي يفتقرُ إلى المبدأِ السياسي، أو لا يَعْمَلُ به، أو أنه مُبَادٌ لديه؛ إنما هو جثةٌ هامدة. وقد يُعَبَّرُ عن المجتمعِ المستعمرِ في أحسنِ الأحوال. لذا، فالوظيفةُ التي أنيطَ بها المبدأُ السياسيُّ من قِبَلِ المجتمعِ الديمقراطيِّ تتسم بأهميةٍ حياتية. وتَقَوُّقُ المجتمعِ الديمقراطيِّ كنظامٍ خيرٍ برهانٍ على ذلك.

وبمعنى من المعاني، فإنَّ تاريخَ المدنيةِ هو تاريخُ تضيقِ الخناقِ على المجتمعِ السياسي، وتقزيمِهِ وتهميشِهِ من خلالِ شلِّ وظيفته وتنشيطِ فاعليته. هذا ولم يَكُنِ التحوُّلُ الطبقيُّ للمجتمعِ ممكناً، إلا بقمعِ النضالِ السياسيِ 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 تُحْتَفَى على تَقْدَم الحضارة. واعتبروه أحدَ ضروراتِ المادية التاريخية بصفته مرحلةً ضروريةً يتحتمُّ على التاريخ أن يمرَّ منها، أو علاقةً جبريةً لا بدَّ منها. لقد قِيمَتِ التحولَ الطبقيَّ في تحليلاتي بشأن المدنية بأنه تضيقُ الخناقُ على المجتمع السياسي والأخلاقي وتعطيلٌ له. وشدَّدْتُ بأهمية بالغية على أنه كلما تصاعدَ التحولُ الطبقي، كلما خضعَ المجتمعُ لمزيدٍ من هيمنةِ السلطة والدولة. والتاريخُ بمعناه هذا قد مرَّ حافلاً بالصراع الطبقي المحتدم. لكن، دعك من أن يكونَ التحولُ الطبقيُّ بحدِّ ذاته تقدُّماً أو تطوُّراً، بل إنه تراجُعٌ وتهاوٍ اجتماعي. وهو أخلاقياً تطوُّرٌ سيئٌ، وليس حسناً. أما الزعمُ بأنَّ التحولَ الطبقيَّ محطةٌ لا مفر منها لأجل التقدم، بل وتحديث ذلك على أنه تعبيرٌ ماركسي؛ فهو خطأٌ جسيمٌ تمَّ ارتكابه في كفاح الحرية.

ولدى مقارنة المجتمع السياسي مع المجتمعات الطبقيّة، فسندُ أن أهمَّ خاصيةً يتمتع بها هي مقاومته الدائمة تجاه التمايز الطبقي. فالمجتمع الأفضل هو الأقلُّ مروراً بالتحول الطبقي. ونجاحُ النضال السياسي يتحدد بعدم تعريض ذاته للتمايز الطبقي. أي، لا يمكن لأيِّ كفاحٍ سياسيٍّ إثباتُ نجاحه، إلا بالحيولة دون إخضاع مجتمعه للتحول الطبقي. بالتالي، بعدم إقحامه إياه في العنف الأحادي الجانب من قِبَلِ أجهزة السلطة والدولة. أما الحديثُ عن نضالٍ سياسيٍّ ناجحٍ في المجتمعات الغارقة في عنف السلطة والدولة حتى حلِّها، فهو ضلالٌ وخيم. في حين يتمثّل الوضعُ الأمثل بالنسبة للمجتمع السياسي في عدم إقحام ذاته تحت نير عنف السلطة والدولة (بهذا المعنى، فلا أهمية ملحوظة لأن يكونَ العنفُ داخلياً أم خارجياً، قومياً أم غيرَ 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.

الحدثُ الرأسماليُّ هي آخرُ مراحل المدنية وأكثرها تضيقاً على المجتمع السياسي وتعطيلاً لوظائفه. ينبغي استيعابُ هذا الأمر جيداً. فحسب تعبير الليبرالية كهيمنة أيديولوجية، يُعدُّ النضالُ السياسي، بل وحتى السياسة الديمقراطية، متطوِّرين إلى آخر

درجة في عهدها. هذه المزاغُم التي تتبدى صحيحة لدى النظر السطحي إليها، إنما تُعبّر عن النقيض مضموناً. ذلك أنّ عهدَ الحداثَةِ الرأسمالية هو العهدُ الذي يعاني فيه المجتمعُ الأخلاقي والسياسي من أقصى حالاتِ العطالة، نتيجةً لتصعيدِ النزعة الفردية والاحتكارية إلى أعلى مستوى. فالدولةُ القوميةُ بصفتها الحدُّ الأقصى للسلطة، إنما تعني المجتمعَ الذي جُردَ من طابعه السياسي إلى أبعد حد. أي أنّ الدولةَ القوميةَ تُؤلّدُ هكذا مجتمع. بل ولا يبقى في الوسط شيء اسمه مجتمع. وكأنّ المجتمعَ مصهورٌ في بوتقةِ الدولة القومية والشركات المُتَعَوِّمة. يُعتبرُ ميشيل فوكو الدفاعَ عن المجتمع في هذه النقطة أساساً للحرية. ولا يُقتَصِرُ في تقييم ضياع المجتمع (من قِبَلِ الفردية المُنتَظَفة والاحتكارات كحداثة قائمة بذاتها) على أنه خُسرانٌ للحرية وحسب، بل وخُسرانٌ للإنسان أيضاً.

بهذا المعنى، فالعصرانية الديمقراطية هي المَخْرَجُ الوحيدُ لنيل الحرية بالتناسبِ طردياً مع حماية المجتمع. فالمجتمعُ الذي يدافعُ عن ذاته بالسياسة الديمقراطية (تجاه النزعة الفردية والدولة القومية والاحتكارات)، يُصَيِّرُ ذاته مجتمعاً ديمقراطياً عَصَرياً من خلال تفعيلِ نسيجه السياسي. بينما المجتمع الديمقراطي العَصَريُّ بدوره يُثَبِّتُ تَقْوُّقه من خلال إحيائه الاختلافَ والتعددية الثقافية، وِإنعاشه المساواة تأسيساً على ذلك، بوصفه مجتمعاً يُفَكِّرُ ويُنَاقِشُ جميعَ شؤونه الاجتماعية، ويتَّخِذُ قراراته بشأنها لإدراجها حيزَ التنفيذ. وهكذا، فالعصرانية الديمقراطية لا تكتفي بخوضِ الصراعِ الطبقي على أساسِ سليم وحسب. بل وهي في الوقتِ نفسه لا تَخْنُقُ مجتمعها بخلقِ سلطةٍ أو دولةٍ جديدة (الخطأُ المأساويُّ التاريخيُّ للاشتراكية المشيدة)، ولا تَقَعُ في هذه المَصِيدَةِ التاريخية. فهي مُدْرِكةٌ أنها كلما تَحَوَّلَت إلى سلطةٍ أو دولة، فسيتنامى التحولُ الطبقيُّ بالمثل، وبالتالي، سيَخَسِرُ 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 الديمقراطية إلى أنّ هذه المصطلحاتِ دعائيةٌ وبعيدةٌ عن توصيفِ المجتمع. لا شك أنه يتحقق فيها مجتمعٌ ما. لكن هذا المجتمعَ ديمقراطيٌّ عَصَريٌّ يؤدي فيه المبدأُ الأخلاقيُّ والسياسيُّ دوراً أعظم، ويُعَجِّزُ فيه

التمايُز الطبقي عن إنجازِ تطوُّرٍ ملحوظ. بالتالي، فإنَّ أجهزةَ السلطةِ والدولة تبقى عاجزةً عن فرضِ عنفِها، أو أنها تتحقَّق بالتأسيسِ على توافُقٍ متبادلٍ واعترافٍ متبادلٍ، فتتَّعشُ فيه الوحدةُ ضمن الاختلاف، وتُعاشُ فيه المساواةُ والحريةُ والشخصانيةُ (وليس النزعة الفردية) كخاصيةٍ مجتمعية. ذلك أنَّ المزيدَ من المساواةِ والحريةِ والديمقراطيةِ هو ثمرَةُ التغيُّرِ والتطوُّرِ الذي أفسَحَت مؤسَّسةُ السياسةِ الديمقراطيةِ المجالَ أمامه بحُكم طبيعةِ هذا المجتمع.

b- بُدِ المجتمع الأيكولوجي الصناعي:

إنَّ أساسَ البُعدِ الاقتصاديِّ والصناعيِّ للعصرانية الديمقراطيةِ أيكولوجيٌّ. من المهمِّ أولاً صياغةُ تعريفٍ سليمٍ للاقتصاد. ومن الأولوياتِ الأساسيةِ استيعابُ أنَّ الاقتصادَ السياسيَ أداةٌ هائلةٌ للتزويرِ والتعميةِ في هذا المضمار. نخصُ بالذكرِ مصطلحَ "الاقتصاد الرأسمالي"، الذي يُعدُّ ألُعبةً دعائيةً مَحضةً وسفسطةً فاسدة. ومثلما ذكرْتُ في المُجلَّدَيْنِ السابقَيْنِ من مرافعتي، فالرأسماليةُ ليست شكلاً اقتصادياً، بل هي عدوٌّ لدودٌ للاقتصاد. إنها تنظيمٌ عصاباتيٌّ مُمنهَجٌ يركُزُ إلى هيمنةِ ثقافةٍ أيديولوجيةٍ وماديةٍ، ولا يَعتمدُ في جوهره على نهبٍ وسلْبٍ فائضِ القيمةِ فحسب، بل ونهبِ كُلِّ القيمِ الاجتماعية. وهي بذلك تُحوِّلُ وجهَ البسيطةِ إلى حالةٍ لا يُطبقُ العيشُ فيها سوى ثلَّةٌ من الفراعنة والنماردةِ في سبيلِ تأمينِ الريحِ الاحتكاريِّ. ما يميِّزُ هذه العصابةَ عن الأربعينِ حرامي والقراصنة هو تأمينُها شرعيةً أيديولوجيةً متعددةَ الجوانب، وتقمُّصُها قناعاً قانونياً، وتشكيلُها دَعاماتٍ سلطوية. حيث تسعى من خلالِ هذه الأدواتِ إلى إخفاءِ وجهها وجوهرها الحقيقيين. وعن طريقِ الاقتصاد السياسيِّ أولاً والكثيرِ مما يُسمى بالقواعد العلمية ثانياً، تقومُ بعرضِ نفسها على أنها الحقيقةُ بعينها. حيث لا يُمكنها الاستمرارُ بوجودها ليومٍ واحدٍ حتى، لولا درعُ الأيديولوجيةِ والعنفِ الهائل. وبطابعها البُنيويِّ هذا تلجأُ إلى ممارسةِ القمعِ والاستغلالِ على الأنشطةِ الاقتصاديةِ (التي تُعتبرُ شكلَ النشاطِ الأولي للمجتمع الأخلاقي والسياسي، والتي تُعدُّ ركيزةَ وجودِ المجتمع وتشمُلُ على المعنى البيئي)، مُعيقةً بذلك من تطوُّرِ الاقتصادِ ومُحوِّلةً إيَّاه إلى مصدرٍ لسعادةٍ ورفاهٍ قَلَّةٍ قليلةٍ من الناس.

يتحلى تشخيصُ فرناند بروديل بأهميةٍ تعليميةٍ عظمى لدى تعريفه الاقتصادَ وتحديدِه 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، ويَعْتَبِرُهُ الساحةَ الأصلَ للرأسماليةِ لأنه مضادٌّ للسوقِ (يَعْتَبِرُ 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 أنْ تُكوِّنَ نظامَ لعبةٍ مُهَوَّلةٍ لا تتوانى عن القيامِ بشتى أنواعِ الطيشِ الجنوني، بدءاً من الاستيلاءِ على ربحِ الاحتكارِ بالأعيبِ الأسعارِ، وصولاً إلى ابتكارِ الحروبِ والأزماتِ في سبيلِ ذلكِ إنْ تَطَلَّبَ الأمرُ. بل ويتعدى الأمرُ ذلكَ لتقومَ الرأسماليةُ بإخراجِ الاقتصادِ برمته من كونه نشاطاً يُلبِّي الحاجاتِ الضرورية، وجَرَّهُ إلى الساحاتِ التي تُدَّرُ الربحَ الأكثرَ (قانون الربحِ الأعظم). نقول إنها لعبة. أي إنها لعبةٌ باعتبارها نمطَ ممارسةٍ وهجومٍ واعتداءٍ مُضادٍّ للحياةِ لدرجةِ انتزاعِ المجتمعِ البشريِّ من أسبابِ وجودِهِ الأساسية.

كُلُّ احتكاراتِ المدنيةِ عموماً والاحتكاراتِ الرأسماليةِ خصوصاً (الزراعة والتجارة والتمويل وأجهزة السلطة والدولة القومية) هي عاملٌ أساسيٌّ يكمن وراء جميع التحريفات الاقتصادية والأزمات الخائفة والقضايا والمجاعات والفقر والكوارث البيئية على مدى التاريخ. علاوةً على أنه، وبالتأسيس على هذا العاملِ، تنتمي شتى أنواع السلطات والتحويلات الطبقيّة الاجتماعية والسياسية وكافة الأمراض الناجمة عنها وعن حالات التمدن المفرطة. وتنتمي أيضاً التحريفات الأيديولوجية التي تتضمن جميع أنواع الدوغمات الدينية والميتافيزيقية والعلموية. ويتصاعدُ القبح بصفته تحريفاً للفن. وتنتعشُ الرذائل كحالةٍ لانعدام الأخلاقِ وتقشي الفساد. وتُقدِّمُ الحداثَةُ الرأسماليةُ عدداً لا حصر له من الأمثلة عن هذه التشخيصات خلال القرون الأربعة الأخيرة.

يَلْبُغُ الاقتصادُ معناه الحقيقيُّ في العصرية الديمقراطية، ويُعبَّرُ عن البنية الممنهجةِ القِيَّمة، التي تُبرِّزُ قيمةَ الاستخدامِ (خاصية تلبية الحاجاتِ الأهم) كحاجةٍ أوليةٍ للطابقِ الأرضي، وقيمةَ المقايضة (مُعَدَّلات تبادُل السلع) كإقتصادٍ حقيقيٍّ للسوق. وهكذا يَخْرُجُ

الاقتصاد من كونه ساحة تُعَوَّلُ عليها حساباتُ الربح. ويتم 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 ويُطوِّره على السواء.

لَمْ تتخلَّص الحداثة بمفهومها الاقتصادي من وجهة النظر الطبقيّة، بما في ذلك الاقتصاد السياسي الماركسي. حيث ظلَّت تُهمَلُ أرضية المجتمع التاريخي وتطمسها من خلال ربط القيمة بثنائية العامل-رب العمل. فالقيمة ثمرة من ثمار المجتمع التاريخي. فلنَدَعُ جانباً كون ربّ العمل والعاملِ المُستَلَبِ يُؤمّنان هذه الثمرة. بل إنهما في الأساس بمثابة نهبها. وبرهان ذلك جليّ تماماً. فمن دون كدح المرأة المجاني لا يمكن لربّ عملٍ أو عاملٍ مُستَلَبٍ واحدٍ أن يسدّ رمقه أو يدير شؤون حياته اليومية. هذا المثال لوحده يُظهر بوضوح تامّ الوجه اللاقتصادي 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 البعد الاقتصادي للعصرية الديمقراطية. إذ يستند سقف الصناعة إلى حدود الأيكولوجيا وتأمين الاحتياجات الأولية. أي أنه لا يُمكنه تحطّي تلك الحدود. والصناعة التي تظهر في هذه الحالة هي صناعة أيكولوجية. فالصناعة اللاأيكولوجية صناعة لا اقتصادية. والصناعة التي تقطع أواصرها مع الأيكولوجيا، لا تختلف البتة عن وحشٍ آليٍّ يبيدُ البيئة بالنهش فيها دون توقف. وإلى جانب ذلك، لا قيمة للصناعة المنفلتة من روابطها التي تربطها باقتصاد الاحتياجات الأولية، سوى تطلّعها إلى الربح. بناءً على هذه الحقائق، فإن الصناعة الأيكولوجية مبدأ أساسي ينبغي أن تلتزم به جميع النشاطات الاقتصادية. وفي هذه الحال تجد الممارسة الاقتصادية معناها الحقيقي، ويخُلو الميدان من: الأرضية الاجتماعية للبطلالة، الإنتاج الزائد أو الناقص، البلدان والمناطق النامية أو المتقدمة، تضادّ القرية والمدينة، الهوة الموجودة بين الطبقات، ومن الأزمات الاقتصادية والحروب.

البطالة ثمرةً نَجَمَتْ بصورةً تامةً عن شذوذِ البنية الاقتصادية الهادفة إلى الربح. ولا مكان للعصرانية الديمقراطية ضمن هذا الانحراف في البُعد الاقتصادي. ذلك أَنَّ البطالة هي الوضع الاجتماعي الأكثر تناقضاً مع الإنسانية.

إنَّ زيادةً أو نقصان الإنتاج أيضاً ثمرةً لانحراف البنية الاقتصادية الهادفة إلى الربح. إذ لا معنى لنقصان الإنتاج أو زيادته، ما دامت الاحتياجات الضرورية عالقةً والصناعة متطورةً إلى هذه الدرجة. إنني مُرغمٌ على التبيان بأهمية بالغية أنه، وفيما عدا الشروط الطبيعية، فإن الإنتاج الذي ينقص أو يزيد بيد الإنسان، يُعبر عن وضع خارج عن نطاق الإنسانية بقدر ما هي عليه البطالة بأقل تقدير.

كما إنَّ مسألة البلدان والأقاليم النامية أو المتقدمة أيضاً تعبير آخر عن وضع الخروج عن الإنسانية، والذي شكَّله الاقتصادُ الهادفُ إلى الربح. فهكذا يتم نثر بذور النزاعات فيما بين البلدان والأقاليم بمختلف أشكالها، مما يمهّد لأزمات وحروب محلية وقومية ودولية لا تنتهي ولا تهدأ. من الجلي أَنَّ الاقتصاد المُسخَّر لخدمة المجتمع البشري لا يمكن أن يؤدي، أو يجب ألا يؤدي إلى هذه الأوضاع.

إنَّ تحوُّل 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. فتخلى 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 ولَّجت 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.

إنَّ 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 أنَّ ما يتوارى وراء كل تلك السلبات 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 بنظامٍ ممنهجٍ لا يَعْتَرِفُ بالبطالة والفقر، ولا يترك مجاًلاً للإنتاج الزائد أو الناقص. بل يُخَفِّضُ 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 يقتصّر نظام العصرية الديمقراطية على عدم السماح للصناعية والتمدن بابتلاع القرية والزراعة. بل ولا يسمح بابتلاعها لنشاطات المدينة والصناعة بأبعادها الحقيقية التي تُمكنُ من العيش. وآلية ذلك معروضة ضمن أبعاد العصرية الديمقراطية الرئيسية في هيئة متكاملة. فجميع المجموعات تتناول عناصر الأيكولوجيا والصناعة ضمن تكاملٍ مُحدّد في نشاطاتها الاقتصادية ارتباطاً بالبُعد الأخلاقي والسياسي. إنها موثوقة ببعضها البعض بأواصر لا تُبتر. وهكذا، فلا يبقى شيءٌ بين مخالب النزعة الفردية والاحتكارية الجارحة، إذ تتم مُراعاة الاقتصاد الأيكولوجي والصناعة الأيكولوجية في جميع النشاطات الاجتماعية. بناءً عليه، فالمشاريع التي سَتُعدُّ بهدف إعادة إعمار البيئة وإنعاش الزراعة وتحويل القرية إلى ساحة حياة تتميز بالبيئة الأكثر صحةً وسلامةً؛ كلّها مشاريع قادرةٌ بمفردها على القضاء على مختلف ظواهر البطالة والفقر. فالبطالة مُناقضةٌ لطبيعة الإنسان. ذلك أنّ النوع البشريّ المتسم بهذا الكمّ من الذكاء الراقي لا يمكن لفتياته أن يَبْقَيْنَ عاطلاتٍ عن العمل إلا بيْد العنف البشري. وهذا ما يحصل فعلاً. فالطبيعة التي لا يُعْتَر فيها على نملةٍ عاطلةٍ عن العمل، كيف لها أن تتركَ مخلوقها الأرقى عاطلاً يائساً؟ ولماذا يَكُونُ الفقرُ قَدراً في عصر الصناعة والتقنية، واللّتين هما إنجازان رائعان لممارسة الإنسان العملية؟

واضح أنّ التحوّل البنوي الممنهج هو المطلوب. فالواقع التاريخي والراهن للعصرية الديمقراطية يتسم بميزة عدم جعل الإنسان غريباً عن ممارسته وكدحه. والثورة الصناعية انتصارٌ للمجتمع ولاقتصاده كإحدى أعظم مراحل هذه الممارسة. تتجسّد الإشكالية في تسخير الحداثة الرأسمالية لهذا النصر الفريد في خدمة قانونها الربحيّ 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 منهجيةٍ بنبويةٍ 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 مُقَوِّماتِ الاقتصاد الكلاسيكي للحداثة الرسمية بأنها تتألف من الأسرة والشركات ذات البنية المُحتَرَفَة، إلا إنها عناصر تَهْدِفُ إلى الربح. وأيُّ منها لا همَّ له سوى الربح. فرغمَ عدم تَرَكِّبها ساحةً اقتصاديةً واحدةً في المعمورة إلا ودَسَّت فيها أذرعها كالأخطبوط، إلا إنَّ الشيءَ الوحيدَ الذي تهتم به هو تأمينُ الربح الأعظم. أما إجماليُّ حصيلةِ نشاطاتِ الشركات والوحدات الاقتصادية (أو بالأحرى الخارجة عن الاقتصاد) المرتكزة إلى قانونِ الربح الأعظم، فيتمثَّلُ في بلوغِ البطالة أبعاداً عملاقة، وتعاطُمُ الفقر وهُوَّةِ فرق الدخْلِ كالسيل الجارف. فبينما تَنكَسِرُ شوكةُ مئات الملايين من البشر العائمين في بحرِ المجاعة من جانب، فإنَّ الطاقةَ الإنتاجيةَ الهائلةَ تُتْرَكُ عاطلةً من الجانب الآخر. ويتم فتحُ المجالِ للأزماتِ الناجمة عن زيادةٍ أو نقصانِ الإنتاج، ودَفْعُ الزراعة إلى الإفلاس، وإفناءِ مجتمع القرية. لذا، فعنصرُ الاقتصادِ الأساسي في العصرانية الديمقراطية سيكون حُكماً ضد عناصر تلك الشركاتِ الهادفة إلى الربح.

شكَّلَ الاقتصادُ كموضوعٍ حساسٍ همّاً رئيسياً للمجتمع الأخلاقي والسياسي طيلة التاريخ. إذ ثمة ظواهر مُهَدَّدةٌ للمجتمع بشكلٍ كليٍّ، كالقحطِ والفقر والمجاعة والموت. والربحُ أيضاً كالأدخار. إذ لم تَعْتَرِفِ المجتمعاتُ بشرعيته في أيِّ وقت. بل اعتبرتِه دوماً مصدراً للردائل والصوصية، فلم تتوانِ الدولة عن مصادرتِه كلما سنَّحت الفرصة. ذلك أنه واضحٌ تماماً استحالةُ إنشاءِ الاقتصاد بناءً على هدفٍ كهذا. وكما تم الإيضاح، فالحديثُ عن الاقتصاد فيما يتعلق بنشاطٍ مضادٍّ للاقتصاد جوهرياً، هو التناقضُ بعينه.

إنَّ السبيلَ الوحيدَ للخلاصِ من هذا التناقض هو تفعيلُ اقتصادِ المجموعات الأيكولوجية. إذ بإمكانِ الآلافِ منها تنظيمُ ذاتها كمُكوِّناتٍ اقتصاديةٍ حسب شروطِ المجتمع الأيكولوجي. أما الأراضي الزراعيةُ المُفْتَقَرَةُ لخاصيتها كوحدةٍ زراعيةٍ نتيجةً اقتسامها على التوالي بين العوائل، فإنَّ إعادةَ تنظيمها باتت منذ زمنٍ بعيدٍ قضيةً مُلِحَّةً،

مع مُراعاة مبدأ الصناعة الأيكولوجية. ويُعدُّ تأسيسُ المجموعات الأيكولوجية في الزراعة أحدَ المبادئ الاقتصادية الأساسية على الإطلاق في العصرية الديمقراطية. تأسيساً على ذلك، فإنَّ الإنتاج الزراعيَّ المعتمدَ على طرازِ الفلاحة المتبقية من عهد القنانة والعبودية قد فقدَ مفعوله. كما تُشكِّلُ المجموعات الأيكولوجية، التي ستتحقق بتأسيس وحداتٍ زراعيةٍ وفق المكيال الأيكولوجي، الأرضية لعصرية القرية. أي إنه بإمكان القرية (القرية الحديثة) اكتسابُ وجودها مجدداً كوحدةٍ اقتصاديةٍ بالمعيار الأيكولوجي، نظراً لأنها مجموعاتٌ أيكولوجية.

وبالإمكان تشكيلُ مجموعاتٍ أيكولوجيةٍ شبيهةٍ في المدن أيضاً. حيث يُنظَّم الاقتصاد المتمحور حول الأيكولوجيا في مخطط المدينة كجزءٍ من التكامل العام فيها. وكيفما ينبغي عدم وجود البيروقراطية التي تتبَلَّع المدينة، فلا مكانَ أيضاً للاقتصاد الذي يتبَلَّع المدينة. إذ يُنظَّم الاقتصادُ بما يتوافق وطبيعة كلِّ مدينةٍ على شكلٍ وحداتٍ بالحجم الأمثل. بحيث لا يَهْدَفُ إلى الربح، بل إلى القضاء على البطالة والبطس. كما يمكن توزيع سكان المدينة على هذه الوحدات بما يتناسبُ وبُنيتهم ومهاراتهم.

قد يَلُوح كأننا نتحدثُ عن اقتصادٍ اشتراكيٍّ مخطَّط. لكنَّ النموذج الذي تحدثنا عنه مختلف. فكيفما أنه لا علاقة لهذا النموذج بالاقتصاد المركزيَّ التخطيط والتوجيه، فلا صلة له أيضاً بالشركات المتوحشة غير الاقتصادية والهادفة إلى الربح والمُسَمَّاة بالاقتصادية. بل إنه بنيةٌ يُحَقَّقُ فيها المجتمعُ الأخلاقي والسياسي المحلي قراراته وممارساته. وبالطبع، ثمة ضرورةٌ لمنسقية ثراعي الظروف المحلية والإقليمية وحتى الدولية في كلِّ وقت. لكنَّ هذا الوضع لا يفند كونَ القرار والممارسة ضمن مبادرة المجتمع المحلي. أَكْرُرُ مجدداً أنَّ الاقتصادَ ليس قضيةً تكتيكيةً معنيةً بالبنية التحتية. بل، ويحكم كونه البنية الوجودية الأساسية للمجتمعات، فهو نشاطٌ يتحقق بممارسة المجتمع لآرائه ومداولاته وقراراته ونشاطاته التنظيمية. فقطعُ أواصر الإنسان مع الاقتصاد هو أساسُ جميع أشكالِ الاغتراب. ومثلما أنَّ الحَوولَ دون ذلك شرطٌ أولي، فإنَّ السبيلَ الوحيدَ إلى ذلك يَمُرُّ من تصيير الاقتصاد مُلكاً لكافة المجموعات. يمكن تحويل مقولة: القيامة تُقَوِّمُ عندما "أحدُّهم يأكل والآخَرُ يَنْظُرُ"، إلى مقولة: القيامة تُقَوِّمُ عندما "أحدُّهم يَعْمَلُ، والآخَرُ يتسكع بلا عمل". الاقتصادُ شرطٌ أساسيٌّ لوجود المجتمع،

حيث ينبغي تنظيمه بالاتفاف حول المجموعات وبموجب أسس الأيكولوجيا والمردودية. وفيما خلا ذلك، فلا أحد يحق له امتلاك أو إلغاء حقّ 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. تُخسر الملكية أهميتها وتراجع 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 ستُحافظ على تدخلها مدة طويلة من الزمن. وكيفما أن ملكية الأسرة تصون وجودها ضمن الملكية الجماعية، فوجود الدولة أيضاً سيُحافظ 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 وحيته 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 مُحولة 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 تشترط بعضها بعضاً.

يُعدُّ النظام الكونفدرالي الديمقراطي في العصرية الديمقراطية نظير الدولة القومية، التي تُعدُّ الصياغة الرسمية للحداثة الرسمية. بالإمكان تسمية ذلك بشكل 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 أيما شكلٍ إداريٍّ يخصُّ يومنا كما يُعتقد. بل إنها نظامٌ يحتلُّ مكانه في سياق التاريخ بكلِّ ثقله. والتاريخ بهذا المعنى كونفدراليٌّ وليس دولتياً مركزياً. لكنَّ شكل الدولة معروفٌ 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 بمركزيةٍ مُشدَّدة. 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 تشعُر بضرورة تأمين وصون تكاملها جميعاً ضمن تناغمٍ مُنسَقٍ مشترك. بالتالي، فالإدارة المُقرَّطة في المركزية تفصح 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 مجموعةٍ ومؤسسة واختلافٍ على التعبير عن الذات. أما كونها نظاماً غير معروفٍ كثيراً، فيعود لبنية المدنية الرسمية وأيديولوجيتها

المهيمنة. أي أن المجتمعات كونفدرالية أساساً في التاريخ، وإن لم تُعرَف رسمياً على هذا النحو. وإدارات جميع العشائر والقبائل والأقوام تسمَح دائماً بالكونفدرالية المتميزة بالعلاقات الرخوة. حيث تتضرَّر استقلاليتها الذاتية في حال العكس. وهذا بدوره ما يُعَيِّرُ صفوفها ويُنْزِلُ كيانها. بل حتى الإمبراطوريات تستند في بُناها الداخلية إلى عددٍ لا محدودٍ من الإدارات المختلفة. إذ قد تتَّحدُ شتى أنواع الإدارات العشائرية والقبلية والقومية والسلطات الدينية والمَلَكِيَّات، بل وحتى الجمهوريات والديمقراطيات، تحت مظلةٍ إمبراطوريةٍ واحدة. بهذا المعنى، فمن المهم الإدراك أن هذه الإمبراطوريات التي يُعتَقَدُ أنها مركزية أكثر من غيرها، تُعتَبَرُ ضرباً من ضروب الكونفدرالية. أما نموذج الحكم المركزي، فهو نموذجٌ إداريٌّ يحتاجُه الاحتكار، لا المجتمع.

يدلُّ مسارُ الحداثة الرأسمالية على الفترة التي بَلَغَتْ الدولة فيها أقصى درجات المركزية. فبالاستيلاء على مراكز القوة السياسية والعسكرية في المجتمع من قِبَلِ أعتى أشكالِ الاحتكارِ المسماةِ بالسلطة، وبترك المجتمع خائر القوى إلى أبعد حدٍّ وبلا إدارة أو توجيهٍ سياسياً وعسكرياً؛ باتت المونارشيات الحديثة والدول القومية المطوّرة على التوالي أشكالَ حُكمٍ جَرَدَتْ المجتمع من القوة والسلاح إلى أقصى درجةٍ عسكرياً وسياسياً. وما الظاهرةُ المسماةُ 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 بالسقفِ التنظيمي الأعلى لدولة السلطة المركزية، فهي شكلُ الحُكمِ الأساسي الذي تَعَمَلُ به الحداثة. في حين أن الممارسات التي تُؤارى تحت اسم "ديمقراطية البورجوازية" تهدفُ أساساً إلى تأمين شرعية احتكار السلطة لدى المجتمع. حيث تكتسبُ الدولة القومية وجودها تأسيساً على إنكار الديمقراطية بل والجمهورية أيضاً. فالديمقراطية والجمهورية شكلاً حكم مختلفان عن الدولة القومية بحُكم ماهيتهما.

وسواءً من حيث أساسها التاريخي أم على صعيد الطبيعة الاجتماعية المعقّدة راهناً، فإنَّ العصرية الديمقراطية لا تختارُ الكونفدرالية الديمقراطية كنموذجٍ سياسيٍّ أساسيٍّ عن عبث. بل إنها تُعبّرُ بذلك عن السقفِ السياسيِّ للمجتمع الأخلاقي والسياسي. سيُصبحُ فهمُ الكونفدرالية الديمقراطية عسيراً، في حال عدم الاستيعابِ الكاملِ بأنَّ

الطبيعة الاجتماعية ليست نمطية أو أحادية مُكشَّفة عن تراصٍ 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 (الإبادة 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 تقديسها في عصر المال العالمي ككيانٍ هو الأكثر ألوهيةً في القرنين الأخيرين، فإنّ الحقائق الاجتماعية التي قَمَعَتْها وصَهَرَتْها في بُنيتهَا عنوةً قد انتعشت ثانية لتغدو حديث الساعة وكأنها تتأثر لنفسها منها. هذه المراحلُ مترابطةٌ ببعضها بعضاً. رؤية عصر المال بشأن الربح تقتضي تغيير الدولة القومية بالضرورة. وضرورة التغيير هذه تؤدي دوراً مهماً في كون الأزمّة بنيوية. أما قيام النيوليبرالية بإعادة هيكلة الدولة القومية، فلم يُكتب له النجاح بأي 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 وبصورةٍ تدريجية كعصرانية مضادة. لهذا السبب سَعَيْنَا إلى تبيان أنّ الكونفدرالية ليست غريبةً عن التاريخ، وأنها الجوابُ الأفضل لطبيعة مجتمعنا الراهن المزدادة تعقيداً. ودَكرنا مراراً أنّ السياسة الديمقراطية هي السبيلُ الأفضل للمجتمع الأخلاقي والسياسي في التعبير عن ذاته. فالسياسة الديمقراطية هي نمطُ إنشاء الكونفدرالية الديمقراطية. وتتّهلُ ديمقراطيتها من هذا النمط. وعندما تسعى الحادثة المضادة، التي تزدادُ مركزيتها طردياً، إلى تأمين سيورتها من خلال أجهزة السلطة والدولة المتغلغلة حتى أدقّ مسامات المجتمع الداخلية؛ فهي بذلك تُكوّن قد قَضَتْ أصلاً على الساحة السياسية. مقابل ذلك، فلدى قيام السياسة الديمقراطية بمنح كلّ شرائح وهويات المجتمع فرصة التعبير عن ذاتها والتحول إلى قوةٍ سياسية، إنما تُكوّن 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 لانهار الاشتراكية المشيدة هو التذرع بالدولة المركزية للقضاء سريعاً على الكونفدرالية التي تحتويها، بعد أن كانت هذه الكونفدرالية راجحة في مطلع تجربة روسيا الاتحادية. كما إن عجز حركات التحرر الوطني عن النجاح، بل وتهمشها خلال فترة وجيزة هو على صلة كثيفة بعدم تطورها 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 جد متأخر أنها أصابت نفسها بهذا السلاح.

ومثلما تنسّم 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 وأثنية 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 كونفدراليته، بدءاً من المستوى المحلي إلى المستوى العالمي. والعنصر الأكثر أساسية لكل وحدة محلية هو الحق في النقاش والبت في شؤونها بحرية. كما إن كل وحدة فيدرالية أو ذاتية هي فريدة من نوعها، لأنها تفسح المجال أمام تطبيق الديمقراطية المباشرة، التي أطلق عليها اسم "الديمقراطية النشازكية". وهذا هو السبب وراء انتهالها قوتها التامة من مدى قابليتها لتطبيق الديمقراطية المباشرة. وهذا بالذات ما يُشكل 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 خلافاً نواتيةً في الديمقراطيةِ التَّشارُكيَّةِ المباشرةِ، فهي عناصرٌ مُثلى لا نظيرَ لها من حيث مُرونتها في التحولِ إلى اتحاداتٍ كونفدراليةٍ حسبما تقتضيه الظروفُ والحاجات. فكلُّ أنواعِ الاتحاداتِ السياسيةِ هي اتحاداتٌ ديمقراطية، بشرطِ اعتمادها أساساً على الوحداتِ المرتكزةِ إلى الديمقراطيةِ التَّشارُكيَّةِ المباشرةِ. أما الفاعليَّةُ السياسيَّةُ المُطَوَّرَةُ بدءاً من الوحدةِ المحليةِ بامتيازٍ -والتي تحيا وتُطبَّقُ الديمقراطيةُ المباشرة- وصولاً إلى الكيانِ العالميِّ بامتيازٍ؛ فيمكن تسميتها بالسياسةِ الديمقراطيةِ. والنظامُ الديمقراطيُّ الحقيقيُّ هو صيغةٌ معاشيةٌ مجموع هذه المراحل.

وإذا ما رُصِدَت الطبيعةُ الاجتماعيةُ بدقَّةٍ وإمعان، فستُدرِكُ بكلِّ سهولةٍ ماهيةُ "القُصصِ الحديديِّ" للدولةِ القوميةِ، والماهيةُ التحريريةُ الأنسب للكونفدراليةِ الديمقراطيةِ. فبقدرِ ما تُقوِّمُ الدولةُ القوميةُ بقمعِ المجتمعِ وتتميطه وإبعاده عن الديمقراطيةِ، فتمودجُ الكونفدراليةِ الديمقراطيةِ تحريريٌّ وتعدديٌّ ومتوجِّهُ نحو التحولِ الديمقراطيِّ بالمثل.

نقطةٌ أخرى ينبغي الانتباه إليها، وهي ضرورةُ تصوُّرِ الوحداتِ الفيدراليةِ والذاتيةِ ضمن إطارٍ غنيٍّ جداً. إذ من المهمِّ للغاية إدراكُ مدى الحاجةِ إلى وحداتٍ كونفدراليةِ في كلِّ قريةٍ أو حيٍّ في المدينة. أي أنَّ كلَّ قريةٍ أو حيٍّ يُمكنُ أن يَكُونُ وحدةً كونفدراليةً بكلِّ سهولةٍ. وعلى سبيلِ المثال، فقد تتواجدُ في قريةٍ ما وحداتٌ ديمقراطيةٍ المباشرة، التي يتعيَّنُ عليها الاتحادُ على مستوى القرية، بدءاً من وحدتها أي فيدراليتها الأيكولوجية، وصولاً إلى وحداتِ المرأةِ الحرةِ والدفاعِ الذاتيِّ والشبيبةِ والتعليمِ والفلكلورِ والصحةِ والتعاونِ والوحداتِ الاقتصاديةِ. وباستطاعتنا وبكلِّ سهولةٍ تسميةُ الاتحادِ الجديدِ لهذه الوحداتِ بالوحدةِ الكونفدراليةِ أو الاتحادِ الكونفدراليِ (اتحادِ الوحداتِ الفيدراليةِ). وإذ ما عَمَّنا هذا النظامَ على المستوياتِ المحليةِ والوطنيةِ والإقليميةِ والعالميةِ، فسنفهمُ بسهولةٍ مدى كونِ الكونفدراليةِ الديمقراطيةِ نظاماً شاملاً. كما إنه يُمكنُ من خلالِ منهجيةِ الكونفدراليةِ أن نستوعبَ على خيرِ وجهٍ مدى تكاملِ الأبعادِ الثلاثيةِ الرئيسيةِ 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 شؤونِه، وعلى إعادة الهيكلة وممارسة أعمالِه فيما يتعلق بشؤونه الذاتية.

يمكن تطبيقُ الدفاع الذاتيِّ المجتمعيِّ أيضاً على أكمل وجه في النظام الكونفدرالي الديمقراطي. حيث يندرجُ الدفاعُ الذاتيُّ في النظام الكونفدرالي كإحدى مؤسساتِ السياسة الديمقراطية. فالدفاعُ الذاتيُّ من حيث التعريف هو تعبيرٌ مُكثَّفٌ عن السياسة الديمقراطية.

الدولةُ القوميةُ في أساسِها نظامٌ عسكريٌّ. وجميعُ الدول القومية محصلةٌ لمُختلفِ الحروب الداخلية والخارجية المُخاضة بشتى الأشكال على المدى الطويل وبمَنوالٍ نَعَسَفِيٍّ للغاية. إذ لا يمكنُ تصوُّرُ دولةٍ قوميةٍ واحدةٍ ليست ثمرةُ الحروب. هذا وتَحَفُّ الدولةُ القوميةُ المجتمعَ برمته بدرعٍ عسكريٍّ من الداخل والخارج؛ ليس في مرحلة تأسيسها فحسب، بل وفي مراحل تَمَاسُحِها وانهيائها أيضاً وبنسبةٍ أعلى. وهكذا يَتَعَسَكِرُ المجتمعُ بأكمله. أما مؤسساتُ السلطة والدولة المسماة بالحكم المدني، فهي أساساً ستارٌ يُعْطِي هذا الدرعَ العسكري. بينما تَذْهَبُ الأجهزةُ المسماةُ بالديمقراطياتِ البورجوازية أبعدَ من ذلك، لثواري هذه البنية والذهنية العسكرية بطلاءٍ الديمقراطيةِ، مُنَحَمَلَةً بذلك وظيفةَ الترويج لفكرة أن ما يسري هو نظامٌ اجتماعيٌّ ليبراليٌّ ديمقراطي. لذا، من غير الممكن الحديث عن أية ظاهرةٍ من قبيل التسييس السليم أو مزاولة السياسة الديمقراطية، ما لم يُحَلَّلْ هذا التناقضُ الصارخُ لحُكمِ الحداثة. هذه هي الظاهرةُ المسماة بـ"الأمة العسكرية". وهي ظاهرةٌ تسري على جميع الدول القومية المنشأة على مدى القرون الأربعة الأخيرة. وهذا هو الواقعُ المُتَخَفِّي خلف كافة القضايا والأزمات والتفَسُّحات الاجتماعية. أما ممارساتُ السلطة الفاشية بشتى أنواعها (الفاشيات الانقلابية وغير الانقلابية، العسكرية منها والمدنية)، وفرضها والترويجُ لها مراراً على أنها الحل؛ فهي ثمرةٌ لطبيعة الدولة القومية، وهي الحالة الأكثر خصوصيةً لتعبيرها الشكلي.

لا يمكن للكونفدرالية الديمقراطية كبحُ جماحِ نزعة الدولة القومية في تلك العسكرية، إلا بأداة الدفاع الذاتي. فالمجتمعاتُ المحرومةُ من الدفاع الذاتي تغزو

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 ظاهرة حماية هوياتها، وتأمين تسييسها، وتحقيق ديمقراطيتها. بمعنى آخر، لا يمكن الحديث عن قدرة المجتمع على حماية هويته أو تأمين تسييسه أو مزاولة السياسة الديمقراطية، إلا عندما يكون قادراً على الدفاع عن ذاته. وعلى ضوء هذه الحقائق، فالكونفدرالية الديمقراطية مرغمةٌ في الوقت نفسه على تعظيم ذاتها كنظامٍ للدفاع الذاتي. وفي عهد النفوذ العالمي للاحتكارات، وفي ظل ظروف عسكرة المجتمع بأجمعه متجسداً في الدولة القومية؛ لا يمكن للعصرانية الديمقراطية أن تزد 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 المهمة (التجارية والمالية والصناعية، السلطة، الدولة القومية، والاحتكار الأيديولوجي)، يتوجب على العصرانية الديمقراطية أيضاً تطوير شبكاتها وأجهزتها وأواصرها الكونفدرالية والدفاعية الذاتية والسياسية الديمقراطية بالمثل.

تُعنى القضية الأخيرة التي ينبغي التطرق إليها فيما يخص هذا البُعد 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 تنادي بسلطة البروليتاريا بل وحتى بديكتاتوريتها بدل السلطة البورجوازية، وبالسلطوية القومية بدل الإدارات الاستعمارية المتواطئة)، فقد ارتكبت أكثر الأخطاء التاريخية مأساويةً، مانحةً بذلك الرأسمالية فرصة لا تستحقها لأجل استدامة وجودها. هذه التيارات وما شابهها مما يمكننا نعتُه بنوعٍ من مفاهيم وممارساتٍ هدم السلطة والدولة وإقامة الجديد منها مكانها؛ إنما تُعتبر القوى الأكثر مسؤوليةً عن غرق المجتمع في التحول العسكري، وفقدانه ماهيته السياسية، وخسرانه في نضاله الديمقراطي. إنَّ سيادة هذا النمط من التعاطي قُرابة قرنين من الزمن قد منح الدولة القومية في الهيمنة الرأسمالية نصراً على طبقٍ من ذهب. في حين أنَّ الأنارشييين وبعض الحركات الفامينية والأيكولوجية الماوراء حداثية وأصحاب الميول اليسارية

ومنظمات المجتمع المدني الأخرى، اتَّخذوا وضعاً أكثر إيجابية في هذا الشأن، وإن متأخراً.

لا مَفَرَّ من معايشة نظامي الحداثة والعصرانية معاً لفترةٍ طويلةٍ حافلةٍ بالسَّلام والصراع وفق الظروف والمبادئ التي عَرَضناها سابقاً. إنها حقيقةٌ من حقائق الحياة. فليس صحيحاً الاستمرارُ بمرحلة الحياة المشتركة الطويلة اعتماداً على مقاربات السلم والاستسلامي اللامبدي أو المقاربات والممارسات المتصارعة والمتحاربة في كلِّ الشروط. أما المقارباتُ الأنسب للمجتمع التاريخي في مسيرته نحو الحرية والمساواة والديمقراطية، فهي حالات السلم المبدئي والمشروط بين نظام الدولة القومية ونظام الكونفدرالية الديمقراطية. وفي حال الإخلال بتلك الظروف والمبادئ، فمن الأفضل اتِّباع حروب الدفاع الذاتي إلى جانب فلسفة السياسة والمقاربات الاستراتيجية والتكتيكية، التي تُراعي إمكانية العيش المشترك.

إني على قناعةٍ بأنني عَرَفْتُ بما فيه الكفاية الطابع الثنائي للحداثة بوصفها المرحلة الأخيرة من تاريخ المدنية، والذي سعيْتُ لتحليله في هذا الفصل المُطوَّل. والحداثة بعينها وبمسارها التاريخي الأقصر زمناً، تُعدُّ مشحونةً بالتطورات الجدلية الكثيفة، مثلما الحال في التطور الديالكتيكي لتاريخ المدنية. ما ينبغي إدراكه لدى ذِكر الديالكتيك هو أنَّ التطوُّر الثنائي من حيث تجاذباته وتناقضاته مُحَمَّلٌ بذهنيتين وبُنيّتين مختلفتين. وتاريخ القرون الأربعة الأخيرة يُؤكِّد أنَّ الرأسمالية قد تَرَكَّت بصماتها على نزعة الحداثة. لكنَّ ذلك لا يعني بتاتاً أنَّ الحداثة رأسماليةٌ تماماً. علماً أنَّ الرأسمالية هي نظامُ تراكم الرِّبح ورأس المال، أكثر مما هي شكلُ مجتمع. كما إنها ليست نظاماً مناسباً لوصف ظاهرةٍ شاملةٍ جداً كالحداثة. ورغم استخدامي مصطلح الحداثة الرأسمالية مراراً، إلا أنني شَدَدْتُ دوماً على ضرورة فهم ذلك بأنه يعني دمعَ الحداثة بطابعها. إلى جانب ذلك، ومن خلال نعتي للوجه الثاني من الحداثة بالعصرانية الديمقراطية (يمكن تغيير اسمها في حال إيجاد اسمٍ مناسبٍ أكثر)، فقد سعيْتُ لتقييمه على أنه يتسم بنصيبٍ أوفر من الحقيقة (لا أرى مناسباً تسميتها بالحداثة الممهورة بالطابع الديمقراطي). هذا وقد حَرَصْتُ على تَجَنُّبِ المواقف الأكثر ضحالةً وقَّاحةً، من قبيل الفصل بين الحداثة الرأسمالية والعصرانية الاشتراكية؛ وذلك بغرض تلافي الوقوع في

أخطاء وانسدادات تاريخية، كتلك التي تُعاش في الفصل بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي.

لطالما لجأتُ إلى أسلوبٍ تناوُلِ كلتا الحداثتين المختلفتين بمقارنتهما تاريخياً. ذلك أنَّ الحقيقةَ نفسها كانت مُتَشَعِّبة. ومثلما الحال في تاريخ المدنية، فالأزمنة الحديثة التي هي أقصرُ طَوَراً، كانت -هي أيضاً- شاهدةً على هذه الثنائية بكلِّ تجاذباتها وتناقضاتها. ما سعيْتُ لعمليهِ، ولو من بابِ التجربة، هو صياغةُ تعاريفٍ وتحليلاتٍ مقتَضِبة اعتماداً على تلك الشواهد. وعلى الأقلِّ، فإنه لا يساورُني الشكُّ أبداً في القدرة على فهمها كمشروعٍ فكريٍّ. كما لا ريب في أنَّ الانتقاداتِ والاقتراحاتِ التي سَطَّرَح سوف تُعزِّزُ هذه التحليلاتِ أكثرَ.

لا يمكن إنكارُ أنَّ الرأسمالية، التي تُعدُّ نظاماً لتراكمِ الرِّيح ورأس المال، لا تَبْرَحُ تارِكَةً بصماتها على الحداثة، وتحافظُ على مكانتها كقوةٍ مهيمنةٍ عالميةٍ في ظلِّ حاكميةِ رأس المالِ المالي. وإلى جانب ذلك، لا يمكن أيضاً إنكارُ كونها قد أنشئت كنظامٍ قائم بذاته (النظام الرأسمالي العالمي، النظام العالمي)، وأنها تحمِلُ بين أحشائها قوى متناقضة جداً في كافة الظروف المكانية والزمانية. تلك القوى التي يجري العمل على تعريفها بـ"قوى العصرية الديمقراطية" من بابِ التيسير، لا تنحصرُ في الاشتراكية المشيِّدة وحركاتِ التحرر الوطني فحسب. بل من المعلوم أنها شَهِدَتْ انطلاقاتِ نُظُمٍ كالأنارشيَّة في البداية، والأيكولوجية والفامينية والدينية الراديكالية مؤخراً. لقد بُوِّرَتْ أحشَاءُ ذلك النظام منذ زمنٍ بعيد. والقوى الوافدة من داخله وخارجه (ينبغي القول من خارجه بالأكثر، لأن الطبيعة الاجتماعية تُعَرِّفُ أصلاً بالقوى الآتية من الخارج) قد واطَّبت دوماً على ذكرِ مطالبها في صونِ الوجودِ والحرية والمساواة في كلِّ أزمنةٍ وأمكنته النظام، وحوَّلت ذلك إلى ممارسةٍ عملية. بل ولم تتلَّكأ أبداً في بحثها عن النظام المُتَوَحَّى.

وبقدرٍ ما جَرَّبَ النظامان طيلة التاريخ الحضاري، ففي الأزمنة الحديثة أيضاً لم تُسفر مساعيها في إفناءٍ أو احتكارٍ بعضهما بعضاً عن أية نتائج. بل كان ثمنُ ذلك باهظاً. لا ريب أنَّ العمى السائد قد أَثَقَلَ كثيراً من وطأةِ إحصائيةِ حروب هذين النظامين. ذلك أنهما سيسعيان إلى الاستمرار في العيش بقمع بعضهما بعضاً بضراوة.

وكيفما أنه ستَفَرُضُ الهيمناتُ على الدوام من المستوى العالمي نزولاً إلى المستويات المحلية، فإنَّ المقاوماتِ المضادةَ أيضاً ستستمرُّ متوطّدةً أكثرَ عبر استخلاصِها الدروسَ من تجاربها. كما سنستمرُّ في معاشيةِ السلمِ والحربِ معاً ما دامتِ حالاتُ الانسدادِ مستمرة. وعليه، فكلما كانت التحليلاتُ والحلولُ أكثرَ نجاحاً، وكلما كانت تَعَكِّسُ الصحيحَ والفاضلَ والجميلَ أكثرَ؛ فسيصبحُ باستطاعتنا تَحْيُلُ وتحقيقُ عالمٍ أكثرَ مَرَاماً وجمالاً فيما يمكننا تسميته بحالةِ اللاسلمِ واللاحرب. وبالطبع، فإنَّ الكثيرَ من السلمِ والقليلَ من الحربِ هو الحالةُ الأثمن. وجهودُ تحقيقها نبيلةٌ أصيلة. ولكن، بشرطِ أنْ تَكُونَ مبدئيةً ونزيهةً.

لقد عَرَفْنَا هيمنةَ رأسِ المالِ الماليِّ العالميِّ بـ"مرحلةِ الأزمةِ الأعْمَقُ". وتؤكدُ المستجداتُ صحةَ هذا التعريف. علاوةً على أننا نَوَهْنَا بإسهابٍ إلى منهجيةِ وبنويةِ الأزمة. بل حتى أنَّ الأنبياءَ المتعلقةَ بالآزماتِ اليوميةِ تؤكدُ طابعها الممنهجَ والبنوي. فالأنظمةُ العصريةُ تُصَبِّحُ خصيبةً ومُولَّدةً في مراحلِ الأزمة. فمثلما أنَّ بعضها يُولَّدُ الحلولَ السليمة، فإنَّ الحلولَ المعطوبةَ أيضاً لا تنقُصُ فيها. كما لا تنقُصُ إطلاقاً طُرُودُ الحلولِ الواسعةِ والتوفيقيةِ في يوتوبيا الرأسماليةِ الليبرالية. حيث يَصُوغُونَ المخططاتِ اليوميةِ والأسبوعيةِ والشهريةِ والسنويةِ والعقديةِ (لعشرِ سنين) ونصفِ القرنيةِ (لخمسين سنة). هذا شأنهم، وسيواظبون عليه.

قد تتضاعفُ فرصةُ قوىِ العصريةِ الديمقراطيةِ أيضاً في مراحلِ الأزمة تلك. فتاريخُ المقاوماتِ الباسلةِ ويوتوبياتُ الحريةِ والمساواةِ التي تستندُ إليها تُثَبِّرُ طريقها. كما لديها العِبَرُ الكبرى التي استتبَّطتها من هزائمها ونواقصها. وعندما تستوعب تلك القوى كلَّ ذلك بشكلٍ متداخلٍ كحزمةٍ من المهامِ الفكريةِ والأخلاقيةِ والسياسيةِ، وتَضَعُهُ قِيَدَ الممارسة؛ فإنَّ نسبةَ فرصتها في النجاحِ تصبحُ عاليةً بالطبع. مع ذلك، فلِمَراحلِ الأزمةِ الممنهجةِ والبنويةِ جوانبُها الخاصةُ التي ينبغي مراعاتها. إذ لا يمكن التغاضي عن ضرورةِ أنْ يتضمَّنَ العلمُ والفلسفةُ الأخلاقيةُ-السياسيةُ (الَّذانِ يجبُ تطبيقُهُما) جوانبَ التحديثِ، مهما كانا يَحْدِثَانِ حَذَوَ الماضي. وإلا، فإنَّ حالاتِ السقمِ والعقمِ المعاشةَ بكثرةٍ في الماضي ستَجْلِبُ معها حالاتِ ضُمُورٍ جديدة. خصوصاً وأنَّ تحديثَ الليبراليةِ لذاتها باستمرارٍ يُعْظِمُ المخاطر. ينبغي ألا ننسى أنه في الوقتِ الذي كان الجميعُ

يَرْتَقِبُ فيه انبثاقُ الثوراتِ من خضمِّ الأزمةِ العالميةِ الكبرى المعاشةِ عام 1929، فعلى النقيضِ من ذلك تصاعدتِ الموجةُ الفاشيةُ، التي لا يزالُ تأثيرُها ملحوظاً إلى الآن. فحُرِمَ المجتمعُ من ماهيته الأخلاقيةِ والسياسيةِ أكثرَ من أيِّ وقتٍ مضى. هذا وتزوَّدُ تقنيةُ المعلوماتيةِ قوىَ العولمةِ المهيمنةِ أيديولوجياً بإمكانياتٍ هائلةٍ لعرضِ 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 قَطيعِ الفاشيةِ منذَ أمدٍ سحيق. وعِوضاً عن تثبيطِ الهمةِ ونسفِ الأمل، فإني أُبَيِّنُ ذلكَ كي لا نكتفي بتوحيدِ جانبي الحقيقةِ التحليلي والعاطفي. بل وللتشديدِ على احتمالِ إفراغِ جهودنا وهدرها بسهولة، ما لَمْ نُجَسِّدِ العيشَ الأخلاقيَّ والسياسيَّ في كلِّ لحظَاتِنَا وأماكنِ وجودنا. وسوف يُعْنَى الفصلُ الأخيرُ اللاحقُ بهذهِ المواضيعِ.

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 تحليل 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 استخلاصُه من تاريخِ المدنيّة والحداثيّة طيلة خمسة آلاف عامٍ عموماً وعلى مرّ القرونِ الأربعة الأخيرة 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 قِيَّمتِ المدنيّاتِ والحداثيّةَ بمقاربةٍ أحاديةٍ انفرادية، وطابقت بينها وبين الحياة الكونيّة التي ينبغي الامتثالُ لها. لذا، ورغم أنَّ المقاوماتِ التي لا حصرَ لها لم تتركْ مدنيّةً إلا وهدمتها عن بُكرةِ أبيها، إلا إنَّ ما تَحَقَّقَ بعد تلك المقاومات كان كنايةً عن نسخةٍ جديدةٍ معدّلةٍ من المدنيّة السابقة.

وهنا يَظْهَرُ مصدرُ قوّةِ المدنيّاتِ أماناً. ففيما خلا بعض الاستثناءاتِ النادرة جداً، فإنَّ الناسَ عموماً هم أبناءُ المدنيّاتِ التي يعاصرونها، بما فيهم الثوريون العظام. أي أنَّ العصرَ الذي عاشوه يُعتَبَرُ بمثابةِ الأبوين الحقيقيين. لا أتناوَلُ الموضوعَ بقُدريّة. بل أودُّ التشديدَ على أنه حتى أكثرَ الثوراتِ راديكاليّةً قولاً وممارسةً، لا يُمكنُها النأيُ بنفسِها

عن تَكْبُدِ الفشلِ الذريع، ما لَمْ تَتَّخِطْ الخطأَ الجذريَّ الجسيم. الأمرُ كذلك حتى لو عَمَرَتْ خمسة آلاف سنة أو أربعة قرون. لا يمكننا بتاتاً القولُ أَنَّ المقاوماتِ الاجتماعيةِ والثوراتِ لَمْ تَتَزَكْ لنا أيُّ إرثٍ يُذَكِّر. فلولا هذا الميراثُ لَمَا كان سيُكوَّنُ لحياتنا أيُّ معنى. ولكن، وحتى الأزمَةُ التي تُعانيها الحداثَةُ الرأسماليةُ الواقعةُ من نفسها، تُعَبَّرُ برهاناً كافياً على بُعْدِها عن حلٍّ منبعِ القضايا العالقة. أما انتشارُها على فتراتٍ طويلة، فلا يُمكنُ أَنْ يُفَنَّدَ كَوْنُ الخطأِ خطأً، ولا أَنْ يُخْرَجَ القضايا من كونها قضايا إشكالية. وما دامَ الأمرُ مستمراً بهذا المنوال، فإنَّ الحلمَ بحياةٍ تَسُوْدُها المساواةُ والحريةُ والديمقراطيةُ سيظلُّ مجردَ يوتوبيا.

لدى قيامي أساساً بمحاسبةِ تاريخِ المدنيةِ والحداثَةِ في مرافعتي، أَكُونُ بذلك قد مَرَرْتُ من نقدِ ذاتي جذريٍّ من جهة، وسَعَيْتُ من الجهةِ الأخرى إلى تقديمِ البديلِ مهما كان ناقصاً. فالمبدئيةُ والمِصداقيةُ تقتضيان ذلك. لكنَّ عِلْمَ الاجتماعِ الأوروبيِّ المِحورِ عاجزٌ عن اتِّباعِ هذه المبدئيةِ والثبات. فمن ناحيةٍ نتحدثُ عن عصرٍ علميٍّ لا نظيرَ له، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ نبقى عاجزين حتى عن تذليلِ وحشيةٍ مُفْجِعةٍ كالحرب! وفي هذه الحال، لا تبقى هناك صفةٌ شرعيةٌ لانتقادِ العصورِ القديمةِ بسلامِ العلموية. ما ينبغي القيام به هو اللحاقُ بعِلْمِ ذي شرعيةٍ. وأنا أَقِيَمُ جهودِي في هذا المضمار.

يجب عدم النظر بعينِ المبالغةِ إلى ما قُلْتُهُ بشأنِ المدنيةِ والحداثَةِ. لا يمكن التشكيكُ بشأنِ جراكِ الأنبياءِ بحميميةٍ عظمى لدى انتقادهم أنظمةَ النماردةِ والفراعنةِ باسمِ كلامِ الرب. لكنَّ الزاعمينِ باقتنائهم أثَرِ هؤلاء الأنبياءِ وبالسيرِ على خُطاهم، قد شادوا في نهايةِ المطافِ أنظمةً تُخَلِّفُ أنظمةَ النماردةِ والفراعنةِ وراءها. من الضروريِّ رؤيةَ قوَّةِ تلكِ المدنياتِ مرَّةً أخرى، من خلالِ تحوُّلِ السلطنةِ والمُلوكِ والأباطرةِ إلى أَسرى بيدِ النظام. فالنيةُ الحسنةُ والاعتقادُ بالسيرِ على هُدىِ الأنبياءِ لا يُقَدِّدُ المرءَ من التبعيةِ لنظامِ نمرود 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 أسَّسوها لا تختلفُ كثيراً عن الرأسمالية. هنا أيضاً كانت المدنيةُ الجديدةُ (أي الحداثَةُ الجديدةُ) تَسْتَعْرِضُ قوتَها. ذلك

أنّ التحليلات السطحية بحق رأس المال لم تكُ كافيةً لتطوير الاشتراكية. ما كان ناقصاً هو تحليلات الحادثة. فالروية الوضعية العالمية التي تأثروا بها من الأعماق كانت تُقدّم الحادثة على أنها الحالة الأقدس للواقع القائم. لندع انتقادها جانباً، بل كانوا يَعتقدون بأنهم سيُزيدونها كملاً. ونتائج ذلك مبسطة للعيان. فما دام نَسْلُ الخُطأ التاريخي مستمراً، فإنه حتى أكثر الأهداف ثُبلاً وقُدسية لن يتخلص من التحول إلى أداة في خدمة حسابات المدنية والحادثة الجليدية.

إنّ ما وراء الحادثة بعيدة عن أن تكون بديلاً، رغم كونها إحدى أولى الحركات الناقدة الجادة بشأن استحالة استمرار الحادثة الرأسمالية. فبُنيَتها التوفيقية المُبهمة لم تمنحها الفرصة حتى لعرض الفوارق التي تُميّزها عن الحادثة الكلاسيكية. بينما بقيت جهودها الشبيهة برومانسيات القرن التاسع عشر عاجزة عن الذهاب أبعد من كونها ضرباً من الآداب. أما انتقادات 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 تتعدّ كونها جهوداً فردية، ولم تتمكن من اكتساب ماهية تيار أخلاقي وسياسي جمعي. كما لا يمكن القول أنّ التحليلات الأحدث لكل من فرناند بروديل وإيمانويل والرشتاين وأندريه غوندر فرانك وزملائهم المقربين في العمل بصدد المدنية والنظام المعاصر قد أحرزت النجاح نفسه في إنتاج البديل؛ رغم مقاربتهم الانتقادية الأكثر واقعية للموضوع ضمن إطار تكامل المجتمع التاريخي. فكانت المدنية والحادثة نظامان دائريان منغلقتان يقتضيان الاستمرار الدائم بالضرورة، فيوجهون الانتقادات الشاملة للغاية، غير أنهم لم يذهبوا أبعد من قول بضعة جمل اعتبروها البديل المطروح. بمستطاعنا فهم دوافع جنون نيتشه والموت المبكر لميشيل فوكو. ولكن، لا يمكن 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 عمومية بكثير. فكانهم بنواقصهم هذه يعترفون بعجزهم عن تحطيمهم الكامل لطوق العلم الأوروبيّ المَرَكز الذي طالما انتقدوه.

قد يُعتبر تحليلي الانتقادي للموضوع وتقديمي البديل له ضمن إطار المرافعة على أنه محاكمة شخصية بحق مركزية المدنية القديمة وبحق 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 الاجتماعي العام، الذي تفرضه المدنية والحداثة على الحياة الحرة. ذلك أن أول شرط لإنجاز علم قيم وثمانين، هو قيام الذات القائمة عليه بتحليل نفسها، وحظيها بمكانتها العملية. وإلا، فلن تستطيع التخلص من استخدام المعرفة والعلم كرأس مال فكري في السوق، وبالتالي من إنجاز علم السلطة.

الفكرة المحورية لانتقاداتي هي أن نظام مدنية الخمسة آلاف عام (بما في ذلك النظام الهرمي الأقدم) ينبع من تراكم رأس المال والسلطة المتأسسين على مجتمع القرية-الزراعة والمجموعات البدوية الجوّالة في المناطق الريفية وعلى الحرفيين والعَمال العبيد في المدينة. وإلى جانب حفاظ هذه الحقيقة على جوهرها هذا حتى يومنا، فإن احتكارات السلطة والدولة التي اكتسبت أشكالاً مختلفة كالتجارة والمال والصناعة، ظلت أشكالاً رئيسية لم يطرأ عليها التغير. وتاريخ المدنية متأسس 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 نهج القيم الاجتماعية المعتمدة على الحرب والسلطة. وعهد المدنية 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 البنوية الأعمق على الإطلاق.

أما ما اقترحتُه، فيتعلق بضرورة البحث عن الحلّ البديل في وعي وحركات الطبيعة الاجتماعية لجميع القوى التي تحتل مكانها في الطرف المضاد للنظام (بحكم الطابع الجدلي للنظام) منذ تصاعد الهرمية وحتى مراحل المدنية، وصولاً إلى سياق تاريخ الحداثوية ذات الطابع الرأسمالي مؤخراً. ذلك أنه لا يمكن لأية نسخة من تاريخ المدنية الرسمية أن تكون حلاً للقوى المضادة. ولئن بقيت النضالات الاجتماعية في التاريخ

عاجزة عن النجاح في تطبيق طوباوياتها بشأن المساواة والحرية، فإنَّ السببَ الأساسيَّ لذلك يكمن في استخدامها نفسَ الأسلحة التي استَخدمتها المدنيةُ المُنْهارة (قوى السلطة والدولة)، وفي تصوُّرها للمستقبل كنسخةٍ مشنَّقةٍ منها. فعجزها عن إنتاجِ الذهنيةِ والبُنى الملائمة لطبيعتها الاجتماعية باستقلاليةٍ قد أدَّى إلى انصهارها في بوتقة اشتقاقات القطب المضاد.

وكيفما أنَّ جريانَ التاريخ ليس نظاماً من مداراتٍ متكرِّرة، فإنه أيضاً لا يتقدَّم على خطٍّ مستقيم. فبقدر ما كَوَّن من حركاتٍ ذهنيةٍ وبنويةٍ داخله، فهو بالمثل مجموع حركاتِ الوعي والممارسة المُحمَّلة بأعبائها والمُكتسبة تكاملها بالنَّقلِ نفسه. فالتحولُ إلى تاريخٍ والتواجدُ كجزءٍ من حَلَقَاتِ الجريانِ أمرٌ ممكنٌ في كلِّ الأوقات. أما شرطُ ذلك، فهو التحلي بالقوةِ الذهنيةِ والشكلِ البنيويِّ حسب النُّقلِ اللازم. والتاريخُ بمعناه هذا يتسم بطبيعةٍ لا تُخطئُ أبداً. أي إنه على جميع الآراء والممارساتِ العاجزة عن تطويرِ القوةِ الذهنيةِ والصياغةِ البنيوية التي تُحوِّلها لاحتلالِ مكانتها ضمن التاريخ، أنْ تبحثَ عن مسؤوليةٍ ذلك في ذاتها هي.

أ- المدنية، الحادثة، وقضية الأزمة

إنَّ أنظمة المدنية الدولية، وبحُكم بُنيتهَا، مشحونةٌ بخاصيةٍ إنتاجِ الأزمة. أي أنَّ الأزماتِ ليست أوضاعاً تُؤوَلُ إليها بين حينٍ وآخر حصيلةً عواملٍ داخليةٍ وخارجيةٍ على مدى الزمان والمكان. بل إنَّ النظامَ ذاته يُنتِجُ الأزماتِ باستمرارٍ (أو الأزماتِ العارمة في حال الإفراط فيها). منطبقاً الأزمةُ بسيطاً للغاية. حيث تتأسَّسُ السلطة، أو بتعبيرٍ رسميٍّ أكثر طبقاتُ الدولة، بناءً على القيمِ الاجتماعيةِ وفوائضِ القيمِ المسلوقة. وتُجنَّح هذه الطبقاتُ المتأسَّسة على المجتمعِ إلى التعاضُّمِ الدائم، بحُكم بُناها المُنظَّمة والمُسلَّحة. وفي الوقتِ الذي تُدبِّر فيه الشرائحُ الكاسحةُ في المجتمعِ معيشتها بشقِّ الأنفس، وتموتُ باكراً نتيجة الحروب وتُفشي مختلف الأمراض؛ فإنَّ تعدادها يتناقصُ نسبةً إلى طبقاتِ الدولة. في حين يتضاعف تعدادُ أصحابِ الدولة وشتى طبقاتِ

السلطة كثيراً، كونهم يتبعون نظاماً غذائياً أفضل، ويحمون أنفسهم، ويكثرون من النسل. وبسبب طغيان طابع السلالة الحاكمة على السلطات والدول الأولى، فإنها ميّالة أكثر إلى الأسرة الكبيرة ذات التعداد الضخم. فسياسة القوة تقتضي ذلك. وحالة الاختلال المتبادل المنهجي تعني الأزمة. فكلما استمرت طبقات الدولة المتكاثرة والمتوطدة في التأسيس على ظهر المجتمع ونهب قيمه، كلما أصبحت استحالة سيرورة النظام قائمة. وهذا هو الوضع المسمى بمراحل الأزمة.

هناك سبيلان ضروريان للنفوذ من الأزمة. أولهما؛ تظهر قوة مهيمنة جديدة تقضي على منافسيها حصيلة حروب الهيمنة المحتدمة. ونظراً لأن هذه القوة المهيمنة قد سحقت أندامها ذوي النصيب الوفير سابقاً، واستولت على حصصهم؛ فإنها تُعتبر قد تحطت الأزمة نسبياً ولفترة محدودة، إلى أن يظهر منافسون جدد. ثانيهما، وغالباً ما يتدخل مع الأول؛ تُحقق القوة المهيمنة زيادة الإنتاج باتباع الأساليب الإنتاجية والتجارية والصناعية الأكثر عطاءً. والنظام المهيمن الذي يُحقق زيادة الإنتاج يعني أنه قد بلغ عهد الرفاه كوجه مضاد للأزمة. الأزمات أطول في مدنيات العصور القيمة من حيث الفاصل البيني 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 فترات 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. وتُعاش 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 لافتقارهم قوة الشراء

بسبب ندرة المال. ويُعاش العكس أيضاً خلال فترةٍ وجيزة. إذ تنخفض قيمةُ الإنتاجِ بالبُخس، وتَقْطُعُ علاقةُ المال مع الإنتاج. فهناك مالٌ كثيرٌ وإنتاجٌ قليل. وغلاءُ المعيشةِ المتزايدُ (التضخمُ المالي) يعني وضعاً جديداً من الأزمة. الطريقُ المُبتَكِرُ للنفاذِ من كلتا حالتَي الأزمة هو العمل على تلافي زيادةٍ أو نقصانِ الإنتاجِ بخلقِ شريحةٍ مأجورةٍ محدودة، وبزيادةِ مصاريفِ الدولة، بالإضافة إلى حروبِ الهيمنةِ كطريقٍ تقليديٍّ.

لقد شوهدَ هذا النمطُ من الأزمات بشكلٍ رائجٍ ومتداخلٍ في عصرِ هيمنةِ الرأسمالية طيلةَ القرونِ الأربعةِ الأخيرة، ولكنْ بفتراتٍ أقصرَ تمتدّ من خمسين إلى مائة عام. باتت حروبُ الصراعِ على الهيمنةِ شاملةً ومُكثِّفةً وطويلةً الأمدِ بما لا يمكنُ مقارنته بأيةِ مرحلةٍ حضارية. والاحتكاراتُ المُنْخَرِطَةُ في الحربِ أيضاً أصبحت ذات بُعدٍ قوميٍّ ودوليٍّ. بالتالي، يتم التعرف لأول مرةٍ على حروبٍ ذاتِ نطاقٍ عالميٍّ. بينما لم تَغِبِ الحروبُ المحليةُ والإقليميةُ بتاتاً. والأنكى أنه تجري عَسْكَرةُ المجتمعِ برمته على يدِ الدولةِ القومية، لِيُزَجَّ به فيما هو أشبهُ بحالةِ حرب. لذا، من الواقعيةِ نعتُ مجتمعاتنا الراهنةَ بمجتمعاتِ حالةِ الحرب. إذ تُدارُ حالةُ الحربِ المفروضة من قناتين. أولاً؛ فرضُ التحكمِ المشدّدِ والقمعِ العنيفِ على المجتمعِ الذي تحيطُ أجزءُ السلطةِ والدولةِ بجميعِ مساماته كالشَبْكة. الطريقُ الثاني هو إقامةُ المجتمعِ الافتراضيِّ مكانَ المجتمعِ الحقيقيِّ بوساطةِ قنواتِ تقنيةِ المعلوماتيةِ (الاحتكاراتِ الإعلاميةِ) المتناميةِ بثورةٍ نوعيةٍ خلالِ الخمسين سنةٍ الأخيرة. يُمكنُ وصفِ كلتا حالتَي الحربِ بالإبادةِ المجتمعية. فالإلى جانبِ الإباداتِ العرقيةِ المُنفَّذَةِ قديماً بحدودٍ أضيق، فإنَّ الإباداتِ المجتمعيةَ الجديدةَ هذه تُهيئُ لنهايةِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ بحالاتها الدائمةِ والمكثَّفة. قد يستمرُّ وجودُ مخلوقاتٍ شبيهةٍ بالنوعِ البشري، ولكنْ كحشْدٍ قطيعيٍّ وفاشيٍّ. أما إحصائيةُ الإبادةِ المجتمعية، التي تُعدُّ أشدَّ وطأةً من الإباداتِ العرقية، فتُظهِرُ نفسها في فقدانِ المجتمعِ لماهيتهِ الأخلاقيةِ والسياسية. والتَجَمُّعاتُ البشريةُ التي لا تبالى حتى بالكوارثِ الاجتماعيةِ والأيكولوجيةِ الأثقلِ وطأةً هي خيرُ دليلٍ على هذه الحقيقة. لذا، لا يمكنُ إنكارِ عيشِ وضعٍ متأزِّمٍ يتجاوزُ الأزمةَ العارمة. قد يَكُونُ مفيداً إيجازُ كيفيةِ الوصولِ إلى هذا الوضع، ولو تكرّراً، بغرضِ تأمينِ التكامُل.

a- إن التاريخ بأحد معانيه يعني التعاضُّم التراكُمِيَّ للسلطة (كرة الثلج التي يكبر حجمها كلما تدرجت)، 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 القبليَّة إلى الحروب الوطنية، ومن الحروب الطبقيَّة إلى الحروب الدينية؛ جميعها انتهت بإكثار السلطة وبتعاضُّمها التراكُمِيَّ. فإكثار السلطة يعني التمايز الطبقي الذي يقتات من القيم الاجتماعية متطفلاً عليها. فالإدارة التي تُكوِّن هرميةً محدودةً في بداياتها، وتقدِّم مساهماتها المهمة إلى المجتمع أحياناً من خلال خبراتها؛ تغدو طبقاتٍ كاستيةً منغلقةً مع تحوُّلها إلى شكل دولة. فالمجموعات الكاستية، وإلى جانب ماهيتها السلالاتية، قد نظَّمت نفسها على شكل طبقات امتيازية، مكتسبةً امتيازاتٍ خاصةً لدرجة زعمها بأنها إلهية. والعصور القديمة مليئة بالملوك-الآلهة والأباطرة الشاهدين على تضخُّم وسمو السلطة بمثل هذه المزامع. بينما طبقات السلطة والدولة، التي تنظِّم نفسها على هيئة ثالث الكاهن+الحاكم+القائد العسكري، كانت زمرةً محدودةً بحالتها هذه، وتشكِّل نسبةً متدنيةً جداً من المجتمع. لكننا نعلم من أمثلتهم التي لا تُحصى أنهم باتوا عبئاً ثقيلاً على كاهل المجتمع كبداية للتطفل. فالأهرامات والمعابد والحلبات تُوضِّح ماهية هذا العبء بأفضل الأحوال.

لَمْ يَفْقَدْ تَزَايُدُ 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 تُشكِّل دافعاً في ذلك. كما أُضيفت طبقةٌ واسعةٌ من الأرستقراطيين إلى السلالات المَلَكِيَّة. ورغم ذلك، لا يُمكن الحديث عن تَسَرُّطِ طبقةِ الحُكَّام آنذاك. فقد بدأت الفاجعة مع هدم المَلَكِيَّة والبنية الأرستقراطية وإطراء التحوُّل عليها، ومع ظهور الطبقة الوسطى (البرجوازية والبيروقراطية) وتحوُّلها إلى طبقاتٍ سلطوية. لا شك في إمكانية نعت الحُكَّام السابقين لها أيضاً بالفاجعة. لكنهم جميعاً لم يَكُونُوا بالدرجة التي يَقْدِرُونَ فيها على ابتلاع المجتمع كلياً. فأوضاعهم كما ونوعاً لم تُكُنْ تَسْمَحُ بذلك. إن تحوُّل الشرائح الاحتكارية العليا من البرجوازية مع البيروقراطية وقسم مهمٍّ من البرجوازية الوسطى إلى سلطةٍ وطبقاتٍ 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 المُتَحَكِّمة المتنامية في المجتمع الجنسي 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.

لم 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 محددين بالنسبة للإدارة الحاكمة. لكنّ عرض البورجوازية والبيروقراطية نفسيهما بجنتيهما المتضخمتين على أنهما طبقة حكم الدولة، يجعلّ التعاضد 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 شيء والمجتمع لا شيء. هذا هو جوهر الحدّث الذي أسميناه "أزمة السلطة". والنظام الرأسماليّ هو القوة المؤلّدة لهذه الأزمة. فالشبكة الرأسمالية بطبقته الوسطى المسعورة وباحتكاراتها الرأسمالية التي لا تعرف 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 بأية مرحلة تاريخية أخرى. فالمجتمع الأخلاقي والسياسي، الذي تصاعد على التضادّ مع الدولة طيلة العصور القديمة والوسطى، بات في عهد الحداثة الرأسمالية مُرْعَماً على تركّ مكانه لحكم الدولة ويُنود القانون الوضعي المتكاثرة بلا حدود. أي أنّ الطبائع الأخلاقية والسياسية للمجتمع قد تتحتّ عن مكانها في ظلّ الحداثة، ليحلّ محلّها حشد الرعية وأعضاؤه من المواطنين المُتَمَثِّلِينَ الذين لا يُمثّلون أيّ شيء على الإطلاق.

وعلى النقيض مما يُقال، فإنَّ المُواطنَ الذي يُزعمُ أنه عصري، والذي لا يتسم بروح المسؤولية أخلاقياً أو سياسياً؛ يُمثِّلُ أضعفَ أنواعِ الفردِ خلالِ العصور. فروابطُ هذا الفردِ مع المجتمعِ محدودةٌ بزوجته التي يُمارِسُ عليها صلاحيَّاته الإمبراطورية. إنه كائنٌ عديمُ الشخصيةِ ومنصهرٌ في حُكمِ السلطةِ والدولةِ لدرجةٍ لا يمكن قياسُها حتى بعهدِ فرعون. أو بالأصح، ومن خلالِ الهيمنةِ الفيزيائيةِ والأيدولوجيةِ وتطبيقاتِها التقنيةِ والمعلوماتيةِ، لم يقتصِرِ المواطنُ على الاستسلامِ للنظامِ الاحتكاريِّ وحسب. بل وغداً عضواً فاشياً طوعياً لهذا النظامِ دون قيدٍ أو شرط. هذا هو الحدثُ الذي أَسْمِيَتْهُ بأزمةِ الشخصيةِ. إذ لا يمكن للطبيعةِ الاجتماعيةِ أن تتكوَّنَ من هكذا نوعٍ من الشخصياتِ، لأنَّ نسيجَها الأساسيُّ ذو نوعيةٍ أخلاقيةٍ 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 الشخصيةُ تعبيرٌ عن تفنيدٍ وإقصاءِ المجتمع.

ونظراً لأنه يستحيلُ على الدولةِ أن تتواجدَ من دون المجتمع، فنحنُ هنا مرةً أخرى أمام وضعٍ تعيش فيه الدولةُ والمجتمعُ أزمةً متداخلة. فوضعُ الشخصِ العديمِ الشخصيةِ الذي بلغتْه نزعةُ الفرديةِ الرأسمالية، هو مجردُ ظلٍّ للأزمةِ التي تعانيها الدولةُ والمجتمعُ على السواء. واضحٌ جلياً أنه لا احتكاراتُ رأس المالِ ولا احتكاراتُ السلطةِ ولا حُكمُ الدولةِ القوميةِ التي هي صياغةُ الدولةِ الموحَّدةِ أمورٌ ممكنة، دون الإيقاعِ بالمجتمعِ والفردِ في هذه الحالة. وتُعبِّرُ الأزمةُ الاجتماعيةُ عن وضعٍ أبعدَ من الأزمةِ البنيوية. فقد تُنشأُ بنيةٌ مكانَ بنيةٍ أخرى. أما فقدانُ الماهياتِ الأساسيةِ لكيَونةِ المجتمعِ، فليس وضعاً يمكن التغلب عليه بسهولةِ بإعادةِ الهيكلة. بل يقتضي إعادةَ إنشاءِ وهيكلِ المجتمعِ الأخلاقي والسياسي. وهنا تكمن المشقة.

c- التمدُّنُ عنصرٌ آخر من عناصرِ الحداثةِ الأكثر تأزماً. فمجتمعُ المدينةِ الذي تطوَّرَ ضمن تكاملٍ جَدَلِيٍّ مع مجتمعِ القرية-الزراعة، قد أدى وظائفَ اجتماعيةً مهمة. وله دوره الاجتماعيُّ في تطوُّرِ العقلانيةِ والصناعة. إذ لم يكنْ قد تطوَّرَ تناقضُهُ مع البيئةِ بعد. لكن دورَ المدينةِ قد حُرِفَ في مرحلةِ التدوُّل. فالمدينةُ المَحَوَّلَةُ إلى قاعدةٍ ومَقَرٍّ للطبقةِ الحاكمة، قد اكتسبتْ بنيةً وذهنيةً مضادتين لمجتمعِ القرية-الزراعةِ

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، فعَدَّت مراكز لهدم المجتمع التقليدي. أي أنّ المدينة الصناعية ليست بمدينة. بل هي لامدينة المدينة. أي إنها إخراج المدينة من كونها مدينة. فالمدائن التي يبلغ عدد سكانها مئة ألف نسمة فقط تُعدّ مخالفة لمنطق المدينة، فما بالك بالمدن ذات المليون نسمة؟ بمعنى آخر، فمدينة واحدة من مليون نسمة هي أمرٌ مستحيل. بينما مدنٌ عديدةٌ 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 مَخِيفَةٌ في حقيقتها هذه. فالمجتمعات الاعتيادية لا تحتمل هكذا مدائن. والبيئة أيضاً لا تُطيقها.

يتجسد منطق التّضخّم السكانيّ لهكذا مدنٍ في استعمار المجتمع للرأسماليّ 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 وثقْمُ الشرائح التقليدية التي تؤدي وظائف إيجابية في المدينة (كالحرفيين وصغار الكسبة والمتنوّرين والكادحين الآخرين) في مرحلة الزوال مادياً ومعنوياً على السواء. وهكذا يتم العبور من مجتمع المدينة صوب حشود المدينة. أما الريف، فتحمّل 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 يَبْقَ مجتمع ريفي ولا بيئة ولا كادحو المدينة أو متنوّروها التقليديون ليحملوا عبء المدينة، فإنّ الوضع البارز مرةً 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 أنّ عدداً جماً من المدائن التي لا تستطيع دولة أن تتحمّلها (ناهيك عن تحمّل منطقة لها)

قد ألحقَ ضرباتٍ مُمِيتَةً بالتوازنِ الأيكولوجيِّ للعالمِ. أما مؤشراتُ التصفويةِ المفروضةِ على المجتمع، فهي أنسجةُ المجتمع الأخلاقي والسياسي التي قوّضتها الطبقةُ الوسطى الحاكمةُ والمتضخّمةُ كالوَرَمِ، والحشدُ الغفيرُ العاطلُ عن العمل، والتَّجَمُّعُ الضخمُ للمواطنين البليدين.

d- قوةٌ هيمنةٍ الاحتكاراتِ المُعاديةِ للاقتصاد، والتي تعاطمتَ تدريجياً، قد أخضعتَ المواردَ الاقتصاديةَ لتراكمِ الربح-رأس المال؛ فأبعدتَ المجتمعَ عن إمكانيةِ تلبيةِ احتياجاتِهِ الضرورية. وعلى عكسِ ما يُعتَقَد، فالأزماتُ الدوريةُ والنظاميةُ برهانٌ قاطعٌ على أنَّ الرأسماليةَ احتكارٌ مضادٌ للاقتصاد، وليست النظامُ الاقتصاديُّ الأكثرَ عطاءً. فرغم كلِّ أطروحاتِ الاقتصادِ السياسيِّ المعاكسة، إلا إنَّ شبكاتِ الاحتكارِ الرأسماليِّ قد حوّلتَ الاقتصادَ من نظامٍ إنتاجيٍّ يلبي الاحتياجاتِ الأساسيةَ للإنسانِ إلى نظامٍ يُحقِّقُ تراكمَ الربح-رأس المالِ بمعاييرَ لا يمكن قياسُها بأيةِ مرحلةٍ أخرى. بينما يتميزُ التقدمُ المحرّزُ في العلم والتقنيةَ بمستوى يُمكنُ من تلبيةِ حاجاتِ الإنسانِ الأساسية. والإدارةُ الاقتصاديةُ السليمةُ قادرةٌ على تلبيةِ تلك الحاجاتِ بكل سهولةٍ عن طريقِ استخدامِ العلم والتقنية. لكنَّ الاحتكاراتِ لا تَسمحُ بهذا تطورٍ اقتصاديٍّ، نظراً لأنَّ تراكمَ الربحِ ورأس المالِ سيُكوّنُ مُهدِّداً بالمخاطرِ حينذاك. لذا، يُصبحُ التضادُّ مع الاقتصادِ ضرورةً لا مفرَّ منها في هذه الحالة.

علينا البحثُ في هذا الواقعِ عن الأزمةِ الدوريةِ والبنوية. فلأجلِ التخفيفِ من حدةِ الأزماتِ ومراحلِ البُحْران، التي تُعكسُ نفسَها دائماً من خلالِ زيادةٍ أو نقصانِ الإنتاجِ (بحيث تُكوّنُ شدَّتها منخفضةً أو مرتفعةً)، ومن خلالِ البؤسِ والمجاعةِ والبطالةِ المتفشيةِ بما لا مثيلَ له في التاريخ (نادراً ما يتمُّ الحديثُ في التاريخ عن العبيد أو الأقنانِ العاطلين عن العمل)؛ يتمُّ تصعيدُ الحروبِ والاشتباكاتِ كأدواتٍ حلٍّ تقليدية، وإطالةُ عمرِها، مؤلِّفةً بذلك نوعاً من إدارةِ الأزمة. ذلك أنَّ التضادَّ مع الاقتصاد يُرغمُ حُكماً على تشكيلِ إدارةِ الأزمة. إذ لا يمكنُ تشكيلُ أيِّ شكلٍ إداريٍّ آخر حينها. من هنا، ينبغي الإدراكُ جيداً أنَّ حُكْمَ الدولةِ القوميةِ يُمثِّلُ حُكْمَ أزمةٍ طارئٍ. فإخراجُ المجتمعِ من كونه مجتمعاً وتصويرُهُ حشداً قطيعياً-فاشياً، ليس أسلوباً خاصاً بهتلر وحسب. بل إنه مرتبطٌ بالطابعِ العسكريِّ للدولةِ القومية. 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 يُعَبِّر 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 يُستوعب تضاد النظام القائم مع الاقتصاد.

e- لم يكن انفجار الأزمة الاقتصادية في عهد الحداثة محض صدفة. فهذه الأزمة مُنَسَّمة بالبنوية ومتعلقة بتضاد النظام القائم مع الاقتصاد. يتحقق التوازن البيولوجي أساساً بالعلاقات التكافلية بين الأنواع. وقد أمّن نصيب البيولوجيا من الذكاء الكوني إجراء كهذا. كنت قد عرفت الحياة على أنها تحقق وتطوّر 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 المُحقَّقة للاختلاف. بل نكتفي حالياً بالقول "هي هكذا لأنها هكذا". فربما تتسبب 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 الحاكمية العظمى والسلطة والتحكم الأقصى ضمن بُنية المجتمع الداخلية، فهي تُحوّل الأواصر الأيكولوجية أيضاً إلى علاقة تحكم بالطبيعة واستعمار لها. وهي تستعز أكثر بإخضاعها المجتمع والبيئة كلياً لحاكميتها، تماماً مثلما يُشاهد في مثال الطحالب المُميتة أو في سلوك أي نوع آخر. هكذا تتحول إلى كائن ضخم الجثة (اللوياتان). ذلك أنه لا يمكن لنظام معتمد فقط على تراكم الربح رأس المال أن يتصرف بشكل آخر. ففي حال تصرّفه بالعكس، واتّخذه من العلاقة التكافلية أساساً، فإن قانون الربح لن يعمل، وسيغدو النظام القائم مضطراً للتحويل.

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 يُدْمِر هذه الحساسية هو نظام المدنية، بل والحدائق الاحتكارية التَّحْكُمِيَّةُ الراهنة بالأكثر. فالنَّعَاطُمُ السرطاني للطبقة الوسطى الصاندة 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 يُحقيقُ 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 تتناسب 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 واعٍ (الترجمة).

لا شكَّ أنَّ هذا الوضع يَعُودُ على الاحتكارات بمزيدٍ من الربح. ومع استمرارِ الدوامة (كأنَّ يَصِلَ التعدادُ السكانيُّ إلى عشرة مليارات أو أنَّ يتَضَخَّم أكثر على سبيلِ المثال)، يَخْتَلُ توازنُ العالمِ في التَّحَمُّل. وهكذا تتحقَّقُ القيامةُ المُرتَقَّبة. فكيفما يُخطِئُ الشكَّان السليمُ والسرطانيُّ للتضخُّمِ على مستوى الخلية، فيؤدِّيَانِ إلى السرطانِ والموت؛ كذلك فإنَّ تَضخُّماتِ الربحِ الاحتكاريِّ أيضاً تُعيقُ التعاطفَ السليمَ للطبيعةِ الاجتماعيةِ على جميعِ المستويات، لتُؤَجِّجَ بذلك التطوُّرَ السرطانيَّ الاجتماعيَّ والبيئيَّ بمنوالٍ مشابه. علماً أنه يمكن إيضاح كيفية تطوُّرِ أمراضِ السرطانِ البيولوجيِّ لدى النوعِ البشريِّ طبياً كحصوله لهذه السرطانات الاجتماعية. إنَّ قابليةَ الحرية والاختيار لدى كائنٍ حيٍّ كالإنسان، الذي يُعتَبَرُ الطبيعة ذات الذكاء الأرقى والأكثر مرونة، ليست أقلَّ 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 الهدف الأيكولوجي إلى إنقاذِ البيئة، فهي من الجانب الآخر قادرةٌ على وضع حدٍّ نهائيٍّ للبطالة أيضاً. وبالمستطاع العثور على المئات من هكذا ساحات. لكنها تبقى محرومةً من الاستخدام، كونها غيرُ مُربحة حسبَ قانونِ الربح الأعظم. إنَّ العلاقةَ بين الطابع الأيكولوجيِّ والنظام القائم متأزمةٌ ومستحيلةٌ الاستمرار.

f- إنَّ الليبرالية، التي تُعدُّ الأيديولوجيةَ المهيمنةَ على النظام القائم، لا تُنتِجُ الحلَّ، سواءً بشكلها الكلاسيكيِّ أم المُستحدث. فالليبراليةُ كمفردة، والتي تعني مذهبَ الحرية، هي مصطلحٌ نسبيٌّ جداً. فالعبوديةُ هي الشكلُ المضادُّ للحرية، والذي يَنعكسُ 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 تُصبِحْ ممكنةً إلا بفرضِ العبوديةِ على حشودٍ غفيرةٍ من القرويين-الأقنان. أما ليبراليةُ بورجوازيِ العصر الحديث، فقد سارت بالتداخل مع الحدِّ الأدنى للأجرِ 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 اعتَبَرَ الدولة أفضل أداة للحرية. ولكن، لقد تجلّى أن هذه الحرية تسري على طبقات الدولة وبيروقراطيتها فقط. بمعنى آخر، فما يُعتَبَر حريةً قصوى بالنسبة للاحتكارات الاقتصادية والسلطوية (النخبوية)، إنما يعني شتى أنواع العبودية لأجل "الآخرين".

يتميز تعريف الليبرالية كأيدولوجيا بأهمية بالغة. فالقول بأنها جنوحٌ إلى الفردية والحرية يُعدُّ تناوُلًا ناقصاً على صعيد التعريف. فقد ظَهَرَت الليبرالية كمصطلحٍ بارزٍ بالتزامن مع إطلاق وروج مصطلحي المساواة والأخوة في الثورة الفرنسية ضمن الشعار الشهير: "Liberte, Egalite, Fraternite" أي: "الحرية، المساواة، الأخوة". وكاصطلاحٍ مركزيٍّ، فقد وَجَدَ المحافظين على يمينه والديمقراطيين ثم الاشتراكيين على يساره. واتَّخَذَ لنفسه مظهرًا معتدلاً يطمحُ إلى تطوير النظام القائم (الاحتكار الرأسمالي) عبر التطوير الطبيعي دون الشعور بالحاجة إلى الثورات. أما المحافظون، فكانوا ضد التطوير، سواء بالثورة أو بالتطور التدريجي. حيث كانوا يَستَمِيتون في الدفاع عن المَلَكِيَّة والعائلية والكنيسة. بينما كان الاشتراكيون والديمقراطيون يَرون الثورة ضرورةً مُلِحَّةً لأجل تغييرٍ أسرع. أما القاسمُ المُشْتَرَكُ للجميع، فهو الحداثة. فالجميعُ كان يرى نفسه ذا طموحٍ وعزيمةٍ لا تلبث في عملية التحضر، حتى ولو كان لبعضهم نقاطُ تَحْفَظٍ واعتراض. وبالخطوط العامة، فإنَّ المرورَ بالتحوُّل كان كافياً لأنَّ يَكُونَ عصرياً. فالحياءُ العصريةُ الأوروبيةُ المركزِ والمرصوفةُ بالتمدين والمتسارعةُ مع النهضة والإصلاح والتتوير، كانت تُمَثِّلُ الأفقَ المُشْتَرَكَ للأيدولوجيات الثلاثِ الرئيسية. كانت القضيةُ مَعْقُودَةً على: مَنْ هو الشخصُ أو الأشخاص، أو ما هي الأيدولوجيات أو الأحزاب أو الأساليب أو أشكال التطبيق أو الممارسات أو الحروب التي ستُبَلِّغُ هذا الأفقَ بأفضل الأشكال.

شَخَّصَت الليبرالية هذا الوضعَ بأفضلِ الأشكال. ولم تتأخر عن التلاعِبِ بمهارةٍ وحَدَقٍ بالأيدولوجياتِ والبنى التي على يمينها ويسارها، إدراكاً منها بأن الحداثة تطوَّرت وستتطوَّرُ ممهورةً بالطابعِ الرأسمالي. وقَسَمَت نفسها إلى ليبراليةٍ يمينيةٍ ويسارية. فبينما

حوّلت المحافظين إلى جناح 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، لتضمي بذلك على طريق التوطّد والرسوخ. وتطوّرت تبرّجُ الأرسقراطيين، وتضاعدت الديمقراطية الاجتماعية لشريحة من العمال المُستلبين على مرّ حكم الأزمة. فاقتطاع حصةً جزئيةً من الربح الاحتكاريّ كان كافياً لذلك. بالتالي، فمعارضو النظام خلال القرنين التاسع عشر والعشرين لم يُشلّ تأثيرهم وحسب. بل وأُسقطوا إلى منزلة القوة الاحتياطية لأجل إدارة البنية المتأزّمة في جميع المراحل. وهكذا كانت تتأسّس الهيمنة الأيديولوجية للليبرالية.

استفادت الليبرالية من أربعة بدائل أيديولوجية مهمة في سبيل مواصلة هيمنتها الأيديولوجية.

1- لقد استثمرت النزعة القومية بأفضل الأشكال. حيث كانت القومية الحليف المُفضّل للليبرالية، سواء في شرعة 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 مقدسةً 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 تداخل الأيديولوجيتين. ونخص بالذكر الأيديولوجيتين اليهودية والإسلامية، اللتين تطابقتا مع القومية بسهولة. ولم تتوان الأديان الأخرى (المسيحية وأديان الشرق الأقصى والتقاليد

الدينية القديمة في أفريقيا) عن التكفل بوضع مُثَالٍ. وهكذا نَقَلَت الليبرالية الإرث الثقافي المعنوي من خلال الفَناء الدينية، وأرفقته بالمدنية الرأسمالية التي استلمت الإرث الثقافي المادي من المدنية. لا يمكن غضُّ الطَّرَف عن دور الأيديولوجيات الدينية القومية المُضافة إلى الليبرالية في تَحْطِي أزماتِ النظام القائم، والتي بَلَغَتْ أبعاداً لا تُطاق.

3- قَدِّمَت الأيديولوجية العلمية الوضعية مساهمةً وطيدةً للليبرالية بوصفها بديلاً فلسفياً على وجه الخصوص. إذ أدَّت الأيديولوجية الوضعية دوراً رئيسياً في التأثير على الأيديولوجيات اليمينية واليسارية، مستفيدةً في ذلك من الثقة القوية بالعلوم الطبيعية. حيث آلت إلى تحريفات هائلةٍ بالصاق عنوان العلم على الأيديولوجيات بسهولة. وتَرَكَّت بصماتها على جميع الانطلاقات الأيديولوجية اليسارية خصيصاً. وكانت الاشتراكية المشيدة تنزعُ ذلك في هذا المضمار، حيث أسْقِطَت في مصيدة الحداثة الرأسمالية بواسطة العلمية الوضعية. أما في اليمين، فإنَّ الفاشية التي تَسْتَمِدُّ قوتها من العلمية الوضعية، كانت تياراً في الصدارة. هكذا كانت الوضعية تُمدُّ الليبرالية بطيفٍ من الخيارات الأيديولوجية من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين. وكانت الليبرالية تستفيدُ منها تماماً في التغلب على أزماتِ النظام البنيوية، من خلال استثمار تلك الخيارات بعد إرفاقها بذاتها في كل الشروط المكانية والزمانية.

4- صُعِدَت النزعةُ الجنسويةُ واستُخدِمت بالأغلب كعنصرٍ أيديولوجيٍّ تاريخيٍّ في عهد الليبرالية. فالليبرالية التي ورثت المجتمعَ الجنسويَّ لم تكتفِ بتصوير المرأة عاملاً مجانياً في المنزل. بل واستولت عليها بتسليعها وعرضها في السوق كموضوع جنس. وبينما كان الكدحُ فقط مُبْضَعاً لدى الرجل، باتت المرأةُ سلعةً بكلِّ جسدها وروحها. هكذا كان يُشأُّ أخطر أشكال العبودية. حيث باتت "الزوجة" تُشكِّلُ موضوعاً لاستغلال محدود، ولو أنها ليست صفةً حسنة. لكنَّ تسليع شخصيتها مفاده استعباداً أسوأ من العبودية لفرعون. فالانفتاحُ على العبودية للجميع أخطر أضعافاً مضاعفةً من العبودية لدولةٍ أو لشخصٍ واحد. هذا هو الفخُّ الذي نَصَبَتْه الحداثة للمرأة. فالمرأةُ المنفتحةُ على الحرية ظاهراً كانت ساقطةً إلى مستوى أَرْدَلِ أدوات الاستغلال. فالمرأةُ أداةُ الاستغلال

الأساسية، بدءاً من أدانيتها الدعائية إلى أدانيتها الجنسية الإباحية. يمكنني القول بسهولة: لقد أقحمت المرأة تحت أثقل عبءٍ في تحمّل الرأسمالية واستمرارها. تؤدي المرأة دوراً استراتيجياً في الإكثار من الاستغلال والسلطة من أجل النظام القائم. فالرجل (كممثل الدولة داخل الأسرة) يَعتَبِرُ نفسه صاحبَ صلاحياتٍ ومسؤولاً عن ممارسة الاستغلال والسلطة على المرأة. حيث يتحول كل رجلٍ إلى جزءٍ من السلطة من خلال تعميم القمع التقليدي على المرأة، فتَظْهَرُ على المجتمع أعراضُ مَرَضِ التحول إلى سلطةٍ قصوى. فوضع المرأة يمدُّ مجتمعَ الهيمنة الذكورية بعواطف وأفكار السلطة اللامحدودة. ومن جانبٍ آخر، تدفعُ المرأة الكادحة، بل المرأة نفسها ثَمَنَ جميع السلبات؛ بدءاً من تَكُونِ ظاهرة العامل المُستَلَبِ إلى البطالة، ومن ظاهرة العامل المجاني إلى العمل بأبخس الأجر. لا تكتفي أيديولوجية الليبرالية الجنسية التوفيقية بتحريف هذا الوضع وإظهاره مُغايِراً، بل وتحوّله إلى بدائل أيديولوجية مُصاغة بعناية لأجل النساء. إنه أشبهُ بقرصٍ تمثّل عبوديتها طوعاً. بالإمكان القول: إنّ النظام باستغلاله للمرأة أيديولوجياً ومادياً لا يتغلبُ فقط على أشدّ أزماته وطأة. بل ويرسّخ وجوده ويضمّنه أيضاً. فالمرأة بمثابة أقدم وأحدث أمةٍ مستعمرةٍ في تاريخ المدنية عموماً وفي ظلّ الحداثة الرأسمالية خصوصاً. وإن كان هناك وضعٌ متأرّمٌ من كلّ النواحي ويستحيل الاستمرار به، فإنّ استعمار المرأة له النصيبُ الأساسيُّ 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 تضادها مع الاقتصاد) تسري بشكلٍ متداخلٍ مع الأزمات المالية الخاصة (فصلٌ صكّ النقود عن الذهب مراراً، بل وحتى عن الدولار، وتمثّل المال بمختلف الأدوات الوَرَقِيَّةِ الافتراضية كالسندات والحوالات)، وهما في مرحلة الحضيض. كان النظام قد تخطّى 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 الإبادات العرقية والإبادات المجتمعية. ثانيهما؛ عبر أجهزة الهيمنة الأيديولوجية الليبرالية المطوّرة بإرفاقها المتواصل مع بعضها بعضاً. فالليبرالية موجودةٌ في المركز

كأيدولوجيا. بينما تتجسّد مُلَحَقَاتُها في القوميّة والدينيّة والعلميّة والجنسويّة. أما أدواتها، فهي المدارس والتكنات وأماكن العبادة وأجهزة الإعلام والجامعات وشبكات الإنترنت مؤخراً. هذا وينبغي إضافة تصيير الفنّ صناعةً ثقافيةً إلى ذلك. ولكن، حتى العلماء البسطاء أيضاً يُقرّون بأنّ كلا الطريقتين يعنيان تطوير حكم الأزمة بدلاً من إيجاد الحل. إذ لا تُدُلُّ الأزمات وفترات البُحْران، حتى بقدر ما كان ماضياً. بل على النقيض، فبينما تُصبح الأزمات وفترات البُحْران الاستثنائية حالةً عامةً ودائمة، فإنّ الفترات الطبيعية تغدو استثنائية. وبينما تكمنُ عناصرُ الأزمة في أساس أنظمة المدنية، فالمجتمعُ البشري لم يَكُنْ قد شهدَها بهذه الوطأة بتاتاً. وإن كانت المجتمعات سُتُواصلُ مسيرتها، فهي غيرُ قادرةٍ على تحمّل أشكال إدارة الأزمة على المدى الطويل. فإما أن تنهار أو تتناثر، وإما أن تُقاومَ وتطوّر أنظمة جديدة كي تتخطى الأزمة. نحن الآن نمرُّ بمرحلة كهذه.

ب- وضع القوى المضادة للنظام

التضادّ مع النظام اصطلاحٌ إشكاليٌّ للغاية. فقبلَ كلّ شيء، هل يتضمن هذا التضادّ المدنيّة أيضاً؟ بأيّ جوانبها يتضمنها أو يُقصيها؟ كيف يَنْظُرُ هذا التضادّ إلى علاقة النظام مع الحادثة؟ هل يمكنه إنشاء نظام جديد خارج نطاق النظام القائم دون اعتماد الوضع المضادّ لحادثة النظام؟ كيف يَنْظُرُ 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 مصطلحيّ الحضارة الديمقراطية والعصرانية الديمقراطية أساساً في تحليلي، بهدف تذليل هذه المصاعب وصياغة ردودٍ محتملةٍ على تلك التساؤلات. وأنا على قناعة بأنّ هذا أسلوبٌ أو بحثٌ سليمٌ عن البديل لأجل عدم الوقوع في الدوامات العقيمة السابقة.

القوى المضادة للنظام حقيقة واقعة رغم كل بُنيّتها 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 بكلّ جلاء أنّ 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 أنّ القوى المناهضة استهدفت الحداثة كلياً. كما إنها تتباين أكثر بخصوص الصناعات والدولة القومية اللتين تُشكّلان العنصرين الآخرين للحداثة. وهي غامضة بشأن المدنية. كما قد تحلّ أماكنها في الأطراف المتضادة في أغلب الأحيان بسبب آرائها المُشوَّشة. هذا ولا يُلاحظ كثيراً أن يوتوبياتها المستقبلية تتعدى نطاق الحداثة. بل بالمستطاع الإشارة إلى أنها تتخذُ التقويم أساساً، لا التخطي. وحداثة بلا رأسمالية قد تستوفي منهاج أغلبها. لكنها لا تُدرك كثيراً أن هذا مجرد يوتوبيا.

عادةً ما تكون تلك القوى على قناعة مشتركة بشأن النظام وكونه يُمّر بأزمة. وعندما يَكُونُ النفاذ من ذلك موضوع الحديث، نجد أنّ هوة الفوارق بينها تتسع أكثر. حيث تُقترحُ سُبُلٌ مختلفةٌ للغاية، بدءاً من التغيير التدريجي إلى التغيير الثوري، ومن الأساليب السلمية إلى الأساليب الحربية. فكيفما أنه ثمة من يَعتقدُ أنّ تغيير الدولة والسلطة ثورة، فإنه ثمة من يَقرّحُ مجتمع اللادولة واللاسلطة. وجذور جميعهم تعودُ أساساً إلى الثورة الفرنسية. وتبسطُ بُناها الفكرية تصوّرات واسعة، من القومية إلى الشيوعية، ومن الدينيّة إلى الوضعيّة، ومن الفامينية إلى الأيكولوجيا. ورغم كونها متداخلة معها إلى حدّ كبير، إلا إنها لا تُدركُ هذه الحقيقة. وإذ ما عمّنا الأمر، فبالإمكان القول أنها ومن منطلق موقعها الاجتماعي تعتمدُ على الشريحة الرئيسية الباقية خارج احتكارات السلطة ورأس المال العائدة للطبقة الوسطى. هذه الحركات التي يروّدها منتورون تلقوا تعليماً عصبياً إلى حدّ ما، والتي تستعصي أوضاعها وتتدهور تدريجياً تجاه الرأسمالية؛ إنما هي بعيدة عن احتواء الغالبية الساحقة من المجتمع. فإن كان مُعدّل من يجدُ مصلحته في الرأسمالية عشرةً بالمائة بالخطّ العريض، فنسبة المعارضين لها أيضاً تصلُ إلى نفس المستوى. أما الثمانون بالمائة الباقون من

المجتمع بوصفهم مجتمعاً لرأسمالياً لأجلِ كلا الفريقين، فإنهم في التحليلات والحلول بمثابة الموضوع الشيء، وليسوا ذوات فاعلة. فبينما تُعوّل الرأسمالية على المجتمع في حساباتها الربحية، فإن المعارضين ينظرون إلى المجتمع كحشدٍ أو رعيةٍ لا يُمكن إلا جَرها وسَوْفُها بإرادةٍ خارجية. هذا هو الواقعُ الكاملُ وراءَ عَجَازِهِم عن تَحْطِي نطاقِ الحادثةِ الرأسمالية.

لا نتحدث عن "وضعٍ ثوريٍّ" جديدٍ لدى الإشارةِ إلى أَنَّ النظامَ بصفتهِ حادثةٌ رأسماليةٌ يَمُرُّ من إدارةِ أزمةٍ يستحيلُ الاستمرار بها. فمثلُ هذه الأوضاع التي تُقَيِّمُ كشروطٍ موضوعيةٍ للثورة، قد استغلَّت كثيراً في النقاشات الماضية. ومن غير الممكن القول أنها أسفرت عن نتائج ناجحة كثيراً. فقد ينبثقُ من الأزماتِ عددٌ جَمٌّ من الثورات المضادة التي تُعادلُ إداراتِ الأزمة في جدِّتها. وربما يَكُونُ حُسْنُ الطالع من نصيبِ الثورةِ بالأكثر. علماً أنه قد بولغَ بدورِ الثورات في التحوّلاتِ عموماً، وحُلِّلَ خطأً في أغلبِ الأحيان. ذلك أَنَّ التحوّلاتِ الأساسيةَ نُحَقِّقُها بتبايناتِ الأنظمة، وليس الثورات. فالثوراتُ لا يُمكنُ أَنْ تُمهِّدَ السبيلَ لتغيّراتٍ قيِّمةٍ إلا ضمن النظام الذي تتدرجُ فيه. لا ريب أن التآثُرَ البالغَ للقوى المضادة للنظام بالأزماتِ ومراحلِ البُحْرانِ العارِمِ أمرٌ صحيح. لكنَّ عَقْدَ كُلِّ الآمالِ على النتائج التي ستنمخضُ عنها الأزماتُ أمرٌ خاطئ. وطالما تمَّ الوقوعُ ماضياً في هكذا أخطاء، فَحَدَّثَتْ خيالاتُ أملٍ عميقة.

التحاقُ الاشتراكيةِ المشيدةِ وتياراتِ الديمقراطيةِ الاجتماعيةِ وحركاتِ التحررِ الوطنيِ 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 الأمر من النواقص التي في بُنْيَتِها، ومن آرائها الأيديولوجيةِ ومناهجها الخاطئة. فلدَى البحثِ في ذهنيّتها وبنائها سيلاحَظُ أنها لَمْ تَتَعَدَّ الليبراليةَ والحادثةَ كثيراً. فكوْنُها جناحاً في أقصى يمينِ الليبراليةِ أو أقصى يسارها لَمْ يَكُنْ عائناً أمامَ اندماجها مع الليبراليةِ عاجلاً أم آجلاً. أما إرفاقُها بالاحتكاراتِ الرأسماليةِ، فمتعلقٌ بمفاهيمها بصددِ الحادثة. وما الحركاتُ الماوراءِ حدائويةِ والدينيةِ المتطرفةِ والفامينيةِ والأيكولوجيةِ إلا حركاتٍ جديدةٍ ظهرت بالأغلبِ حصيلةً ردودِ الفعلِ إزاءَ هذه المستجدات. لكنَّ مَوْقعَها الأيديولوجيَّ والعملِّيَّ الحاليَّ يؤدي إلى التشكيكِ في قدرتها على التأثيرِ حتى بقدرِ

المناهضين الأقدم منها للنظام. ولهذا السبب تغدو النيوليبرالية والدينيوية المتطرفة مؤثرتين ولو قليلاً. بناءً عليه، فمناهضة النظام بحاجة ماسة إلى تحديثٍ فكريٍّ وأخلاقيٍّ وسياسيٍّ راديكاليٍّ. والتَّعرُّفُ على القوى المضادة للنظام ضمن هذا الإطار الرئيسيُّ أمرٌ مهمٌّ وضروريٌّ وناجع.

a - إرث الاشتراكية المشيدة:

تتصدَّرُ الاشتراكيةُ المشيدةُ أولى الحركاتِ التي أبدت ردودَ الفعلِ الواعيةَ تجاهَ النظامِ الرأسمالي. وعلى حدِّ تعبيرِ مؤسِّسها كارل ماركس وفريدريك أنجلز، فقد اقتاتوا من ثلاثِ مصادرٍ رئيسيةٍ في محاولةٍ تطويرِ نظامهم المضاد. ألا وهي الفلسفةُ الألمانيةُ والاقتصادُ السياسيُّ الإنكليزيُّ والاشتراكيةُ الطوباويةُ الفرنسية. ويبدو أنهما استمداً الماديةَ الجدليَّةَ من الفلسفةِ الألمانية، ونظريةَ القيمةِ من الاقتصادِ السياسيِّ الإنكليزيِّ، ونظريةَ الصراعِ الطبقيِّ من الاشتراكيةِ الطوباويةِ الفرنسية. وطَوَّرَا تفسيرَهما من التركيبةِ الجديدةِ التي كوَّناها من ثلاثتها. وفترةٌ ما بين أعوام 1840-1850، التي تُعدُّ أولى فتراتِ معارضتهما، قد أثَّرتَ فيهما من حيث تزامنها مع الأزمةِ الحادةِ التي عانت منها الرأسمالية. فظَهَرَت حينها بوادرُ الآمالِ بإمكانيةِ هدمِ النظامِ فوراً. قضيةُ ألمانيا بشأن الوحدةِ القوميةِ وقضيةُ فرنسا بشأن الجمهوريةِ كانت حديثَ الساعةِ آنذاك. وإنكلترا كانت تشهدُ أوجهاً كقوةِ النظامِ المهيمنة. اعتُبِرَت الثوراتُ الشعبيةُ الأوروبيةُ المتحققةُ عام 1848 إشارةً إلى إمكانيةِ تحقُّقِ الآمال. وتم التفكيرُ بـ"البيان الشيوعي" كمنهاجٍ عامٍّ لهذه الثورات. بينما أُسِّسَت "عصبةُ الشيوعيين" كأولِ حزبٍ أو تنظيمٍ أُمميٍّ عام. هذان النشاطان يشيران بكلِّ سطوحٍ إلى تعويلهما على أزمةِ الرأسماليةِ والحركاتِ الثوريةِ الشعبيةِ في إحرازِ النجاحِ والنصرِ المظفر.

ولدى قمعِ الثوراتِ شعراً بضرورةِ البحثِ في الرأسماليةِ بعمقٍ أكبر. أقامَ كارل ماركس منفياً في لندن (قُبلةُ الرأسمالية). والتقى هناك ميراراً بفريدريك أنجلز. ونشاطُهما في الأُمميةِ الأولى عام 1864 هي ثمرةُ تلك الفترة. من أهمِّ التطوراتِ المهمةِ الأخرى في هذه المرحلةِ هي الاعتقادُ بتأخُّرِ الثورة، وبالتالي بأنَّ العملَ التدريجيَّ قد يحتاجُ إلى فترةٍ طويلة. فوجِدَ نشاطُ النقابةِ والبرلمانِ مناسباً. ورغم أنَّ

كومونة باريس عام 1871 قد أُنْعِشَتْ آمالهما، إلا إنَّ تَعَرُّضَها للقمع المبكر قد حَتَّمَا على التركيز أكثر في مواضيع الديكتاتورية والسلطة والدولة. ومتلما أسفرت مولاتهما للدولة القومية المركزية عن معارضة الأنارشييين، فقد أدت أيضاً إلى أولى النقاشات بشأن التعديل.

جرى الإعلان عن الأُمِّيَّة الثانية مُجَدِّداً في أعوام 1880 في ظلَّ سيادة الشوفينية القومية. وكان فلاديمير ألييتش أوليانوف لينين سيُسمَّى الأحداث الجارية في هذه الفترة بـ"التحريفية"¹ في مؤلِّفه "أُمِّيَّة البروليتاريا والمردت كاوتسكي"². وكان سيَتَّهِمُ الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني (الحزب الأول) حينها بتَرَعُّم تيار التحريفية (تحريفية برنشتاين)³. عَزَزَتْ ثورة أكتوبر الآمال بشأن إمكانية تحقيق اليوتوبيا الشيوعية (النجاح فيما عجزت عنه كومونة باريس). لقد فَتَحَتْ هذه الثورة المجال أمام تطورات عالمية. فمن أولى خطواتها تقديم الدعم لحركة التحرر الوطني التركية-الكردية في الأناضول، مساهمةً بذلك في إنعاش عصر الحركات الوطنية ونقلها بنجاح إلى مستوى أرقى. بينما تتجسَّد إحصائيتها الرئيسية في: موت لينين المُبَكَّر، العهد المسمى بالصراع تجاه التصفية، الإنشاء الاشتراكي، الصراع ضد الفاشية في سنوات الحرب العالمية الثانية، حلف وارسو المؤسَّس في عهد الحرب الباردة ضد حلف الناتو، النشاطات الفضائية، التنافس الاقتصادي مع الرأسمالية، والدعم الواسع لحركات التحرر الوطني.

¹التحريفية 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 وإسداها. وكانت من أكثر الحركات عرضةً للنقد في الاشتراكية الماركسية الثورية. من زعمائها الأوائل أدوارد برنشتاين (المترجمة).

²كارل كاوتسكي: أحد زعماء الحركة الأُمِّيَّة الثانية ومن أنصار الوسط فيها (1854-1938). انتقده لينين بشدة في كتابه "الثورة البروليتارية والمردت كاوتسكي"، بسبب محاولته الانتهازية للسيطرة على نظام الحكم. حصل الانشقاق بين أنصار هذه الحركة بعد تفاقم التناقض بين عنصري الإنتاج (رأس المال والعمل)، ما أظهِر ثلاثة تيارات: انتهازية يميني (برنشتاين) ووسطي تحريفي (كاوتسكي) ويساري من الحركة العمالية في الغرب (المترجمة).

³أدوارد برنشتاين: ديمقراطي اجتماعي ألماني ومن المنظرين للماركسية، ثم من أشد نقادها (1850-1932). تأثر بالفاييين 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 يظفويان على مظاهر إيجابية. رفض حتمية انحلال المجتمع الرأسمالي ونظرية حتمية تركيز رأس المال (المترجمة).

وفي عشرينيات القرن العشرين تمّ تحديثُ الأُممية الثالثة. لكنها شهدتِ التصفية الداخلية بسبب عُمُ الدولة القومية، تماماً مثلما حلَّ بالأُممية الثانية. واستطاعت روسيا الاتحادية التأثير في ثلث العالم كمرشّحٍ جديدٍ للهيمنة. لكنها انزلتِ صوب الطريقة التحريفية الإصلاحية نفسها (الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني الأول)، عندما تركزت الحركات الاشتراكية تواجه مصيرها في كنف الدولة القومية. وبات الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي متجهاً نحو الرأسمالية. مقابل ذلك، فإنّ 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. ثمّدنا التجربة المعمرّة حوالي قرنين من الزمن (إذا ما اتخذنا 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 سطحيّتها في تحليلات السلطة والدولة. حيث آمنت من الأعماق بإمكانية إنشائها للاشتراكية إذا ما أصبحت قوة الدولة والسلطة، ولم تُفكر بأيّ سبيلٍ آخر. بل وفُسرت الديمقراطية على أنها نوعٌ من الديكتاتورية بالنسبة لكتلتا الطبقتين (البرجوازية والبروليتارية). وصاغت تحليلاتٍ سطحيةً وضيقّة جداً بشأن الرأسمالية، بسبب الاقتصاد السياسيّ الإنكليزيّ الذي استندت إليه.

2- يُلوح أنه لا علم لها بالأساس الطبقيّ للحادثة، أو أنها لم تَر داعياً لتحليلها. وبقياهما بذلك بسطت مثلاً على الانحراف اليمينيّ بكلّ معنى الكلمة. حتى إنها عجزت عن الانتقال بالرأسمالية (أولى دعائم الحادثة) إلى أبعد من اعتبارها أرضيةً لقراين 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 المعمرّة ثلاثة قرونٍ بدايةً للنظام القائم. بل اعتبرت الانطلاقة الرأسمالية الإنكليزية-الهولندية السائدة في القرن السادس عشر بمثابة بداية التاريخ. وهكذا أُغدق

الثناء على الصناعية (ثاني دعاءات الحداثة المهمة). ولم تُوجَّه الانتقادات إلى أواصرها النوعية مع الرأسمالية، ولا إلى المخاطر الناجمة عنها لاحقاً. بل أُنيطت الصناعية بدور المنقذ. كما فُتحت الباب أمام الشوفينية القومية والاجتماعية لاحقاً، من خلال نظرتها إلى الدولة القومية على أنها خطوة نحو الأمام. أي أنها فضّلت 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 مؤرخي المدنية 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 وأمّنت بأن الطبيعة الاجتماعية تخضع لنفس القوانين النوعية المعنية بالطبيعة الأولى. فاستفادت القوى التي حذت حذوها خلال الأحداث اللاحقة من هذه البوابة المفتوحة، واستثمرتها في مطابقة حتى أكثر تفسيراتها سوقية وابتدالاً مع الحقائق العلمية الصارمة.

4- لم تُبادر إلى تحليل السلطة عموماً والدولة القومية خصوصاً. بل اعتبرت الدولة القومية مجرد لجان تُدير شؤون البورجوازية. من هنا، فعجزوا عن تحليل السلطة عموماً والدولة القومية خصوصاً على أنها الرأسمالية الاحتكارية المُرَكَّزة، قد مثل الجانب الأكثر نقصاً في نظرياتها. أما التحليلات التي صاغتها، فلم تذهب أبعد من اعتبار الدولة القومية أمراً إيجابياً. لقد كانت واقعة 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 كأداة لتطوير الحرية والمساواة وشتى الإجراءات التي تريدها في حال الاستيلاء عليها. أما العلاقة بين الاشتراكية والديمقراطية، فتصدرت المواضيع التي تناولتها بأكثر الأشكال خطأً وسطحية. وقد

تتامت 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 ترّ داعياً لتشخيص طابع التّكديس التراكمي التاريخي للسلطة. كما لم ترّ حرجاً في أن تكون أنظمتها شبيهة بالسلطة والمدنية. بل وسعت إلى صياغة نظريات تقول بإمكانية تصيير السلطة أداة للتقدم التاريخي، عوضاً عن إدراك أنها تراكُم لرأس المال والقذارة والحروب والرياء والفُحج والتعذيب. وقد أثبت التاريخ أنها خاطئة ومُجحفة في آرائها.

6- لم تشعر بالحاجة إلى تحليل القوى المناهضة للمدنية، والتي تشكّل الوجه الثاني للتاريخ والقطب الثاني للديالكتيك التاريخي الذي تظاهرت بالالتزام به. وغالباً ما كانت التقييمات التي أجرتها بصدد تلك القوى سلبية. ولم تتخلّف مقابل ذلك عن التطرّق إلى المستوى النقدي للاستعمار الرأسمالي السائد في أمريكا وآسيا وأفريقيا. وانتقدت معارضيها بالدفاع عن المجتمع القديم.

أما عجزها عن رؤية أنّ القطب المضادّ للمدنية ذو شأنٍ عظيم يتّسم بقاليد 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 عيوناً قادرة على رؤية تلك الحقائق.

7- لقد أوصَلها التناول الكونيّ الوضعي للطبيعة الاجتماعية وتعاطيها بالأسلوب الذي يؤمّن بالتقدم على مسارٍ مستقيم إلى مفهوم أنّ الاشتراكية ستتحققُ حتماً، عاجلاً أم آجلاً. أي أنّ علم الأخرويات (الإيمان بيوم البعث والحساب) المذكور في الكتب المقدسة قد انعكس لديها كنوعٍ من أنواع الاشتراكية. حيث صوّرت المجتمعات كنماذج تتطور على خطّ مستقيم على شكل مجتمعات بدائية فعبودية فإقطاعية فرأسمالية ثم اشتراكية. يمكننا الحديث هنا عن نوعٍ من القُدريّة. وقد أدركت متأخراً أنّ الإيمان الدينيّ

بالْقَدَرِ وَالْآخِرَةِ يَكْمُنُ فِي جُذُورِ هَذِهِ الْمَفَاهِيمِ الدَّوْعُمَانِيَّةِ، الَّتِي طَالَمَا تَأَثَّرْنَا بِهَا مِنْ الْأَعْمَاقِ. إِذْ عَجَزَتْ عَنْ تَحْلِيلِ الطَّبِيعَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَأَنَّهَا ذَاتُ مَاهِيَّةٍ أَخْلَاقِيَّةٍ وَسِيَاسِيَّةٍ أَسَاسًا؛ وَأَنَّ أَنْظِمَةَ الْمَدْنِيَّةِ أَفْنَتَتْ تِلْكَ الْمَاهِيَّةَ، وَعَرَّتْهَا مِنْ فُحُوهَا، وَأَقَامَتْ مَكَانَهَا قَوَاعِدَ الْقَانُونِ وَحُكْمَ الدَّوْلَةِ الْفُظَى؛ وَأَنَّ الْحَدَاثَةَ الرَّأْسُمَالِيَّةَ قَدْ طَوَّرَتْ هَذَا السِّيَاقَ بِلا حُدُودٍ اتِّسَاعًا وَعُمَقًا، وَأَنَّ هَذَا لَيْسَ سِوَى أَمْرَةٍ اقْتِسَادِيَّةٍ وَمَجْتَمَعِيَّةٍ وَسُلْطَوِيَّةٍ وَدَوْلَتِيَّةٍ. وَلَمْ يَتِمَّ النَّبْضُ مُسَبِّقًا بِحَقِيقَةِ اسْتِحَالَةِ تَأْمِينِ الصَّحِيحِ وَالْفَاضِلِ وَالْجَمِيلِ إِلَّا بِتَحْقِيقِ مَاهِيَّةِ الْمَجْتَمَعِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ بِصُورَةٍ تَامَةٍ، وَأَنَّ مَا يَتِمَّاشَى مَعَ السِّيَاسَةِ الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ فِي سَبِيلِ ذَلِكَ هُوَ النِّظَامُ الْكُونْفِدْرَالِيُّ الدِّيمُقْرَاطِيُّ. كَمَا لَمْ تُصَنِّعِ التَّحْلِيلَاتُ وَالْحُلُوفُ عَلَى هَذَا الْمَنْحَى. فَقَدْ عَجَزَتْ تِلْكَ الْحَرَكَاتُ عَنْ إِدْرَاكِ اسْتِحَالَةِ تَكْوِينِ مَجْتَمَعٍ حُرٍّ دِيمُقْرَاطِيٍّ مُتَسَاوٍ تَمَاشِيًّا مَعَ أَجْهَرَةِ السُّلْطَةِ وَالدَّوْلَةِ، وَعَنْ إِدْرَاكِ مَدَى تَنَاقُضِهِ مَعَ تِلْكَ الْأَجْهَرَةِ. كَمَا عَجَزَتْ عَنْ صِيَاعَةِ النَّظَرِيَّةِ وَالْمُمَارَسَةِ لِإِمْكَانِيَّةِ الْعَيْشِ الْمَشْتَرَكِ لِكُلِّيْهِمَا ضَمْنِ سِلْمٍ مَبْدُئِيٍّ مُرْتَكِزٍ إِلَى الْقَبُولِ بِوُجُودِ بَعْضِهِمَا الْبَعْضَ. فَإِذَا كَانَ الْمَطْرُوحُ هُوَ الثَّوْرَةُ-السُّلْطَةُ-الْإِشْتِرَاقِيَّةُ كِبَرَادِيغِمَا أَسَاسِيَّةً، فَيَنْبَغِي حِينَهَا عَدَمُ اسْتِغْرَابِ أَلَّا تَكُونِ النَّتِيجَةُ شَيْئًا سِوَى رَأْسُمَالِيَّةِ الدَّوْلَةِ.

السَّبَبُ وَالْمَعْنَى الْآخَرُ لَانْتِهَاءِ حَرَكَةِ الْإِشْتِرَاقِيَّةِ الْمَشِيدَةِ بِرَأْسُمَالِيَّةِ الدَّوْلَةِ مَعْنِيَانِ بِأَسْئَلِهَا الطَّبَقِيَّةِ. يَجِبُ التَّكْرَارُ مَجْدِّدًا أَنَّ الْبُورْجُوزِيَّيْنَ وَالْبُورْجُوزِيَّيْنَ الصَّغَارَ وَالْبُيُورُوقْرَاطِيَّةَ (الَّتِي غَالِبًا مَا تَتَحَدَّرُ مِنْ هَاتَيْنِ الطَّبَقَتَيْنِ)، وَالَّذِينَ لَمْ يَنَالُوا مَا يَأْمَلُونَهُ مِنْ الْإِحْتِكَارَاتِ الْخَاصَّةِ، وَعَجَزُوا عَنْ تَكْدِيسِ رَأْسِ الْمَالِ، بَلْ اسْتَهْلَكُوا مَا بَحَرَزْتَهُمْ مِنْهُ؛ لَمْ يَبْقَ أَمَامَهُمْ خِيَارٌ سِوَى أَنْ يُصْبِحُوا مُسْتَثْمِرِينَ جَمَاعِيِّينَ بِيَدِ الدَّوْلَةِ. فَالظَّاهِرَةُ الْمَسْمُوءَةُ بِ"الْبُورْجُوزِيَّةِ الْوُطْنِيَّةِ وَالرَّأْسُمَالِيَّةِ الْوُطْنِيَّةِ" لَيْسَتْ سِوَى هَذَا. إِذْ يَكْتَسِبُونَ إِحْتِكَارًا جَمَاعِيًّا بِوَسَاطَةِ رَأْسُمَالِيَّةِ الدَّوْلَةِ. وَبِمَعْنَى آخَرَ، فَإِنَّهُمْ يَحْظُونَ بِمَكَانَةٍ جَدِّ وَطِيدَةٍ كَدُولَةٍ قَوْمِيَّةٍ. لَذَا، فَتَنْزَعُ الدَّوْلَةُ الْقَوْمِيَّةُ لِلْإِشْتِرَاقِيَّةِ الْمَشِيدَةِ أَكْثَرَ رَسُوخًا. يَوْضَحُ هَذَا الْأَسَاسُ الْمَادِيَّ مَدَى سَهُولَةِ وَفَاقِهَا وَتَكَامُلِهَا مَعَ الْحَدَاثَةِ.

8- اعْتَبِرَتْ الْحَرَكَاتُ الْفَامِينِيَّةُ وَالْأَيْكُولُوجِيَّةُ وَالْثَّقَافِيَّةُ عَائِقًا أَمَامَ الصَّرَاحِ الطَّبَقِيِّ. وَلَمْ يَجِرِ التَّحْلِيلُ الشَّامِلُ لِلْإِسْتِعْمَارِ الثَّقِيلِ الْمُطَبَّقِ عَلَى الْمَرْأَةِ بِكُلِّ بَدْنِهَا وَرُوحِهَا، وَلَيْسَ بِكَدْحِهَا فَقَطْ. وَلَمْ يَتِمَّ تَخْطِي مَعَايِيرِ الْمَسَاوَةِ السَّائِدَةِ فِي قَوَانِينِ الْبُورْجُوزِيَّةِ بِشَأْنِ

حلّ قضية المرأة. هذا الكادحُ الأقدم والأحدثُ في التاريخ، والذي غالباً ما يَعْمَلُ مجاناً أو نادراً ما يَقْبِضُ أجراً زهيداً، لم يَكُ يَعْنِي شيئاً أبعدَ من كونه موضوعاً شينياً بحُكم تاريخِ الحاكميةِ الذكورية. جليٌّ أن ما يجري تحليله هو الطبقةُ الذكورية. كما سادَ تعاطٍ مشابهٌ بشأنِ الأيكولوجيا أيضاً. فمثلما لم يُنْظَرِ بعَيْنِ البَصِيرَةِ لهكذا قضايا، فقد رُعِمَ أنها قد تَتَعَكَّسُ سلباً على تكاملِ الصراعِ الطبقي. أما الحركاتُ الثقافية، فلم تتخلَّصُ من تقييدِ إحياءِ الماضي بأنه عنصرٌ آخر من العناصرِ المُفْسِدَةِ للصراعِ الطبقي. وانعكستِ النتيجةُ كنزعةً طبقيةً تجريديةً مبتورةً من كلِّ حلفائها المُحتمَلين وغارقةً في النزعةِ الاقتصادية.

9- لم يُنْظَرِ إلى التمايزِ الطبقيِّ على أنه تَطَوَّرَ سلبياً بالمعنى الأخلاقيِّ والسياسيِّ. بل اعتُبرَ جيداً وتَقَدَّمياً وضرورةً من ضروراتِ الحرية ومرحلةً حتمية. ولم يتم الإدراكُ بأنَّ النظرَ بعَيْنِ الشرعيةِ إلى التكوّنِ الطبقيِّ يعني تقديمَ الخدمةِ موضوعياً إلى طبقاتِ السلطةِ والدولة. وفُسِّرَتِ العبوديةُ والقنانةُ والبروليتاريا على أنها تَقَدُّمٌ وثَمَنٌ ينبغي دفعُهُ تجاه الطبيعةِ في سبيلِ نيلِ الحرية. لكن، وعلى النقيض من ذلك، يمكن تبيانُ تفسيرٍ مُقابلٍ لذلك بكلِّ سهولة، مفاده أن التمايزاتِ الطبقيّةِ الثلاثةَ تتسمُ بالمضمونِ عينه، وأنه يستحيلُ أن تُكوّنَ على علاقةٍ بالتقدم 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 الوارثين الحاليين لحركة الاشتراكية المشيدة المعمرة قرنين من الزمنٍ قد مَرَّوا بتحوّلٍ جذريٍّ، رغم أنهم تَقَدَّمُوا بنقطةٍ ذاتيٍّ محدود. إنهم يَمُرُّونَ بمرحلةِ الوهن والأزمة 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 نصيبُهم في الوصولِ إلى اليومِ الراهنِ بإيجابياته وسلبياته. والأزمةُ التي يعانونها هي جزءٌ من أزمةِ النظامِ البنيوية. رغم ذلك، فالمقاربةُ الأصحُّ هي القبولُ بأنَّ الاشتراكيةَ المشيدةَ مرحلةٌ قائمةٌ بذاتها، لأنها تُعَدُّ الحركةَ الأكثرَ تأثيراً من بينِ مثيلاتها المضادة 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 الأنارشيَّةَ القرينةَ للاشتراكيةَ المشيدةَ عُمرًا، والتي تَعوُدُ جذورها إلى الثورةِ الفرنسيةِ، خليفةٌ بإعادةِ تقييمِها بعد انهيارِ الاشتراكيةِ المشيدةِ، أو بالأصح، بعد التحامِها مع النظامِ القائمِ. إذ يُدْرِكُ اليومُ على نحوٍ أفضلٍ أن مُمَثِّلِيها اللامعينِ بروديهون وباكونين وكروبوتكين لم يكونوا مُجْجِفِينَ كلياً بانتقاداتهم التي وجَّهوها إلى النظامِ والاشتراكيةِ المشيدةِ. حيث يَلْفَنون الأنظارَ باحتلالهم مكانهم الأكثرَ تطرفاً في التضادِّ مع النظامِ كحركةٍ لَمْ تَتَخَلَّفْ عن انتقادِ الرأسماليةِ، ليس بكونها احتكاراً خاصاً واحتكارَ دولةٍ فحسب، بل وباعتبارها حادثةً أيضاً. ولانتقاداتهم بحق السلطةِ نصيبُها المهم من الواقعيةِ، سواء على الصعيدِ المعنوي أم السياسي. وللبنى الاجتماعيةِ التي يَنحدرون منها تأثيرُها البارزُ على الحركة. تَتَعَكَّسُ هذه الحقيقةُ من خلالِ ردودِ الفعلِ الطبقيَّةِ التي أَبَدَتْها الشرائعُ الأرستقراطيةِ التي نَحَّتْها الرأسماليةُ عن السلطةِ وجَرَفَتِها المدينةَ الذين ساءت أوضاعُهم أكثرَ نسبةً للماضي. بينما تتعلَّقُ فرديتهم وعجزُهم عن إيجادِ أرضيةٍ منيعةٍ وعن تطويرِ نظامٍ مضادٍّ ببناءهم الاجتماعيةِ عن كُتُب. إذ يَعْلَمون جيداً ما الذي فَعَلَتْه الرأسماليةُ، ولكنهم لا يَجْزَمون بما عليهم فِعْلُهُ. وإذ ما جَمَعْنَا آراءَهم بإيجاز:

1- إنهم يَنْتَقِدون النظامَ الرأسماليَّ من أقصى اليسار، ويُدْرِكون على نحوٍ أفضلٍ أنَّ هذا النظامَ قد بَعَثَ المجتمعَ الأخلاقيَّ والسياسي. بالتالي، فهم لا يُنِيطون الرأسماليةَ بدورٍ تَقْدُمِيٍّ كما هم الماركسيون. أما مقارباتهم من المجتمعاتِ التي شَتَّتَتْها الرأسماليةُ، فأكثرُ إيجابية. إذ لا يَعتَبِرون هذا النوعَ من المجتمعاتِ رجعيّاً أو محكوماً بالانحلالِ والتفسخ. بل يَنْظُرُونَ إلى بقائِها 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 مُطالِبَتَهُم بإزالةِ السلطةِ والدولةِ فوراً مهما كان الثمن، هي يوتوبيا مثاليةٌ وتعاطٍ لا يُمْكِنُ تَحْقِيقُهُ كثيراً على أرضِ الواقع. كما استطاعوا التَّبَصُّرُ أنه من المحالِ بناءُ الاشتراكيةِ اعتماداً على الدولةِ والسلطةِ، وأنه قد يُسْفَرُ ذلك عن رأسماليةٍ بيروقراطيةٍ أشدَّ خطورةً.

3- تَبَصُّرُهُمْ بِأَنَّ بِنَاءَ الدَّوْلَةِ القوميةِ المركزيةِ سَيَكُونُ نَكْبَةً فاجعةً بالنسبةِ للطبقةِ العاملةِ والحركاتِ الشعبيةِ كافة، وأنها سَتُكِلُّ الضرباتِ القاضيةَ بآمالهم؛ هي رؤيةٌ واقعية. كما تَبَيَّنَ أَنَّهُمْ مُحَقَّقُونَ في انتقاداتهم الموجهةِ إلى الماركسيين بشأنِ اتحادِ ألمانيا وإيطاليا. ومن النقاطِ المهمةِ التي يجب الإشارة إليها: قولهم بأنَّ تَقَدَّمَ السياقِ التاريخيِّ لصالحِ الدولةِ القوميةِ يعني خسارةً فادحةً لـليوتوبياتِ المساواةِ والحرية، وانتقاداتهم اللادعةُ للماركسيين، واتهامهم إياهم بالخيانة لوقوفهم في صفِّ الدولةِ القومية. ذلك أَنَّهُمْ دافعوا عن الكونفدرالية.

4- وقد تَبَيَّنَتْ صحَّةُ آرائهم وانتقاداتهم بنسبةٍ مهمةٍ فيما يتعلق بالبيروقراطية والصناعية والتمدن. ولآرائهم وانتقاداتهم تلك نصيبها الوافرُ في سلوكهم الباكر للمواقف الأيكولوجية والمناهضة للفاشية.

5- كما تَأَكَّدَتْ صحَّةُ انتقاداتهم للاشتراكية المشيدة مع انهيارِ النظام. إنهم أفضلُ شريحة في تشخيصها الذي مفاده أنَّ ما أُنشئَ ليس بالاشتراكية، بل هو رأسمالية الدولة البيروقراطية.

بالرغم من آرائها وانتقاداتها المهمة للغاية، والتي برهنت مصداقيتها، إلا إنَّ عجزَ الحركةِ الأنارشية عن إحرازِ الشعبية الجماهيرية وعن الحظي بفرصةِ التطبيقِ الأفضلِ مقارنةً بالاشتراكية المشيدة أمرٌ يدعو للتفكير والإمعان. أعتقدُ أنَّ هذا نابعٌ من نقصٍ وعُطبٍ جديين في نظريتها. وقد أدى نقصُ تحليلاتهم للمدنية وعجزهم عن صياغةِ نظامٍ بديلٍ قابلٍ للتطبيقِ دوراً مهماً في ذلك. إذ لم 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 أهمُّ نقصٍ لديهم، فهو برأيي قصورهم في الشروعِ بفكرٍ ممنهجٍ وبنيةٍ منظَّمةٍ بصددِ السياسةِ الديمقراطيةِ والعصرانيةِ الديمقراطيةِ. أي أنَّ الجهودَ الحديثةَ والحريصةَ التي بذلوها بشأنِ إثباتِ صحَّةِ آرائهم وانتقاداتهم بقيت قاصرةً على صعيدِ المنهجيةِ والتطبيقِ. ربما حالَ مَوْقِعُهُم الطبقيُّ دون ذلك. العائقُ الآخرُ المهمُّ هو ردودُ فعلهم البارزة في آرائهم النظرية وحياتهم العملية حيالَ شتى أنواعِ السلطة. فردودُ فعلهم المُحَقَّةُ إزاءَ حاكميةِ السلطةِ والدولة، والتي انعكست على كافةِ السلطاتِ والأنظمة، قد

أثَّرت في عجزهم عن طرح العصرية الديمقراطية نظرياً وعملياً. إني على قناعة بأنَّ أهمَّ نقدٍ ذاتيٍّ خاصٍّ بهم يتعلَّق بعجزهم عن رؤيةٍ شرعيةٍ الاقتدار الديمقراطيِّ وضرورة العصرية الديمقراطية. علاوةً على أنَّ عدمَ تطويرهم خيارَ الأمة الديمقراطية بدلَ الدولة القومية نقصانٌ جديٌّ وموضوعٌ نقدٍ ذاتيٍّ مهمٍّ أيضاً.

لا ريب أنَّ انهيارَ الاشتراكية المشيدة وصعودَ الحركات الأيكولوجية والفامينية وتفاقم نزعة المجتمع المدنيِّ عموماً في راهننا قد تَرَكَ أثراً إيجابياً لدى الأنارشييين. لكنَّ تنويعهم المتواصل لأَحْفَيتِهِمْ لا يعني الشيء الكثير. والسؤال الذي يتعينُ أنْ يُجيبوا عليه هو: لماذا لم يُطَوِّروا إنشاءً سليماً وممارسةً طموحةً بشأن النظام؟ وهذا ما يجعلُ الهُوَّةَ الغائرة التي تفصلُ بين نظريتهم وحياتهم تخطرُ على البال. ثرى، هل تَمَكَّنُوا من تَحْطِي الحياة العصرية التي طالما انتَقَدوها؟ أو بالأحرى، كَم يتَصَفَّون بالثبات والمبدئية في هذا المضمار؟ هل سَيَتَخَلَّون عن نمطِ الحياة الأوروبية المَرَكز، وَيَخْطُون خُطُوهُمْ صوب عصريةٍ ديمقراطيةٍ كونيةٍ حقة؟

بالإمكان الإكثارُ من التساؤلاتِ والانتقاداتِ الشبيهة. وفيما يتعلَّق بهذه الحركة التي أبَدَت أسمى آياتِ التضحية تاريخياً، واحتضنت بين طواياها مفكرين بارزين، واحتلَّت مكانةً مهمةً في الجامعة الفكرية بأرائها وانتقاداتها؛ فالمهمُّ هنا هو أنْ تُكوِّن قادرةً بميراثها على لَمَّ شَمْلِها ضمن نظامٍ مبدئيٍّ راسخٍ قابلٍ للتطوير ومضادٍّ للنظام القائم. هذا ومن المُرتَقَب أنْ يتناولَ الفوضويون الممارسةَ المرحليةَ بنقدٍ ذاتيٍّ بدرجةٍ أكبر نسبةً إلى المنادين بالاشتراكية المشيدة. إذ لا يزالُ احتلالُهم المكانةَ الجديرةَ بهم في الصراع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري والأخلاقي يحافظ على أهميته. كما بإمكان الفوضويين تجديدُ أنفسهم وتقديمُ مساهماتهم الوطيدة في النضالات المتسارعة البارزة بأبعادها الحضارية والثقافية في أرضية الشرق الأوسط. إنهم من القوى المهمة التي يجب التحالف معها ضمن نشاطات إعادة هيكلة نظام العصرية الديمقراطية.

c- الفامينية: تَمَرُّدُ أقدم المستعمرات:

قد يؤدي مصطلحُ الفامينية، الذي يمكننا ترجمته إلى "الحركة النسوية"، إلى مزيدٍ من العُقم، نظراً لُبْعِهِ عن التوصيف الدقيق لقضية المرأة، ولتهيئته الأرضية لظهور

تَصَوُّر "النزعة الذكورية" كطرفٍ مضاد. فكأنه يَعْكِسُ معنىً يَدُلُّ على أنها المرأة المسحوقة التابعة للرجل المهيمن وحسب. يَبْدُو أَنَّ واقعَ المرأةِ أَوْسَعُ بكثير. إذ يَشْمَلُ معاني ذاتِ أبعادٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ وسياسيةٍ شاملةٍ تتعدى نطاقَ الجنسية. فإذ ما أَخْرَجْنَا مصطلحَ الاستعمارِ من إطارِ البلدِ والأمةِ واختزلناه إلى المجموعاتِ البشرية، فباستطاعتنا وبكلِّ سهولةٍ تعريفُ المرأةِ بأنها أقدمُ المستعمرات. وبالفعل، ما مِنْ ظاهرةٍ مجتمعيةٍ شَهِدَتْ الاستعمارَ روحاً وجسداً بقدرِ المرأة. ينبغي الفهمُ أنه قد تمَّ الإبقاءُ على المرأةِ كمستعمرةٍ لا يُمكنُ رسمُ حدودها بسهولة.

إنَّ السُّطُورَ التي تَنْطَرِّقُ إلى المرأةِ لدى حديثها عن الذكورة التي تَرَكَّتْ بصماتها على علوم الاجتماع وعلى كافة العلوم الأخرى، مشحونةً بالمواقفِ الدعائية التي لا تُلامِسُ 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 يَرمي مصطلحُ علمِ المرأةِ "الجينولوجيا" jineoloji إلى الهدفِ المأمولِ على نحوٍ أفضلِ عوضاً عن اصطلاحِ الفامينية. فالظواهرُ التي سيُبرِّزُها "الجينولوجيا" لا بدَّ أنها لن تَكُونَ أَقَلَّ واقعيةً مما عليه العديدُ من الأقسامِ العلمية المنضوية تحت فروعِ علم الاجتماع، كعلم اللاهوت وعلم الأخرويات وعلم السياسة والبيداغوجيا¹ وهَلُمَّ جَرّاً. وكونُ المرأةِ تُشكِّلُ القسمَ الأفسحَ 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 المتقرعةِ إلى العديدِ من الحقولِ (كالبيداغوجيا ووصولاً إلى علمِ تنشئةِ الأطفالِ وتربيتهم) إلى تشكيلِ حقلِ علمِ المرأةِ، سوى بكونها عباراتِ الذكورةِ المهيمنة، لا غير.

ستبقى طبيعةُ المجتمعِ غيرَ مُثيرةٍ ما دامت طبيعةُ المرأةِ تَعُومُ 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 كأنثى إلى

¹البيداغوجيا: 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 (المترجمة).

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 معنيّ بقضية التحرر. بمعنى آخر، فحلّ القضية يتميز بأهمية أكبر. لطالما يُقال: إن مستوى حرية المجتمع العامة يتناسب طردياً مع مستوى حرية المرأة. المهم 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 يدلّ على استحالة وجود السياسة الديمقراطية بدون المرأة. بل وستبقى السياسة الطبقية 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 بصفتها 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 الاعتصاب، الجريمة، الضرب، وآلاف الشتائم البذيئة البخسة). ومقولة "كلّ حروب المشرق والمغرب نشبت بسبب المرأة" على حدّ تعبير هيرودوت، توضح الحقيقة. ألا وهي أنها باتت قيّمة كمستعمرة، ولأجل ذلك أصبحت موضوع الحروب المهمة. ومثلما أن تاريخ المدينة هو هكذا، فإنّ الحداثة الرأسمالية تُمثلُ استعمار المرأة على نحوٍ أشدّ وطأة وبأبعادٍ أكثر مما هي عليه ألف مرة. فهي بذلك تنقشُ الاستعمار على هوية المرأة. إنها أم جميع أنواع الكدح، وصاحبة الجهد المجاني، والعاملة بأخص الأجور، والأكثر بطالة، وهي مصدر الشهوة والقمع اللامحدودين للزوج، وآلة إنجاب الأطفال للنظام، والحاضنة المربية، 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، تبعث 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 بزواج 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 الحداثة الرسمية وحسب، بل وفي ظل جميع أنظمة المدنية الهرمية والدولتية السائدة على مر العصور، والتي تغلغلت 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 أنّ الغريزة الجنسية تنصدر أشكال المعرفة الأكثر قِدَمًا. 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 لسيروية الحياة من خلال الإفضاء إلى التوالد ضمن الظروف المناسبة. وهذا بدوره ما يُعدّ شكلاً من أشكال الحلّ إزاء الموت وخطر انقراض النسل. فالانشطار الأول للخلية يعني تكاثر الخلية الوحيدة، وبالتالي تخليدها. ويتعميم أوسع، فهو حدّث جنوح الكون إلى الخلود ضمن الحياة الحيوية لرغبته في التنوع والتكاثر المتواصلين حيال الفراغ والعدم الذي يسعى إلى ابتلاعه.

والشخص أو الفرد الذي يَستمرُّ فيه هذا الحدثُ الكونيُّ هو المرأةُ على الأغلب. فالتكاثرُ يتحقَّقُ في جسدِ المرأة. بينما دورُ الرجلِ في هذا الحدثِ ثانويُّ 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 تقتصرُ فقط على حملِ الجنينِ 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 تجلبُ معها مشاكلَ كامنةً يستعصي على المرأةِ تحمُّلُها. يتوجبُ الإدراكُ أن المرأةَ التي تُحبُّ عشرةَ أطفالٍ تؤوِّلُ جسدياً بل وروحياً إلى حالاتٍ أسوأ من الموت.

نظرةُ الرجلِ إلى الجنسِ أكثرَ شذوذاً وبلادة. وللجهالةِ وتعميةِ السلطةِ دورهما في ذلك بالدرجةِ الأولى. فضلاً عن أنَّ امتلاكَ الكثيرِ من الأولادِ تزامناً مع عهدِ الهرميةِ ودولةِ السلالةِ دليلٌ على القوةِ التي لا غنى عنها بالنسبةِ للرجل. فكثرةُ الأبناءِ ليست من أجلِ استمرارِ النسلِ وحسب. بل وتُعتبرُ ضماناً لبقائه سلطةً ودولة. وعدمُ خُسرانِ الدولةِ التي هي بمثابةِ احتكارِ الملكِ مرتبطٌ بضخامةِ السلالة. هكذا تُصيرُ المرأةُ أداةً لإنجابِ الكثيرِ من الأبناءِ في سبيلِ الوجودِ البيولوجيِّ والسلطويِّ والدولتيِّ على السواء. وبذلك تكونُ أرضيةُ الاستعمارِ المروَّعِ للمرأةِ قد رُصِّفتِ ارتباطاً بالطبيعتينِ الأولى والثانية. من المهمِّ للغاية تحليلُ تهويِ المرأةِ بالترايطِ مع هاتينِ الطبيعتينِ. لا داعي للإسهابِ كثيراً في التنويهِ إلى استحالةِ بقاءِ المرأةِ متينةً ونشيطةً وغيرَ مُنهكةٍ 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.

لنَدْعَ 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 العِبرِ التي يتوجبُ

استخلاصها بالنسبة لعلم المرأة أو علوم الاجتماع برمتها، تتجسد في حقيقة وضع 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، ودعمه بالأساليب العلمية المطورة على مر تاريخ المدنية والحداثة؛ هو الدافع الأساسي وراء التزايد السكاني المفرط. فاستمرار النوع البشري بوجوده كطبيعة اجتماعية مقتصر على الأساليب الغرائزية، وبالأخص بتحفيز الغريزة الجنسية؛ يُعبّر 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 ومؤسساتهم الفلسفية والسياسية. بالتالي، لا يبقى أي معنى لسيرة النسل بالتكاثر عبر الغريزة الجنسية. فتقافة الإنسان وذكائه قد تحطيا هذا الأسلوب منذ زمن بعيد. بناءً عليه، فمبدأ الريح لدى المدنية والحداثة هو المسؤول أساساً عن هذه البدائية. لا ريب أن الإفراط في التزايد السكاني **إفراط في الاحتكار والسلطة**. وهذا ما يعني الريح الأعظم أو الفاحش. إنّ التكاثر المفرط لدى النوع البشري طيلة التاريخ، وبلوغه ليس بالمجتمع وحسب، بل وبيئته وطبيعته إلى شفير الهاوية؛ هو بالتأكيد حيلة **التكديس التراكمي لرأس المال والسلطة**. وبالتالي، إنه ثمرة **قانون الريح 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 لسد الطريق أمام الدمار الأيكولوجي. والشرط الأول في ذلك هو حرية ومساواة المرأة تماماً، وحققها في مزاولة 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 بكل معانيها، كما لا يحتمل تشكيل السياسة الديمقراطية والسياسة الكونفدرالية طبعاً.

تؤدي المرأة دوراً حياتياً من حيث أخلاقيات وجماليات الحياة على ضوء الحرية والمساواة والتحول الديمقراطي، كونه العنصر الأصلي للمجتمع الأخلاقي والسياسي.

وعلم الأخلاقيات والجمال جزء لا يتجزأ من علم المرأة. ولا جدال حول أن المرأة سُحِّقَتْ
انفتاحاً وتطوراتٍ عظيمةً 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 متعلقٌ بذلك. بالتالي، فعلم الجمال موضوعٌ
وجوديٌّ بالنسبة للمرأة، كونه يعني تجميل الحياة. ومسؤولية المرأة أوسع على الصعيد
الأخلاقي أيضاً (نظرية الأخلاق وعلم الجمال=نظرية الجمال). إنَّ تَصَرُّفَ المرأة بمزيدٍ
من الواقعية وروح المسؤولية على صعيد المجتمع الأخلاقي والسياسي أمرٌ نابعٌ من
طبيعتها، وذلك من حيث تقييم وتشخيص وإقرار الجوانب الحسنة والسيئة فيما يتعلق
بتعليم الإنسان وتربيته، وبأهمية الحياة والسلم، وبسوء الحرب وهولها، وبمعايير الأحقية
والعدالة. وبطبيعة الحال، أنا لا أتحدث عن المرأة الدُمِيَّة التي كظَلَّ الرجل. أتحدث عن
المرأة الحرة التي تتمثلُ المساواة والتحول الديمقراطي.

سيكون من الأصحَّ تطوير علم الاقتصاد أيضاً كجزء من علم المرأة. فالاقتصاد
شكلٌ نشاطٍ 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". واضحٌ
أن هذا أيضاً من نشاطات المرأة الأساسية. تَجَسَّدَت أكبر ضربةٍ لَحِقَتْ بالحياة
الاقتصادية في إخراج الاقتصاد من يد المرأة، وتسليمه إلى المسؤولين الذين يتصرفون
كالأغوات من قبيل المرابين والتجار والمستثمرين وأصحاب المال والسلطة والدولة. إذ
يتم تصيير الاقتصاد الذي في يد القوى المضادة للاقتصاد هدفاً أولياً للسلطة
والعسكرتارية، متحوّلاً بذلك إلى عاملٍ رئيسي في نشوب الحروب والنزاعات والصدامات
والأممات اللامحدودة على مر تاريخ المدنية والحداثة. لقد بات الاقتصاد في يومنا
ساحةً للأعيب من لا علاقة لهم بالاقتصاد، يَعُوْثُونَ فيها وَيَنْهَبُونَ وَيَسْلُبُونَ القيمة
الاجتماعية بنهمٍ لامحدودٍ من خلال التلاعب بقطاعٍ ورقيٍّ وبأساليب أنكى من القمار.
أي أن المرأة قد أَقْصِيَتْ تماماً من ممارسة مهنتها المقدسة، التي صِيَّرت ساحةً
لأعيب الرِّبَا والتلاعبِ بالأسعار في البورصات، وحُوِّلَتْ إلى معاملٍ لإنتاج آلاتٍ

الحروب ووسائل المواصلات التي تجعل البيئة لا تُطاق، ولصنع المنتجات الكمالية المُرِحة 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 ثنياه، 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 والحداثة اللتين حولتا المرأة إلى هوية مهمشة مشلولة. وإذ ما كانت مسألة وقضية وحركة المرأة تكاد تكون معدومة في العلوم الاجتماعية، فالمسؤولية الأساسية في ذلك تُعزى إلى الذهنية المهيمنة للمدنية والحداثة ولبنائها الثقافية المادية. قد تُقدّم المساهمات إلى الليبرالية بالتناول القانوني والسياسي الضيق للمساواة. ولكن، من المستحيل أن نذكر 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 الضروريّ حينها سبيل أي شيء آخر - أن تُدير ظهرها وتقطع أواصرها مع إيمانات وسلوكيات الليبرالية الجذرية وحياتها وأنماطها الفكرية والعاطفية؛ وأن تُحلّل عدو المرأة المتمثل في المدنية والحداثة اللتين تُقّان خلفها. وينبغي عليها اعتماد سبيل الحلّ القيم بالتأسيس على ذلك.

على العصرية الديمقراطية أن تدرك أن طبيعة المرأة وحركتها في سبيل الحرية هي إحدى قواها الأساسية. وبالتالي أن تعتبر تطويرها وعقد التحالف معها إحدى مهامها الرئيسية، وأن تُقيّمها بموجب ذلك ضمن نشاطات إعادة الهيكلة.

d- الأيكولوجيا: تمرّد البيئة:

يُعدّ اختلال التوازن الحساس للعلاقة بين المجتمع والبيئة من القضايا الأساسية الناجمة عن نظام المدنية. ولطالما بقيت الطبيعة الاجتماعية مرتبطة بهذا التوازن الحساس، من خلال تتأغّمها مع البيئة طيلة وجودها وأطوار تطورها المديدة. ويُعزى عدم العثور على حالات الشذوذ والانحراف، التي قد تُخلّ بالتوازن بشكل جذري خلال تطورها التلقائي، إلى كونه من دواعي التطور الطبيعي. فالأنظمة تتقدّم أساساً على

خلفية تَغْذِيَّةٍ بعضها بعضاً، وليس بإفناء بعضها بعضاً. ولدى حدوث الانحرافات يتوجب تجاوزها 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 ابتُدِعَ 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" لائقةٌ بالشبكات والعصابات المتطَفِّلة على القيم الاجتماعية. لكن، وأيما كانت الزاوية التي ننظرُ منها، فإنَّ الحروب والنهب والسلب والدمار والإبادات والاحتكارات والضرائب والإتاوات تُعْتَبَرُ علاماتٍ رئيسيةً لتَصادٍ المدنية؛ وهي خليقةٌ بِنَعْتِها بـ"البربرية الحقيقية". بينما الدمارُ المستمرُّ للقرى والمدن، وقتْلُ ملايين البشر، وإخضاعُ سَوَادِ المجتمع لنظام الاستغلال ليس ضرورةً طبيعيةً من ضروراتِ نظام الطبيعة الاجتماعية، ولا يُمكنُ نعتُ ذلك إلا بالحالة الشاذة عن هذا النظام.

تاريخُ المدنية المعمرة خمسة آلاف عام هو في الوقت نفسه تاريخُ تطوُّرٍ وتعاظُمٍ هذا الانحراف. وانفجارُ الكوارث الأيكولوجية في عصرِ الرأسمالية التي انتعشت المدنية فيها إلى أقصاها، برهانٌ قاطعٌ لا يَقْبَلُ التَفْنِيدَ بشأن حقيقة هذا الانحراف. بينما لم تُسْفِر الطبيعة الاجتماعية عن هكذا كوارث في غضون حياتها الممتدة إلى ثلاثة ملايين عاماً على وجهِ التقريب. فأنظمة المجتمع والبيئة كانت تُغْذِي بعضها بعضاً. أما الأزمات الأيكولوجية المستفحلة والمتفجرة في تاريخ المدنية الوجيز، فمرتبطةٌ بمضمونها الهدَّام الهادف إلى الربح. الأمرُ ليس منحصراً بالربح الرأسمالي فحسب. بل وسارت مُراكمةُ القِيمِ المُفْرِطَةُ يداً بيدَ مع دمارِ كلتا الطبيعتين خلال جميع مراحل المدنية. الأهرامات أيضاً تَرَاكُمُ. ولكن، بالمقدور تصوُّرُ مدى وماهية الدمار الاجتماعي الناجم عنها بصورةٍ تقريبية. والمُراكَماتُ الشبيهة التي لا حصرَ لها قد حَمَلَت البيئة أحمالاً إضافيةً على الدوام. وجَلَبَ الانتهاء الاجتماعي الانهيارات البيئية معه. فَبُنِيَ الحداثَةُ الرأسمالية المرتكزة على الربح الاحتكاريّ اللامحدود قد حَمَلَت المجتمع وتوازئته القائم مع البيئة أعباءً تُفَوِّقُ طاقته مراراً وتكراراً، لندخلُ في نهاية المطافِ عصرَ الأزمة الأيكولوجية العارمة. دورُ الصناعة الاستراتيجيِّ مُعَيَّنٌ في ذلك. والتصنيعُ والحداثوية المعتمدان

على محروقات المستحاثات عاملان أوليان في هذا التعيين. فضلاً عن أن استخدام محروقات المستحاثات في السيارات أدى بشكل غير مباشر إلى الكوارث التي تسببت بها حوادث السير، والتي بدورها أسفرت عن سلسلة متصلة من الدمار. وهكذا تتحول الكوارث البيئية إلى نكبات اجتماعية، وتتحوّل هذه الأخيرة إلى كوارث بيئية مرة أخرى، مشكلةً بذلك سلسلة من التفاعلات المنعكسة. لذا، من الخطأ تسمية عصر الرأسمالية بعصر العقلانية. فالتراكم جشع أعمى ولعين. فمن خلال النتائج الظاهرة للعيان يتبدى أن التراكم كلّهُ تحرّك طيلة التاريخ بعماء، لا بموجب عقلانية المجتمع-البيئة. قد يكون عقلانياً على الصعيد التحليلي. ولكن، تبيّن كفاية أن الذكاء التحليلي ذكاء أعمى وتدميريّ تماماً بالنسبة للذكاء العاطفيّ الوحيد الذي تتسم به البيئة.

بناءً على إيضاحاتنا السابقة، يمكننا القول أن البيئة لم تعد تُطبق تحمّل ظاهريّ النضج السكانيّ وتعاظم المدينة، اللّتين تسارعتا بإفراط مع تحوّل المدينة والطبقة الوسطى إلى بورٍ للسلطة. كما لا تستطيع طبيعة المجتمع أيضاً تحمّلها. فتعاظم السلطة والدولة بالتداخل مع مسارٍ مُراكمة رأس المال يتميّز بأحجام وأثقال لا يمكن لأيّ توازن اجتماعيّ وبيئيّ تحمّلها. وتداخل أزمة البيئة والأزمات الاجتماعية واكتسابها السيورة متعلق أيضاً بالتعاظم الاحتكاريّ في كلتا الساحتين، حيث تُغديان بعضهما البعض كنظاميّ أزمة. كلّ التشخيصات العلمية تُجمّع على أنه في حال استمرار هذه الزوبعة خمسين سنة أخرى، فسَيصل الانهيار أبعداً لا تُطاق. لكنّ الطابع الأعمى لاحتكارات رأس المال والسلطة، والذي يؤدي إلى الدمار، لا يرى ذلك ولا يسمعه. إنه كذلك بحكم جوهره.

يتطور علم البيئة وحركاته الحديثة العهد نسبياً مع مرور الأيام. ومثلما الحال في حقيقة المرأة، فإن الوعي يتنامى مع تقدّم العلم بشأن ظاهرة البيئة، وتتصاعد الحركة مع تنامي الوعي. إنها الحركة الأكثر رواجاً في المجتمع المدني. إذ تجذب المُنادين بالاشتراكية المشيدة والأنارشيين طردياً، كونها الحركة التي تقرض تضادها مع النظام أكثر من غيرها. كما اتّسم الانخراط فيها بنوعية عابرة للقوميات والطبقات لأن المجتمع كلّهُ معنيّ بها. هنا أيضاً نستطيع ملاحظة الآثار الكثيفة للهيمنة الأيديولوجية الليبرالية على هذه الحركة. ومثلما الحال في كلّ قضية اجتماعية، فإن الليبرالية تغض النظر

عن المضمون البنويّ للقضية الأيكولوجية أيضاً، سعيًا منها لإلقاء المسؤولية على التقنية ووقود المستحاثات والمجتمع الاستهلاكي. مع أنّ هذه الظواهر الجانبية جمعاء هي منتوج نظامها (لأنظامها) الحادثوي. بالتالي، ومثلما الحال في الحركة الفامينية، فإنّ 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. فالأيكولوجيا أساساً دليل عمل ممارسة الريف والمجتمع القروي-الزراعي وجميع البدو والعاطلين عن العمل والنساء. هذه الوقائع التي تُشكّل أرضية العصرية الديمقراطية أيضاً، تشير بكلّ جلاءٍ إلى أهمية الدور الذي ستلعبه الأيكولوجيا في نشاطات إعادة الهيكلة.

e- الحركات الثقافية: انتقام التقاليد من الدولة القومية:

لَمْ تَغِبِ الحركات الثقافية بتاتاً على مرّ عصور المدينة. ويُعزى التحدثُ المستفيضُ عنها في عهدِ ماوراء الحداثة إلى تفكّكِ حدودِ الدولة القومية. بعبارةٍ أخرى، سيُكون من الأنسبِ نعتُ الحركات الثقافية بأنها تَمَرُدُ التقاليد. فقد عُمِلَ على إفناءِ عددٍ جَمٍّ من التقاليد والثقافات خلال سياقِ تَتميطِ المجتمع والأمة؛ إما بالإبادة العرقية أو بأساليب الصهرِ اعتماداً على أُنثيةٍ أو دينٍ أو مذهبٍ أو أية ظاهرةٍ مجموعائيةٍ أخرى حاكميةٍ في ظلّ الدولة القومية. وتَمَّ البلوغُ بالآلافِ اللغاتِ واللهجاتِ والعشائرِ والقبائلِ والأقوامِ بتقافاتها إلى حافةِ الزوال. وحُظِرَتِ العديدُ من الأديانِ والمذاهبِ والطرائق. وصُهِرَ فلكلورها وتقاليدُها. بينما أُرغمَ مَنْ استعصى صهره على الهجرة، أو هُمِسَ أو مُرّقَ تكامله. هذه المرحلةُ التي تعني التضحيةُ بكلّ الكياناتِ التاريخيةِ والثقافاتِ والتقاليدِ كَرَمَى للقوميةِ المنااديةِ بشعارِ "لغةٌ واحدة، عِلْمٌ واحد، أمةٌ واحدة، وطنٌ واحد، دولةٌ واحدة، نشيدٌ وطنيٌ واحد، ثقافةٌ واحدة"، والتي تُستخدَمُ غطاءً لتكاثفِ احتكاراتِ المدينةِ التجاريةِ والصناعيةِ والماليةِ مع احتكاراتِ السلطةِ بوصفها جميعها دولةٌ قوميةٌ في نهايةِ المال، والتي لا تتسمُ بأيّ معنىٍ جديٍّ يخصُّ المجتمعَ التاريخي؛ قد استمرّتِ حوالي قرنينِ من الزمنِ وبأقصى سرعة. وقد أَلَحَقَتِ هذه المرحلةُ التي تُعدُّ عهدَ الحروبِ الأشدَّ ضرراً وربما الأطولَ أمداً في التاريخ، أَدْحَ الخسائرِ والدمارِ بالثقافاتِ والتقاليدِ المعمرةِ

آلاف السنين. ولم يرحم جشع الربح الاحتكاري المنظم إلى أقصاه أي تقليد أو ثقافة 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 وبانت على وشك الانقراض، بدأت بالازدهار والتكاثر مجدداً كزهور البادية التي تفتتح بعد هطول المطر. ولانهيار الاشتراكية المشيدة أيضاً دوره المهم في ذلك. أما حركة شبّية 1968، فكانت بمثابة الشرارة التي أضرمّت نار هذا التطور. علاوة على تأثير مقاومات كافة حركات التحرر الوطني وميولها غير الصائرة دولاً قومية تجاه الاستعمار الرأسمالي. وبالأصل، فالتقاليد والثقافة بحدّ ذاتيهما تعنيان المقاومة. فإما أن تُقْنى أو تُحيا لأنها لا تُعرف الاستسلام. إنها تتميز بهكذا خصائص. حيث أنّ إبداء المقاومات الكثيفة كلما سَحَت الفرصة هو من ضرورات طبيعتها وجوهرها. هذا هو الواقع الذي عَجَزَت فاشية الدولة القومية عن إدراجه ضمن حساباتها. فالقمع بل وحتى الصهر لا يعني فناها. ذلك أنّ مقاومة الثقافات تُدَكَّرُ بالزهور التي تُثَبِّت وجودها وجدارتها بالتغلغل في الصخور الصماء وشقّها. فتمزيقها لقوالب الحداثة المسكوبة عليها، وظهورها إلى النور ثانية برهان قاطع على هذا الواقع. وإذ ما رَتَبْنَا باقتضاب هذه الحركات التي بمقدورها تقسيمها إلى مجموعات مختلفة:

1- حركات الأثنيات والأمة الديمقراطية:

تأتي التيارات القومية الصغرى للظواهر الأثنية في صدارة الحركات الثقافية التي قَمَعَتها الدولة القومية دون أن تتمكن من صهرها كلياً. وهي تختلف عن قومية الدولة القومية، إذ يطغى عليها المحتوى الديمقراطي. ومن أهم أهدافها هو التحول إلى كيان سياسي ديمقراطي مُلْتَفَّ حول ثقافتها أكثر مما هو البحث عن دولة جديدة. إنّ الكيان الذي تتطلع إلى بنائه يختلف عن شبه الاستقلالية الإقليمية أو المحلية. إذ يُعَبَّر عن اتحاد وتضامن كل الذين يتشاطرون الوجود الثقافي نفسه، دون الالتزام بالحدود المكانية. ومن أهدافها المهمة أيضاً صون وجودها تجاه الأثنية الحاكمة.

أما حركة مختلف الأثنيات المسحوقة، وبمعنى آخر، الحركة التي تتقدّم خطوة على الشعوب المضطّهدة؛ فتسميها بحركة الأمة الديمقراطية أمر صائب وقيمٌ سوسيولوجياً إلى أقصى حد. إذ من العسير الصمود وتأمين سيرة الوجود على شكل أثنية واحدة مسحوقة. بينما الذين يتشاطرون الحدود الجغرافية والسياسية عينها، وكذلك الثقافات ذات اللغات واللهجات المتشابهة؛ فينبغي تسميتها بحركتهم بحركة الأمة الديمقراطية انطلاقاً من أسباب عدة. **أولها؛** إنها تبحث عن كيان وإدارة سياسية ديمقراطية أكثر مما تتطلع إلى دولة منفصلة. فالكيان السياسي الديمقراطي المنصوي 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 تحوّل 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 مُرجحاً كثيراً. فالإمبراطوريات الرومانية والبيزنطية والعثمانية والساسانية البرسية والعباسية العربية كانت تتغيّر وجود المئات من الوحدات السياسية-الإدارية المختلفة ذريعة لوجودها، بشرط أن تعترف تلك الوحدات بشرعية الإمبراطور أو السلطان. فالأصل كان يتجسّد في العيش بصون لغاتها وأديانها وفلكورها وإداراتها الذاتية. لكنّ وحش الدولة القومية (الليويثان) قضى على هذا النظام. وهكذا تم التوجّه نحو الفاشية لتكوّن المحصلة العديد من الإبادات الثقافية والجسدية.

إنّ تفسير حقّ الأثنيات أو الشعوب المسحوقة في أن تكون أمة على أنه يعني فقط بناء دولة قومية، كان تحريفاً وفاجعة كبرى للبيرالية والاشتراكية المشيدة على السواء. وقد كان هذا الوضع نتيجةً للقومية الفاشية والتوتاليتارية. أما إنشاء الأمة الطبيعية المبنية على الأرضية الثقافية حسب أسس الإدارة الديمقراطية دون حكمها بحدود، فكان السبيل الإنسانيّ الأصحّ والأنسب للطبيعة الاجتماعية. وحقائق التاريخ أيضاً كانت تُفسّح المجال لهذا السبيل بالأرجح. أما العامل الأهم في سدّ هذا الطريق، فهو جشع رأس المال الاحتكاريّ في تكديس رأس المال بسرعة طمعاً في الربح الأعظم. وبينما تحوّلت الدولة القومية، التي تُعدّ السبيل غير الطبيعي، إلى سبيل طبيعيّ للتحوّل إلى

أمة، فإنَّ السبيلَ الطبيعيَّ المتجسّدَ في التحوّلِ إلى أمةٍ ديمقراطيةٍ اعتُبرَ سبيلاً غيرَ طبيعيٍّ، بل غيرَ موجودٍ أصلاً. وهذا ما شكّلَ انحرافاً كبيراً.

بدأت حالاتُ التحوّلِ إلى أمةٍ ديمقراطيةٍ بالظهورِ بكثافةٍ كسبيلٍ طبيعيٍّ لدى تبيينِ مآزقِ الدولةِ القوميةِ بجوانبٍ عديدةٍ (الحروب العالمية والإقليمية، النزاعات القومية، اصطدام رأس المالِ بحدّراتِ الوطنية). وما شهدتْ أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية لم يكن في حقيقته سوى توجّه من الدولتية القومية نحو الأمة الديمقراطية. بينما نَجَحَت الولايات المتحدة الأمريكية دوماً في البقاء كأمة الأمم الديمقراطية. كما شوهدت نزعة الدولة القومية والأمة الديمقراطية متداخلتين في جمهوريات الاتحاد السوفييتي، رغم العديد من تحريفات النزعة الاحتكارية بشأن الدولة القومية. هذا وتعدّ الميول الوطنية الديمقراطية وطيدة في الهند أيضاً، بينما طغّت في أفريقيا وأمريكا الجنوبية في كلّ زمان. أما الدولة القومية الصارمة النادرة، فتقيت محدودةً ببعض الأماكن وعلى رأسها الشرق الأوسط. وقد ولّجت هي أيضاً مرحلة الانحلال السريع.

ثانياً؛ لدى عدم الاعتمادِ أساساً على التحوّلِ إلى أمةٍ سلطويةٍ ودولتية، فما ينبغي هو: إما العملُ أساساً بالإداراتِ الدُمى المتواطئة والمعمّدة غالباً على المصالح العائلية للحفاظ على وجودها عبر بعض المؤسسات المتبقية من العصور الوسطى (الأغوية، المشيخة، الطرائق، رئاسة العشيرة) ومن ثمّ تحديثها؛ أو أن تنتمي الإدارات الديمقراطية. الطريق الأول كان يشكل الحالة المُحدّثة للتواطؤ الكلاسيكي الذي طالما شهده التاريخ. بينما كان الطريق الثاني سبيلاً تطلّعت إليه العصرية الديمقراطية كهدفٍ أساسيٍّ. ولا يمكن لأسلوب إدارة المقاومة إلا أن يكون ديمقراطياً ضد الدولة القومية وأذيلها المتواطئين. وهذا كان السبيلَ الأسلم إلى الحرية والمساواة، والذي يؤدي إلى صيرورة الأمة الديمقراطية.

ثالثاً؛ كانت البنيةُ التعددية للثقافات واللغات واللهجات أيضاً تقرّض صيرورة الأمة الديمقراطية. بينما اتخاذه التحكم اللغوي واللهجائي والثقافي للأنتية الحاكمة أساساً (كما الحال في الدولة القومية) كان يشدُّ عن مضمون التحوّل الوطني الديمقراطي. لذا، كان الخيار الوحيد هو التحوّل إلى أمة متعددة اللغات والثقافات والكيانات السياسية. ومن الواضح أن مفاد هذا هو الأمة الديمقراطية. بل وكان المجال مفتوحاً أمام التحوّل إلى

أمة ديمقراطية من مجموع عدة أمم ديمقراطية. فما يُعاشُ في إسبانيا والهند وفي جمهورية أفريقيا الجنوبية التي لا يُعجبُ بها البعض، وحتى في أندونيسيا والعديد من بلدان أفريقيا، دلالة على مستجداتٍ شبيهةً بذلك. بل ويمكنُ تسميةً الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي أيضاً بنوعٍ من أمة الأمم الديمقراطية. وفيدرالية روسيا أيضاً مثالٌ مهمٌ مشابه.

رابعاً، نظراً للرجعة الراجحة في صون الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والذهنية واللغوية والدينية والثقافية، فمن المفهوم فوراً أنَّ السبيلَ إلى ذلك يمرُّ من الأمة الديمقراطية. أما في حال تحويل كلِّ اختلافٍ إلى انفصال، فهذا ما يعني خُسران الجميع. يبيدُ أنَّ الشكلَ الأنسبَ لحالة "الوحدة ضمن الاختلاف"، التي تُعدُّ الحالة الأمثل بالنسبة للجميع، هو القدرة على التحوُّلِ إلى شكل الأمة الديمقراطية. طاقة الحلِّ هذه بمفردها كافيةٌ لإيضاح قوة الحلِّ العظيمة، التي تتحلَّى بها حركة الأمة الديمقراطية وبنيتها البديلة للدولة القومية.

إنَّ الفوضى العمياء الناجمة عن محاصرة حركات رأس المال العالميَّة من الأعلى للدولة القومية التي تعاني الانسداد، وعن محاصرتها من قِبَل الحركات المدنية والمحلية والإقليمية شبه المستقلة والحركات الدينية وحركات الأمة الديمقراطية من الأسفل، إنما هي مُرشحةٌ لولادة أنظمةٍ جديدة. وهناك العديد من الدلائل والإشارات التي تُبرِّر ذلك. وبينما تسعى الليبرالية إلى إعادة هيكلة ذاتها بتخطي نطاق الدولة القومية الكلاسيكية من جهة، فهي من الجهة الأخرى تتوخى الأهمية الفائقة لتسيير ممارستها تلك تحت قناع إنماء الديمقراطية. أما الدولتيون القوميون المُتصلِّبون، فيتلوون وينقِّعون في معمة تعصبية رجعية تُخلفُ المحافظين القدماء وراءها. وتتخذ هذه القوى وضعاً أشبه بضربٍ من المحافظين الحقيقيين راهناً. في حين يتخبَّط المُتديِّنون في البحث عن مفهوم الأمة التقليدي. وترجِّحُ كفة احتمال إحيائهم للحدثية تحت غطاء الدين، وإنشائهم دولةً قوميةً متأسسةً على الدين. وإيران مثالٌ مفيدٌ في هذا المضمار.

يعدُّ خيارُ صيرورة الأمة الديمقراطية بمستقبلٍ مشرقٍ من خلال طاقته العليا في الحلِّ، والتي يعرضها بخصوص القضايا الأيديولوجية والبنوية الراهنة المعقدة. نَحْصُ

بالذكر الطريق المؤثر الذي يسيّر عليه الاتحاد الأوروبي. من المهم للغاية اعتماد خيار الأمة الديمقراطية كأحد الأبعاد الأساسية للعصرانية الديمقراطية، سواءً أيديولوجياً أم بنوياً. إن هذه المقاربة تُمدّ المدنية بفرصة الخلاص وتقدّم لها المساهمات. أما نشاطات العصرانية الديمقراطية في إعادة الهيكلة، والتي ستُحقّقها 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 الأثنية إلى الحياة، فإنه يلاحظ 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 تُعدّ 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 وقتٍ كان. بل ما تُرتّبه أصلاً ليس سوى الوظائف الدنيوية والاجتماعية، وبالأخصّ الدولية والسلطوية.

العلمانية مذهب (ماسوني) طوّره البنّاءون اليهود في العصور الوسطى لكسر شوكة هيمنة العالم الكاثوليكي. لا شك أنها اشتقاق من العنصر الرّبّاني في الأيديولوجية اليهودية، بالرغم من تطوّرهما بالتداخل مع العلوم الوضعية. فمن غير الممكن فهم العلمانية أو القضايا الناجمة عنها، ما لم يفهم هذا الأمر جيداً. فهي مشحونة بالعنصر الرّبّاني (أي الإلهي، وهو يعني "السيد" في اللغة العبرية) بقدر التقاليد الدينية الأخرى على الأقل. لكنّها مرغمة على إنشاء حقيقتها هذه بسرّية تامة وبأغلفة تمويهية خاصة. فالقمع النّفسّي الذي مارسه كاثوليكية العصور الوسطى قد أرغم على اللجوء إلى هكذا

أساليب. وقد أحرز العلمانيون الذين حَقَّقُوا حملَتَهُم مع الثورتين الهولندية والإنكليزية مكاسبَ أكثر بكثير مما عليه الثورة الفرنسية. ومع تشييد الدولة القومية نَظَّمُوا أنفسهم كشريحة تُشكِّلُ نواة الدولة، بحيث يَسْتَعصي الوصولُ إليها أو التَعَرُّفُ عليها أو تَحْيِثُهَا عن السلطة. ولا يَبْرَحُونَ مواظبين على حاكميتهم هذه منذ ذاك العهد إلى يومنا. وظاهرة الدولة الخفية تُعبِّرُ بأحد جوانبها عن هذه الحقيقة. فالدول القومية التي يُناهزُ تعدادُها اليوم المُنْتَي دولة في العالم، هي ماسونية بقدر ما تكون علمانية. فالماسونيون هم القوة الأساسية لهيمنة أيديولوجية الحداثة الرأسمالية. فتأثيرهم عالمي ولا يَزَالون مستمرين في تعزيز مكانتهم هذه. أما البُورُ الأخرى التي يسري نفوذهم فيها، فهي العديد من منظمات المجتمع المدني صاحبة النصيب المهم في توجّهات العالم الاستراتيجية، وعلى رأسها احتكارات الإعلام والمدرسون الجامعيون. إنهم بمثابة مُرشدي ومراقبي الحداثة، أو ما يُسمّونه بالعالم العلماني. وتندرج وظائفهم التي يُسمّونها بالَدُنْيَوِيَّة ضمن هذا الإطار.

فكلما تَهَشَّشت التقاليد الدينية المُتَرَمِّمة وفي مقدمتها الكاثوليكية والإسلام السُنِّي وغيره بتأثير من الحداثة، فإن العلمانية تفقد أهميتها كأيديولوجية ومنهاج سياسي. لقد أَجَّج انبعاث الدين التقليدي مجدداً سِجال العلمانية-الدين في المجتمعات التي لا تزال تحيا التأثير القوي للشرعية الإسلامية بصورة خاصة. فليس صحيحاً أن يتم تصوير هذه المستجدات المرتبطة مضموناً بحروب الأيديولوجيا والصراع على السلطة السياسية فيما بين الدولة القومية ومفهوم الأُممية، وكأنها معنية بنمط الحياة العصرية فقط. فقد بات هناك صراع بين العالم الإسلامي والموسوية شبيهة بما كان بين المسيحية والموسوية. ويتخفى هذا الواقع وراء الصدمات الكبرى في الشرق الأوسط. حيث يُرادُ تحقيق وفاقٍ موسوي-إسلامي من النوع الأوروبي والأمريكي. فبينما تقوم العناصر الراديكالية بتشكيل العناصر المضادة للوفاق والمتصارعة معه، فإن العناصر المعتدلة تبدو أقرب إلى الوفاق.

مع ذلك، فمن المهمّ بمكان عدم النظر إلى انتعاش الثقافة الدينية التقليدية على أنه استِعَارُ الرجعية بالكامل. حيث تحتوي مضموناً ديمقراطياً بقدر ما تتمرد على الحداثة والدولة القومية. علاوة على أنه من المحال التغاضي عن تمثيلها للعروق والشرابيين

الأخلاقية القوية. الاهتمام بهذه التطورات الحاصلة في التقاليد الدينية عن كُتب مُهمّ بالنسبة للعصرانية الديمقراطية، كونها إحدى الثقافات التي استعمرت وتلاعبت بها الحداثة كثيراً. ويُشاهدُ انتعاشٌ مشابهٌ في كلّ ثقافةٍ وشريعةٍ دينيةٍ مسحوقة. الموضوعُ عالميٌّ. بالتالي، لا يَنحصرُ في إطارِ الصراعِ الإسلاميّ-اليهوديّ فحسب. بل إنه معنيٌّ بالأحداثِ الجاريةِ عالمياً.

ومثلما بالإمكان تمكينُ بقاءِ الثقافاتِ الأثنيةِ المختلفةِ سويةً ضمن نطاقِ الأمةِ الديمقراطية، فمن المهمّ للغاية تقييمُ المحتوى الديمقراطيِّ للثقافةِ الدينيةِ ضمن الأمةِ الديمقراطية، وتخصيصُ مكانٍ لها في دربِ الحلِّ كعنصرٍ حرٍّ ديمقراطيٍّ يَنُمُّ عن المساواة. من المهمّ الأخرى المهمةِ المتميزةُ بأهميةٍ حيائيةٍ بالنسبةِ لنشاطاتِ إعادةِ الهيكلةِ أنْ تُطوّرَ العصرانيةُ الديمقراطيةُ مفهومَ التحالفِ التّوافقيِّ حيالَ الثقافةِ الدينيةِ ذاتِ المحتوى الديمقراطيِّ، مثلما فعّلتْ إزاءَ جميعِ الحركاتِ المضادةِ للنظامِ القائمِ.

3- الحركات المدنية والمناطقية والإقليمية شبه المستقلة:

إنّ الإداراتِ شبهَ المستقلةِ (المستقلة ذاتياً) على نطاقِ المدينةِ والمنطقةِ والإقليمِ، والتي اُتِّمَتْ بشأنها الكبيرُ في كلّ زمانٍ تاريخياً، تحتلُّ 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 والدولتية. إذ يستحيلُ أصلاً حُكْمُ الإمبراطورياتِ والدولِ الكبيرةِ خصيصاً بمنوالِ آخَر. إنّ المركزيةَ الصارمةَ التي تُعدُّ في أساسها طابعاً احتكاريّاً للحداثة، هي مرضُ الدولةِ القومية. وقد فُرضتْ كضرورةٍ من ضروراتِ قانونِ الربحِ الأعظم، ورُتِّبتْ لصالحِ بيروقراطيي طبقةِ البورجوازية الوسطى المتصخّمة كالورم، بغرضِ تحوّلهم إلى سلطة. وطُوّرتْ كنموذجٍ لا يُمكنه السيرُ إلا اعتماداً على الفاشية، بغيةِ تأسيسِ آلافِ الأنظمةِ الملكية، وليس نظاماً ملكياً واحداً فقط.

لقد تكفّلت الحركاتُ شبهَ المستقلةِ للمدنِ والمناطقِ والأقاليمِ بالنصيبِ الأوفرِ من المسؤوليةِ في تسريعِ انهيارِ الحداثةِ الكلاسيكيةِ وتناميِ الحركاتِ الثقافيةِ التي يعني بعضها الانقطاعَ الجذريَّ عنها، بينما كانت غاليبيتها ذاتُ ماهيةٍ ليبراليةٍ من النوعِ

الماوراء حداثوي. في الحقيقة، فموضوع الحديث هنا هو عودة انتعاش ثقافتها، والعودة إلى تلك الثقافات المشحونة بالأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهّدتها بمئاتٍ وطيدةٍ طيلة كلّ العصور. وهي تنصدر الحركات المُفَعِّمة بمعاني المجتمع التاريخي المهم للغاية، والتي يجب أن تكون كذلك. هذا ويستحيل تجنّب الإصابة بحدوى الدولة القومية ما لم يتحقق تحرُّر المدينة والمنطقة والإقليم. وأعضاء الاتحاد الأوروبي هم القوى التي أدركت وطبقت ذلك بأفضل الأشكال. فالممارسات البربرية التي عانوها طيلة أربعة قرونٍ تحت اسم الحداثة، والتخريبات الكبرى التي تسببت بها الحربان العالميتان قد لَقَّنت الثقافة الأوروبية الدرس اللازم. من هنا، ليس صدفةً أن تتجسّد 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.

إنّ النشاطات التي تُطبّق اليوم في الاتحاد الأوروبي ضمن نطاق ثقافات المدينة والمنطقة والإقليم، تنصّدر قائمة العناصر الأهمّ على الإطلاق في حلّ كافة القضايا العالمية. إنها حركة ثقافية مهمة وضرورية، حتى وإن لم يطع عليها الطابع الراديكالي. وبالأصل، فالعديد من المدن والمناطق والأقاليم كانت تصوّن حيويتها في شبه الاستقلال، نظراً لعجز الحكم المركزي عن فرض وتكريس النمطية في جميع قارات العالم. فأوضاع الاستقلال الذاتي والنشاطات المستقلة ذاتياً تُعدّ 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 إدارات العشائرية والإقليمية التقليدية). بينما لا تُطبّق المركزية المُتصلِّبة، التي هي أحد أمراض الدولة القومية، إلا في بعض دول الشرق الأوسط المعودة وضمن الديكتاتوريات الأخرى.

أما بُنى الدولة القومية ذات المركزية المُتصلِّبة والتابعة للحداثة الكلاسيكية، والتي تعاني من الانحلال والانهايار حصيلة تضيق الخناق عليها من قِبَل رأس المال العالمي من الأعلى والحركات الثقافية من الأسفل؛ فتدور أغلب المساعي لإحلالها محلّ إدارات

المدن والمناطق والأقاليم شبه المستقلة. هذا التيار المتوطّد تدريجياً في راهننا 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 مرعّمة على تطوير الإدارات شبه المستقلة الديمقراطية على مستوى المدينة والمنطقة والإقليم. مقابل ذلك، ولكي لا تُبتلع الإدارات المدنية والمناطقية والإقليمية شبه المستقلة تماماً، ولكي تتمكن من استخدام قواها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ فهي بحاجة إلى الالتحام مع الحركة الوطنية الديمقراطية كأمة ديمقراطية. ولا يُمكن لكلا الحركتين التغلب على احتكارات القوى المركزية المتطرفة، والتي تتصّبها الدولة القومية أمامهما وتقرضها عليهما دوماً؛ إلا بعقد التحالف السليم والوطيد فيما بينهما. وإلا، فكلتا الحركتين لا يمكنهما الخلاص -حتى كظاهرة قائمة بذاتها- من التصفية والانصهار مجدداً تحت تهديد النمطية، مثلما عاننا 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 تتهمّش ميول الديمقراطية الإيجابية مجدداً أو تتصهر وتتفسخ 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 حلت بالكونفدرالية الديمقراطية بتصفيتها على يد الدولة القومية في أواسط القرن التاسع عشر، بل -وبالعكس- لأجل تحويلها إلى نصرٍ مؤزّرٍ للكونفدرالية الديمقراطية. لقد اكتسب إنجاز المهام الفكرية والسياسية والأخلاقية بنجاحٍ موفّقٍ في نشاطات إعادة الهيكلة أهميةً مصيريةً في سبيل إحراز النصر، بإخراج العصرية الديمقراطية من أزمة الحداثة المستشرية بالأكثر في عهد رأس المال المالي، والتي تزداد عمقاً وسيورة، والتي لا يمكن تأمين ديمومتها إلا بإدارة الأزمة.

الفصل العاشر

مهام إعادة هيكلة العصرية الديمقراطية

هدفي من الموضوع الذي سعيْتُ لشرحه ليس إنعاشاً لذكريات "العصر الذهبي" الماضي، ولا تَحْيَلاً لـ"يوتوبيا" مستقبلية جديدة. ولا أرى عَرَضَ قوّة التخطيطة ذا قيمة فيما يخصّ الموضوعين. وبالرغم من أنّ ذهنيات المجتمعات مشحونةً بهكذا تأملات، إلا إنّ تلك اللحظات واليوتوبيات لا تتميزُ 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 التركيزُ عليها وتناولُها في بعضِ السرود، إدراكاً منا للمخاطر التي تُثْمُ 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 العلمُ الوضعيُّ بكثرة. وسواءً تم تناولُها بالأساليب الميتافيزيقية أم الوضعية، فكيفما أنني لا أَسْتَسِغ سروداً كهذه بشأن التاريخ والمجتمع من حيث الأسلوب، فإنني مضطّرٌّ أيضاً للتبيان -من جهتي الشخصية على الأقل- أنها تتمخضُ عن نتائج متشابهة، وأنّ تفاسير الحقيقة ليست مبدئيةً مثلما يُزعم. إنني أراها ضروريةً بكل تأكيد لأجل تصوّر خبرات عناصر ولوازم التاريخ. لا يقتصر الأمرُ 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 بمقارنة المثاليين، والتي تدّعي إمكانية إنتاج الفكر المستقلّ من اللوازم والخبرات الطبيعية والتاريخية. إنني على علم بتشكّل كُليّاتٍ 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. وأُخْص بالذكر أنني أعتبر مدرسة البحوث الوضعية الغارقة في عناصر التاريخ الغنية بأنها بائسة ويؤسف لوضعها. وبفلس المنوال، فإني لا أعتقد بأن التنبؤ بالغيب ذو صلة جادة بالحقيقة، مثلما يدعي الشيوخ الذين لا يشعرون بالحاجة إلى اللوازم، ويَزعمون 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 يُعتبران شكلين آخرين للأسلوبين السابقين. فالحقيقة لا تُنشأ ولا تُكتشف عموماً بالأسلوب المتقدم على مسار مستقيم ولا بالأسلوب النسبي. ما من ريب في أنّ مستوى الذكاء المرين العالي للطبيعة الاجتماعية يبسط خياراً شاسعاً من الحرية لبناء الواقع الاجتماعي. لكنّ هذا الوضع لا يعني أنه "بإمكان الكلّ بناء حقيقة كما يريد" مثلما يزعم أصحاب الأسلوب النسبي. والحقائق نفسها لا تعني أنّ "كلّ شيء يتحقق عندما يَجينُ وقته كما هو مكتوب في اللوح المحفوظ" مثلما يعتدّ المثاليون. بينما يبدو، أو لنقل أنه يتمّ القبول بأنّ 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 سعيّ لإيضاحه -ولو تكراراً- هو الضرورة المطلقة لاعتماد الأسلوب على الطبيعة الاجتماعية وعلى المجتمع الأخلاقي والسياسي خصيصاً، والذي يُعدّ (أو أومن) وأتق تماماً بأنه) الحالة الوجودية الأساسية لتلك الطبيعة. وأجهد للتبيان أنّ كلّ المدارس الفكرية والتيارات العلمية والفلسفية والفنية غير المرتبطة بالمجتمع الأخلاقي والسياسي قد وُلدت 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 وقبيحة وملينةً بالسينات والردائل. وأؤكدُ بإصرارٍ وعزمٍ على أن هذه الأمور ليست مجرد قناعات أو أفكار شخصية متعلقة بي فحسب. بل إنها بمثابة معيارٍ أوليٍّ على درب الحقيقة.

لقد بيّنتُ مرةً أخرى أسلوبِي في تناولِ العصرانية الديمقراطية. وسيلاحظُ أنني سعيْتُ إلى تطوير تناولٍ ثنائيٍّ في التحليلات التي قدّمْتُها حتى الآن. تتعلقُ النقطةُ الأولى التي شدّدتُ على تبيانها في تحليلاتي بتطوُّرِ نظامِ المدنية من خلالِ التعرية الدائمة للمجتمع الأخلاقي والسياسي الذي يُعدُّ حالةً بديهيةً للطبيعة الاجتماعية، واستغلاله، وإنشاء احتكارات الاستغلال والسلطة عليه. هذه النقطة مهمة جداً. وينبغي استيعابها بكل تأكيد، وصياغة التحليلات اللازمة لذلك. وهذا ما فعلته. أي أنني جَهِدْتُ لتحليل نظام المدنية بالاستفادة من المواد المحدودة والمعدودة التي في حوزتي بحكم الظروف التي أنا فيها؛ ولكن، مع الاعتماد على تحليل الحياة عموماً وحياتي خصوصاً بنحو متداخلٍ مع تلك المواد كسبيلٍ لا بدَّ منه للسير على درب الحقيقة. لم يكن ثمة داعٍ للإفراط في عرض الأدوات حسب رأيي. حيث كان هناك خطرُ خنق التحليلات في التفاصيل. لكنني حاولتُ الإشارة بكلّ سطوعٍ من خلال المعطيات المسرودة إلى استحالة الاقتاد كلياً للمواد واللوازم.

والنتيجة كانت كالتالي: ضدَّ مَنْ طُوِّرتِ المدنياتُ العملاقة في العصور التاريخية كإحدى ضرورات الديالكتيك؟ أين وكيف ومع مَنْ تصوَّرت تجاذباتها وتناقضاتها؟ لم أتردّد، ولو بالاستفادة من الحد الأدنى من المسئلزمات وقوة التفسير، في تسمية إجماليّ القوى التي كانت على علاقةٍ أو تتقاضى معها بـ"ديموس"، وفي إضافة لفظ "كراتيا" المعلوم الذي يعني إدارة الذات، ثم توحيدهما وعرضهما على شكل "ديموس-كراتيا" كونه مفردةً راجعةً في عالم الفكر. لا شك أن لفظ "ديموس-كراتيا" لا يحتوي جميع مكونات المجتمع الأخلاقي والسياسي. قد يُقابل "الفيدرالية القبليّة" تماماً كذلك التي شوهدت وقتاً ما في إيونيا. بالتالي، فقد لا يحتضن الوحدات الأخرى الأعلى والأسفل وغيرها من الوحدات الأخلاقية والسياسية المختلفة. أو بالأحرى، فالأمر أبعد من كونه احتمالاً وارداً، بل إنه لا يحتويها بالتأكيد. ومع ذلك، فإني لم أتوان عن استخدام 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 ذلك 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 التطرق إلى القلة القليلة منها على سبيل المثال، لا الحصر.

تتعلق 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 مرغمة على تنشيط أجهزة الاستغلال والسلطة الاحتكارية يومياً، فهي مجبرة 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 التحلّي بنظام البنية الأيديولوجية والمادية نفسه، نظراً لتخبطها بين وضعها المقاوم ووضع استعمارها، ولأنّ الوحدات المستقلة الباقية في الأفاصي وعلى ذرى الجبال وفي أواسط البوادي لم تتطور كثيراً. لا أقصد بذلك أنها غير قادرة على تطوير النظام والأيدولوجيا والبنية. فالتاريخ دون ريب مليء بما تعرضه من ثقافات أيديولوجية وبُنَى مادية أغنى بكثير. يجب ألاّ يساورنا الشكّ بتاتاً في أنها تبسط معطيات أغنى بكثير في هذا المنحى، مهما تكن 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 المُسمّاة 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 تترعّمها الليبرالية تتميز بالمهارة والخبرة العليا بشأن عرض ذاتها ضمن كل قناع، سواء قامت تلك القوى باستحداث نفسها أم لم تَفْعَل. 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 المُعاشة 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 تُشكّل 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. وإذ لم نتناس ولو لحظة واحدة كم تتناولها الشبكات الاحتكارية التجارية والصناعية والمالية والأيدولوجية والسلطوية والدولتية القومية الموجودة عالمياً بشكل شامل ومتداخل بغرض التضليل والتشويش والإفناء، فسندُ بجلاء لا تشوبه شائبة أن إعادة إنشاء وحدات العصرية الديمقراطية والبلوغ بها إلى قوة تتناسب طرذاً مع تعدادها الكمي هي مهمة عاجلة لا تحتمل التأجيل من حيث تلافي الخلل الفظيع الذي بينها على الأقل. وبالإمكان تبيان هذه المهمة على شكل ثلاثة بنود رئيسية. وتتجسد هذه المهام الثلاث المترابطة بوثوقٍ منيع في الأبعاد الفكرية والأخلاقية والسياسية. لكن الترابط الوثيق والمتبادل فيما بينها لا يُفند ضرورة استقلالية

كل واحدة منها مؤسساتياً. بل بالعكس، فكل ساحة يتعين عليها صون استقلاليتها كمؤسسة، تاريخياً وحاضراً ومستقبلاً. وإلا، فلن تستطيع أداء وظيفتها بجدارة. أما حسم التماسس والمهام المعنوية بهذه الساحات المتداخلة للغاية خلال التاريخ، وترتيب كيفية تعاونها فيما بينها؛ فهي أمور تتطلب التحليل.

من المفيد توضيح هذه المرحلة التاريخية ببعض الأمثلة على هذا الصعيد. فعادة ما نتفقد المهام الفكرية والأخلاقية والسياسية متداخلة في الوحدات القبلية، حيث لم ينطور التمايز والتخصص ضمنها كثيراً بعد. في حين إن الفيدراليات العشائرية معنية على الأغلب بالمهام السياسية. فبينما تمثل التقاليد الأخلاقية بخبرة العجائز، فغالباً ما يتمثل التنوير والفكر في مؤسسات الشامان والمشيخة أو الزهينة. في حين تتأسس المهام الثلاث نوعاً ما ضمن الأديان الإبراهيمية باكتسابها البعد الأخلاقي والسياسي في غضون العصور التاريخية الطويلة. وبينما تؤدي المدرسة دور المؤسسة الفكرية في الإسلام على الأغلب، فإن الجامع يعد مؤسسة أخلاقية. وتلعب السلطنة دور المؤسسة السياسية. إلا إن التداخل الزائد بين ثلاثتها أعاق تطورها الخلاق. فتخلفها عن التطور الذي أنجزته المؤسسات المشابهة في المسيحية والموسوية بأقل تقدير متعلق بهذا الواقع. فالكونية (أو وضع الأمة) يجسد الشكل السائد للروابط فيما بينها، ممثلاً بذلك ضرباً من الأممية.

تكتسب النزعة الفكرية استقلاليتها إلى حد ما في المدنية الإغريقية-الرومانية. وغالباً ما تكون المدارس الفلسفية مؤسسات فكرية ذات استقلالية ملحوظة. لقد تأسست الأخلاق في المعبد. أما السياسة التي تأسست أولاً في ردهات مجلس الأعيان ومجلس الجمهورية، فقد لحقت بها الضربة القاضية فيما بعد تزامناً مع نماء الإمبراطورية. ذلك أن الإمبراطورية تعني بأحد جوانبها إنكار المؤسسة السياسية على المستوى المركزي. ومحاولة اغتيال يوليوس قيصر مرتبطة عن قرب بهذه الحقيقة.

وبينما أوقعت النزعة الفكرية في فخ الجامعة في عهد حادثة العصر القريب، فإن الأخلاق تتلقى الضربة الساحقة لمواجهة الفناء والزوال. حيث يتم تكريس تلك الضربة بالقانون الوضعي، في محاولة للقضاء على دور الأخلاق داخل المجتمع. أما السياسة التي يجري تضيق الخناق عليها تدريجياً تحت قناع النزعة البرلمانية، فكأنه تم البلوغ

بها إلى حالةٍ مشلولَةٍ تحت كنفِ إدارةٍ بيروقراطيةٍ الدولة القومية. وبانت قاصرةٌ عن أداءِ دورها بمعناه الحقيقيّ مثلما هي حالُ الأخلاق. أما في وحداتِ العصرية الديمقراطية، فتعاشُ تطوّراتُ مؤسساتيّةٍ متنوّعةٌ ومعقّدة. وتقومُ تنظيماتُ الأخوة بأحدِ معانيها بتوحيدِ المهامِّ الثلاثِ معاً متجسّدةً فيها. وضعُ الطوباويين مشابه. فالمهامُّ الفكريةُ والأخلاقيةُ والسياسيةُ تنشطُ وتُطبّقُ أساساً كطريقةٍ دينيةٍ مُلتقّةٍ حولَ الشخصِ عينه. خاصةً وأنَّ عصبَةَ الشيعيين والأممياتِ الأولى والثانية والثالثة في عهد الاشتراكية المشيدة قد حاولتِ التعبيرَ عن نفسها كمؤسساتٍ شهدت الصيغ الثلاث بشكلٍ متداخل. ويُعدُّ "البيان الشيوعي" بمثابة برنامجٍ مشتركٍ لها. وقد تشاطرت هذه المؤسساتُ مع الحداثَةِ الرأسماليةِ نزوعها إلى الصهرِ بحقِّ ساحاتِ المهامِّ الثلاث. فبينما تتمُّ التضحيةُ بمؤسسة السياسةِ إكراماً لآلياتِ الحُكم في الدولة القومية، فقد تمت التضحيةُ بالأخلاقِ أيضاً إكراماً للقانونِ الوضعيِّ الذي ينسّقُ لأسرِ المواطنِ الخاضع للآلياتِ نفسها. أما ساحةُ المهامِّ الفكرية، فتمَّ الفداءُ بها أو إنكارها لصالحِ علاقةِ المُستثمرِ أو الحَمالِ الفكريِّ (الجمار الحامل للمعلومات) داخل الجامعاتِ التي تلعبُ دورَ المعبدِ الجديد في كنفِ الدولة القومية.

حتى هذه التذكيراتُ التاريخيةُ الوجيهةُ تُشيرُ إلى أنه لو كانت وحداتُ العصرية الديمقراطية لا تودُّ التَّبَعُتُ تماماً كمجتمع، فإنَّ ضرورةَ تحمُّلها عبءَ المهامِّ الثلاثِ على شكلِ شبكاتٍ مضادةٍ تَظْهَرُ للعيانِ بكلِّ جلاءٍ وأهمية.

سيكونُ التطرُّقُ المقتَضِبُ إلى مواضيعِ الوحداتِ والشبكاتِ قبلِ تناولِ المهامِّ أمراً مُنبراً. فالمقصودُ من الوحدةِ شتى أنواعِ المجموعاتِ المضادةِ للاحتكار. فكلُّ تَجَمُّعٍ وحدة، بدءاً من الأمة الديمقراطية إلى جمعيةٍ في قرية، ومن الكونفدرالية العالمية إلى فرعٍ في منطقة. كما إنَّ كلَّ جهازٍ إداريٍّ وُحدة، بدءاً من القبيلة إلى المدينة، ومن المستوى الإقليميِّ إلى المستوى الوطني. هذا ويمكن الحديث عن وحداتٍ تُمثِّلُ ملايين الناسِ وصولاً إلى تلكِ المؤلَّفةِ من عضوين أو حتى من عضوٍ واحد. من المفيدِ النظرُ إلى المصطلحِ وفق هذا الغنى. لكنَّ المهمَّ هنا هو تقييمُ جميعِ الوحداتِ على أنها تُمثِّلُ المجتمعَ الأخلاقيَّ والسياسيَّ. بالتالي، فشراكةُ كلِّ وحدةٍ مع الأخريات في المهامِّ الفكرية والأخلاقية والسياسية ذات قيمةٍ 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 بقولاب جاهزة مسبقاً، وبالتالي نقل إلى الوحدات. فأول عمل يجب القيام به هو تقييم ظاهرة الفكر بذاتها. طالما يُقال: إنّ "عصر التنوير" (أوروبا في القرن الثامن عشر) هو الذي عيّن الحداثة. لكنّ الإبادة الجسدية والثقافية التي لا حصر لها، والمُنقّذة بشكلٍ ممنهج على يد الدولة القومية، وعلى رأسها إبادة اليهود عرقياً؛ قد ألحقت الضرر 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 بلغتها المدينيات. 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 إيصاح الحقيقة ما لم يُسلط الضوء على النظام الذي غذى وأنشأ أمثال هتلر من المهد إلى اللحد. وحتى لو حصل، فسكنون ثمة خيانة للحقيقة بأحسن الأحوال. ما دامت وظيفة النزعة الفكرية الأولية المتمثلة في "تقصي الحقيقة" معرضة للخيانة، وما دامت هذه الخيانة تُرتكب على يد المُستثمرين والحَمّالين 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 جُدد.

إن كان مُحالاً تأمينُ سيرورة 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 وأنفةٍ إدراكُ أنْ الأزمة متعلقةٌ أصلاً بالعقم الموجود في الميدان الذهني. علماً أنْ العلاقة بين بُنى النظام وذهنياته أشبهُ بالعلاقة بين الجسد والروح. فأزمة الجسد بُنيوياً لا تستلزمُ فقط الأزمة الذهنية روحياً. بل وتَجعلُها في صدارة لائحة الأزمات. أي أنْ الأولوية تكمنُ في الأزمة الروحية، لا الجسدية. فكيف أنْ موت الدماغ برهانٌ 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 الانتهاء بتحول النظام القائم. أي إنّ حلّ أزمة النظام الفكرية غير ممكنٍ إلا بإنجازِ "الثورة الفكرية". وقبل التطرُّق إلى الثورة الفكرية الراهنة، سيُكونُ التنويه إلى بعض الأمثلة التاريخية مفيداً لأبعد الحدود.

حسبما يُمكن تفسيره، فإنّ أول ثورة فكرية عظمية في التاريخ قد حصّلت في ميزوبوتاميا في الحقبة ما بين أعوام 4000-6000 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، ذهنية كانت أم أداتية، يعودُ إلى تلك الحقبة. وقد تمت معاشة الثورة الثانية الكبرى في فترات تأسيس الحضارتين السومرية والمصرية. إذ سبّدي تلك الثورة مهارتها خلال الحقبة الأولى في تحويل مُكسبات الثورة النيوليتية إلى نظام المدنية ذهنياً وأداتياً. فأغلب الاختراعات والاكتشافات في العديد من الميادين هي ثمرَةُ التطوّرات الفكرية الثورية المنجزة في تلك الحقبة، وفي مقدمتها الكتابة والرياضيات والآداب

والطب وعلم الفلك واللاهوت والبيولوجيا. وسيشهد التاريخ تعلّم وتكرار هذه التطورات إلى حين قيام الثورة الإغريقية-الإيونية.

تُشكّل الثورة الفكرية الإغريقية-الإيونية الخطوة الثالثة العظمى. ففترة ما بين أعوام 300-600 ق.م هي عهد آخر شهد غنى وفيراً على صعيد الذهن الفلسفي والعلمي معاً. فالعبور من الأديان المُقتَرنة بالميثولوجيا إلى الثورة الفلسفية يُعدُّ ثورة فكرية كبرى دون شك. فضلاً عن حصول تطورات ثورية في ميادين الكتابة والآداب والفيزياء والبيولوجيا والمنطق والرياضيات والتاريخ والفن والسياسة. وقد تمّ عيش التاريخ إلى حين القرن السادس عشر بالاقتصار على نقل ثمار هذه الثورات وتكرارها. لا ريب أنه حصلت العديد من التطورات الفكرية في الأماكن والأزمنة الأخرى، لكنها لا تُعدُّ ثورات كبرى. هذا وبالمستطاع نعتُ انطلاقات الأديان التوحيدية بالثورات الذهنية المهمة. إضافة إلى أن الثورة الزرادشتية الأخلاقية هي ثورة فكرية عظيمة. ويُعدُّ كونفوشيوس في الصين وبوذا في الهند قيمتين فكريتين مهمتين. كما إنَّ الشعاعات الفكرية الواضحة في الإسلام بين القرنين الثامن والثاني عشر مهمة. لكنَّ عدم قدرتها على التحوّل إلى ثورة يُعتبرُ خسارة فادحة.

لا ريب أن الثورة الأوروبية الفكرية جذرية وشاملة. ولكن، لا جدال في كونها انتَهلت منابعها من الثورات والأومضة المُشعّة المذكورة آنفاً. عليّ التبيان أن كلّ هذه الثورات الفكرية لا علاقة لها البتّة باحتكارات الاستغلال والسلطة. بل على العكس، فما جرى هو أن عدم تطوُّرها بجذارة، وتحريفها، وضمورها يُعزى على الأغلب إلى فرض تلك الاحتكارات سيطرتها عليها مُصَيِّرة إياها رأس مالٍ لديها. ويتضح هذا الواقع في الثورة الأوروبية الفكرية الكبرى بنحو ملفتٍ للأنظار. فالأنظمة المُطلقة وأنظمة الدولة القومية باعتبارها احتكاراتٍ رأسماليةً واحتكاراتٍ دولةٍ قد بذلت جهوداً حثيثةً لعرقلة الثورة الفكرية وتزويرها وإحاقها بسلطاتها، واعتبرت ذلك من أولويات أعمالها. وقد تمّ خوض صراعاتٍ كبرى في هذا المضمار. فلأجل أن يحافظ علماء وشخصيات من أمثال

برونو وأراسموس وغاليليو وتوماس مور¹ على استقلالهم الفكريّ ويصُونوا كرامتهم، فقد تَصَدَّوا للظُّلم المُجحفِ الذي طَبَّقته السلطاتُ عليهم، بدءاً من محاكم التفتيش إلى محاكم الثورة الفرنسية. بل ووضعوا الحَرَقَ نُصبَ أعينهم في سبيل ذلك.

وَجَدَ رأسُ المالِ الاحتكاريُّ وهيمنةَ الدولةِ القوميةِ انعكاساً قوياً في الميادين والمُكوّناتِ الفكرية، مثلما حَصَلَ في جميع ميادين المجتمع ووحداته خلالَ القرنين التاسع عشر والعشرين. حيث أُرْفِقَ العلمُ والفلسفةُ والفنُّ بل وحتى الدينُ بالسلطات، وخاصةً بِنَى الدولةِ القوميةِ بنسبةٍ مرتفعة. وألْحَقَ الاحتكارُ الكامنُ في كِلا المبدئين ضربةً كبرى بالاستقلاليةِ الفكرية. وهكذا، صارَ الفكرُ التابعُ فِكراً 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 يُغَسَلُ دماغُ وروحُ الجيلِ الجديد، صائراً مُواطِناً عبداً ساجداً لِإِلَهِ الدولةِ القوميةِ بما لا مثيلَ له في أيةِ مرحلةٍ أخرى. وما تزالُ مجموعاتُ المُدرِّسين على جميع المستويات بمثابةِ طبقةٍ كَهْتوتيةٍ جديدة. لا شك أنه هناك قَلَّةٌ نادرةٌ من المتتورين والمفكرين الذين يصُونون خاصيتهم الفكرية. لكنهم استثناءٌ لا يُخِلُّ بالقاعدة.

الأهمُّ من ذلك هو التطوراتُ الحاصلةُ في مضمونِ الثورةِ الفكريةِ في أوروبا. تجب أولاً الإشارةُ إلى أن رُوَادَ هذه الثورةِ قد تَمَثَّلُوا جيداً أديانَ وعلومَ وفلسفاتٍ وفنونَ العصورِ السابقةِ لهم. وجليُّ أنهم اعتمدوا هذا التَّمَثُّلَ في مساهماتهم ضمن هذه المجالات. كما ينبغي القبولُ بأنَّ المُفكرين الأوروبيين قَطَّعوا مسافاتٍ شاسعةً في الدنوِّ من الحقيقة. ومن المؤكَّدِ أنهم ناجحون على صعيدِ المنهاجِ والتطبيق. فنجاحهم 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 المفكرون 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 (المترجمة).

والاتجاهات الفنية العظيمة الثمينة. لكنهم عجزوا عن النجاح في صون الطابع الأخلاقي والسياسي للمجتمع. بل وشاركوا في الجرم كلما ازدادت تبعيتهم 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. والأمر 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 (أشدّ أولاً على قناعتنا بأن العلوم المعنية بالطبيعة الأولى ذات ماهية اجتماعية، أو ينبغي أن تكون كذلك)؟ هل ما يسود هو مرض معني بالبراديغما العلمية فقط؟ هل يجب البحث عن النصيب الأكبر في ذلك ضمن بعض القواعد؟ هل المرض بنيوي أم عرضي؟ هل معالجته ممكنة؟ كيف ينبغي تطوير سبل وأساليب العلاج؟ ما الذي يمكن أن تكونه المؤشرات الأولية للثورة أو للبراديغما العلمية الجديدة؟ من أين علينا البدء استراتيجياً؟ لا يمكننا تحديد مهامنا البراديغمائية والعلمية الجديدة، ولا النفاذ من الأزمة الفكرية، ما لم نجابو من الأعماق على هذه التساؤلات وما شابهها.

إن العلم الذي يجعل من المدنية الأوروبية مركزاً له، تكون أزمته بنيوية معنية بالتطورات الحاصلة في مطلع المدنية. ذلك أن تمركز العلم في المعبد يعني التحامه مع السلطة. ثمة عدد جَم من الأمثلة التي تثبت أن العلم في المدنيّتين المصرية والسومرية جزء لا يتجزأ من السلطة. فمؤسسة الزهينة التي لمت شمل العلم كانت أصلاً بمثابة الشريك الأهم للسلطة. علماً أن بُنية العلم في العهد النيوليتي كانت مختلفة. فمعارف المرأة حول النبات ربما رصفت أرضية البيولوجيا والطب. فضلاً عن أن رصدها للفصول والقمير كان يُظهر ضرورة القيام بعمليات الحساب. بالإمكان وبكل يسر شرح ذلك بأن ممارسة الحياة العملية الممتدة على آلاف السنين في مجتمع الزراعة-القرية قد أبرزت خزانة عظمى من المعرفة. لكن هذه المعارف جُمعت في عهد المدنية، وصيرت جزءاً من السلطة؛ فشوهت تحوّل نوعي فيه بالمعنى السلبي.

كانت المعرفة والعلم جزءاً من المجتمع الأخلاقي والسياسي، سواءً في مجتمع ما قبل المدنية أو في المجتمعات المناهضة لها في عهدها. حيث لم يكن استخدام العلم ممكناً بشكل آخر، ما دامت المصالح الحياتية للمجتمع لا تقتضي ذلك. ربما كان الهدف الوحيد للمعرفة والعلم تأمين سيرورة وجود المجتمع وحمايته وتغذيته. ولم يكن ممكناً تصوّر هدف 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 وَطَّدَا 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 الذكائين التحليلي والعاطفي والمسافة الفاصلة بينهما يتعاظمان بالتزامن.

كان معنى العلم في الطبيعة الاجتماعية ألوهياً. إذ كان المجتمع يُؤَلِّه مستوى معرفته ووعيه بشأن طبيعته، باعتباره ذلك تعبيراً عن هويته. وكان يُساوي بين ذاك المستوى وبين الألوهية. فغَيَّرَت المدنية هذا الوضع أيضاً. فلدى خضوع العلم لنفوذ السلالة وشركائهما، تَبَدَّلَت مكانة الألوهية. فبينما فَصَلَت العبودية واللالألوهية لتُكوِّنا من نصيب المجتمع، فقد أَصْبَحَت الميثولوجيا والدين يُنصَّان على أَنَّ السلالة ومحيطها من نَسَبِ الإله. أي أَنَّ المُلُوك-الآلهة وأنساب الإله كانوا ثمرة هكذا مرحلة. استمرَّ انقطاع أواصر مُنتجَي وحاملي العلم والمعرفة عن المجتمع بهذه الشاكلة على مرَّ عصور المدنية. حتى ولو وُجِدَ المتصدّون لذلك، إلا إنه تمت تصفيّتهم بسهولة. وبات المعنيون بالمعرفة والعلم يُشكّلون ما هو أَشْبَهُ بالكاست (الطبقة المتفوقة). ولدى الوصول إلى المدنية الأوروبية، عاش مُنتجو المعرفة والعلم عهداً من الاستقلال النسبي بشكلٍ محدودٍ بسبب تنازع الكنيسة والملكية خصوصاً، وبسبب أجواء شبه الاستقلالية النسبية للأديرة. فالصراعات الضارية على السلطة كانت تَمُدُّهم بفرص العثور اليسير على مَنْ يحميهم، دون أن يُلْحَقَ ذلك الضرر بأبحاثهم. كانت مراحل النهضة والإصلاح والتتوير على علاقة وثيقة بأجواء شبه الاستقلال المتمخضة عن حروب السلطة تلك. كما إنَّ عدم وجود حُكْمٍ مُطلقٍ من النمط الصيني والعثماني كان يُوفِّر الفرصة لشبه الاستقلالية.

والنتيجة كانت ثورة فلسفية وعلمية. إلا إن صعودَ هيمنةِ الرأسماليةِ وتكوّنِ الدولةِ القوميةِ جَلَبَ تأسيسَ احتكارِ رأسِ المالِ والسلطةِ على العلمِ في غضونِ القرنينِ التاسعِ عشرِ والعشرينِ. وهكذا، بات العلمُ جزءاً لا يتجزأً من رأسِ المالِ والسلطةِ. هذا الوضعُ المتنامي أصلاً طيلةَ تاريخِ المدنيةِ على حسابِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ، قد بَلَغَ ذروتهُ معِ حادثةِ أوروبا.

وهذا ما معناه أنَّ البراديغماتِ العلميةِ الأوروبيةِ المركزِ كانت قد انقطعت عن المجتمعِ قبلَ زمنٍ سحيق. وغالباً ما كان المُهتَمونُ بالمعرفةِ والعلمِ يَتَحَبَّطون في منظورِ رأسِ المالِ والسلطةِ. كان قد حُطَّ من شأنِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ منذَ وقتٍ بعيد. وتَسَارَعَ هذا السياقُ معِ هزيمةِ الكنيسة. فلم يَبْقَ أمامَ العلمِ (الذي لم يَعدِ المجتمعُ الأخلاقيِّ والسياسيِّ هَمَّهُ الشاغل) هَمٌّ سوى الالتفافِ حولَ أهدافِ رأسِ المالِ والدولة. هكذا، وبينما بات العلمُ يُنتِجُ السلطةَ ورأسَ المالِ، فإنَّ رأسَ المالِ والسلطةَ كانا يَسْبِبان العلمَ إليهما بأفضلِ الأشكال. كما إنَّ قطعَ روابطِ العلمِ معِ الأخلاقِ والسياسةِ إلى آخرِ الحدودِ كان يَفْتَحُ البابَ على مصراعَيْهِ أمامَ الحروبِ والاشتباكاتِ والنزاعاتِ وشتى أنواعِ الاستغلال. يَبْدُ أن تاريخَ المدنيةِ الأوروبيةِ أضحى في نفسِ الوقتِ شاهداً على أعتى وأكثفِ الحروبِ. فانهصرَ الدورُ المُناطُ بالعلمِ في التركيزِ على ابتكارِ أدواتِ ووسائلِ الحربِ المذهلةِ التي تَجْلِبُ النصرَ المؤرّرَ. وهكذا، حصلَ تصاعُدٌ في إنتاجِ وسائلِ الحربِ، بحيثِ وصلَ في النهايةِ إلى ابتكارِ الأسلحةِ النووية. في حين كان يستحيلُ اختراعَ حتى مُسدّسِ ألعوبةِ ضمنِ مجتمعٍ تَسُوِّدُهُ قواعدُ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ، فما بالكَ بصُنْعِ السلاحِ النووي؟ وحتى لو صُنِعَ، فما كان سَيُسْتَخْدَمُ ضدَّ المجتمعِ بأقلِّ تقدير.

يُعدُّ الانهيارُ الأخلاقيُّ من أهمِّ عواملِ بدءِ الحروبِ. أما انقطاعُ العلاقةِ بين العلمِ والأخلاقِ، فهو أساسُ ابتكارِ شتى الأدواتِ التدميرية. إذ من العسيرِ تصوُّرُ عدمِ انعكاسِ علاقةِ العلمِ معِ السلطةِ والمجتمعِ على البراديغما والأسلوبِ الأوليين. كما إنَّ إقصاءَ المجتمعِ من الأجندةِ كان يعني في الوقتِ نفسه تشييبه بما يُشبهُ تشييء المرأةِ والعبيدِ سابقاً. ومن ثَمَّ انتَقَلَ الفصلُ بين الذاتِ والموضوعِ إلى كافةِ العلومِ، بعدما كان قد ابتدأَ معِ فرانسيس بيكون وديكارت. وباتَ النَحْوُ الشينِيّ موضوعَ ثناءٍ في النشاطاتِ

العلمية، رغم أنَّ البابَ قد فُتِحَ أمامَ أفْطَحِ الفَواجِعِ مع التوجهِ نحو الفصلِ الحاسِمِ بين الذاتية والموضوعية، لتتَجَدَّرَ لاحقاً مع الفصل بين الأنا-الآخر، صائراً أطرافاً دِيالِكْتِيكِيَّةً تُقْنِي بعضها بعضاً. إنَّ هذه الثنائياتِ انعكاسٌ قاطعٌ للانفصالِ والتناقضِ بين المجتمع الأخلاقيِّ والسياسيِّ وبينَ رأسِ المالِ والسلطة. فاختزالُ الطبيعةِ ومن ثمَّ المرأةِ والعبدِ وأخيراً المجتمعِ إلى منزلةِ الموضوعِ الشيءِ قد بَرَزَ أماناً في هيئةِ "القاعدة الشيئية" الشهيرة جداً، والتي لا تَزَالُ مُسْتَخْدَمَةً في العلم. أي إنَّ علاقةَ الإله-العبدِ السابقة أضحَت علاقةَ الذات-الموضوع. كما تتَحَيَّ مفهومُ الطبيعةِ الحيةِ الأقدمُ عمراً عن مكانتهِ لمفهومِ "الطبيعةِ الشيءِ والميتةِ" و"الإنسانِ الذاتِ الإلهيةِ" المتحكمةِ بها.

كان تأثيرُ هذه المقارباتِ البراديغمائيةِ مُدمِراً على العلم، وبالأخصَّ على العلوم الاجتماعية. وعلى سبيلِ المثال، فالفيزيائيون القائلون على الطبيعةِ الفيزيائيةِ الشيئيةِ يُؤْمِنُونَ بأنَّ لهم كاملَ الحريةِ في التحكمِ بالطبيعةِ وإجراءِ التجاربِ اللامحدودةِ عليها. ويَعْتَبِرُونَ 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 أسْفَرَ عن ظروفِ التصرفِ اللامحدودِ بالمادة، قد أفضى في النتيجةِ إلى صنعِ القنبلةِ الذريَّة. ولدى تَحَوُّلِ العلمِ الإلهيِّ إلى علمٍ أداتيٍّ، لا تَبْقَى له أيةُ أواصرٍ مع المجتمع. بل يتحوَّلُ إلى أداةٍ مرتبطةٍ بقانونِ الربحِ الأعظمِ بين يَدَيِ السلطةِ ورأسِ المالِ. الفيزياءُ ظاهرياً علمٌ حياديٌّ تماماً ومعنيٌّ بالطبيعةِ الشيءِ. ولكن، واضحٌ جلياً أنه مضموناً يُشكِّلُ أحدَ مصادرِ القوةِ الأساسيةِ للسلطةِ ورأسِ المالِ. حيث ما كانَ لعلمِ الفيزياءِ أن يَصُونَ حالتهِ القائمةَ في حالِ العكس. وتَحَوُّلهُ إلى قوةٍ مضادةٍ للمجتمعِ مؤشِّرٌ صارخٌ على أنه ليسَ علماً شَيْئياً حيادياً. كما إنَّ علاقاتِ القوةِ المسماةِ بقوانينِ الفيزياءِ تعني في النهايةِ انعكاساً لقوةِ الإنسانِ. أما الإنسانِ، فنحن نَعْلَمُ أنه مخلوقٌ اجتماعيٌّ بالمعنى المطلق.

بمقدورنا كشفُ النقابِ عن الوجهِ الباطنيِّ للعلاقةِ بين المدنية-السلطة-العلمِ بنحوٍ أفضل، لدى تحليلِ الفلسفةِ الوضعيةِ التي تتركُ بصماتها على كلِّ البنيةِ العلميةِ للحدثِ. إننا على علمٍ بأنَّ الفلسفةَ الوضعيةَ تنطلقُ من الظواهرِ الشيئيةِ الحاسمةِ، ولا نَعْتَرِفُ بأيِّ نَعاطٍ علميٍّ آخر. لكن، ولدى النظرِ عن كثب، فسيتمُ الإدراكُ أنَّ هذا

العلم، الذي يُعتبر دراسة علاقة المواد ببعضها بعضاً، هو أكثر وثنية وميتافيزيقية من عبّاد الأوثان والقوى الميتافيزيقية القديمة كافة. وإذ ما تطرقنا إلى الديالكتيك التاريخي باقتضاب، فسنداداً تنوراً 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 تتركز إلى انتقاد الدين والميتافيزيقيا، قد شكّلت كميّات فيزيقيا مُحدثة تُعتبر بدورها وثنية جديدة (نزعة الحقيقة المطلقة التي تعتمد على الظواهر هي وثنية مُحدثة بكل تأكيد). وكون فريدريك نيتشه أول الفلاسفة الذين شخّصوا هذه الحقيقة هو أمر مهم تماماً. وتعدّ تقييماته مساهمة قيّمة في بحوث الحقيقة. من الأهمية القصوى التبيان بأن المصطلح المسمى بـ"الظاهرة الموضوعية" بعيد عن الحقيقة. فإما أنّ الظواهر بحد 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 المُعقّدة، فإما أنها لا تُقدّم أية معلومة، أو أنها تفتح المجال أمام النتائج الأكثر خطأ. لنُدع الظواهر الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية جانباً. ولننمعن 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 العلميّ حسب الوضعية، وأننا بنّينا أمام حقيقة مطلقة: حقيقة الدولة القومية! لا تُعتبر الوضعية هذا التعريف مُجرّد تفسير. بل تُعتبره ظاهرة الحقيقة المطلقة. كما وتنتظر 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 بدأنا نننّب 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. فبدءاً من هتلر إلى أكثر رؤساء الدولة القومية "اعتدالاً" حسبما يُزعم، فجميعهم سوف يقولون أنّ ما يقومون به صحيح لأبعد الحدود حسب العلم

(حسب العلوم الوضعية)، وأنهم يُنْفُون حقائق الأمة من الشوائب، وأنَّ تشكيلَ أمةٍ نَمَطِيَّةٍ ليس مجردَ حقٍّ فقط، بل وتَطَوَّرَ مناسبٌ لقانونِ الكونِ الطبيعيِّ. إنهم يقولون الصحيح حسب العلم الذي تَلْقَوُه. وهذه القوةُ تُزَوِّدُهم بها الفلسفاتُ والعلومُ الوضعية. علماً أنه، وبحكم هذا المفهومِ الوضعيِّ، تمَّ خَوْضُ حروبٍ لامحدودةٍ في سبيلِ الوطنِ والأمةِ والدولةِ والأثنيةِ والأيديولوجيا والنظامِ في عهدِ الحداثةِ الرأسمالية. ذلك أنَّ كلَّ هذه المصطلحاتِ مقدسة، وينبغي خَوْضُ الحربِ في سبيلها حتى النهاية. وحسبما هو معلوم، فقد تَحَوَّلَ التاريخُ إلى حَمَامٍ دِمٍ حَصِيلَةٍ هذه الرؤية. إنَّ الوضعيةَ البريئةَ ظاهرياً كانت تَكْشِفُ عن وجهها الدمويِّ باطناً بهذا المنوال.

لنَعْمَلْ على توضيحِ الأمرِ أكثر. ثمة ما يُقَارِبُ المائتي دولةٍ قوميةً في عالمنا الراهن. وإذا ما باتَ إجماليُّ المؤسساتِ وحشدُ المواطنين والعلاقاتِ التي يَبْنِئُها أعلاه وجهاً لوجهٍ أمام تلك الدول، فسيغدو لا مفرَّ من ولادةِ نظامٍ أو حالةٍ من الشَّعْبِ والمعمعةِ المؤلَّفةِ من مائتي إلهٍ على الأقل، ومن آلافِ المعابدِ وعددٍ لامحدودٍ من الطرائق. ذلك أنَّ كلَّ الظواهرِ التي يُمَثِّلونها مقدسةٌ وجديرةٌ بالموتِ في سبيلها. لنَنْتَبِهْ، إنها لا تأتي بتاتاً على ذِكْرِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ الذي يَعْكُسُ الطبيعةَ الاجتماعيةَ الحقَّة، حتى ولو على مستوى الاسم. لكن، إن كانت ثمة حقيقةٌ تستحقُّ الموتَ لأجلها فعلاً في حالِ تَعَرُّضِها للهجوم، فإنها حقيقةُ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ. أما في الدولةِ القوميةِ، فالكلُّ يُحَارِبُ باسمِ الأوثانِ التي شَكَّلَها كلُّ واحدٍ لذاته، أو التي يتم تشكيُّلُها أو بَسْطُها أمامه. إننا في مواجهةِ عهدٍ من الحروبِ لأجلِ الأوثانِ المسعورةِ بما يَزِيدُ ألفَ مرَّةٍ على الحروبِ في سبيلِ أوثانِ الماضي السحيق. والمحصلةُ هي تفعيلُ قانونِ الريحِ الأعظمِ لاحتكاراتِ رأسِ المالِ والدولةِ القوميةِ، وتقديمِ حَيَواتٍ لَمْ يَنَعَمْ بها حتى الفراعنةُ إلى حفنةٍ سعيدةٍ من الشخصيات. وما تُسمى بالحياةِ العصريةِ ليست سوى إحدى نتائجِ حقيقةِ الوضعيةِ تلك. أو بالأحرى، إنها حقيقةُ قتلِها الحقائق. لقد بَلَّغْنَا اليومَ عصرَ المجتمعِ الافتراضي. وما مِن حقيقةٍ قادرةٍ على إيضاحِ الظواهريةِ بقدرِ المجتمعِ الافتراضيِّ. فالمجتمعُ الظاهريُّ مجتمعٌ افتراضيٌّ. والمجتمعُ الافتراضيُّ هو الوجهُ الحقيقيُّ للمجتمعِ الظاهريِّ. بل إنه حقيقتهُ بحدِّ ذاتها. وتُحَقِّقُ عَدَمِيَّةَ معنىِ الظواهرِ (أو بالأصح، ينبغي إدراكُ عَدَمِيَّةِ المعنى من حيث إشارتها إلى

حَمَامِ الدَمِ والمجتمع الخياليّ والمجتمع الاستهلاكيّ) ذروتها مع المجتمع الافتراضيّ. كما إنّ المجتمع الإعلاميّ والمجتمع الاستعراضيّ والمجتمع الجرائديّ يمثلون دوماً حقيقة المفهوم الشبكيّ والظاهريّ والوضعية الظاهرة للعيان. وهذا بالأصل يعني إنكار الحقيقة.

وبحكم موضوعنا، بإمكاننا ترتيبُ النتائجِ المشابهة دون الشعور بالحاجة إلى مزيدٍ من البحث. فمصطلحات المجتمع الإسلاميّ والمسيحيّ والموسويّ والبوذيّ والرأسماليّ والاشتراكيّ والإقطاعيّ والعبوديّ هي حقائقُ ناجمةٌ عن المقاربة نفسها. يُلَوِّحُ الوجهُ الميتافيزيقيّ للوضعية أماناً هنا أيضاً. أجل، فالمجتمعان الإسلاميّ والرأسماليّ ثمرَةُ التعاطي عينه. أي إنها اصطلاحاتٌ ظاهراتية. بمعنى آخر، فهي مصطلحاتٌ تلفيقيةٌ معنيةٌ بالظاهر. وبالإمكان قول الشيء ذاته بشأنِ انتماءاتِ الأمة أيضاً. فمصطلحاتُ الأمةِ الألمانيةِ والفرنسيةِ والعربيةِ والتركيةِ والكرديةِ مجردُ حقائق ذات طابعٍ وضعيّ. بينما مضموناً هي مظاهرٌ ممسوخةٌ من الحقيقة. والحالُ هذه، قد يُطرحُ السؤال: ما هي الحقيقةُ الحقيقيةُ إذن؟ الجوابُ بسيطٌ حسب رأيي: هناك حقيقةُ المجتمع الأخلاقيّ والسياسيّ الذي يُعدُّ طبيعياً ضمن حقيقة المجتمع، وحقيقة المدنية الساعية دوماً إلى إفناء تلك الحقيقة. لا أقول: إنّ الصفاتِ والأسماءِ الأخرى لا تُمثِّلُ الحقيقة. بل أقول: إنها تُمثِّلُ مظهرها وصياغتها البسيطة المتغيرة مراراً، وليس جوهرها.

لننمَّعنُ في حقيقةِ الأمةِ العربيةِ مثلاً. فالعروبةُ -ولو أنها باتت هزيلةً للغاية- لا تعني شيئاً في المكان المسمى ببلادِ العربِ سوى حقيقة مجتمعٍ ذي مزايا أخلاقيةٍ وسياسية، وحقيقة السلطة التي بسطت نفوذها على ذاك المجتمع لآلاف السنين، بالغة به حافة التفسخ في يومنا الراهن. وثمة آلاف العربِ المختلفين والمتناقضين، بل وحتى الذين يُعتبرون أعداءً لودين لبعضهم بعضاً. أي أنه ثمة آلاف الحقائق المتناقضة! ويجب 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 الأغصانِ والأوراق التي لا حصرَ لها في كلّ شجرة بوصفها ظاهرة؛ فإن كانت شجرةً مُثمرةً ولها قيمتها المعروفة، فحينها سنكونُ ذات معنى (وليس حسب غصونها وأوراقها). بينما الوضعيةُ

تعني العماء الذي يُولي الأهمية عينها للكل. أجل، الغصون والأوراق حقيقة. لكنها ليست حقيقة قيّمة. لشجرة الكرم أو لكيلو غرام من العنب قيمة ومعنى. لكن ورقة منها ليست سوى حقيقة ظاهرية مظهرية لا تعكس جوهرها، بل تكتسب منظرًا شكلياً فقط.

يُعزى السبب الرئيسي للأزمة العلمية إلى غرق العلوم في الظاهرة، وإلى ولادة قاعدة علمية جديدة يوميًا، وإلى نظرة جميعها لنفسها على أنها حقيقة تتميز بذات الشأن. كنا قد حدّدنا في البداية علاقة 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 طرديًا؛ إنما هو من حيث المضمون ثمرة ممارسة الإقناء والاستعمار التي تُمارسها وتخلّقها شبكات المدنية الاحتكارية المتأسسة على المجتمع الأخلاقي والسياسي. فالحداثة الرأسمالية بلغت بالمجتمع إلى نقطة التبعر والانحلال الراهنة بإكثارها وتعميقها للامحدودين لثنائيات المدنية تلك. وللعلم المتواطي مع النظام نصيبه الوافر في ذلك. ولدى وصول التناقض بين المضمون الأيديولوجي والبنية الأداتية إلى حالة التناحر الحاد، تصبح الأزمة حالة مُدركة. أي إنها تعني تحويل ذاتها إلى صرخات مدوية في بدن وروح التعدييات الساحقة، من خلال البطالة والحرب والمجاعة والبؤس والقمع والإبادة واللامساواة واللاحرية.

أشعر بالحاجة إلى التحذير من عدم السقوط في بعض حالات سوء الفهم لدى انتقاد الوضعية. أولاً؛ لا أسلك مقارنة من قبيل القول بأنه لا قيمة بتاتاً للظواهر، وأنه لا علاقة لها إطلاقاً بالواقع. إنما أقول أن قيمتها منخفضة وروابطها مع الواقع محدودة. كما أؤثّه إلى المخاطر الجسيمة التي تؤدي إليها الظواهرية لدى الارتقاء بها إلى مستوى الفلسفة. وقد بان هذا الوضع زيادة عن الحد في نظام الفكر الأوروبي. أما خاصية سوء الفهم الثانية، فقد يوجّه لي نقد بانزلاقي نحو نوع من الأفلاطونية. قد أتلقى نقداً كهذا فيما يخص مثال الشجرة الذي ذكرته، نظراً لأنني قلت أن الجوهر هو المعين. لكن ما أردت تبينه ليس فكرة أو ادعاء "الشجرة". بل أشير إلى الواقع الذي تحتويه الشجرة بالنسبة للمجتمع. هذا ولا أعرض تناولاً منفعياً. إنما أقتصر على القول بضرورة تحديد الواقع من قبل المجتمع الأخلاقي والسياسي فقط. قد تكون الشجرة نافعة جداً لأجل فرد

أو مجموعة ما. لكنني أسعى للقول: إنه لا قيمة حقيقية لهذا النفع، ما لم يتم تفسيره بالمنوال نفسه من قبل المجتمع الأخلاقي والسياسي.

إني 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 مجتمعية لأخلاقية ولاسياسية. وأسعى للقول أن هذا هو أفضح 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؛ لأنّ 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 تقصّيات الحقيقة الراهنة بهذا المثال. فعلى الرغم من مختبرات البحث وميزانياتها الفظيعة، إلا إنّ الحقائق المبلوغة مشحونة بالآزمة والألم. جلّي أنه من المحال أن تكون هذه هي الحقيقة التي تندفع البشرية وراءها. سيكون ردّي تكرار التكرار. لا يمكن للحقيقة إلّا أن تكون اجتماعية مجتمعية. وستغدو الحقيقة الاجتماعية مفقودة لدى النهش في المجتمع الأخلاقي والسياسي وإخضاعه للحاكمية المشددة لاحتكار الاستغلال والسلطة في سياق المدنية. ما تمّ فقده قد فقد مع القيم الأخلاقية والسياسية. وإن كنت تؤدّ 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 يجب إعادة إنشاء كيانه الذي بات في حالة هلامية لا يمكن التعرف عليها. حينئذ فقط ستري أنك تعثر على جميع الحقائق النفيسة كالذهب واحدة تلو الأخرى، بعدما كنت قد أضعتها على مرّ التاريخ. وستكون أكثر سعادة بناءً على ذلك. وستدرك أن هذا يمرّ من المجتمع الأخلاقي والسياسي.

ولدى إعادة ترتيب ميدان النشاط الفكري، فإني مضطّرّ 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، والمُعزّى بصورة تدريجية قد تَمَرَّق تماماً في العهد الحديث الممهّور بالرأسمالية، فترك يواجهه النقص ويُلغ 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 حي وكائن. وإن كان المجتمع الذي في هذه الحالة لا يرغبُ الفناء كلياً، فهو مرغمٌ على التصدي للحادثة ذات الطابع الرأسمالي بكل عناصرها. لقد بات التصدي والمقاومة في نفس مستوى الوجود وريفاً له. وإن كانت هناك رغبة في العيش والصمود بإباء وعزة الباحث الحقيقي، لا كرأس مالٍ أو حمالٍ فكري، فما على ذاك المُتَقَفِّ إلا أن يكون مُقاوماً في جميع مساعيه، وأن تكون عناصره بحوثه ذات أبعادٍ مقاومة. وبهذا المعنى فإن المفكر والعلم موضوعاً مقاومة. وأي شكل آخر ليس سوى خداع للذات أو مواراة لهوية رأس المال والحمال.

3- من الضروري ترتيب العلم كـ"علم اجتماع" بالدرجة الأولى. وينبغي الاعتراف بعلم الاجتماع بصفته الإلهة الأم لجميع العلوم. بينما العلوم الأخرى المعنية بالطبيعة الأولى (الفيزياء، علم الفلك، الكيمياء، البيولوجيا) والمعارف-العلوم البشرية المعنية بالطبيعة الثانية (الأدب، الفلسفة، الفن، الاقتصاد وغيرها) لا يمكنها البتة أن تتميز بمرتبة الريادة، لأنها عاجزة عن عقد الأواصر القيمة مع الحقيقة. لن يكون بمقدور الساحتين أخذ نصيبهما من الحقيقة، ما لم تعقدا علاقاتهما مع علم الاجتماع بنجاح.

4- على علم الاجتماع البحث أساساً في المجتمع الأخلاقي والسياسي كموضوع محوري، وليس كموضوع شبيهي أو كثنائيات معشّشة في وعي الإنسان ومفصولة عن بعضها بعضاً بهوات شاسعة من قبيل: الذات-الموضوع، نحن-الآخر، البدن-الروح، الإله-العبد، والميت-الحي؛ بل بأسلوب يتعدى هذه القرائن. إن الاختلاف الذي يُعد 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 فقداناً وتمزقاً الحقيقة الاجتماعية والكونية على السواء دون أدنى شك.

5- لا يمكن تطوير براديغما قِيَمَةٍ بشأن علم الاجتماع (فلسفة العلم المضاد جذرياً للمدنية) قبل رمي الوضعية في مزبلة 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 وتنبّي المكتسبات الإيجابية للعلم الأوروبي المحور (وبالأخص علم الاجتماع) وفهم نصيبه من الحقيقة وتمثله شرط أساسي، بالرغم من كونه مشتملاً للغاية ويشتمل على مهالك فقدان الحقيقة. فبقدر ما يجب انتقاد الوضعية وتخطّيها، فمن الضروري تمثّل نسب الحقيقة البارزة وبالمثل. قد تؤدي المناهضة الأوروبية الكلية إلى نتائج سلبية لدى تقصّي الحقائق، بقدر ما قد يتمخض عن النزعة الأوروبية الجذرية بأقل تقدير.

6- رغم أنّ بحوث الحقيقة المسماة بماوراء الحداثة تتقدّد الوضعية وترفض علم الاجتماع الأوروبي المحور، إلا أنه بالمستطاع ليرلّ هذه المقاربات وإكسابها شكلاً من المناهضة الأوروبية، التي هي أكثر مناهضة للحقيقة. من المهمّ الاقتراب بشكل انتقاديّ إلى آخر درجة من البحوث الماوراء حداثوية، بالرغم من عدم الرضا الكليّ لها؛ وذلك بالاستفادة من الحالة المتأزّمة لعلم الاجتماع. فبقدر ما يكون الأسلوب والمنظور القائل بالكونية المطلقة والتقدم على مسار مستقيم في الوضعية المعاصرة أمراً تحريضياً، فإنّ العديد من الأساليب الماوراء حداثوية القائلة بالنسبية الحزونية المفترضة مفتوحة أيضاً على تحريفات مشابهة. من هنا، ولكي لا يتمّ الانجرار وراء هذه الأطراف المتطرفة، فإنّ التنبّي الحسن للمبادئ الأساسية التي نسعى لترتيبها، والتي ينبغي الالتزام بها، يُعدّ شرطاً ضرورياً. إنّ الأوساط المتأزّمة قابلة إلى درجة كبيرة لأنّ يبحث كلّ واحد فيها عن سبيل مختلف للحقيقة حسب هواه. هذا الأمر بمفرده قد يُحرّف بحوث الحقيقة من جوانب عديدة، ويُفرّغها من محتواها.

7- لا يمكن أن يكون أسلوبنا شيئاً وضعياً ولا ذاتياً نسبياً لدى البحث عن الحقيقة. فكلاهما وجهان لليبرالية مضموناً، ويُعبّران عن "تضخّم الأسلوب" الذي

تُستخدَمه الليبرالية في إنتاج رأس المال والحمل الفكري، بعدَ خلطِ بعضهما ببعضِ ثم عَرَضِهما في السوق. هذا التَّضخُّمُ الأسلوبِي هو الجانبُ الأكثرُ تأثيراً في تصيير الحقيقةِ مستحيلة. وهذا ما مفاده إظهار عددٍ جَمٍّ من الأساليبِ يَكادُ يُعَادِلُ عددَ الأشخاصِ المعنيين بدمجِ الأساليبِ الشيئية والذاتية مع بعضها بعضاً. من المهمِّ عدم الانخداع بوفرةِ الأساليبِ تلك، كونها تشيِّرُ إلى الحطِّ من شأنِ الحقيقةِ بحيث تساوي قيمتها قيمةَ المالِ الفاسد. لا ريبَ أنَّ للحقيقةِ جوانبها الموضوعية والذاتية. فالوعي والحقيقةُ في نهايةِ المطافِ يُعَيِّران عن تقاطعِ ثنائيِّ الراصد-المَرصود (لا أرمي إلى التناظر هنا. وسيكونُ من الأفضلِ إدراكُ ذلك باعتباره تكافؤاً). وبقدَرٍ ما يَحْصُلُ التعمُّقُ في هذا المضمار، فسوف يَبْرُرُ المزيدُ من حِصصِ الحقيقة. وفي هذه الحالة، ليس الراصدُ ذاتاً فاعلة، ولا المَرصودُ موضوعاً شبيهاً. بل إنها تعني تقاربَ كليهما من بعضهما، وبلوغهما وضعِ التكافؤ، إن لم يَكُنْ التناظر. والفترةُ التي تَصِلُ فيها الحقيقةُ أقصى مراتبها هي الفترةُ التي يتمُّ فيها بلوغُ فرصةٍ 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 الأوليةِ للراصد والمَرصود هي المجتمعُ الأخلاقيُّ والسياسيُّ دون أدنى شك.

8- لا يُمكنُ أن تكونَ المؤسساتُ الرسميةُ للمدينةِ والحادثةِ (وعلى رأسها الجامعات) أماكنَ بحثٍ أساسية. ذلك أنَّ سلطويةَ العلمِ وإنتاجه في مؤسساتِ الدولةِ الرسميةِ يعينان فُقدانه لروابطه مع الحقيقة، سواء ماضياً أم حاضراً. وانقطاعُ أوامرِ العلمِ مع المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ، وإخراجه من كونه مفيداً للمجتمع يعني تصويره مساعداً لتسليطِ احتكاراتِ القمعِ والاستغلالِ على المجتمع. فكيف أنَّ المرأةَ المحبوسةَ في البيوتِ العامةِ أو الخاصةِ تَفْقِدُ واقعها وحقيقتها الحرة، فإنَّ المُفَكِّرينَ وأنماطَ العلمِ المحبوسِ في المؤسساتِ الرسميةِ يَفْقِدون حريتهم وهويتهم الحقيقيةَ بالمثلِ تماماً. لا ريبَ أنَّ المرامَ من ذلك ليس استحالةُ تنشئةِ المفكرين أو إنتاجِ العلمِ في تلك المؤسسات. بل الأمرُ الذي يجبُ فهمه هو أنَّ المُفَكِّرَ والعلمَ السلطويَّين ينقطعان حينها عن هدفهما في البحثِ والاختراعِ المعنيتين بالواقع الاجتماعي. بينما التحوُّلُ إلى مُفَكِّرٍ أو إبرازِ مُنجزاتٍ ذاتِ قيمةٍ علميةٍ من بابِ الاستثناء لا يُغيِّرُ الحقيقةَ الأوليةَ.

9- إن الثورة المؤسساتية، وبمعنى آخر، إعادة الهيكلة شرطٌ ضروريٌّ لأجلِ 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 أنَّ الحقيقة الواقعة هي أنَّ حركات النهضة والإصلاح والتنوير الأوربية ثوراتٌ فكريةٌ وعلميةٌ في الوقت نفسه؛ ففي يومنا الراهن أيضاً ثمة حاجةٌ ماسةٌ لثوراتٍ شبيهةٍ لأجلِ النفاذ من الأزمة القائمة. والهيمنة الأيديولوجية للحداثة المعمَّرة أربعة قرونٍ غيرُ مَحُولَةٍ ولا قادرةٍ على تجاوزِ أزميتها العميقة والمتواصلة، حتى بقدرِ الهيمنة الثقافية المادية على الأقل. لا مَهْرَبَ من أداءِ الأزمة دوراً مُفسِداً ومُبَعِثراً أكثر فأكثر، دون تَدَخُّلِ العصرية الديمقراطية شكلاً ومضموناً. تتميزُ انطلاقةٌ ثوريةٌ كهذه باريثٍ 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 ووصولاً إلى الانطلاقات الماوراء حداثية والفامينية والأيكولوجية البارزة مؤخراً فيما بعد أعوام التسعينيات. إنَّ العصرية الديمقراطية مُرَغَمَةٌ على إنجازِ ثورتها الفكرية والعلمية بالتأسيس على تَمَثُّلِ الشعاعات والثورات الفكرية لعهد المدنية من جانب، وعلى تَمَثُّلِ الجوانب الإيجابية للانطلاقات الفكرية المضادة للحداثة من الجانب الآخر.

الطابع المؤسساتي هو أحدُ شروطِ هذه الثورة. فلأجلِ نجاحِ الثورة الفكرية عالمياً، فهي بحاجةٌ لمركزٍ مؤسساتيٍّ عالميٍّ جديدٍ على ضوءِ الدروس والعبر المستخلصة من التجارب التاريخية المذكورة آنفاً. بالمقدور إنشاء "كونفدرالية الثقافات والأكاديميات العالمية" لتلبية هذه الحاجة. لن تكونَ هذه الكونفدرالية التي ستنشأ في بقعةٍ حرةٍ تابعةٍ لأية دولةٍ قوميةٍ أو قوةٍ سلطة. كما ينبغي تشكُّلها على أساسِ مناهضةِ احتكاراتِ رأس المال. فالأساس هو استقلالها وشبه استقلالها. وبالمستطاع تمكينُ الانخراط فيها من جميع الثقافات المحلية والأكاديميات الإقليمية-الوطنية كلما تمَّ تكيفُ منهاجها وتنظيمها وممارستها بناءً على الطوعية. وبإمكان الكونفدرالية أن تتوجَّه نحو مؤسساتٍ مُكَفَّلةٍ بالمهام على الأصعدة المحلية والمناطِقيَّة والقومية والقارِية.

10- يُمكن 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 كإطلاقات 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 تشكل منهاجها وتُنشئ كوادرها بنفسها، وأن تعتمد التعلم والتعليم الطوعيين. ومن حيث البداية، بالإمكان أن تتبدل مواقع الطلبة والمعلمين فيما بينهم مراراً، وأن ينخرط فيها كل من يتسم بالعزم والطموح، بدءاً من الراعي على ذرى الجبال إلى المحترف المتمرس. من الملائم تشكيل الأكاديميات التي يغلب عليها الطابع النسائي، وتأسسها بالمضمون عينه إضافة إلى جوانبها الخاصة بها بغرض تصبيرهن علميات. ولكي لا تبقى مُقتصرة 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، حداثق أفلاطون وأرسطو، أروقة سقراط والرواقيين، أديرة العصور الوسطى ومدارسها). يمكن اختيَار الأماكن بدءاً من أعالي الجبال إلى الضواحي النائية، بحيث لا يتم البحث عن الأبنية التي تُثبِت عظمة السلطة. أما زمانُ التعليم، فيُحدّد 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 التفكير 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 العصرانية الديمقراطية. ومن الواضح استحالة تحقيق هذا الشرط عبر رأس المال الفكري الموجود. ولا يمكن إلا للكادر والعلم النابع من الأكاديميات الجديدة تلبية هذه الحاجة. هذه التقييمات ومبادئ الحلّ الموجزة التي عملت على طرحها ضمن إطار المهام الفكرية بمثابة مقترحات تقتضي النقاش دون ريب. إذ لا يمكن التغلب على ظروف الأزمات بالاتجاه الإيجابي إلا بالانطلاقات الفكرية والعلمية الجديدة. وإذا وُضع

نصب العين أن الأزمة المذكورة عالمية ومنهجية وبنوية، فمن الواضح أن النفاذ منها يتطلب أن تكون التخلّات عالمية ومنهجية وبنوية. بالإمكان الاستفادة من التجارب الثورية التي لا حصر لها في استخلاص الدروس المُثيرة إلى استحالة الوصول إلى مكان ما بتقليد 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 أن الماضي هو الآن. وبالرغم من عدم تطرّفنا المستفيض لكامل ماضي المجتمع الأخلاقي والسياسي، الذي يُعتبَر شكل الوجود الأصلي للطبيعة الاجتماعية (ولكن، علينا عدم التغاضي البتة عن أن المجتمع النيوليتي ومجتمع القرية-الزراعة والبدو الرُّحَل والعشائر والقبائل والجماعات الدينية لا تَبْرَحُ مستمرة بحيواتها بعزم عنيد)، إلا إن إنتاج الفكر والعلم ذي الماهية الثورية سيُشكّل الدعم المرتقّب بالأكثر في سبيل استرداد قيمه المهدورة طيلة الأعوام الخمسة آلاف الأخيرة على يد احتكارات تكديس رأس المال والسلطة. تتسم مساعيها في التعمق والتحليل والحلّ بشأن مهامنا الفكرية لتلبية هذه الحاجة التي لا استغناء عنها بأهمية مصيرية أكثر من أي وقت مضى.

ب- المهام الأخلاقية

تتصدّر الأخلاق لائحة المؤسسات الاجتماعية التي يَسودُ العجز عن تحليلها رغم كثرة الحديث عنها. فالمُنجزاتُ المستجدة عملياً تتسبّب بخيبة أمل كبيرة، رغم كلّ جهود التنظير لها باسم علم الأخلاقيات. والتشخيص الملاحظ علمياً هو انقار الكيان الاجتماعي للأخلاق تدريجياً. ولكن، لم تُوضَح أسباب ونتائج ذلك كفايةً. بل وتمّ إقامتها تدريجياً في حالة أو مؤسسة بلا اعتبار. لكن أهمية الأخلاق عظيمة بما يفوق الاعتقاد على صعيد الموضوع والمؤسسة. إن الأزمات المعاشة على مرّ التاريخ عموماً والأزمة العالمية الراهنة خصوصاً هي ثمرة التجرد من الأخلاقيات. فكان الضمير المجتمعي في التاريخ يُريد إخبارنا بحقيقة ما، لدى ربطه أسباب ما حصل في مدينتي

سودوم¹ (مدينة تقع بالقرب من بحيرة لوط في العصر القديم) وبومباي² (التيين طمرتتهما الجمم البركانيّة المتناثرة من الجبل البركانيّ الثائر) بالتدرّي الأخلاقي! فالانحطاط الأخلاقي يهدم المجتمعات. وما الشيء المسمى بلعنة الآلهة في مضمونه سوى ممارسة الضمير المجتمعيّ (الأخلاق) في معاقبة اللاأخلاق، وشكل انعكاسها على السموات. وإذ ما فسرنا مصطلح "الإله" بأنه الهوية المجتمعية الأسمى والأقدس، فإنّ اللعنة أيضاً تصبح دلالة على قيام المجتمع بممارسة العقاب النموذجي الخاصّ به.

تعريف الأخلاق اصطلاحاً أمر بسيط. فمعرفة كيفية العيش وفق الأعراف والعادات والقواعد الاجتماعية قد تكون تعريفاً للأخلاق. لكن هذا الإيضاح يبقى شكلياً للغاية. فالتحليلات التي بادر إليها فلاسفة العصور القديمة والعصر الحديث (وفي مقدمتهم أفلاطون وأرسطو وكانط) تحت اسم علم الأخلاقيات، غالباً ما تبسط 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 مقاربة وكأنّ مهمّة الأخلاق هي الوصول بالفرد إلى حالة يكون فيها أكثر نقياً للدولة. وباختصار، فتفسيراتهم الأخلاقية موالية للمدينة.

سيكون اللجوء إلى التاريخ مفيداً أكثر فيما يتعلق بالأخلاق، مثلما الحال في كلّ المواضيع الاجتماعية. فنحن نعلم أنّ حقبة طويلة تُقارب 98% من سياق العصور الاجتماعية قد سرت 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 (سودوم): إحدى مجموعة القرى (سودوم، 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).
²بومباي: 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 يُسَاطُ الضوء على الموضوع. غالباً ما يُقصدُ من الذكاء المرين العملُ مع التفكير. فالعلاقة بين التفكير والعمل تستلزمُ القواعدَ حُكماً. ذلك أنَّ تحديدَ كيفية إنجازِ العملِ يعني تحديدَ القاعدة. يُمكننا الإشارةُ إلى هذه الممارسة الأولى بشأنِ العملِ كأولِ قاعدةٍ أخلاقية. أما مرامنا من العمل، فهو شتى أنواعِ النشاطاتِ الاجتماعية. فكلُّ ممارسةٍ هي عملٌ؛ بدءاً من الأكلِ إلى النوم، ومن المسيرِ إلى تأمينِ القوت، ومن مصادقةِ الحيواناتِ أو مصارعتها إلى العنايةِ بالنباتِ وصيدِ السمك. ولا يمكنُ إنجازُ هذا العملِ دون قاعدة. أما الفشل، فيعني موتُ المجتمع.

في هذه النقطةِ بالذات تصبحُ المصطلحاتُ التي تُقسّمُ المجتمعَ إلى بنيةٍ اقتصاديةٍ تحتيةٍ وبنيةٍ أخلاقيةٍ فوقيةٍ مجردَ هُراء. فباستطاعتنا تعريفُ الأخلاقِ بأنها السبيلُ الأفضلُ لتأمينِ الاقتصاد، أو بالأحرى لتلبيةِ احتياجاتِ الحياةِ الأولية. أي أنَّ الأخلاقَ بصفاتها أعرافاً وأصولاً هي نمطُ تأمينِ الاقتصادِ أو منتجاتِ الحاجاتِ الضرورية. وعليه، فالتمييزُ بين البنيةِ الفوقيةِ والبنيةِ التحتيةِ هو اصطلاحٌ بعيدٌ عن الإيضاح. نُعبّرُ الأخلاقَ عن تحقيقِ جميعِ الممارساتِ الاجتماعيةِ بأفضلِ الأنماط، وعلى رأسها الجهودُ الاقتصادية. بالتالي، فكلُّ ما هو مجتمعيٌّ هو أخلاقيٌّ. كما إنَّ كلَّ ما هو أخلاقيٌّ هو مجتمعيٌّ. فمثلاً، وكيفما أنَّ الاقتصادَ أخلاقيٌّ، فالدينُ أيضاً أخلاقيٌّ. والسياسةُ باعتبارها الديمقراطيةُ المباشرةُ هي الأخلاقُ بعينها.

والحالُ هذه، فمنذ البداية تُعدُّ القاعدةُ الأولى في هذا السياق (أي الأخلاق) موضوعاً مصيرياً بالنسبةِ للمجتمع. فلدى تحديدِ كيفيةِ الإنجازِ الأفضلِ لعملٍ ما، فإنَّ نمطَ الإنجازِ الأفضلِ ذاكِ يتعشّشُ في الأذهانِ كأفضلِ قاعدةٍ أخلاقية. ويتعرّز ذلك مع الزمنِ ليُصبحَ مُلكاً للذاكرةِ المجتمعيةِ باعتباره تقاليدِ سليمة. وهذا ما معناه تَكُونُ الأخلاق. وهو نفسه الحَدَثُ المسمّى بالأعرافِ والتقاليد. الأمرُ الأهمُّ الذي ينبغي تحليلُه هنا هو أنَّ الأخلاقَ معنيةٌ بالعملِ المجتمعيِّ بقدرِ ما تُعتبرُ ممارسةً ذهنية. أي أنها تتطلبُ الجهدَ الذهنيَّ وممارسةَ المجتمعِ على السواء. وأنا شخصياً أُفضّلُ تسميةَ هذا الوضعِ بالحالةِ الأولى الأصيلةِ للديمقراطية. وفي هذه الحالةِ تتكافأ الديمقراطيةُ الأصيلةُ والأخلاقُ الأصيلةُ معاً. وبما أنَّ المجتمعَ غالباً ما يهتمُّ بالأعمالِ المصيرية، فلا مناصَّ من التفكيرِ بالعملِ وتداولِهِ أكثر. بل إنه لا يكفي بذلك. فتركيزُهُ الكبيرُ على كيفيةِ إدارةِ

العمل وإنجازه 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 مكونات 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 منحلة ومُتردية؛ بدءاً من العائلة إلى الأثنية وصولاً 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 تمعننا 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 وتهميشها. لقد بدأت احتكارات رأس المال والسلطة المضاعفة تتأسس على المجتمع. وباتت القيم الاجتماعية المنتجة تُهَبّ وتُسلب. 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 وإعاقة تطبيقه. ويستمر التضييق على ميدان الأخلاق (والديمقراطية المباشرة) في جميع مجتمعات المدنية اللاحقة، لتزداد حصة القانون باستمرار. وبطبيعة الحال، تتأكد صحة هذه الحقيقة من خلال كون المدنية الرومانية، التي هي كناية عن آخر مدنيات العصور الأولى واختصاراً لها، تمثل حكم الدولة الذي يطبق القانون أكثر من غيره. فقانون روما لا ينفك قائماً كإحدى لبنات القانون الأساسية. وستعرض المجتمع لما هو أشبه باستيلاء القانون في ظل المدنية الأوروبية، وبمعنى آخر في نزعة الحداثة. فما هو قائم أشبه باستعمار القانون. فبينما تُحاصر مساحة الأخلاق في أقاصي الزوايا البعيدة، فسيصبح القانون ضعيفاً مترعاً في كل الزوايا الأساسية.

إلام تشير هذه الحقيقة؟ إنها تشير إلى تضاعف ثقل احتكارات رأس المال والسلطة على المجتمع. فإذ ما ألقينا نظرة إلى حداثته القرون الأربعة الأخيرة، فسند أن ما تحقق هو تراكم رأس المال وتكاثر السلطة إلى الحد الأقصى. أو بالأحرى، إنه التكديس التراكمي المتداخل لكليهما. أما الأمر الذي سيجري تبيانه على صعيد الأخلاق، فليس شلل فاعليتها، بل انتزاعها من يد المجتمع. أي أن الأخلاق انتزعت من المجتمع الذي كانت سطبت في بنيته. بالتالي، فالزعم باحتياج المجتمع المزداد تعقيداً إلى القانون بسبب استحالة إدارته بالأخلاق، هو رياء فطيع وحكم لأخلاقي. إذ لا يمكن الحديث بتاتا عن عدم كفاية الأخلاق أو فشلها أو عجزها عن الفاعلية بحكم ازدياد تعقيدات المجتمع. فهنا أيضاً يتم تفعيل قاعدة بسيطة من الهيمنة الأيديولوجية الليبرالية، ألا وهي قاعدة الإنهاك بالدعاية المضادة بغرض شل تأثير المنافس الندد. ودور هيمنة الليبرالية الأيديولوجية جلي في تشكّل المقاربة السلبية من الأخلاق في عهد الحداثة الرأسمالية. أما القانون الذي حل محلها، 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 يحل من مصائب على من تغدو وجهته صوب المحاكم، لا يحل حتى على الدجاجة المسلوقة". فازدياد القواعد القانونية في مكان أو مؤسسة ما، دليل على سيادة احتكار قمعي واستغلالي مؤثر بالمثل هناك. وتؤكد الحقائق العملية والخطوات الأولى المخطوطة في كل 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 يوضّح الحقيقة إلى حد بعيد. فكما هو معلوم، يصاغ 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 تطبع فيها المدنية الدين بطابعها، يمكن 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 آن 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 أحشاء الأخلاق وتكوينه كجزء منها في البداية، إلا إنه يتوطّد مع تغيّر ظروف الزمان والمكان، ويحوّل مؤسساته وقواعده إلى قوانين حاسمة يُشترط 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

تتحول بالتزامن مع التدوّل إلى قوانين تُنفَّذ متطلباتها عنوةً، مُشكّلةً بذلك القانون الذي نعرفه. كما شهد الدينُ اختلافاً آخر مع تطوّر المدنية؛ ألا وهو تسييره قوةً إلهيةً قادرةً على معاقبة المجتمع أشدّ عقاب، وذلك بأبعاده المتحوّلة حسب مصالح قوى الاستغلال والسلطة. وهكذا، فالمصالح الاحتكارية التي نفّذها القانون بيد الدولة، قد سعى الدينُ الممهّور بالمدنية الجديدة إلى تسييرها بيد الإله.

كلا التحوّلين مهمان. إذ يُمثّلان اللحظتين الشاهديتين على أهمّ انكسارين في التاريخ. فلجوء حاكمية السلطة والملكية المتصاعدة إلى التّوطّد بنعت نفسها بالمصطلحات الإلهية هو القاعدة الأساسية للهيمنة الأيديولوجية. فكُلّما نُشِص مصطلحُ الإله تَظهر من تحته في كلّ مرة قوة الطغيان والنهب والفساد والتشغيل العبودي لدى احتكارات القمع والاستغلال وأجهزة الدولة والسلطة. لكنّ تشخيص تحوّل عناصر الدين المُكافئة للأخلاق بقسمه المُنسب بالبعد الديمقراطي والمجمعي إلى وحدات الطبيعة والمجتمع، هو أمرٌ جدّ مهم. هكذا يصبح بالإمكان إيلاء المعنى لمسيرة الدين طيلة تاريخ المدنية بتطوّر بطابع ثنائي الهوية والتقاليد والثقافة. فبقدر ما يكون الدين والإله (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 تُصِفُ قوى وشخصيات المدنية بالأكثر)؛ فإنّ هوية دين وإله قوى المجتمع الأخلاقي والسياسي مشحونة بالمثل بمصطلحات الجراءة والغفران والسماح والأمل وعدم قطع الرزق والإيجاد والرحمة والود والسلام والانصهار في الجواهر وبلوغه.

والحالّ هذه، فتعريف الدين ضمن كلّتا الهويتين طيلة تاريخ المدنية أمرٌ مفيدٌ إلى آخر درجة. تتميز الأديان الإبراهيمية باحتوائها كلاً التيارات بشكلٍ نموذجي. فبقدر ما يعكس ممثلو المستوى الديني الأعلى (الراهب، الحاخام، شيخ الإسلام، وآية الله وما شابه) ميول المدنية، فإنّ أهل الأمة يعكسون في المستوى الأسفل ميول الحضارة الديمقراطية بالمثل. قد يحتلّ أحد التيارات الصدارة أو يتعادلان حسب زمانهما ومكانهما. تُذكّر الأديان الإبراهيمية بوضعها هذا بديمقراطي الحداثة الاجتماعيين. فمثلما يُمثّل الديمقراطيون الاجتماعيون الوفاق بين البورجوازية وطبقة العمال في عهد

الحدثة (تحت ظلّ هيمنة احتكارات رأس المال والسلطة بالطبع)، فإنّ الأديان الإبراهيمية تُمثّل الوفاق بين قوى رأس المال والسلطة وقوى الحضارة الديمقراطية طيلة تاريخ المدنية (مرةً 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 كثيراً يدافع عن الأخلاق الدنيوية أكثر من القدسية تجاه هيمنة المدنية السومرية الميثولوجية والدينية (3000 ق.م فما بعد)، والبارزة في أجواء ثقافية اجتماعية تفتأت 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 اندثار جذورها إلى الماضي السحيق الأقدم. جليّ أنّ زرادشت قد حاكم وساءل الألوهية الميثولوجية والدينية للمدنية السومرية بعبارة الشهيرة "قل من أنت؟". بالتالي، يتحلّى هذا الانتقاد الأخلاقيّ الأول لدين المدنية وألتهها بأهمية قصوى. لم يكن عبثاً أن يُطلق الفيلسوف فريديك نيتشه اسم "هكذا تكلم زرادشت" على إنجازهِ الشهير، وأنّ يملأ مضمونه بالأحكام الأخلاقية الزرداشتية. فهو معروفٌ بأنه أعتى مُفسّرٍ للمدنية في هذا المنحى. بل حتى إنّ إطلاق لقب "الغلام الغرّ لزردشت" و"الغلام الغرّ لديونيوسوس" على ذاته أمرٌ يدعو للتفكير والتمعّن.

تطغى عناصر الحضارة الديمقراطية على الزرداشتية. فالعلاقة بين المرأة والرجل داخل الأسرة الزرداشتية قريبة إلى المساواة. ولا يتمّ إيلام الحيوانات، ولا تُؤكل لحومها على الأغلب. بل يُعملُ أساساً بالاستفادة من منتجاتها. وتتميّز الزراعة بأهمية كبرى. ويبرز مصطلحا الفضيلة-الرذيلة المُتّزهان عن الألوهية. كما يطغى نمط التفكير الثنائي (قوى النور والظلام)، الذي يُدكّر بشكلٍ بارزٍ بأولى بذور الديالكتيك. إذ ثمة مساح لفهم الكون على نحو جدليّ. وتُتخذ 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

مُحَرَّف) 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 أعوام 250م)، إلا إنَّ الأباطرة الساسانيين المُنحَلِّين إلى حدٍّ كبيرٍ سوف يُعيقون ذلك. وسيُحْكَم 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" المُستخدمةِ راهناً للدلالةِ على "العلم". من الضروريِّ التَّبيانُ أنَّ الأنبياءَ اليهودَ في عهدِ السبي البابلي (600-546 ق.م) والفلاسفة الإغريق-الإيونيين في عهدِ الإمبراطورية الميديَّة-البرسية، والاستشراقيين الأوروبيين أيضاً قد انتهلوا بشكلٍ مباشرٍ وملحوظٍ من التعاليم الزرادشتية. ومن الضروريِّ أيضاً التَّبيانُ وبالأهميةِ 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 نَحْراً جدياً. وكنا قد تطرَّقنا باستفاضةٍ إلى أسبابِ ذلك.

حتى هذه الاستدكاراتُ التاريخيةُ الموجزةُ تشيرُ إلى أنَّ المجتمعَ الأخلاقيَّ أبدى مقاومةً عظمى. حيث لم تستسلم الأخلاقُ لقوى المدنية طالما بقيت محافظةً على كينونتها. أي أنَّ إصرارَ "ديموس" على الأخلاقِ لم يَغِبْ أو يَنْقُص في أيِّ وقتٍ من الأوقات تجاه دينٍ وقانونِ المدنية المفروضين. من هنا، فالقضيةُ والمهامُ الأوليةُ الراهنةُ المعنيةُ بالأخلاقِ تتعلقُ بكيفيةِ مَوْضَعَتِها. لا ريب أنَّ ممارسةَ الأنشطةِ المعنيةِ بعلم الأخلاقيات (نظرية الأخلاق)، الذي يُعدُّ أحدَ حقولِ علم الاجتماع، يُشكِّلُ مَهَمَّةً معنيةً بالميدانِ الفكريِّ. المهمُّ هو كيفيةُ تكاملِ الأخلاقياتِ مع المجتمع، وكيفيةُ إعادةِ تعبئةِ المجتمعِ بالأخلاقِ على أسسٍ أوطد، بعدما كان قد تعرَّضَ للتعرية. وظيفةُ إعادةِ هيكلةِ الأخلاقِ ليست قضيةَ العصر والحداثةِ فحسب. بل وهي قضيةُ سيرورةٍ أو عدمِ سيرورةٍ

المجتمع. وقد تَبَدَّت للعيان استحالة التغلب على الأزمة العالمية عنوةً وبقوة القانون الإِِرغامية. كما إنَّ العودة مجدداً إلى النزعة الدينية حَدَّتْ يائس. ينبغي الإدراك جيداً أنه لا يُمكن للحداثةِ النفاذ من الأزمة العالمية بتاتاً، ما لم يُفَعَّل النسيجُ الأخلاقيُّ القويُّ للطبيعة الاجتماعية مجدداً. فالأزمةُ المعاشةُ هي أزمةٌ خَلَقَتْها قوى نظام المدنية المناهضة للمجتمع والمعمرة خمسة آلاف سنة على حساب المجتمع الأخلاقي. بالتالي، فالبحثُ عن المَخْرَجِ في المجتمع الأخلاقي (والمجتمع السياسي بحكم تَرادُف الأخلاق مع الديمقراطية المباشرة) هو من ضرورات الديالكتيك. لا يُمكن تحديد أية مَهَمَّةٍ أخلاقية بشكلٍ سليم، ما لم يتمَّ الإجماعُ على هذا التشخيص كمبدأ. والحالُ هذه، وفيما يتعلق بالمهام الأخلاقية التي تنتظرُ العصرية الديمقراطية ضمن إطار نشاطاتها المعنية بإعادة الهيكلة، والتي تُعْتَبَر السلاح الأقوى بيدها لتحقيق انطلاقة قوية تجاه الأزمة العالمية للحداثة الرأسمالية؛ إذ ما عَمِلنا على تحديد مهامها تلك على شكل مبادئ، فبإمكاننا ذِكر ما يلي:

1- إنَّ الأزمة العالمية للحداثة (الأزمة الراهنة النظامية والنبوية) هي ثمرةُ الدمار الذي مارسته قوى المدنية المعمرة خمسة آلاف سنةٍ ضد المجتمع الأخلاقي. بالتالي، فالبحثُ عن النفاذ من الأزمة ضمن إطار إعادة هيكلة المجتمع الأخلاقي أمرٌ صحيحٌ بحكم الديالكتيك. بل إنَّ عملية الهيكلة هذه بمثابة خيارٍ رئيسي.

2- على الرغم من كلِّ مساعي التعرية والتفسيخ والإفناء التي تُسبِّرها قوى المدنية والحداثة بحق المجتمع الأخلاقي والسياسي (الذي يُعْتَبَر وحدةً أساسيةً للعصرية الديمقراطية)، إلا إنه لا يزالُ مستمراً بوجوده كطبيعة اجتماعية بنسبةٍ ساحقة. فقوى المدنية شبكةٌ نخبوية ضيقة (ربما لم يَتَعَدَّ حَجْمُها في أيِّ وقتٍ معدَّل 10% من عمر الطبيعة الاجتماعية والمجتمع الأخلاقي والسياسي). بينما الوزنُ الأساسي لا يزالُ يُشكِّلُه جميعُ المسحوقين والمستغلَّين من الأمم والشعوب والأثنيات والنساء ومجموعات القرية-الزراعة والعاطلين عن العمل والبدو والشبيبة والمجموعات الهامشية وأمثالها.

3- ما يُحافظُ أساساً على ثبات وديمومة المجتمع ليس نظام قانون الدولة. بل إنه العنصرُ الأخلاقيُّ بالرغم من بقاءه واهناً بسبب كلِّ محاولات تجريده من المجتمع. ذلك أنه لا يمكن القضاء على الأخلاق، ما دامَ لم يُقْضَ على المجتمع. فعمقُ الأزمة في

مجتمع ما مرتبطُ بمدى انحطاطِ الأخلاق. والأخلاقُ مرعَمةٌ على أداءِ دورها كنسيجٍ ومؤسسةٍ اجتماعيةٍ أساسيةٍ، عاجلاً كان أم آجلاً؛ ليس لأجلِ النفاذِ من الأزمةِ فحسب. بل ولكي تُؤمِّنَ المجتمعاتُ سيورتها وتَنعَمَ فيها بالسعادةِ والرفاه.

4- إلى جانبِ أنَّ النشاطاتِ الأخلاقيةَ معنيةٌ بالميدانِ الفكري، وأنَّ نشاطاتِ السياسةِ الديمقراطيةِ معنيةٌ بالميدانِ السياسي؛ إلا إنها لن تستطيعَ أداءَ دورها، ما لم تتَّحدْ مع المجتمعِ الأخلاقي. ذلك أنَّ الأخلاقَ تُعَبِّرُ عن حقيقةِ المجتمعِ الذي تُطبَّقُ فيها مهامٌ كلا الميدانين. هناك تكافؤٌ بين الدينِ والأخلاقِ ضمنِ النطاقِ الديمقراطي. بالتالي، يجب أنْ تشهَدَ أماكنُ العبادةِ كمؤسساتٍ تَدَاوُلُ وتنشيطُ الأخلاقِ المجتمعيةِ بالأكثر. ويتجسَّدُ السبيلُ الأصحُّ في اعتبارِ أماكنِ العبادةِ (وعلى رأسها الكنائس والجوامع) مؤسساتٍ أخلاقيةً عمليةً، وفي استخدامها لإنشاءِ المجتمعِ الأخلاقي. ونخص بالذكر مدى أهميةِ الرقيِّ بالجوامعِ مجدداً إلى وظائفها التي كانت فعالةً في عهدِ سيدنا محمد كمراكزٍ أخلاقيةٍ رائجة. فالجوامعُ ليست فقط مكاناً لطقسٍ بسيطٍ جداً كالصلاة (كانت الجوامعُ في عهدِ سيدنا محمد أساساً مراكز يُعادُ إنشاءُ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ فيها. وكان تصويرُ الصلاةِ حينها طقساً للتصديقِ على هذا العمل. ثم بات هذا الطقسُ أساساً فيما بعد. بينما نُسيَ أو فُرضَ النسيانُ على إنشاءِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ الذي هو الأساسُ والأصل).

وباعتبارِ العصريةِ الديمقراطيةِ تُشكِّلُ مجموعَ مؤسساتٍ أخلاقيةٍ تُعادُ فيها هيكلةُ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسي، فمن الضروريِّ إصلاحُها وإعادةُ ترتيبها من حيثِ المنهاجِ والتنظيمِ ونمطِ العملِ إنْ دَعَتِ الحاجة. ومقابل أداءِ دورِ التجمُّعِ والعبادةِ العلويةِ دورها الغالبِ كمؤسساتِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسي، فمن الضروريِّ البلوغُ بها أيضاً إلى إجراءاتٍ جديدةٍ على صعيدِ الريادةِ في نشاطاتِ إعادةِ الهيكلة. لوحداتِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ حقُّها في المقاومةِ المقدسةِ والأخلاقيةِ إزاءَ إرغاماتِ الدولةِ والسلطة. وعليها اللجوءُ إلى حقِّها هذا عند اللزوم. فضلاً عن أنَّ حريةَ الدينِ والضميرِ (الأخلاق) تقتضي ذلك.

5- إنَّ إرغاماتِ النزعةِ العلمانيةِ ذاتِ القناعِ العصريِّ، وإرغاماتِ النزعاتِ الدينيةِ الجديدةِ (الراдикаليةِ منها والمعتدلةِ) التي ترعُمُ أنها انطلقتِ باسمِ الشريعة، ليستا تيازيينِ

متضادين كما يُعتقد. ولا يمكنهما أداء دور أخلاقي وسياسي، كونهما اشتقاقاً أيديولوجياً توفيقياً من الليبرالية. ولكي لا يتم الوقوع في هكذا مصائد، فمن المهم سلوك مقاربة تتمثل المحتوى الديمقراطي في الدين والعناصر الدنيوية الحرة نسبياً في العلمانية. لا يمكن إكلا العنصرين لعب دورهما إلا ضمن إعادة هيكلة العصرية الديمقراطية. من الضروري معرفة كيفية عدم الانحياز للأعيب والنزاعات الدائرة بينهما منذ قرن، بقدر معرفة كيفية إفراغ المساعي المهشمة للدين والأخلاق، والمفرغة إياهما من محتوَاهما، والمرفقة 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 يُجَلُّ القانون ويُحترم طالما ظل عادلاً. وإلا، فالإصرار على المجتمع الأخلاقي والسياسي حتى النهاية شرط أولي. ينبغي عدم النسيان ولو لحظة واحدة أنّ السبيل الأساسي لصون المجتمع وتأمين سيرورته يمر من الموقف الأخلاقي.

7- إن إعادة مأسسة الأمميات الكاثوليكية (كالفاتيكان) على أساس التمثيل الكوني للأخلاق كمؤسسة، وإعادة مأسسة مؤسسة الخلافة القديمة (بالإضافة إلى الموسوية والبوذية وغيرها من التقاليد الدينية والأخلاقية الشبيهة) ومثيلاتها الممتلئة للأمة الإسلامية (أمميتها) تحت سقف واحد، وتعمقها على الممارسات والسلوكيات الأخلاقية بدلاً من الثيولوجيا واللاهوت؛ كل ذلك سيؤدي دوراً عظيماً باسم البشرية جمعاء في إعادة هيكلة المجتمع الأخلاقي والسياسي. أي إن مأسسة التعاليم الأخلاقية الأساسية وتجمّعها تحت سقف واحد تجاه هجمات الحداثة شرط أولي لنجاحها. وهو يشبه نوعاً تجمّع الدول القومية تحت سقف هيئة الأمم المتحدة. ومن الضروري بمكان تأسيس "الكونفدرالية العالمية لتعلم المقدسات والأخلاقيات" كضرورة من ضرورات ذلك الشرط الأولي تجاه وحشية المدنية والحداثة الساعيتين إلى ابتلاع واحتواء كل المقدسات والتعاليم الأخلاقية.

8- ينبغي الإدراك أنه إذا لم تثبّن قوى العصرية الديمقراطية مهامها ولم تُحَيِّها فيما يخص الميدان الأخلاقي، فلن تكون قادرة على صون وتأمين سيرورة وحدات

المجتمع الديمقراطي حيال الهجمات التي تُسيّرُها قوى المدنية والحادثة ضدها بالأسلحة الأيديولوجية والثقافية المادية الشاملة.

هذه التقييمات المُقتَضِية بشأن تعريف الأخلاق موضوعاً ومؤسسةً، تُعدُّ بمثابة مُقترحات الحلّ، وتقتضي النقاش المستفيض بصددها. ومثلما لا يتسّع مجتمع الأخلاق لقوالب من قبيل البنى التحتية-الفوقية، فإن طبيعة المجتمع أيضاً لا تدعن لهكذا قوالب. يتعين على كلّ وحدة اجتماعية، بل وحتى كلّ فرد، الإدراك جيداً أنه لا يمكن العيش دون التحلي بالنصيب اللازم من الأخلاق. المهمُّ هو تعبئة المجتمع والفرد بالأخلاق الفاضلة. لا خيار أمامنا سوى حماية المجتمع الأخلاقي والدفاع عنه بما يتوازى مع وحشية المدنية والحادثة الهادفة إلى الهجوم والإفناء. ذلك أنه لا حق في الحياة الكريمة المُشرّفة لمن يعجز عن حماية المجتمع. ولكن، لا يمكن حماية المجتمع من دون أخلاق. إن النجاح الذي سحره كافة وحدات المجتمع في مهامها الأخلاقية ضمن إطار نشاطات العصرية الديمقراطية في إعادة الهيكلة، يُعتبر المعيار الأساسي في النفاذ بنصر مؤزّر من أزمة النظام العالمي.

ج- المهام السياسية

السياسة كالأخلاق: مفردة كثر الخلط والتعقيد بشأن اصطلاحها. ومعناها كمفردة بسيطٌ ويعودُ في جذوره إلى اليونانية. وسيكون واضحاً إذا قلنا أنها تعني "فن إدارة المدينة". لكن البحث عن الحقيقة عبر المفردات أسلوب ناقص للغاية ويتخلّى عن المرء في منتصف الطريق. فالمصطلحات المعنية بالطبيعة الاجتماعية غامضة جداً بشكل عام. فقد تُشير إلى الحقيقة، لكنها لا تستطيع إنشاءها أو تشكيلها. ينبغي البحث عن الحقيقة فيما وراء المصطلحات نوعاً ما. لكن هذا العمل أيضاً غير ممكن إلا بفضل المصطلحات مع الأسف. وهذا ما مفاده أن ما يتبقى هو قوة التفسير. تحديد المعنى الجوهرية للسياسة بأنها فن الحرية قد يُعزّر عن المرام على نحو أفضل. أما الحرية بحد ذاتها، فتعني الدنوّ من الحقيقة. لا ريب أنه لدى استخدام مصطلحات السياسة والحرية

والحقيقة، فإن وحدة البحث الأساسية لدينا هي المجتمع الأخلاقي والسياسي مرة أخرى. بصراحة، إنني أتجنب الإيضاحات الفردية التي تبقى على مسافة مما هو اجتماعي، أو تلك التي تعتمد على وحدة بحث أساسية أخرى. ذلك أن تأثيري يزداد كلما فكرت في مصطلحات الحرب والصراع والاستغلال، والتي تكاد تصبح رديفة لاسم السياسة. كما إن ما يزيد التشاؤم أكثر هو اعتبار السياسة Politika والشرطة Polis (الدولة) مرادفين لبعضهما.

تحقيق النفاذ الناجح من موضوع وطيد كالمهمة السياسية ليس بالأمر اليسير كما يبدو. وبدلاً من وقفنا مكتوفي الأيدي، فإن المبادرة إلى خوض تجربة متواضعة سنكون أفضل على صعيد النقاش، وبالتالي من حيث تطوير البحث بأقل تقدير. إنني على قناعة بضرورة تحديد بعض الأعمال التي لا أعتبرها سياسة قبل كل شيء. أولها؛ يجب الفهم جيداً أن شؤون الدولة ليست أعمالاً سياسية، بل إدارية. إذ لا تمارس السياسة اعتماداً على الدولة، بل يمارس الحكم. ثانيها؛ الشؤون التي لا تُعنى بمصالح المجتمع الحياتية لا تشكل سياسة أساسية. بل هي أعمال روتينية بمقدور المؤسسات الاجتماعية الأخرى تنفيذها. ثالثها؛ الشؤون التي لا علاقة لها بالحرية والمساواة والديمقراطية ليست معنية أساساً بالسياسة. بينما نقيض هذه الشؤون هو المعنى بالسياسة أساساً. أي: مصالح المجتمع الحياتية، معيشته وسيورته، مأمته ومأكله، والحريات والمساواة والديمقراطية التي تُعرقلها السلطة والدولة. مثلما يتضح هنا، فالشؤون السياسية تختلف عن شؤون الدولة، بل ومتناقضة معها إلى حد بعيد. وفي هذه الحالة، فبقدر ما تتسع وتتكاثر الدولة، فإن السياسة تضيق وتترأخى بالمثل. فالدولة تعني القواعد، بينما السياسة تعني الإبداع. الدولة تحكم الجاهز، بينما السياسة تُبدع وتُشكل وتدير. الدولة مهنة، والسياسة فن.

علاقة السلطة مع السياسة أكثر غموضاً. فقد تكون السلطة إنكاراً للسياسة أكثر من الدولة ذاتها. فالسلطة مترسخة في المجتمع دوماً أكثر من الدولة بكثير. وهذا ما يدل على مدى صعوبة مزاولة السياسة في المجتمع، ومدى تضيق الخناق عليها. وفي نهاية المطاف، فعلاقة السياسة مع السلطة تمر دوماً بالتوترات والتمشيطات.

لا خيارَ لنا سوى تناوُل الموضوع بشكلٍ ملموسٍ أكثر. ذلك أنه لا يبقى للسياسة معنى ما دامت لا تتحوّل إلى ممارسةٍ عملية. لقد عمِلنا على تحليلها في العديد من المواضيع المعنوية بالمجتمع الأخلاقي والسياسي. ومهما بدّلنا من جهود، إلا إننا نضطرّ لتكرارها مرّةً أخرى. فيقدر ما يُعدّ 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 انتَبهنا، فالسياسة تحمّل البعد 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 أخلاقي أيضاً. وكما يُلاحظ، فالسياسة فنٌّ جدٌ عسير. إن أهمّ ضلالٍ هنا يتجسّد في التفكير بالسياسة بالتداخل مع المصطلحات ذات الأحجام الكبيرة مثل: الدولة، الإمبراطورية، السلالة، الأمة، الشركة والطبقة وغيرها. أي إن التفكير بالسياسة بالتداخل مع تلك الظواهر والمصطلحات أو مثيلاتها قد يحطّ 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 التحدّث عن المجتمع الأخلاقي والسياسي. بل نتحدّث عن الحالة الطبيعية المعاشة على الدوام في الطبيعة الاجتماعية، والتي سثوّصلُ سيرورتها ما دامت الطبيعة الاجتماعية موجودة. ومهما تمّت تعريّة 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. وكلّ مجتمع أخلاقي وسياسي يحيا وضعا كهذا هو المجتمع الأفضل، ويعني تحقّق المجتمع المُبتَغى.

علينا مراجعة التاريخ مرة أخرى بغية فهم مضمون المصطلح بشكل أفضل. ستكون المدنية 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 المدنية مليء بهكذا أحداث. ذلك أن تجذير استعباد 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. فقاؤون 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 يتأتى 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 قوتها 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 وذاك أن سياسة كلتا المدينتين لعبت دوراً معيناً في تنامي الثقافة الإغريقية-الرومانية.

مثالُ بابل أكثرَ لفتاً للأنظار. بل وربما يُمكنُ عرضه كأولِ مثالٍ عظيمٍ فيما يخص استقلالَ المدينة أو شبه استقلالها. إذ أبدت بابل كلَّ مهاراتها وحذاقتها في مزاولَةِ سياسةِ الاستقلالِ وشبهِ الاستقلال، كي لا تقعَ في نيرِ قوىِ السلطاتِ والدولِ المجاورةِ الأقوى والأكبر. واستطاعت الصمودُ بسياساتها البارعةِ هذه في وجهِ كلِّ الإمبراطورياتِ الشهيرةِ المُعاصرةِ لها تاريخياً: من الآشوريين إلى الحثيين، ومن الكاسيين إلى الميثانيين، ومن البرسيين إلى إمبراطوريةِ إسكندر المقدوني. ومن خلالِ العلمِ والفنِّ والصناعةِ التي طوّرتها، تمكّنت من التحولِ إلى مركزٍ جذبٍ كأطولِ مدنيةٍ زمنياً في عهدها (منذ 2000 ق.م. حتى السنين الميلادية). لا شك أنه لسياسةِ المدينة التي اقتدّت بها دورها المُحدّدُ في ذلك. ومن الواضح أنها تنصدرُ الأمثلةُ الملفتةُ للنظر، والتي تُبرهنُ أنّ السياسةَ حرةٌ وإبداع. هذا ويمكننا اعتبارُ قرطاجةِ وتدميرِ ضمنِ الأمثلةِ التي من هذا القبيل. فمثلما صمّدت قرطاجةُ سياسةَ المقاومةِ رداً طويلاً من الزمن تجاه هيمنةِ روما، فقد استمرت بنمائها البارِعِ أيضاً عبرها. لكن قرطاجة لم تتخلّص من تكبُّدِ الخسارةِ منذ أصبحت مهووسةً بالتحولِ إلى إمبراطورية على غرارِ روما. ذلك أنّ التحولَ إلى إمبراطوريةٍ مناقضٌ لسياسةِ المقاومة. بل إنه إنكارٌ للسياسة. لذا، كانت النتيجةُ تكبُّدُ الخسارةِ بصورةٍ مأساوية. تدميرُ أيضاً شَهِدَتْ عهداً مشابهاً. فتدمرُ الشهيرة، التي ربما تلي بابل في المنطقة على صعيدِ تمكُّنها من النماءِ والبقاءِ مستقلةً أو شبه مستقلةً لأطولِ مدة (300 ق.م-270م)، لم تتجنبْ مواجهةَ النهايةِ المأساويةِ عندما تَخَلَّتْ عن سياستها في التوازنِ وشبهِ الاستقلالِ تجاه الإمبراطوريتين الرومانية والبرسية-الساسانية (أعوام 270م في عهدِ مَلِكِهَا زَنُوبِيا ذائعةِ الصيت). لقد سرّدت مأساةُ تدميرِ إحدى الأمثلةِ الضاربةِ للنظر، التي تشيرُ إلى أنّ المقاومةَ في سبيلِ الحريةِ تؤدي إلى النصر، بينما حبُّ السلطةِ يؤدي إلى الكارثة.

لقد طُبِّقَتْ سياساتُ المدينةِ شبهِ المستقلةِ الشبيهةُ بذلك بشكلٍ أكثرَ رواجاً في العصورِ الوسطى، وكأنا أَمَامَ عالَمِ نجومِ المدنِ البرّاقةِ الصامدةِ تجاه الإمبراطورياتِ العظمى. إذ تصدّت مئاتُ المدنِ (من المحيطِ الهادي إلى المحيطِ الأطلسي وُصولاً إلى القارةِ الأمريكية، ومن الصحراءِ الكبرى إلى سيبيريا) باسمِ سياسةِ الاستقلالِ الذاتيِّ حتى درجةٍ مَحَوها من صفحاتِ التاريخِ حين نَطَلَبَ الأمرُ، وقاومتِ الإمبراطورياتِ 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 مقاومة المدن الأوروبية الممتدة على مرّ قرونٍ تجاه القوى الإمبراطورية وتجاه مركزية الدولة القومية. ونخص بالذكر المدن الإيطالية والألمانية التي من المعلوم أنها أبدت مقاومةً عظيمةً لصون بُناها شبه المستقلة حتى أواسط القرن التاسع عشر. والبندقية وأمستردام من أشهر الأمثلة على ذلك.

لكن انتصار الدولة القومية في كلِّ الأصقاع خلال القرن التاسع عشر غدا ضربةً كبرى لِحَقَّت بالاستقلال الذاتي للمدينة، والذي استمرَّ آلافاً من السنين في التاريخ. لكن الاستقلال الذاتي للمدائن اتَّسع وراجَ ثانيةً مع ظاهرة ماوراء الحداثة، وبرزت سياسة المدينة إلى المقدمة.

لَمْ تَقَفِ المدنُ المتسيَّسة فقط في وجه قوى المدينة عبر التاريخ. بل وثمة عددٌ جَمٌّ من المقاومات التي أبدتها المجموعات الاجتماعية الرئيسية بما يكادُ 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 طبَّقتها القبيلة العبرية على مدى ثلاثة آلاف وخمسمائة عام (منذ أعوام 1600 ق.م وحتى يومنا). إذ أدت هذه السياسة دوراً مُعَيَّناً في كون اليهود أثرياء وبارعين جداً تاريخياً بل وراهنأ بالأكثر. حيث ظَهَرَت مذاهبُ قاوَمَت ببسالةٍ تجاه تحويل الدين الإسلامي إلى أداةٍ بيد الإمبراطورية والسلطة. ويعكس المذهبان العلوي والخوارج سياسات الحياة شبه المستقلة للعشائر والقبائل. وانطلاقات المذاهب المعارضة للسيادة السُّنِّيَّة وتقاليد السُّلْطَنَةِ، والتي شوهدت بروج في بنية كلِّ قوم، هي في مضمونها محصلةٌ لسياسات شعوب العشائر والقبائل المتطلعة إلى المقاومة والحرية. إنها بمثابة أولى حركات الشعوب في الحرية والاستقلال ضد استعمار الإسلام السُّنِّي. هذا ويوجد عدد جَمٌّ من مذاهب المقاومة الشبيهة ضمن المسيحية والموسوية. وقد حَفَلَت العصورُ

¹مدينة أوترار: كانت مكان الحكم والإدارة لمنطقة فاراب في جنوب كازاخستان. دمرها جنكيز خان (المترجمة).

الوسطى على طول مسارها بهكذا نضالاتٍ محليةٍ ومدينةٍ وقبائليّةٍ ومجموعاتٍ دينيةٍ في سبيلٍ سياسةٍ الحرية وشبه الاستقلال. فحياءُ الأديرةِ المقاومةِ بمنوالٍ شبه خفيٍّ على مدى ثلاثةِ قرونٍ لدى أولى الجماعاتِ المسيحية، قد أدت دوراً رئيسياً في تهيئةِ أرضيةِ المدنيةِ المعاصرة. كما إن سياساتٍ شبه الاستقلال في المدارس الفلسفية اليونانية في العصور القديمة لعبت دورها كقوةٍ أساسيةٍ في تهيئةِ الأرضيةِ المناسبةِ للعلم. والشعوبُ والأممُ الراهنةُ تُدينُ بهذه الحقيقةِ لأسلافها من العشائر والقبائل المقاومة لمئاتِ بل وآلافِ السنين على ذرى الجبال وفي أواسطِ الصحارى والبادي.

إنَّ حركاتِ التحرر الوطني في التاريخ المعاصر استمرارٌ لتلك التقاليد. فالهدفُ الذي اندفعتِ جميعها وراءه هو الاستقلال السياسي، حتى وإن كان مُحرفاً على شكلِ دولةٍ مستقلة. أما تحريفُ الليبراليةِ للاستقلال السياسي بتحويله إلى استقلالِ الدولةِ القوميةِ المزيف، فيعني الاستمرار بتقاليدِ مقاومةٍ سياسيةٍ جدّ مهمة، على الرغم من كبحها جماح السياسة عن أداء وظيفتها الحقيقية.

لطالما تواجدت سياساتُ شبه الاستقلال المحلي والإقليمي تاريخياً، ولعبت دوراً مهماً في الاستمرار بوجود المجتمع الأخلاقي والسياسي. إنَّ الشعوبُ والأممُ التي تعيشُ كمجتمعٍ عشائريٍّ أو قبليٍّ أو قرويٍّ أو مدينيٍّ ضمن بقعةٍ فسيحةٍ على وجه الأرض، وعلى رأسها الجبال والبادي ومناطق الغابات، قد أبدت مقاوماتها المتواصلةً ضد قوى المدنية من خلال سياساتها في الاستقلال وشبه الاستقلال. لهذا السبب نقول: إنَّ التقاليدَ الكونفدراليةَ الديمقراطيةَ هي التي تغطي بالأكثر على مسار التاريخ. ونقول: إنَّ الميولَ السائدةَ طيلة تاريخ المدنية هي المقاومة، لا الخنوع. ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الدنيا كعالمِ مصرِ فرعون. لا يمكننا تفسيرُ التاريخِ بشكلٍ صحيحٍ دون العلم أنه لم يبقَ منطقةٌ أو محلٌّ يتواجد فيه ولو إنسانٌ واحدٌ إلا وتواجدت فيه المقاومةُ والسياسة. وإذا كانت شعوبُ أمريكا الجنوبية وأفريقيا وآسيا لا تتفكَّق تقاومُ بكلِّ ألوانها وأطرافها وثقافتها، فهذا ما مفاده أن تواريخها أيضاً كذلك. فالتاريخُ هو "الآن".

لَمْ تَصُنْ البشرية وجودها وكرامتها بالمقاومة السياسية في التاريخ على مستوى المجتمع والمنطقة الجغرافية فقط. بل وشهدت الشخصيات السياسية المقاومة على الصعيد الشخصي، والتي كانت ذا وزنٍ مماثلٍ لوزنِ أمةٍ أحياناً. والتاريخُ مليءٌ بهكذا

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 أنّ عددهم يَصِلُ 124 ألف شخصاً، والذين استمروا على شكل حلقاتٍ متواصلةٍ انطلاقاً من سيدنا آدم إلى نوح وأيوب¹، ومن إبراهيم إلى موسى وصولاً إلى عيسى ومحمد) حتى الحكماء الكُثر؛ 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 أراسموس. وإذا كان المجتمع لا يزال قائماً أخلاقياً وسياسياً حتى اليوم، فلا شك أنه مَدِينٌ بالكثير من القِيم إلى أولئك الأشخاص. وإلا، لما كان سيكوّن ثمة فرقٌ بينهم وبين قطيع العبيد.

لا ريب أنّ تفسيرَ السياسةِ في راهننا يتميزُ بأهميةٍ أكبر بكثير. لكن، لن نستطيع تفسيرَ السياسةِ دون تبيانِ أنّ التاريخَ يَستمرُّ بوجوده في اليومِ الحاضرِ بنسبةٍ كبيرة. وفيما يخصُّ تضيقَ نطاقِ السياسةِ، نُشدّدُ بإصرارٍ على التشخيصِ الذي يقول: "إنّ ما قامت به المدنيةُ مرةً واحدةً قد واطّبت عليه الحادثةُ الرأسماليةُ بعد مُضاعفته ألفَ مرة". وإذا ما قمْتُ بالتذكيرِ بتحليلاتنا بشأنِ الدولةِ القوميةِ، فقد أكَّدْتُ فيها على أنّ المجتمعَ العصريَّ لا يعيش فقط نفوذَ الدولةِ من الأعلى. بل وبات منفطحاً حتى جميع مساماته الحياتيةِ أمام تأثيراتِ أجهزةِ السلطةِ واستيلائها واستعمارها. من المهمّ الإدراكُ أنّ

¹أيوب: هو أيوب بن موسى بن رازخ 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 الأكابر 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 مُدرّسة 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 بأمّ 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 أتيِس (الترجمة).

المجتمع حُوصِرَ واستُعْمِرَ وغُزِيَ على الصعيد الكوني عبر هذا الواقع. سأكتفي بالتذكير بكيفية شيوع أجهزة هيمنة الثقافة الأيديولوجية والمادية. إنه وضع جديد. وسواءً أطلقنا عليه اسم الهيمنة العالمية بامتياز أو أسَميناه بالإمبراطورية أو بنظام هيئة الأمم المتحدة، فلن يتغير المضمون. علاوةً على أننا كُنَّا نُوهِنُها إلى أنْ رأس المال المالي تركَّ بصماته على الهيمنة الكونية، وأشرنا إلى وجود الأزمة الكونية المُمنَهجة والبنوية المستدامة.

إننا مُضْطَرُونَ لتحقيق فيما إذا كانت السياسة قادرةً على أداء أي دورٍ كان أم لا، لدى محاولة فهم ما تَبَقِيَ من المجتمع الأخلاقي والسياسي في ظل هذه الشروط. ونُلاحظُ أنه طالما تَسُوَدُ السلبيات وخيبة الأمل لدى النظر إلى اللوحة القائمة. في هذه النقطة بالذات، بمستطاعنا الاستنباط من التحقيق السياسي العميق للوضع بأن طغيان السلبيات وخيبة الأمل ليس في غير مَحَلِّه فحسب. بل ولا معنى له أيضاً. وكما هو معلومٌ وشائع، فللميول والتوجُّهات (الحقيقة الكونية المطلقة) نقاطها الكبرى والصغرى. وكلُّ المؤشرات تَدُلُّ على أن الحالة القائمة لسلطة المدنية والحداثة قد انتقلت من النقطة القصوى صوب الانحدار والتهوي منذ زمنٍ بعيد. فالسلطة المتناثرة في المجتمع تَقْدُ قوتها، تماماً مثلما تَقْدُ موجةٌ ما وزنها. وكيف أن الصخرة الكبيرة التي تنهال من القمة تتحطم وتتناثر في القاع فتخسرُ وزنها، فالسلطة التي تسقط حتى أدنى مسامات المجتمع أيضاً وتتناثر فيها، تَقْدُ وزنها بالمثل.

بالإمكان تحليلُ المعنى السوسيولوجي لهذه الحقيقة. فبقدر ما تنتشر السلطة بين جميع وحدات وأفراد المجتمع، فإن الوحدات والأفراد يشرعون حينها بالمقاومة المثيلة. ذلك أن السلطة تخلق روح المقاومة ضدها في كل وحدة أو فردٍ تغلغل فيه. فعندما تستند إلى كل وحدة وفردٍ وهي مشحونة بالقمع والاضطهاد والتعذيب، فإن عدم ملاحظة المقاومة تجاهها أمرٌ مخالفٌ لحقيقة الطبيعة الكونية. وقد اختلفت حقيقة السلطة العصرية كثيراً عن حقيقة سلطة أي عصرٍ تاريخي آخر. فالرأسمالية بصفتها احتكارات رأس المال التي تُحيطُ باقتصاد العالم كالشبكة، قد أكملت انتشارها بما يُحوِّلها لدرِّ الريح الأعظم، بحيث لم تَبَقْ زاويةٌ تنتشر فيها. فضلاً عن أنه إذا وَضَعْنَا أزمة المجال الأيكولوجي أيضاً في الحسبان، فسندري أنها لم تترك أسراً أو كَلاناً إلا وتغلغلت فيها

حتى الأعماق. وقد وصلت نتائج قوانين الصناعية ذات الطابع الرأسمالي بالدمار الذي خلقته في بنية المجتمع الداخلية والمحيط به إلى المستوى الكارثي. ولم تترك الدولة القومية مواطناً واحداً إلا وتسَلَّت فيه وبَسَطَت هيمنتها عليه كأعتى قوة إلهية في التاريخ. ما من عهدٍ مثيلٍ لهذا في التاريخ. ومفردة "الفريد" أو "اللانظير" التي ذكرها أنطوني غيدنز تسري تماماً على هذه الأمور.

مقابل واقع السلطة هذا (الرأسمالية، الصناعية والدولة القومية)، فالسياسة أيضاً مرغمة على الاختلاف بما لا مثيل له في أيِّ عهدٍ تاريخيٍّ، باعتبارها قطباً مضاداً. وبما أننا لم نعيش عصرَ ماقبل المدنية أو مابعدِها، فإنَّ البنية السياسية للحداثة مرغمة -هي أيضاً- على الاختلاف. وإذا صِغنا الأمرَ بإيجاز، فالسياسة مضطرةٌ للتواجد في كلِّ مكان، لأنَّ أجهزة السلطة سائدة في كلِّ مكان. وبما أنَّ السلطة تتركزُ إلى كلِّ وحدةٍ وفردٍ اجتماعيٍّ، فينبغي على السياسة أيضاً أن تتركزُ إلى كلِّ وحدةٍ وفردٍ.

من المفهوم ضرورة تَكُون وانتشار الأجهزة السياسية المقابلة لأجهزة السلطة في جميع مُستويات المجتمع. ومن الساطع استحالة مواجهتها بالبنى التنظيمية القديمة. علماً أنَّ نماذج التنظيم القديمة كانت مُتمحورة حول الدولة. ينبغي ابتداء السياسة من المقاومة في مواجهة السلطة. فيما أنَّ السلطة تعملُ على غزو واستعمار كلِّ وحدةٍ وفردٍ اجتماعيٍّ، فالسياسة أيضاً تسعى لكسبٍ وتحرير كلِّ وحدةٍ وفردٍ تتركزُ إليهما. وباعتبار أنَّ كلَّ علاقةٍ وحدانيةٍ أو فرديةٍ هي سلطوية، فإنها سياسيةٌ أيضاً بالمعنى المضاد. ونظراً لأنَّ السلطة تُؤلِّد الأيديولوجية الليبرالية والصناعية والرأسمالية والدولة القومية، فعلى السياسة أيضاً أن تنتج وتنتشئ أيديولوجية الحرية والصناعة الأيكولوجية والمجتمع الكومونيالي والكونفدرالية الديمقراطية. وبما أنَّ السلطة تُنظِّم ذاتها في كلِّ فردٍ ووحدةٍ وكلِّ مدينةٍ وقريةٍ وعلى الأصعدة المحلية والإقليمية والقومية والقارية والكونية، فالسياسة أيضاً يجب أن تنتظم على مستوى الفرد والوحدة والمدينة وعلى الأصعدة المحلية والإقليمية والقومية والقارية والكونية. وبما أنَّ السلطة تَقْرُضُ شتى أنواع الممارسات في كلِّ المستويات بما في ذلك الدعاية والحرب، فالسياسة أيضاً مرغمةٌ حكماً على فرض الدعاية وأشكال الممارسات ضمن جميع تلك المُستويات.

لا يمكننا العمل بشكلٍ صحيحٍ على أية مهمّةٍ سياسية، ما لم نَتعرّف بنحوٍ سليمٍ على واقع السلطةِ ذاك الذي سَعِينَا لتعريفه بالخطوطِ العريضةِ للحادثة. لَنَتَذَكَّرَ التجربةَ السوفييتيةَ، بل وحتى أطوارَ الاشتراكيةِ المشيدةِ الأسبقِ منها. فمقابلَ الرأسماليةِ هناك ميولُ النقاباتِ العمّاليةِ (شهادةُ الأجر)، ومقابلَ الصناعيةِ هناك الصناعيةُ الأكثرُ تطوراً، ومقابلَ الدولةِ القوميةِ المركزيةِ هناك الدولةُ القوميةُ المركزيةُ الأكثرُ تطوراً. وباختصار، فالسلطةُ مقابلُ السلطةِ والنارُ مقابلَ النارِ والديكتاتوريةُ مقابلَ الديكتاتوريةِ ورأسماليةُ الدولةِ مقابلَ الرأسماليةِ الخاصةِ وما شابه ذلك. وجميعُها تُكوّنُ في نهايةِ المالِ قد تَقَسَّخَتْ داخلياً تحت وطأةِ أجهزةِ السلطةِ العملاقةِ التي لا تُطاق. فمذهبُ الاشتراكيةِ المشيدةِ (الرأسماليةِ اليساريةِ) لم يُمارَسِ السياسةَ فقط تجاه السلطةِ من خلال هذا السبيل. بل وطَبَّقَ السلطةَ مقابلَ السياسة. وقراءةُ تاريخِ أحزابِ الاشتراكيةِ المشيدةِ تكفي لرؤيةِ ذلك. حيث عَزَزَتْ تلك الأحزابُ سلطةَ المذهبِ الديمقراطيِّ الاجتماعيِّ (رأسماليةِ الخطِ الوسط) بعد إصلاحه. وقراءةُ تاريخِ الأحزابِ المثيلةِ في أوروبا تكفي لرؤيةِ ذلك بوضوح. أما مذهبُ الحركاتِ التحرريةِ الوطنيةِ (الرأسماليةِ اليمينيةِ)، فَتَحَوَّلَ على الفورِ إلى دولةٍ قوميةٍ، ليؤدي دوراً رئيسياً في نشرِ الرأسماليةِ في أرجاءِ العالم. كنْتُ قد شرحتُ المصادمين الآخرين للنظامِ والباقيين خارجَ نطاقِ هذه المذاهبِ الثلاثة. إذ تتجسّدُ أخطأُهم ونواقصُهم 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 والتَّهَوَّأَ بمنظّماتِ المجتمعِ المدني. كما إنَّ أيّاً منهم لم يتخلَّ بالوعيِ الممنهجِ للسلطةِ أو بمهارةِ إبداعِ السياسةِ البديلة، بل وَلَمْ يَزُوا داعياً لذلك. وبينما يَتَخَلَّوْنَ عن السياسةِ بكلِّ أبعادِها لِمُتَعَهِّدِي السلطةِ، فإنهم غافلون عن كونهم يَقُولون آمين لدعاءٍ لن يُستجاب. وما يَبْقَى من الأمرِ هو الوساطةُ المستفيدةُ من أزمةِ الرأسماليةِ والكونيةِ المطلقة. وهذا ما ليس بدواءٍ ناجع، ولا يمكن أن يَكُونَ كذلك في أيِّ مكانٍ كان.

لغةُ العصريةِ الديمقراطيةِ لغةٌ سياسية. إذ تتصورُ كلَّ بُناها النظاميةِ وتُشَبِّهُها 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. فهجمات الحداثة في اتجاهات متعددة تقتضي منه صون وجوده قبل أي شيء آخر. وجواب العصرية الديمقراطية إزاء تلك الهجمات هو الدفاع الذاتي الذي يعني المقاومة. إذ تصعب ممارسة 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 ظروف العصرية الأكثر تطوراً ونماء، بعدما أفنته السلطة والدولة لحد بعيد وعرضته للاستيلاء والاستعمار والاضطهاد. تُشكّل السياسة الديمقراطية إلى جانب الدفاع الذاتي جوهر السياسة المرحلية. فبينما تُطوّر السياسة الديمقراطية المجتمع الأخلاقي والسياسي، فإن الدفاع الذاتي يحميه ضد هجمات السلطة التي تستهدف وجوده وحيثه وتُبيته المرتكزة إلى المساواة والديمقراطية. إننا لا نتحدث عن حرب تحريرية وطنية من نوع جديد، ولا عن حرب اجتماعية. بل نتكلم عن صون هويته وحيثه 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 نقبل كل المكونات الاجتماعية الارتباط ببعضها بعضاً بروابط رخوة، إلا بشرط إبداء الاحترام لاستقلالها الذاتي. بل لن نرضى بوجود قوى المدنية السلطوية والدولية إلا بهذا الشرط. والظروف التي يغيب فيها الرضى هي الظروف التي تُعاش فيها حالة الحرب الدائمة. بينما يتحقق السلام بوجود الرضى. يتجسد مبدأ الإدارة المجتمعية المقابلة لظاهرة السلطة ولبنية الدولة القومية (اللتين احتوت المجتمع برمته في العصر الحديث) في السياسة والكونفدرالية الديمقراطية. فبينما تُمارس السياسة كسياسة ديمقراطية، فإن كل الوحدات الاجتماعية تُساهم في المرحلة الكونفدرالية كقوة فيدرالية. هذا النظام عالمٌ سياسي جديد. فبينما تحكم المدنية والحداثة بالأوامر، فإن الحضارة والعصرية الديمقراطية تمارسان إدارتهما بمزولة السياسة الحقبة بالنقاش والوافق. ومهما حُرقت حقائق التاريخ والحاضر أو طُمست، فإن التطورات الاجتماعية الأولية قد تحققت في كنف ريادة فن السياسة. وبينما تُجهّد الرأسمالية للحفاظ على سلطتها ضمن ظروف الأزمة الكونية بناءً على إعادة هيكلة

الدولة القومية، فإنَّ المَهْمَّةَ الأساسيةَ لكافةِ قوىِ العصريةِ الديمقراطيةِ رداً على الأزمةِ تكمنُ في تطويرِ النظامِ الكونفدراليِّ الديمقراطيِّ الهادفِ إلى صونِ وتطويرِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ.

على ضوءِ هذهِ الإيضاحاتِ يمكننا عرضُ المبادئِ العامةِ بشأنِ المهامِّ السياسيةِ لقوىِ العصريةِ الديمقراطيةِ باقتضابٍ وفقِ النقاطِ التالية:

1- إنَّ الطبيعةَ الاجتماعيةَ تكوينٌ ووجودٌ أخلاقيٌّ وسياسيٌّ أساساً. وما دامت المجتمعاتُ مستمرةً بوجودها، فمهاياتُها الأخلاقيةُ والسياسيةُ مستمرة. والمجتمعاتُ المفتقدةُ لمهاياتها الأخلاقيةِ والسياسيةِ محكومٌ عليها بالتبعثرِ والتفسخِ والفناء.

2- إنَّ تصوُّرَ المجتمعاتِ في أشكالٍ متقدمةٍ على خطِّ مستقيمٍ كالمجتمعِ البدائيِّ فالعبوديِّ فالإقطاعيِّ فالرأسماليِّ فالاشتراكيِّ يَخدمُ تزويرَ ومُؤاارةَ حقائقها، بدلاً من المساهمةِ في فهمها. فهكذا إيضاحاتٌ مشحونةٌ بالطابعِ الدعائيِّ. ذلك أنَّ الطابعَ الأساسيَّ للمجتمعِ هو الماهيةُ الأخلاقيةُ والسياسيةُ. وبالأصحِّ، هو نعتُ المجتمعاتِ بموجبِ نسبةِ وجودها. وسواءُ الماهياتُ الطبقيَّةُ وماهياتُ الدولةِ أو مستوياتُ النماءِ الصناعيِّ والزراعيِّ، فهي لا تُشكِّلُ الطابعَ الأساسيَّ للمجتمعِ، بل إنها ظواهرٌ مؤقتة.

3- تتولَّدُ المشكلةُ الاجتماعيةُ بالارتباطِ مع تحكُّمِ واستغلالِ السلطة. فكلما تطورت السلطةُ والاستغلالُ، كلما ظهرت معها القضايا الاجتماعية. أما الدولُ المبنيةُ على الطبقاتِ والمفروضةُ كأدواتٍ حلٍّ، فإلى جانبِ توليدها لبعضِ الحلولِ المحدودة، إلا إنها تتحولُ أساساً إلى منبعٍ للقضايا الجديدة.

4- إنَّ السياسةَ وسيلةُ الحلِّ المجتمعيِّ الأساسية. ليس لحلِّ القضايا الاجتماعيةِ فقط. بل ولتحديدِ جميعِ المصالحِ الحياتيةِ الحيويةِ للمجتمعِ وصونها وتأمينِ سيورتها. فالدفاعُ الذاتيُّ ضروريٌّ للدفاعِ عن المجتمعِ وحمايته كاستمرارٍ للسياسةِ كقوةٍ عسكرية.

5- كلما عمَلَتِ المدنياتُ 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- تتحققُ عهودُ السلامِ في التاريخِ بالاعترافِ المتبادلِ والاحترامِ المتبادلِ للهوياتِ والمصالحِ فيما بينِ قوىِ المدنيةِ والقوىِ الديمقراطيةيةِ. ولا علاقةً للصراعاتِ والهُدُناتِ المُخاضَةِ في سبيلِ السلطةِ بالسلامِ.
- 7- تُحاصرُ السلطةُ المجتمعَ داخلياً وخارجياً في عهدِ الحداثَةِ الرأسماليةِ، مُحَوَّلَةً إياهِ إلى نوعٍ من المُستَعْمَرَةِ الداخليةِ. فتُخَوِّضُ السلطةُ والدولةُ القوميةُ (بصفتِها الصياغةُ الأساسيةُ للدولة) حرباً دائمةً ضدَّ المجتمعِ. وتنتهكُ سياسةُ المقاومةِ منبَعها من هذا الواقعِ.
- 8- حالةُ الحربِ الشاملةِ تلكَ، التي تُعلنُها الحداثَةُ الرأسماليةُ تجاهَ المجتمعِ، تُجَعِّلُ من بديلِ العصريةِ الديمقراطيةِ أكثرَ عاجليةً وضرورةً. وباعتبارِ العصريةِ الديمقراطيةِ وجوداً لقوىِ الحضارةِ الديمقراطيةِ في راهننا، فهي ليست ذكرى من العصرِ الذهبيِّ الماضي ولا يوتوبيا متعلقة بالمستقبلِ. بل إنها وجودٌ ووقفَةٌ كُلٌّ مَن يتناقضُ وجودُهُ ومصالحُهُ مع النظامِ الرأسماليِّ من مُكوِّناتٍ ووحداتٍ مجتمعيةٍ وأفرادِ.
- 9- ظلتِ نضالاتُ القوىِ المضادةِ للنظامِ عقيمةً وفاشلةً خلالَ القرنينِ الأخيرينِ، إما بسببِ منظورِ السلطةِ الذي تميّزَتْ به، أو لتركِها الميدانَ السياسيَّ فارغاً. ورغمِ الإرثِ القيمِّ الذي تركتهُ لنا، إلا إنها غيرُ قادرةٍ على تشكيلِ بديلٍ مُضادٍّ للحداثَةِ أو للأزمةِ الممنهجةِ من خلالِ اعتمادِها على الذهنيةِ القديمةِ وبُناها.
- 10- البديلُ ممكنٌ فقط بقيامِ القوىِ المضادةِ للنظامِ بتطويرِ نظامها هي تجاهِ الرأسماليةِ والصناعيةِ والدولةِ القوميةِ (الدعائمُ الثلاثيةُ للحداثَةِ). وبالمقدورِ اقتراحُ المجتمعِ الديمقراطيِّ والصناعةِ الأيكولوجيةِ والكونفدراليةِ الديمقراطيةِ باسمِ "العصريةِ الديمقراطيةِ" باعتبارها مضادةً للنظامِ. كما إنَّ التقاءَ القوىِ المضادةِ للنظامِ مع ميراثِ الحضارةِ الديمقراطيةِ ضمنِ إطارِ نظامٍ جديدٍ يُزِيدُ من فرصةِ النجاحِ.
- 11- الكونفدراليةُ الديمقراطيةُ شكلٌ سياسيٌّ أساسيٌّ للعصريةِ الديمقراطيةِ، وتُعَبَّرُ عن دورٍ حياتيٍّ في نشاطاتِ إعادةِ هيكلتها. ونظراً لأنَّ الكونفدراليةَ الديمقراطيةَ تُعَدُّ الخِيارَ السياسيَّ الرئيسيَّ للعصريةِ الديمقراطيةِ ضدَّ الدولةِ القوميةِ (التي تُعَدُّ شكلَ الدولةِ الأساسيِّ الذي يُولَدُ القضايا على الدوامِ)، فإنَّ الكونفدراليةَ الديمقراطيةَ تُعَبَّرُ وسيلةً السياسةِ الديمقراطيةِ الأنسبَ لصياغةِ الحلولِ للقضايا العالقةِ.

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 يُنفذها المجتمع بقوته الوجدانية والذهنية الذاتية الجوهرية. ولا يمكن تحقيق ذلك بأية قوة من قوى الهندسة المجتمعية.

13- تعرض الكونفدرالية الديمقراطية خيار الأمة الديمقراطية كوسيلة حلّ أساسية للقضايا الأتنية والدينية والمدنية والمحلية والإقليمية والقومية الناجمة عن نموذج المجتمع الفاشي النمطي ذي اللون الواحد والمتكشّف عن تراسّ وتناغم كليّ والمُسير بيدّ الحادثة عن طريق الدولة القومية. فكلّ أثنية ورؤية دينية وواقع مدنيّ أو محليّ أو إقليميّ أو قوميّ الحقّ في احتلال مكانه ضمن الأمة الديمقراطية بهويته الذاتية وبُنيته الفيدرالية الديمقراطية.

14- بديلُ الاتحاد العالميّ للأمم الديمقراطية مقابل "هينة الأمم المتحدة" هو "الكونفدرالية العالمية للأمم الديمقراطية". إذ بمستطاع الأجزاء القارية والمناطق الثقافية الكبرى أن تُشكّل "كونفدراليات الأمم الديمقراطية" العائدة لها على المستوى الأدنى. ويُمكن اعتبار مبادرات الاتحاد الأوربيّ في هذا المنحى خطوة أولى في حال لم يسلك سلوك الهيمنة. هكذا يتم تناول الانطلاقات المضادة للسلطة المهيمنة كونياً وإقليمياً.

15- بمقدور قوى الحادثة الرأسمالية وقوى العصرية الديمقراطية أن تعيش معاً ضمن أجواء السلام المستتبّ 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، يُمكن للكيانات السياسية الكونفدرالية الديمقراطية وكيانات الدولة القومية أن تعيش معاً ضمن سلام مُستتبّ داخل حدود الدولة القومية وخارجها على حدّ سواء.

يُمكن الإكثار أو التقليل من المبادئ المُبيّنة والمعنية بمهّام الميدان السياسي للعصرية الديمقراطية. المهمّ هنا هو تحديد أسس الإطار والتنفيذ. وأنا على قناعة بأنّ ترتيباً من هذا النوع للمبادئ يُشكّل جواباً مناسباً للهدف المأمول. والنقاشات وحقيقة الحرية في الحياة هي التي ستحدّد النتيجة.

تسري النقاط نفسها على المبادئ التي سعيْتُ لتحديدِها فيما يخصُ الميادين الثلاثة الأساسية للعصرانية الديمقراطية. وأشدُّ بأهميةٍ على أنَّ العصرانية الديمقراطية التي ستُعادُ هيكلُها ليست -من حيث المبدأ والتتفيذ- مشروعُ جمهوريةٍ جديدةٍ كما نُوقِشَ بكثرةٍ في الثورة الفرنسية، ولا هي مخططُ دولةٍ اتحاديةٍ كما الحالُ في الثورة الروسية. بل حتى إنها ليست كمشروع المدينة المنورة الاجتماعيِّ لسيدنا محمد. النقطة التي أجهَدُ لإيضاحها انطلاقاً من مخاوفي وقلقي هي عدم تكرارِ ما حصلَ مراراً في التاريخ، من حيث إفساح المجال أمام المغالطات العميقة، وبالتالي لعدم توليد النتائج المُواريَةِ فيما يتعلقُ 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 تنظيمُ كافة الوحدات الاجتماعية والأفراد، وسوِّفُها نحو الممارسة العملية؛ وذلك بالاقتراب منها وفق المفهوم (البراديغما) المنهج والتتفيذ النظامي، دون إنكار الميراث التاريخي للقوى التي تناهضُ (أو يجب أن تناهضُ) النظام القائم بحكم مصالحها، ودون السقوط في مصائد الليبرالية. وقد تحتضن عملية الهيكلة الناشطين الثوريين والمتطلعين إلى الإصلاح. فجميعها نشاطات قيِّمة. هذا وتُمثِّلُ الحداثة الرأسمالية المرحلة الأكثر تأزُّماً من نظام المدنية. فضلاً عن تمثيلها عصر الهيمنة الكونية الأرقى من رأس المال المالي، والعهد البنيوي 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 بأيدولوجية 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 بصفيتها أداة الحكم الاستراتيجي، ويشرعُ في إعادة هيكلتها في العديد من الميادين لأنَّ قوة الشركات باتت تفوقُ قوة الدولة القومية. كما إنه يُوجِّهُ مؤسسات المجتمع المدني كما يشاء، حيث تُعدُّ منظماتٍ دارجة.

لا خيارَ أمامَ مناهضي النظام في هذه الظروف سوى تطوير مفاهيمهم وأجنداتهم الخاصة بهم. لم تكن الثورتان الفرنسية والروسية (والعدد الذي لا حصرَ له من الثورات

والحركات التي حذت حذوهما) مُتَمَحَوِرَتَيْنِ كَلياً حول إطار وأهدافِ الحداثةِ الرأسمالية. بل وكاننا متناقضتين جداً مع الحداثةِ الرأسمالية، وعازمتين على بناءِ نظامٍ جديد. وقد نَفَذْتُ عديداً من الأجنَداتِ المرحليةِ لأجلِ أهدافِها الطارئةِ والاستثنائيةِ. لكنَّ الرأسماليةَ استطاعت صهرَ هذه الثوراتِ في النهايةِ ضمنَ بوتقةِ رؤاها وأجنداتها العصرية، سواء على المدى القصير أم الطويل. لا ريبَ أنَّ تَبَنِّيَ إرثِ الثوراتِ المعاصرةِ في الحريةِ والمساواةِ والديمقراطيةِ مَهْمَةٌ أولية (وعلى رأسها هاتان الثورتان العظيمتان) مثلما الحالُ بالنسبةِ للإرثِ التاريخيِّ أجمع. لكن، من الجليِّ أيضاً ضرورةُ استنباطِ العِبَرِ من أخطائها ومغالطاتِها. 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.

تَسَحَّبُ المهامُ الأولىُّ على كلِّ زمان، سواء استمرت الأزمَةُ أم لم تستمر. إذ تقتضي المهامُ الفكريةُ والأخلاقيةُ والسياسيةُ القيامَ بها في كلِّ الأوقات. لا ريبَ أنَّ الفوارقَ المرحليةَ تتعكسُ على مختلفِ المقارباتِ الاستراتيجيةِ والتكتيكيةِ. لكنَّ الماهيةَ الأصليةَ للمهامِ لا تتغير. إني مقتنعٌ بأهميةِ البنودِ التي سعيْتُ لتحديدِها فيما يتعلقُ بالإيضاحاتِ والمبادئِ المعنيةِ بالمهامِ المندرجةِ في الميادينِ الثلاثة. وهي في الوقتِ عينه تعبيرٌ عن النقدِ والنقدِ الذاتيِّ حيالَ كلِّ حَدَثٍ أو علاقةٍ أو شخصيةٍ أو مؤسسةٍ أنا مسؤولٌ عنها. إني مُدركٌ لاستحالةِ تَحَلِّيِ النقدِ أو النقدِ الذاتيِّ الفرديِّ بأيةِ قيمةٍ وطيدةٍ دونِ التحليلِ والانتقادِ الشاملِ لعصرنا، بل وحتى للمدينة. وقد عملتُ على تتاولِ الأمرِ تأسيساً على ذلك.

رغم اضطراري للتكرارِ مراراً، إلا إنني سأنوهُ إلى أنَّ تَدَاخُلَ النشاطاتِ المعنيةِ بالمهامِ الفكريةِ والأخلاقيةِ والسياسيةِ شرطٌ أساسيٌّ. فمهما نشطت المبادئُ في داخلِها بنحوٍ مستقل، إلا إنها مرعومةٌ على إبرازِ النتائجِ المتميزةِ بماهيةٍ مُتَمِّمةٍ لخدماتِ بعضها بعضاً. فكيفما أنَّ التنفيذَ الأخلاقيَّ غيرُ قادرٍ على تطويرِ الأفضلِ دونَ وجودِ التنويرِ الفكري، فإنه بذلك لن يتجنبَ تمهيدَ الطريقِ أمامِ الرذيلةِ أيضاً. ذلك أنَّ المكانَ والزمانَ اللذين تغيبُ فيهما الأخلاقُ الفاضلةُ تَسودُ فيهما الأخلاقُ الرذيلةُ. بينما يُعَبَّرُ الميدانُ السياسيُّ عن حالةِ تنفيذِ التنويرِ والأخلاقياتِ المرحليةِ. بهذا المعنى، فالسياسةُ

هي حقيقةُ التنوير والسلوك الأخلاقيّ اليوميّين. بل إنها التنويرُ والأخلاقياتُ بذاتها. فضلاً عن أنه لا يُمكنُ الحديثَ بجديّةٍ عن التنوير، وبالتالي عن النشاطِ الفكريّ، في المكانِ الذي تغيبُ فيه السياسةُ والأخلاق. فالمعلوماتُ الفكريةُ التي تَقْنَقُ رَوابِطُها مع السياسةِ والأخلاق، قد تُكوّنُ رأسَماً فكرياً أو شيئاً آخر. إلاّ إنّه لا يمكنُ تقييُمُ 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 المعنيةِ 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 كل 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 الكتب المقدسة بعزو ذلك السؤال إلى رغبة الكون في استنكاره 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 لسؤالي: لماذا ومن أجل ماذا؟ لا يُمكن تعريف المعنى الذي سنُضيفه على الإدراك إلا من خلال مصطلح الحياة. إذ بالمستطاع تبيان التعريف الأقرب إلى الصحيح بالنسبة إلى الحياة على أنها الإدراك. والأهم من كل ذلك هو: لماذا يَعدو 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 واضمحلت خلال درج طويل من الزمن دون إدراك. بل حتى إن ظاهرة الموت التي تخدم غاية إدراك الحياة بكل تأكيد، تبدو وكأنها لعبة أو مهارة الطبيعة الساعية إلى جعل الحياة ممكنة. وعلى سبيل المثال، نرى هل

يبقى فارقٌ بين مخلوقٍ يُعاقَبُ بالحياةِ إلى مالا نهاية، وبين مأساةٍ سيسيفوس¹ (شخصيةٌ بطوليةٌ ميثولوجيةٌ عُوِّقَت بحملِ صخرةٍ إلى قمةِ الجبل. لكن، وبما أن الصخرة التي يُوصِّلُها سيسيفوس إلى القمةِ تتدحرجُ في كلِّ مرةٍ، فإنه يُعيدُ الكرَّةَ مُجدِّداً)؟ إنَّ النَّاسُفَ على الموتِ ليس إلا لأجلِ زيادةِ قيمةِ الحياةِ واستذكارِها.

تُدلُّ المعرفةُ على أشكالِ الإدراكِ المعنويِّ بالحياة. فالشيءُ المعلومُ هو الشيءُ المُدرَك. وحتى لو أننا لا نستطيعُ قولَ شيءٍ بالنسبةِ للموجوداتِ الفيزيائية، إلا إنه من غيرِ الممكنِ عدمِ الإحساسِ بعَيْشٍ ما هو أَشْبَهُ بالعشقِ المُتَّجِه صوبَ المعرفةِ لدى الكياناتِ البيولوجية. فكأنَّ هذا العشقَ قد تَحَقَّقَ لدى بُلُوغنا النوعِ البشري. يُمكنُ تعريفُ أرقى حالاتِ المعرفةِ بأفضلِ الأحوالِ بمفردةِ "العشق". لكنَّ الإنسانَ كائنٌ غريبُ الأطوار. حيثُ نَجِدُ فيه خصائصَ عدمِ الترددِ 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.

تطوَّرَ 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 -وبكلِّ سهولةٍ- تسميةُ علمِ اجتماعِ ماقبلِ التاريخِ بالأرواحية. ثرى، هل الأرواحيةُ التي تُعدُّ من مصطلحاتِ علمِ الاجتماعِ الأوروبيِّ المركزِ هي الوعيُّ البدائيُّ للبشرِ البدائيين مثلاً يُزعمُ؟ مَنْ الذين يفتنُون بأنَّ بُنيةَ علمِ الاجتماعِ الراهنِ المُعتمد على التمييزِ بين الذاتِ والموضوعِ أرقى من الأرواحية؟ إنهم علماءُ الاجتماعِ أنفسهم! ولكننا ندركُ مع الزمنِ بصورةٍ أفضلِ أنَّ المدرسةَ الأرواحيةَ تُعْتَبَرُ براديغما أئَمَّن من تلكَ البراديغما التي تُوَدِّي إلى التمييزِ بين الذاتِ والموضوع، والتي ترى المادةَ جماداً وبلا روح. من الواضحِ أنَّ تعريفَ الكونِ بالأرواحيةِ يَنُتجُ عن نتائجٍ صحيحةٍ أكثرَ من تعريفه الجامد. وجميعُ المُنجزاتِ العلميةِ تُؤَيِّدُ صوابَ هذا الأمر. وإلا، فبأيِّ شيءٍ عدا الأرواحيةِ يُمكننا إيضاحُ حقيقةِ استحالةِ تَكُونِ ولو تَنَوَّعَ واحدٍ من دونِ

¹سيسيفوس أو سيزيف: شخصية من الميثولوجيا الإغريقية، قَدَرُها أن تحمل صخرة إلى أعلى قمة جبل، وما أن تفعل، 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 وحائِق وقيم أزلية (المترجمة).

الحركات المُذهلة التي لا تزال سرّاً غامضاً في الجُسيمات ماتحت الذّرية؟ 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 أَسَميناهُ "عُصور التاريخ" عن نمطٍ من العِلْم يتّجه
من الأرواحية نحو الميثولوجيا. والميثولوجيا تَحْمِلُ طابعَ المدنية في العديد من جوانبها،
رغم أنها ليست مُلكاً للمدنية بشكلٍ كليّ. ويُعنى أولُ تحريفٍ للوعي وأولُ تَسَلُّلٍ للخيانة
في علم الاجتماع بالهيمنة الأيديولوجية لمراحل المدنية. ذلك أنّ احتكارَ السلطة ورأس
المال المُسلَّط على الطبيعة الاجتماعية غير ممكنٍ من دون الكذب والرياء والتحريف
وخيانة الكلمة. إنّ القِسمَ الأكبر من الميثولوجيا قِيَمٌ ومُفَعَمٌ بالأرواحية. إلا إنه بات لا
مَهَرَبَ من تحريفها وتمييعها مع دخول حكايات البطولة (شبه التألّه) والتأليه إليها
كانعكاسٍ ميثولوجيٍّ للنظام الهرميّ المُؤَلَّف من ثالوث 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 ستؤدي مزيداً من الدور في تَعْلُم
ومعرفة التاريخ بكلّ تأكيد.

أما صرامة الميثولوجيا كدين، فقد أدت إلى نوعٍ ثانٍ من علم الاجتماع. لا شك أنّ
الدين لا يأخذ الميثولوجيا فقط ميراثاً. بل وله قوالبه الدوغمائية أيضاً. وعلى الرغم من
سيادة طابع قوى المدنية عليه، إلا إنّ التفسير الدينيّ للحقيقة لدى القوى المضادة
للمدنية هو أكثر شفافية وأكثر واقعية بحُكم سرده الطبيعيّ، إضافةً إلى تعبيده الأرضية
المفتوحة على العِلْم المعاصر. هذا وبالإمكان مشاهدة منعكساتٍ وتدايعاتٍ كلتا القوتين
المتضادتين في الأديان التوحيدية أيضاً. فبينما يَعكسُ البُعدُ الثيولوجيّ الأمر والمُعاقبُ
والمُسْتَعْبِدُ أحوالَ قوى المدنية، فإنّ البُعدَ المُكافئ والمُحرَّرَ يَعكسُ عقائد وأفكار القوى
المضادة للمدنية. وقد امتلأت العصور الوسطى بالصراعات بين الأديان والمذاهب
المتزحمة بين كلا المفهومين. ولولا صراعات تلك الأديان والمذاهب لما تَكَوَّنَ علمُ
الاجتماع الأوروبي دون شك. بل حتى إنّ التفكير فقط بتأثير الإسلام يُحَقِّقُ إدراكنا
لهذه الحقيقة على نحوٍ أفضل. إلى جانب أنه هناك الازدهار اللامع على صعيد

الحكمة والفلسفة على مرّ العصور. ولا ريب أنّ كلّ ذلك يُشكّل المصادر الثمينة لعلم الاجتماع.

ومثلما تَبَعَ علم الاجتماع لعصر المدنية الأوروبية كنتيجة من نتائج هذا الميراث التاريخي، فقد وُلِدَ كضرورة من ضرورات النضال الاجتماعي العظيم الذي عايشه. فتَمَّ التّفكير به أساساً كقاعدة أو أداة لحلّ المُعضلة. فنظامُ الاستغلال والقمع والاضطهاد اللانهائي المتمخّض عن الرأسمالية قد فَرَضَ تَكُونُ الحداثة وهي مشحونة بالأزمة منذ البداية. وبينما سُخِّرَت العلومُ عموماً وعلومُ الاجتماع خصوصاً لخدمة نظام الاستغلال والاضطهاد، فقد أُنيطت علومُ الاجتماع بدورٍ شرح النظام القائم إيجاباً، أي بشرعته. هكذا تَرَكَّت آدابُ احتكارات السلطة ورأس المال الجديدة بصماتها على علم الاجتماع أيضاً.

أدّت السوسيولوجيا الوضعية إلى ولادة علم الاجتماع مَعُولاً منذ البداية. إذ كان استخراجُ جمهورية تَحْمِي مصالح البورجوازية من أحشاء الثورة الفرنسية همّاً أساسياً لعلماء الاجتماع الوضعيين. وكان أخصائيو الاقتصاد السياسي الإنكليزيّ متلهفين على عَقْلَنَة وَشَرَعَنَة رأس المال. بينما انعكفَ المُنظِّرون الألمان على تشكيل الدولة القومية الألمانية العملاقة في كلّ ميدان. أما كارل ماركس وفريدريك أنجلز، مُؤَسِّسا الاشتراكية العلمية الرائدة لمناهضي النظام القائم، فما أرادوا فعله كان كنايةً عن إبداع علم بطابع بروليتاريّ مُسْتَخْلَصٍ من بلاغة رؤوس الأموال الثلاثة تلك. كان بإمكانِ مناهضة الرأسمالية (وبالتالي تحليلات "رأس المال") أن تَكُونُ إسهاماً في علم الاجتماع. لكن قيامَ ماركس وأنجلز بتأطير المنطلقات ومناهضة النظام بمناهضة الرأسمالية قد تَرَكَّ بُنَى النظام بلا حماية تجاه الحداثة الرأسمالية. أما الأنارشيون الذين صاغوا تحليلاتٍ أثلَمَ بشأن السلطة، فكانهم تَرَكُّوا الميدانَ السياسي فارغاً. لذا، انشغلَ السوسيولوجيون العلمويون في أوروبا من كِلا التيارين بالقضايا الناجمة عن النظام القائم أكثر من البحث في الطبيعة الاجتماعية. فكانوا أَشْبَهَ بَمَن يُعَوَّلُ على مهارة حلّ الأزمة، بينما ظلّ العالم والتاريخ لديهم في المرتبة الثانية. ينبغي عدم الاستغراب من أنّ علم الاجتماع أوروبّي المركز. حيث ما كان مُرتَبّاً تَحْطِيطُهُم لإرث المعرفة والعلم المتراكَم طيلة مئات السنين بغمضة عين. بالتالي، فقد كانت الأيديولوجية الليبرالية أكثر تَعَقُّلاً.

حيث وَجَدَتِ السبيلَ لِإلحاقِ جميعِ التياراتِ بالنظامِ القائم، وعَرَفَتِ كيفَ تَسَلُّ كافةَ الثوراتِ المعاصرةِ ومناهضيِ النظامِ (ليس فقط الثورةَ الفرنسيةَ، بل والثورةَ الروسيةَ أيضاً). ونَجَحَتِ في تحويلِ العلمِ إلى علمِ السلطةِ ورأسِ المالِ. ولكن، كان من المستحيلِ التفكيرُ بأنْ تَقُومَ الحداثَةُ الأوروبيةُ بإسكاتِ مناهضيها أو القضاء عليهم كلياً، بصفتِها نظامَ المدنيةِ الأكثرَ استغلالاً وسلطويةً. حيث واجهَتِ هذه الحداثَةُ مقاوماتٍ عظيمةً تزامناً مع تطوُّرها؛ ليس في الجبهةِ الأيديولوجيةِ فقط، بل وفي الجبهةِ السياسيةِ والأخلاقيةِ أيضاً. فمُناهضةُ النظامِ كانت تَسْتَحْدِثُ نفسها بقدرِ النظامِ القائمِ على الأقل. إذ، وكلَّما غدا النظامُ كونياً، كان النظامُ المضادُّ أيضاً يصبحُ كونياً. وكانت هيمنةُ نظامِ المدنيةِ على العلمِ تتحطَّمُ تدريجياً. وهكذا أدركَ أَنَّ التاريخَ لا يُمْكِنُ إلا أن يَكُونَ تاريخَ العالمِ، وأنَّ هيمنةَ أوروبا ذاتِ الأجلِ القصيرِ لا يُمْكِنُها إلا أن تُشكَلَ جزءاً صغيراً من ذلك التاريخ.

إنَّ الفلسفةَ الفرنسيةَ بَعْدَ الحربِ العالميةِ الثانيةِ، وثورةَ 1968 الشبيبيةِ الثقافيةِ، وانهيارِ النظامِ السوفييتيِّ داخلياً، وإفلاسِ دولةِ الرفاهِ، وبحوثِ ماوراءِ الحداثَةِ، وتصفيَةِ الاستعمارِ الكلاسيكيِّ؛ كلُّ ذلك قد هَيَّأَ الأرضيةَ لبدءِ مرحلةٍ جديدةٍ في علمِ الاجتماعِ. حيث باتت بحوثُهُ عن الحقيقةِ تَسْلُكُ مساراً أكثرَ إيجابيةً وهو متحرِّرٌ من عراقيلِ الوضعيةِ ومن المركزيةِ الأوروبيةِ. فبينما يجعلُ علمُ الاجتماعِ من الطبيعةِ الاجتماعيةِ موضوعاً للدراسةِ كَكُلِّ متكاملٍ في جميعِ الأمكنةِ والأزمنةِ، فعليه ألاَّ يقتَصِرَ على تحليلِ الأزمةِ والمشاكلِ. بل وأنْ يُوَدِيَ دورَ إلهِ العلومِ، وأنْ يَقُومَ بلعبِ الدورِ الرياديِّ للعلومِ؛ سواءً تلكِ المرتبطةُ أساساً بالمجتمعِ كعلومِ الفيزياءِ والكيمياءِ والبيولوجيا والكوسمولوجيا، أو العلومِ الإنسانيةِ كالفلسفةِ والأدبِ والفنِ. فمن غيرِ الممكنِ رسمِ شجرةِ أصولِ العلمِ إلا في جذورِ علمِ الاجتماعِ. بذلك يَتِمُّ الخلاصُ من التقسيمِ المفرطِ من جهة، وتلافيِ مخاطرِ التجريديةِ المفرطةِ من جهةٍ ثانية. من المهمِّ بمكانِ تَجَاوُزِ الأزمةِ في بنيةِ علمِ الاجتماعِ تماشياً مع تَحَطُّيِ الأزمةِ العامة. فعِلْمُ الاجتماعِ الذي يُفَسِّرُ إدراكَ الحياةِ بالحريةِ، ويُفَسِّرُ الحقيقةَ بالبحثِ عن الحريةِ، إنما هو دليلٌ (مانيفستو) لا غنى عنه في تنويرِ وتطوُّرِ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ.

تقيمي لعلم الاجتماع أولاً في هذا العمل معنيّ بأفأقه. إذ باتت آداب الاشتراكية العلمية التي جربتها مدةً 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 آراء بعض السوسيولوجيين (الذين ذكرتُ سابقاً أنهم أعرء) 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 ستحتلُ مكانها الحقيقي مع الانتقادات. وكلي ثقةٌ أنني لا أدرج ضمن القوالب الميتافيزيقية والوضعية التي تنتظرُ كلَّ شيءٍ من علم الاجتماع. في حين أن تعريف المتعدد الجوانب لعلم الاجتماع كان بغرضٍ عدم السقوط في تلك المخاطر من جانب، وللتحلي باليقظة والصدق إزاء المعنيين به من الجانب الآخر. وبعد تحقيق ذلك، بات القسم الآخر الأساسي من العمل متعلقاً بالحضارة والعصرانية الديمقراطيةين. أما إيلاتي الأولية 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 لأسلوب إسنادٍ مُناهضة الاشتراكية العلمية للنظام القائم إلى طَبَقَتَيْنِ اثنتين فقط (والذي يحتلُ مكاناً ضيقاً جداً في التاريخ، ويظلُّ بعيداً كلَّ البعد عن تحليل المجتمع)، إلا إنني سعيْتُ إلى تَحْطِيهِ من خلال نظام الحضارة، الذي يُشبه في تطوُّره نهراً رئيسياً يبلغُ عمره خمسة آلاف عام.

إذا كان البحثُ عن مُضادٍّ جدليٍّ جارٍ (إني على قناعةٍ بضرورة ذلك)، فلا ملاذ من القيام بذلك ضمن إطارِ نظام المدنية. إني على علمٍ بأنّ المدنيات كانت موضوع بحثٍ لدى العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع القيمين. وعليه، فما وددتُ فعله لم يكن إضافةً الجديد إلى تلك البحوث. بل كان مجرد طرحٍ ممنهجٍ شاملٍ لما لم يتم القيام به، أو لما تُسجَّ بشكلٍ متناثر. عليّ التنويه بدقة في هذا الصدد إلى أنّ الطريقة الديالكتيكية التي اتبعتها كارل ماركس في مأثوره "رأس المال" قد اتبعتها أنا بصدد المدنية. ولطالما صرخْتُ وتأوهْتُ قائلاً: ليت ماركس حقق ذلك بنفسه كي نستفيد نحن

منه. لكن، يبدو أنَّ المساهمة المُتلى التي يمكن انتهازها من خبيرٍ ما هي إضفاء المعنى على أسلوبه. ومدى نجاحي في ذلك سَتُحدِّدُه الممارسة الاجتماعية وانتقادات المعنيين. حقيقةً، ومثلما ذُكِرَ في "رأس المال"، فالمدينة تُخلِّقُ المجموعات المتطرفة والمتضادة. بل وما كان لتضادِّ البورجوازية-البروليتاريا إلا أن يَكُون واحدًا من أشكال التضادِّ الجَمَّة التي مَهَّدَت المدينة لها. بهذا المعنى، فإني أعتقدُ بضرورة تفسير إنجازي هذا على أنه انتقاداتٌ جادةٌ تهدف إلى إكمالٍ وإغناء آراءٍ وتقييماتِ كارل ماركس، بدلاً من النظرِ إليه على أنه تضادٌّ معه. أي أنَّ تبَياني 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 تضادٌّ معه. بل لديَّ القناعة بأنه من الأصحَّ تفسيره كمساهمةٍ هادفةٍ إلى إيلاء القيمة التي يستحقونها وتستحقُّها التياراتُ الأخرى المناهضة للنظام القائم.

عملتُ في المجلدين الأول والثاني من مرافعتي هذه على تحليل تياراتِ المدينة السُّلْطَية والاستثمارية (الاستغلالية والاستعمارية) بالخطوط العريضة. وسعيُّ 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 يَكُن بين مجموعات المدينة الحاكمة كما رُوجَ له (أخِرُ مثالٍ له هو صامويل هنتغتون¹)، بل كان بين القطبين المتضادين. لا شكَّ أنه ثمة الكثير من التناقضات والصراعات بين المجموعات الحاكمة. فالاحتكاكاتُ تتصارعُ دوماً على الكعكة. لكنَّ المهمَّ هنا هو كيف ومِمَّن اغتصبت هذه الكعكة. وبُحْكُم الجدل، 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 هنتغتون: 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 ببحوث واسعة النطاق. وهذا ما فعلته. وكلي إيمان بأن النتائج التي سيتم بلوغها لن تتسبب بخيبة الأمل والإحباط.

جَهِدْتُ لتخصيص حيزٍ فسيحٍ لمناهضي الحداثة أيضاً، كي يَنخُذُوا أماكنهم الصحيحة في نشاطات النظام الجديد. إذ كان من الضروريّ موضعة البلبلة الصاخبة المتسارعة مع انهيار السوفييتات في مكانٍ ذي معنى. ولم يكن للتشاؤم معنى. كان على الأنارشييين والمنادين بالاشتراكية المشددة أن ينتبهوا إلى ضرورة استحداثهم لذاتهم. بينما كان على الفامينيين والأيكولوجيين أن يعلموا أنه من دون بناء النظام لا يمكنهم قطع الأشواط أو تجنّب تعزيز الليبرالية بنقل المياه إلى طواحينها. حيث من المستحيل بلوغ أي هدفٍ دون ممارسة السياسة وتأمين منهجيتها. فأقصى ما كان ينتظرهم هو عاقبة حركات الاشتراكية المشددة والفوضوية. إني على قناعة بتأولي التحليلي للحركات الثقافية، التي تسعى للتخلص من مخالب وحش الدولة القومية انطلاقاً من محتواها الديمقراطي المهم. إذ كان بإمكانها أداء دورٍ تاريخي ضمن إطار العصرية الديمقراطية.

لقد تَوَحَّيْتُ الدقة في تناول قضايا ومهام إعادة هيكلة العصرية الديمقراطية بمنوالٍ تحليلي قائم على الحل؛ أي تأسيساً على النظري والعملّي. ولديّ القناعة بأنّي سَرَدْتُ النتائج بنجاح ملحوظ على شكل مبادئ ملفتة للنظر. ومن الواضح أنه لا علاقة للعصرية الديمقراطية بالبحث عن عصرٍ ذهبيٍّ ماضٍ ولا بالمشروع الطوباويّ المستقبليّ. بل كان ثمة الكثير من مُستلزمات مناهضة النظام. لكنّ ما لم يتواجد هو النظام نفسه. لذا، كنتُ على ثقة بضرورة صياغة شروحٍ كافية بشأن الموضوع. لم يكن اسم العصرية الديمقراطية مهماً. بل كانت آفاقها أهمّ من ذلك بكثير. أما منهج ذلك وتصويره نظاماً، فكان ضرورةً مُلحّة. وإلاّ، لما كان بالإمكان الذهاب أبعد من عيش "فلسفة البؤس" و"بؤس الفلسفة". كانت التحليلات تُهدَفُ إلى تنوير هذا الوضع وتلافيه. في حين سادت المساعي لتحديد مهام الميادين الفكرية والأخلاقية والسياسية لصياغة الحلول العملية. حيث إنّ الصَّخَبَ والتشويش كانا شائعين إلى حدٍّ كبيرٍ في هذه الميادين أيضاً. وأنا على قناعة بأنه تمّ إيضاح كيفية التوجّه نحو الممارسة العملية

كفاية. وكلي إيمان بأن الترتيب المبدئي على وجه الخصوص سيمهد السبيل لنشاطات جديدة ومُبدعة في الممارسة العملية.

الموضوع الآخر المهم في هذا المجلد كان معنياً بنوعية وحدة البحث الأساسية. وعلم الاجتماع الوضعي كان في وضع يكتفي فيه بإعطاء جواب عام بهذا الشأن عبر تشييبه المجتمع كأبي موضوع شيني آخر في الطبيعة. بينما كانت الاشتراكية العلمية أكثر صرامة وظواهرية، انطلقاً من تشكّلها كانعكاس يساري لرؤية ذلك العلم. فبماهيته الصارمة أخضعت المجتمع إلى تقسيم طبقي وفق أنماط الإنتاج. ونظرت إلى الوضعية القائلة بالتقدم الكوني على خط مستقيم وكأنها حقيقة مطلقة، فطبقتها بموجب ذلك. وهكذا برزت التكوينات البدائية والعبودية والإقطاعية والرأسمالية والاشتراكية الشيوعية إلى الميدان. ثمة قدرية في ذلك نوعاً ما. فمهما يكن، فإنه كان سيتم الوصول إلى الاشتراكية عاجلاً أم آجلاً. كانت هذه مقارنة ذات جانب دوغمائي واضح. فتناول كافة الممارسات الاجتماعية وفق هذه الذهنية قد نَمَّ عن نتائج وخيمة أكثر مما يُظن. فما تحقّق لم يكن الاشتراكية. بل كان الرأسمالية الكونية التي كثيراً ما انتقدت، ولكن قدّمت لها الخدمات الجليّة من دون دراية. فقيام رأسمالية الدولة الروسية بإطالة عمر النظام القائم قرناً آخر، كان بمثابة تأييد لهذه الحقيقة بالتأكيد.

وقد اتخذت المجتمع الأخلاقي والسياسي خياراً رئيسياً، لأنني أمنتُ بكونه حالة الوجود الأساسية للطبيعة الاجتماعية التي تُعدّ وحدة البحث الأولية، وجهدتُ لتشخيصه وتعريفه وفق ذلك خلال هذا المجلد. أما براهيني على ذلك، فكانت معنية بكون الظواهر المتغيرة باستمرار (كنمط الإنتاج والطبقة والدولة والأيدولوجيا والتقنية وغيرها)، والتي تتحقّق بشكل مختلف للغاية في كلّ مجتمع، لا يمكن أن تكون ذات شأنٍ يُحوّلها لتشكيل موضوع البحث الأساسي، على الرغم من نصيبها في الواقعية.

أما تحليلات النظام والمدنية العالميّين، فانتقدتها من حيث أنها تفسيرات مرتكزة إلى سياقٍ أحادي الجانب كالطوق المغلق. وسعيْتُ لتحليل وإبراز الإنسان من حيث كونه سيعيش ماهيات المجتمع الأخلاقي والسياسي للطبيعة الاجتماعية على الدوام. وأنه مُرغمٌ على عيشها، ولا يستطيع الاستغناء عنها ما دام موجوداً. وأنه في حال تحلّيه عنها، فسوف يعني ذلك تشنّت المجتمع وتناثره. ودعمًا لذلك من خلال لائحة أمثلة

مطوّلة، أردتُ إثبات أنه رغم مُحاصرة أجهزةِ رأسِ المالِ والسلطةِ للمجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ على مرّ تاريخِ المدنية، ورغمَ مساعيها في تعريضه إلى الإقناء وتركه يعاني التبعثر والتفسخِ البليغين؛ إلا إنَّ المجتمعاتِ تجدُ لنفسها سبيلاً للمثابرة على صونِ ماهياتها الأخلاقيةِ والسياسية، وتسعى للردِّ على تلك القوى أو تظلُّ سائرةً على دربِ المقاومة. كما حلَّتْ بشكلٍ شاملٍ انتشارَ أجهزةِ رأسِ المالِ والسلطةِ التابعة للحدّاتِ الرأسماليةِ وتغلُّغها حتى أدقِّ مساماتِ المجتمعِ مُطوّقةً إياه (عبر الدولةِ القومية، الصناعية، وبالأخص الوسائل الإعلامية، الأيديولوجية التوفيقية المتمفصلة، التشكيلات والأجهزة الأمنية، الاستعمار من الداخل، والضغط المُفرط على المرأة، وما شابه من عوامل). وأنها تتسببُ في المقابل بردود فعلٍ من نفس الدرجة. وأنها تُفسخُ الطريقَ أمامَ فرصِ المقاومةِ وبدائلِ الحياةِ لدى كلِّ وحدةٍ وفردٍ اجتماعيين. وأنها مُضطرّةٌ لإفساحِ المجالِ أمامَ ذلك. وطَرَحْتُ للوسطِ كونَ المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ متغيراً دون أدنى ريب، وكونه مستمراً في تطوّره ونمائه منذ ما قبل التاريخ.

إنَّ الكُلاَن، الأسرة، العشيرة، الكونفدرالية القبلية، التَّحوُّلُ الهرميّ، المرور بتقسيماتِ الدولة، العبور من مجتمعِ الزراعة-القرية إلى مجتمعِ المدينة وصولاً إلى المجتمعِ الصناعيِّ القوميِّ، التَّقَطُّباتُ بَقَلَّتْها وكثُرَتْها؛ جميعُها كانت أحداثاً متواصلةً دون انقطاع. لقد عملتُ على إثباتِ صحةِ الآراءِ القائلةِ بأنَّ سياقَ المدنيةِ تَطَوَّرَ بطابعٍ متواصلٍ على شكلِ أزِماتٍ المركز-الأطرافِ والهيمنة-المنافسة والصعود-الهبوط. كما سعيْتُ إلى صياغةِ التحليلِ والحلِّ نظرياً وعملياً بصددِ استحالةِ القضاءِ على المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ بالرغم من كل تلك الأحداث. وأنه سيظلُّ مُحافظاً على ميوله في الحريةِ والمساواةِ والديمقراطية. وأنَّ هذه الماهياتِ ستكتسبُ حيويةً فُصوى لدى إدراكِ وتطويرِ المهامِّ الفكريةِ والأخلاقيةِ والسياسيةِ بنحوٍ متداخل.

ومقابلَ تحقيقِ الحدّاتِ الرأسماليةِ لوجودها تأسيساً على نزعاتِ رأسِ المالِ والصناعيةِ والدولةِ القومية، فقد حاولتُ القيامَ بالتحليلِ والحلِّ الشاملِ لاكتسابِ العصريةِ الديمقراطيةِ وجودها بالتأسيسِ على الكوموناليةِ الديمقراطيةِ والصناعةِ الأيكولوجيةِ والأمةِ الديمقراطيةِ. وجَهِدْتُ إلى تعريفِ الكوموناليةِ الديمقراطيةِ بأنها لا تعني التطلعَ إلى المساواةِ ضمنَ مجتمعٍ نَمَطِيّ. بل تتميزُ بكمِّ شاملٍ يبدأ من الشخصِ

الواحد إلى ملايين الأشخاص من شتى المجموعات المُتَحَلِّية بماهية المجتمع الأخلاقي والسياسي (شئى أنواع المجتمعات ابتداءً من المجموعات النسائية إلى مجموعات الرجال، ومن الرياضة والفن إلى الصناعة، ومن المُفكرين إلى الرعاة، ومن العشائر إلى الشركات، ومن الأسر إلى الأمم، ومن القرى إلى المدن، ومن المحلات والضواحي إلى الصعيد العالمي، ومن الكائنات إلى المجتمع الكوني). وأُشِرْتُ إلى أن حقيقة المجتمع الصناعي-الأيكولوجي تُعبّر عن المجموعات الصناعية-الأيكولوجية التي يُغذّي فيها مجتمع القرية الزراعية ومجتمع المدينة الصناعية بعضهما بعضاً بما يتواءم تماماً مع الأيكولوجيا. وسعيُّ إلى تعريف وتحليل وطرح حل الأمة الديمقراطية من حيث كونها نوعاً جديداً من الأمة التي ستُشكّلها 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 تُعبّر 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 يتمنّع بقوة الحلّ العليا القادرة على توحيد تجارب مناهضي النظام في عهد الحداثة، وذلك من خلال ميراثها التاريخي وتأسيساً على المؤسسات والكيانات البنيوية. وأنها سوف تتنامى لتُحلّ الصدارة.

وتُوحّيتُ الأهمية والدقة في تحليل تقطّب المدنية الدولية والعصرية الديمقراطية فيما عدا الصراع والاستثمار (الاستغلال والاستعمار). إضافةً لتحليلها على صعيد احتمال استناب السلام ووقف الصراع. فتقييمُ فرص وظروف السلام المستدام يُشكّل موضوعاً مهماً، ويقتضي الحساسية القصوى. ومن المعلوم أن سياق المدنية يملكُ ميراثاً غنياً في هذا المنحى. فكثيراً ما شوهدت العهود والممارسات التي أُنيطَ فيها السلام (لا الحرب) بالتقديس. كما شوهدت أشكال التنفيذ اليومية التي مرّ فيها السلم والحرب بشكل متداخل في عهد الحداثة أيضاً. وعوضاً عن مفهوم الديالكتيك المُفني، نخص بالذكر أن المفهوم والعنصر اللذين ساهما في تكوين السياق يتجسدان في إمكانية وجود ديالكتيك يعتمد على التّغذّي المتبادل الأقصى. وبأقل تقدير، فمرحل

الديالكتيك لم تقتصر في سياقاتها على الإفناء فقط، ولا على التغذية المتبادلة فقط. بل ثمة إمكانية عيش مستوياتٍ مُعقَّدة تتراوح بين كلا المفهومين أو الواقعين. وبفضل العلم المتصاعد يتم الإدراك بنحوٍ أفضل وأصح أن الواقع الطبيعي لا يجري وفق فلسفة "حياة القوي" الداروينية المُتَبَقِّية من الرأسمالية الوحشية، ولا وفق القوالب الميتافيزيقية القديمة القائلة بغياب التناقض وانعدامه. بل على النقيض، فإنه يعرض ماهية غنية للغاية ومتوترة وتكوينية للغاية.

وبقدر ما يكون من الخطأ تفسير مراحل السلم بأنها نزوع كلي نحو التطور الطبيعي، فمن الخطأ أيضاً تفسير مراحل الحرب بأنها القابلة المؤلدة للمجتمع الجديد من أحشاء النظام القديم الحامل به. فالحروب بين احتكارات رأس المال والسلطة معنية بمدى تكبير أو تصغير الكعكة التي يقبضتهم، ولا علاقة لها بالسلم. ذلك أن السلم الحقيقي يرتكز إلى قبول قوتي الحضارة المتضادتين لوجود هويات 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 والشرايح 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 تمكن 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 المَعْمَرَة خمسة آلاف عام على شكل أقطاب متضادة، ندرك أنه سيعاش كقطبين متضادين مدة أطول. ولا يُعد 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 بانهايارها هي. فالمهم هو وضع ثنائية الأقطاب نصب العين في جميع النشاطات النظرية والعملية، وعدم الانصهار 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 والتطورية التدريجية، فإنه يصبح بإمكاننا تحليل قضاياها إيجابياً بشأن "المدة" و"المكان"، وتمكين استدامته أيضاً.

إنّ العصرانية الديمقراطية نظامٌ ميّالٌ إلى السلام الحقيقي من حيث عناصرها ومكوناتها الأساسية. وتُشكّل رؤية الأمة الديمقراطية خيارَ سلامٍ قيّمٍ 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، فستدخل 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 الصناعية ضد البيئة، ليَتَحَقَّقَ السّلم فيما بين المجتمع والبيئة. أما عنصر الكومونالية الديمقراطية، فينبُغِ المقاربة السّلمية الأكثر راديكاليةً من خلال عرضه خيارَ إمكانية كينونة المجتمع الأخلاقي والسياسي بالنسبة لكلّ وحدةٍ وفردٍ في المجتمع. من الواضح أنه كلما تنامت العصرانية الديمقراطية كنظام، فإنّ فرصة السلام المُشْرِفِ أيضاً ستتمكن من التطور بنسبة أكبر بكثير.

وهنا بالذات عليّ التنبيه وطلب السماح مرةً أخرى، لأنني أتناول مصطلحات المجتمع الأخلاقي والسياسي والكومونالية الديمقراطية والمجتمع الديمقراطي كمُرادفاتٍ 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 المُعَبِّرة عن النمطية. وبُغيةً لفتِ النظر إلى ذلك، فقد شرعتُ بالحاجة إلى نعتِ الاشتراكية المشيدة باشتراكية 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 بالغنى. فالمطابقة تعني الإفقار. وإلى جانبِ تحذيري للمعنيين بعدم السقوط في التناقض بشأن

الاستخدام المتواصل لتلك المصطلحات، فإني آملُ تتأولهم اعتذاري لعجزني عن تطوير نوع آخر من المصطلحات بصدرٍ رحب.

ومقابل العناصر الثلاثة الأولية للحدائث الرأسمالية (الرأسمالية والصناعية والدولة القومية)، لم أكتفِ بنعتِ العصرية الديمقراطية بأنها ذات ثلاثة عناصرٍ أساسية مؤلفة من المجتمع الأخلاقي والسياسي والكونمونية الديمقراطية والاشتراكية الديمقراطية والمجتمع الديمقراطي والمجتمع الصناعي الأيكولوجي والمجتمع الكونفدرالي الديمقراطي. بل وسعيتُ لتعريفها بجزمةٍ من الماهيات الغنية جداً، مثلما حاولتُ عرض ذلك في الفصل المعني. فالمشاكلُ الاثنتا عشرة التي عدّتها بشأن القضايا الاجتماعية تُوضّح أيضاً ماهياتِ الحلّ الاثنتي عشرة للعصرية الديمقراطية.

كنتُ نَوّهتُ مراراً إلى إمكانية نشرِ مجلدي هذا باسم "سوسيولوجيا الحرية". ولدى محاولة تعريفِ علم الاجتماع، بيّنتُ بأهميةٍ مدى ضرورة أن يتجسّد هدفه أساساً في تطوير خيارِ الحرية. وبالأصل، فلدى إضافة أن حلّ المعضلة يعني بأحدِ معانيه تأمين الحرية، فإني على قناعة بأنه ما من ضيّرٍ في تسمية علم الاجتماع باسم "سوسيولوجيا الحرية" ضمن إطارِ هدفه. إذ واضحٌ أنه سيُكون من الصائبِ نشرُ قسمٍ مهمٍ منه تحت هذا الاسم. أي، تلك النشاطات السوسيولوجية المُختصة بحلّ المعضلة وتأمين إدراك الحياة. لا ريب أن نطاقَ السوسيولوجيا لا ينحصرُ بالحرية. حيث من المعلوم ضرورة اهتمامها بأفاقٍ اجتماعيةٍ مُعقّدة (كمجتمعٍ ماقبل 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). لكنّ النقطة التي شدّدتُ عليها بأهمية في هذا العمل، هي أن تقسيمَ المجتمع الأخلاقي والسياسي إلى أجزاءٍ كثيرةٍ بغية جعله موضوعَ بحثٍ ودراسة، إنما يتضمن مخاطرَ مهمة. وأنّ هذا قد يُسفرُ عن نتائج سلبية أكثر من أن تكون إيجابية. هذا وبيّنتُ أنني أوافقُ بقوة على الرأي الذي مفاده أن البحث والتدقيق في الطبيعة الاجتماعية ضمن طابعٍ تاريخيٍّ ومتكاملٍ 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". يُلوحُّ أنه بذلك أرادَ التشديدَ على أنَّ من لا يعرفون أنفسهم لا يمكنهم أن يتعلموا أو يعرفوا الشيء الكثير. إني أؤمنُ بأنَّ الإنسانَ يُشكِّلُ إجماليَّ الواقعِ المنتشرِ في عمومِ الكونِ، والذي يبدأُ منذَ الانفجارِ العظيمِ (بيغ-بانغ)¹ الذي يُزعمُ أنه تَحَقَّقَ قبلَ خمسةَ عشرَ مليارِ عامٍ (حسبما يُصرِّحُ علمياً) حتى يومنا الراهن. إني أشعرُ بذلك وأدركه. بهذا المعنى، فمعرفةُ الذاتِ تُعادلُ معرفةَ كلِّ الزمانِ والكون. كما كان سقراط قد تَحَدَّثَ في مرافعته الشهيرة عن الجنِّ الذين يَمُدُّونه بالإلهام بين الحين والآخر؛ أي عن "الدايمونات"²، لا عن آلهة أثينا التي زعمَ أنه أنكرها. وهذا ما يعني معرفةَ الذاتِ عن طريقِ الشعورِ والإحساسِ والتعمقِ الداخلي. إنه نوعٌ من التعلُّمِ والتبشيرِ على طرازِ الأنبياء. وساطعٌ أنه طرازُ تعلُّمٍ تقدميٍّ أكثرَ من الوثنية. وعندما تَلَقَّيْتُ تنبئةً قوتي الإحساسيةً أو "دايموناتي" التي قالت لي "جِدْ ضالَّتَكَ في نفسك"، لم أتمالكُ نفسي من الانعكافِ على كتابةِ هذه الأسطر.

كان تفسيرُ زرادشت أكثرَ تأثيراً. فحسبما يُروى، يَسْمَعُ زرادشت صوتاً مع طلوعِ الشمسِ بكلِّ بهائها على قممِ جبالِ زاغروس التي يَعشَقُها لدرجةِ الوله. ويصرِّحُ زرادشت في الصوتِ قائلاً: "قُلْ مَنْ أَنْتَ؟". إنه تفسيرٌ مَفَادُهُ أنه هكذا التقى بالربِّ وحاسبه. أما بالنسبةِ لي، فأنا على قناعةٍ بأنه شرَعٌ بمحاسبةٍ معنويةٍ بوجودِ الملوكِ—الآلهةِ السومريين، الذين ظلُّوا خطراً يهددُ حريةَ شعبِ جبالِ زاغروس ويهدفُ إلى النيلِ منها طيلة آلافِ السنين. إنَّ زرادشتَ يُحاسبُ قدسيةَ الملوكِ—الآلهةِ الذين هم أشبهُ بالمدنيةِ ذاتها، مُحَقِّقاً بذلك ثورةَ الأخلاقِ الزرادشتية. إنها ثورةٌ على شاكلةِ ثنائياتِ النورِ—الظلامِ والفضيلةِ—الرديلة.

¹ الانفجار العظيم (بيغ-بانغ): نظرية مطروحة في علم الكون، تقول أن الكون نشأ من حالة كثيفة وحارة جداً قيل 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 جنيٌ متلبس بسقراط، كي يمنعه من ارتكاب الخطأ. يقال أن سقراط كان يعتبر هذا شكلاً من "الجنون المقدس" وهبةً 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 هياماً بالنسبة لي. وقد أدركتُ بنحوٍ أفضل مع مرور الأيام أنَّ شخصيتي تُواجه كلَّ مَنْ تهجَّم عليّ، باستقبالها الحياةَ وشفافيتها بولعٍ كبيرٍ وكأنها طقوسُ صداقة. لقد كانت مُحاسبتِي إياهم لدى تهجُّمهم عليّ زرادشتيةً الطابع إلى حدٍّ ما: "مَنْ أنتم؟". وهذا ما معناه أنَّ هذه السطورَ تَعكِسُ ما تَعَلَّمْتُهُ عن طريقِ معرفةِ ذاتي من جهة، وتَعكِسُ تَراكمَ وعيي المتكوِّنَ بمحاسبةِ المتهجِّمين عليّ: "مَنْ أنتم؟" من جهةٍ أخرى.

إنَّ تحليلي لِنفسي ولِمُقَدَّسي المدنيَّةِ المستورةِ بألفِ غطاءٍ وغطاءٍ يعني تفكيكاً وحلًّا الظروفِ العسيرةِ أيضاً. فمحاسبتِي لمُقَدَّسي المدنيَّةِ عبر هذه السطورِ لدى سعيهم إلى الدُّوسِ عليّ دون الاكتراثِ بأيةِ حدودٍ أخلاقيةٍ أو سياسية، قد عَرَفْتَنِي على شخصيتي وتقاليدي وشعبي ومنطقتي وإنسانيَّتي وعالمي ضمن جوٍّ من الاحتفاءِ والهيام. 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 واللعنة (مرافعة أورفا): 2001
- 2- من دولة الكهنة السومريين نحو الحضارة الديمقراطية (الجزءان 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).

