الجزء الثاني

تحـولات الســيادة

Passages of Sovereignty

1.2

أوروبتان وحداثتان

سواء أَقُمْتَ بتثبيت العِصْمة وتأكيدها ثم رُحْتَ تستمد السيادة منها أم وضعت السيادة في المرتبة الأولى وبادرت إلى اشتقاق العصمة منها، فإنك ستبقى مضطرّاً، في الحالين كليهما، للاعتراف بالسلطة المطلقة وتقديسها. ويتم فرض النتيجة ذاتها سواء من خلال قمع الحكومات واضطهادها أم عبر منطق الفلاسفة، بصرف النظر عما إذا كنت تجعل السيادة للشعب أو للملك.

فرانسوا غيزو

ثمة أرستقراطي متنور يدعى الكونت لاينسدورف يبادر، في ڤيينا أوائل القرن العشرين التي تصوِّرها رواية روبرت موسيل المعروفة باسم **رجل بلا سمات** The Man without Qualities، إلى حل ألغاز تعقيدات الحداثة، غير أنه يصطدم بمفارقة مركزية. يقول لنفسه: «ما لا أزال عاجزاً عن فهمه هو ما يلي: ليس جديداً أن يكون الناس مضطرين لأن يحب بعضهم بعضاً، وأن تكون الحكومة مضطرةً لممارسة القسر والإكراه لتجعلهم يفعلون ذلك. فما الداعي، إذن، لبروز الأمر كما لو كان مسألة إما/ أو، وبصورةٍ مفاجئة؟»[1] بالنسبة إلى محسني عالم موسيل هناك صراع في مركز القلب من الحداثة، بين قوى الرغبة

(1) Robert Musil, *The Man without Qualities,* trans. Sophie Wilkins (New York: Knopf, 1995), 2: 1106.

والارتباط الكامنة، قوى محبة الجماعة، من جهة، وبين القبضة القوية لسلطة طاغية عاكفة على فرض وتطبيق نظام معين على الساحة الاجتماعية من جهة ثانية. وهذا التوتر كان سيتم حله، أو تسويته على الأقل، من قبل سيادة الدولة، ولكنه ما يزال يطفو على السطح بصورة متواصلة بوصفه مسألة إما/ أو: إما الحرية أو العبودية، إما تحرير الرغبة أو إخضاعها. وبكثير من الشفافية يقوم الكونت لاينسدورف بتسليط الضوء على تناقض يخترق الحداثة الأوروبية من أولها إلى آخرها، ويعشش في قلب مفهوم السيادة الحديث.

لا بد لتعقب مسار الشكل الناشىء لمفهوم السيادة، عبر التطورات المختلفة في الفلسفة الأوروبية الحديثة، من أن يتيح فرصة إدراك حقيقة أن أوروبا والحداثة ليستا بنيتين أحاديتين أو هادئتين مسالمتين، بل كانتا، من البداية، مطبوعتين، بالأحرى، بأشكال الصراع والنزاع والتوتر أو الأزمة. نستطيع أن نميز في عملية تأسيس الحداثة الأوروبية ثلاث لحظات تُمَفْصِل الصيغة الأولية لمفهوم السيادة الحديث، هي الاكتشاف الثوري لمستوى الكمون أولاً؛ ورد الفعل ضد هذه القوى الكامنة والأزمة التي يعيشها شكل السيادة، ثانياً؛ والحل الجزئي والمؤقت لهذه الأزمة في إطار تشكيل الدولة الحديثة بوصفها بؤرة سيادة تتسامى فوق مستوى القوى الكامنة وتتوسطها، ثالثاً وأخيراً. ولا تلبث الحداثة الأوروبية نفسها، أثناء عملية التعاقب والتدرج هذه، أن تزداد التصاقاً بمبدأ السيادة. ومع ذلك فإن التوتر الأصلي، كما يشكو الكونت لاينسدورف، يظل دائباً باستمرار، حتى في أوج الحداثة وذروتها، على الاختراق بكل ما لديه من عنفوانٍ وجبروت.

ليست السيادة الحديثة إلاَّ مفهوماً أوروبيّاً بمعنى أنها تطورت بالدرجة الأولى في أوروبا، بالتنسيق مع تطور الحداثة نفسها. لقد شكّل المفهوم حجر زاوية بناء المركزية الأوروبية. غير أن السيادة الحديثة، رغم انبثاقها من أوروبا، ما لبثت أن وُلدت وتطورت عبر علاقة أوروبا بخارجها في المقام الأول،

وبخاصة من خلال مشروعها الكولونيالي، ومقاومة المستعمَرين (بفتح الميم). وهكذا فإن السيادة الحديثة ظهرت بوصفها مفهوم رد الفعل الأوروبي والسيطرة الأوروبية على الصعيدين الداخلي والخارجي كليهما. إنهما وجهان متواسعان ومتكاملان لتطور كلٍّ منهما؛ وجه الحكم داخل أوروبا ووجه حكم أوروبا للعالم.

المستوى الثوري للكمون

كل الأشياء بدأت بثورة. فبين سنتي 1200 و1600م، عبر مسافات لم يستطع قطعها غير التجار والجنود وما أصبحت قريبةً فيما بعد إلاّ بفضل اختراع المطبعة، حدث شيء خارق للعادة في أوروبا. أَقْدَم البشرُ على إعلان أنفسهم أسياداً لحياتهم، منتجين للمدن، صانعين للتاريخ، ومتطلعين للسماوات والفراديس. ورثوا وعياً ثنائيّاً، رؤية هرمية للمجتمع، وفكرة ميتافيزيقية عن العلوم، غير أنهم ما لبثوا أن أورثوا الأجيال القادمة فكرة تجريبية عن العلم، تصوراً تأسيسيّاً للتاريخ والمدن، كما قَدَّموا الوجود بوصفه حقلاً كامناً للمعرفة والفعل. وفِكْرُ هذه الفترة الأولية المولود بالتزامن في كل من السياسة والعلوم والفنون والفلسفة واللاهوت يعكس مدى جذرية وثورة القوى الناشطة والفاعلة في الحداثة.

كثيراً ما توصف جذور الحداثة الأوروبية بأنها خارجة من عملية عَلْمَنة أنكرت سلطة السماء المتسامية على الشؤون الدنيوية. من المؤكد أن تلك العملية كانت مهمة، غير أنها لم تكن في الحقيقة، بنظرنا، سوى أحد أعراض حدث الحداثة الأولى: سوى تأكيد قوى **هذا** العالم، سوى اكتشاف مستوى الكمون. «لكل كيان جوهر فريد Ome ens habet aliquod essè proprium»[1]. يؤدي تأكيد دونس سكوتوس هذا إلى نسف التصور القروسطي

(1) Johannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, Book IV, Distinctio XIII, Quaestio I, in

للوجود بوصفه موضوع إسناد تناظري وبالتالي ثنائي ـ وجوداً يضع إحدى قدميه في هذا العالم والأخرى في دنيا متسامية. نحن الآن في بداية القرن الرابع عشر، في قلب الاضطرابات العنيفة والتشنجات الحادة لأواخر العصور الوسطى. يقول دونس سكوتوس لمعاصريه: إن فوضى الأزمات وانحطاطها لا يمكن إصلاحهما والتغلب عليهما إلاّ عبر إعادة مَرْكَزة الفكر وتركيزه على تفرد الوجود. وهذه الفرادة ليست سريعة الزوال ولا عارضة، بل هي وجودية (أنطولوجية). أمّا قوة هذا التأكيد والتأثير الذي تركه على فكر تلك الفترة فقد تجليا في رد دانتي اليغري عليه، من على مسافة آلاف الأميال عن شمال دونس سكوتوس البريطاني. كتب دانتي يقول: إن هذا الوجود المتفرد قوي بكونه المحرّك الدافع باتجاه تحقيق «كل طاقات العقل الممكنة totam potentiam intellectus Possibilis»[1]. مع ميلاد الحداثة الأوروبية اكتشفت البشرية قدرتها في العالم وأقحمت هذا النبل في ثوب وعي جديد للعقل والطاقة الكامنة أو الإمكانية.

قام عدد كبير من المؤلفين، في القرن الخامس عشر، بإظهار مدى تجانس هذه المعرفة الوجودية (الأنطولوجية) الكامنة الجديدة وأصالتها الثورية. يكفي أن نشير إلى ثلاثة أصوات ممثلة فقط. يقول نيكولاس من كوسا، **أولاً**، «ليس التأمل إلاّ حركة للعقل من **ما تكون** إلى **من تكون** quia est to quid est؛ وبما أن **من تكون** بعيد بعداً لا نهائيّاً عن **ما تكون**، فإن مثل هذه الحركة لا تصل قط إلى أية نهاية. إنها حركة بالغة الإمتاع لأنها تمثل جوهر حياة العقل بالذات، ومن هذه الحقيقة تهتدي مثل هذه الحركة إلى ضالتها المنشودة، لأن حركتها لا

Opera Omnia, vol. 8 (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969), p. 807.

(1) Dante Alighieri, *De Monarchia*, ed. Louis Bertalot (Frankfurt: Friedrichsdorf, 1918), Book I, chap. 4, p. 14.

تولّد التعب بل تتفتق بالأحرى، عن النور والدف»[1]. ويقول لبيكو ديلا ميراندولا، **ثانياً**: «حين تتصور الإله وجوداً حيّاً وعارفاً، تأكد قبل أيّ شيءٍ آخر أن هذه المعرفة وهذه الحياة مفهومتان متحررتين من جميع أشكال النقص والخلل. لك أن تتصور معرفةً تحيط بالكل وتعرف جميع الأشياء بأكمل الصور والأشكال؛ ولك أيضاً أن تضيف أن العارف يعرف الكل بذاته، بما لا يبقي أية حاجة لأن يبحث خارج ذاته، مما من شأنه أن يجعله ناقصاً»[2]. وبهذه الطريقة فإن بيكوديلا ميراندولا يبادر، في مقابل تصور إله بعيد متسام، إلى إلباس عقل الإنسان ثوب آلة معرفة سماوية أو إلهية. ويقول بوفيلوس، **ثالثاً وأخيراً**، إن «من كان إنساناً homo مجرداً من حيث الطبيعة لا يلبث أن يصبح، بفضل مساهمة الفن الغنية، إنساناً مضاعفاً، أي إنساناً إنساناً homo - homo»[3]. فمن خلال فنونها وممارساتها القوية الخاصة، تنجح البشرية في الاغتناء ومضاعفة الذات، أو تتمكن، في الحقيقة، من الارتقاء إلى مرتبة سلطة أعلى، إلى **هوموهومو** homo-homo، إلى إنسانية مربعة.

تحولت المعرفة، في جذور الحداثة ومنابعها تلك إذن، من المستوى المتسامي إلى مستوى الكمون، فأصبحت تلك المعرفة الإنسانية، بالتالي، فعلاً، ممارسة لتحويل الطبيعة. قام السير فرانسيس بيكون ببناء عالم «يمكن» فيه «لما تم اكتشافه في الفنون والعلوم أن تتم الآن إعادة تنظيمه من خلال الاستعمال والتوسط والملاحظة والمناقشة... لأن معالجة أبعد الحقائق

---

(1) Nicholas of Cusa, «Complementum theologicum», in Opera vol. 2 (Frankfurt: Minerva, 1962), chap. 2, fol. 93 b (facsimile reproduction of edition edited by Jacques Le Fevre [Paris: 1514]).

(2) Giovanni Pico della Mirandola, Of Being and Unity, trans. Victor Hamm (Milwaukee: Marquette University Press, 1943), pp. 21 - 22.

(3) Carolus Bovillus (Charles de Bovelles), Il libro del sapiente, ed. Eugenio Garin (Turin: Einaudi, 1987), chap. 22, p. 73.

وأقدس أسرار الطبيعة، عبر اعتماد أسلوب استخدام أفضل، وتقانة أكثر كمالاً للعقل والفكر، خير»[1]. وفي هذه العملية يدعي غاليليو غاليلي (وهذا يغلق دائرتنا de dignitate hominis)، أننا نمتلك إمكانية مضاهاة المعرفة العُلوية:

> انطلاقاً من أن كون الفهم مركّزاً، بمقدار ما تحمل تلك العبارة معها بصورة مكثفة، أي بصورة كاملة، عدداً من الأطروحات، أقول إن العقل البشري يفهم بعض الأمور بقدر كبير من الكمال، ويمتلك بشأنها قدراً كبيراً من اليقين يوازي فهم الطبيعة لها؛ وتلك الأمور تتضمن العلوم الرياضية البحتة، أي الهندسة والحساب، التي يعرف العقل الإلهي عنها عدداً أكبر بلا حدود من الأطروحات لأن السماء تعرفها جميعاً، غير أنني أعتقد أن معرفة العقل البشري بتلك الأشياء القليلة التي يفهمها تكون متكافئة مع معرفة السماء في يقينيتها الموضوعية[2].

أما ما هو ثوري في كل هذه السلسلة الطويلة من التطورات الفلسفية الممتدة بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر فهو أن قدرات الخلق التي كانت من قبل تعود حصراً إلى المصدر تم الآن إنزالها إلى الأرض. إنه اكتشاف امتلاء مستوى الكمون واكتماله.

عادت البشرية، في السياسة أيضاً، تماماً كما في الفلسفة والعلم، في هذه المرحلة المبكرة من الحداثة، إلى امتلاك ما كان التسامي القروسطي قد اغتصبه منها. فعلى امتداد ثلاثة أو أربعة قرون، جرت إعادة ترسيخ بناء السلطة على أساس قضية كلية إنسانية وعبر فعل جمهور من الكيانات الفردية بقوة كبيرة، في زحمة فيض هائل من المآسي المرعبة وعمليات الاجتياح البطولية. زعم وليم الأوكامي، مثلاً، أن الكنيسة هي جمهور المؤمنين ـ «Ecclesia est multitudo

---

(1) Francis Bacon, Works, ed. James Spalding, Robert Ellis, and Donald Heath (London: Longman and Co., 1857), 1: 129 - 130.

(2) Galileo Galilei, Opere (Florence: G. Berbèra Editore, 1965), 7: 128 - 129.

«fidelium»[1] ـ بمعنى أنها ليست فوق جماعة المسيحيين ومتميزة عنها، بل هي كامنة في عمق تلك الجماعة. وقام مارسيليوس البادواني بطرح التمييز نفسه بالنسبة إلى الجمهورية حيث تكون سلطة الجمهورية، وقوة قوانينها، مستمدتين لا من مبادىء سامية بل من تجمع المواطنين[2]. ثمة فهم جديد للسلطة، وتصور جديد للتحرر تم إطلاقهما: من دانتي ودفاع أواخر العصر الوسيط عن «العقل الممكن» إلى توماس مور والاحتفال بـ «القوة الهائلة وغير القابلة للتفسير» للحياة الطبيعية والعمل بوصفهما أساساً للترتيب السياسي؛ من ديمقراطية الطوائف البروتستانتية، إلى سبينوزا، يكون أفق الكمون وأفق النظام السياسي الديمقراطي متطابقين تماماً. يكون مستوى الكمون هو الأساس الذي تتحقق فوقه قدرات الفرادة، ويتم بموجبه تحديد حقيقة الإنسانية الجديدة تاريخيّاً وتقنيّاً وسياسيّاً. وانطلاقاً من هذه الحقيقة بالذات، يتم تمثيل الفردي على أنه الجمهور، لتعذر وجود أي توسط خارجي[3].

لقد كانت بدايات الحداثة ثورية، وما لبثت أن أطاحت بالنظام القديم. لم يكن ناموس الحداثة ودستورها عن النظرية وحدها، بل عن أفعال نظرية وثيقة الارتباط بتحولات الممارسة والواقع. تغيرت الأجساد والأدمغة بصورة جذرية. وهذه العملية التاريخية المتمثلة بإضفاء الصفة الذاتية على الأمور، كانت ثورية بمعنى أنها فرضت تغييراً نموذجيّاً غير قابل للارتداد في نمط حياة الجمهور.

---

(1) William of Ocknam, *A Short Discourse on the Tyrannical Government, trans.* John Kilcullen (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), Book III, chap. 16, p. 104. The translator renders the phrase «multitudo fidelium» as «congregation of the faithful».

(2) See Marsilius of Padua, *Defensor Pacis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928).

(3) يمكن العثور على هذا الوجه الثوري لأصول الحداثة بأوضح أشكالها وأكثرها تركيباً في مؤلفات سبينوزا. انظر: Antonio Negri, The Savage Anomaly, trans. Michael Harld (Minneapolis; 1991).

الحداثة والأزمة

ليست الحداثة مفهوماً أحاديّاً بل تتجلى، بالأحرى، بنمطين اثنين على الأقل، أولهما هو ذلك الذي سبق لنا أن حددناه قائلين إنه عملية ثورية متطرفة. فمثل هذه الحداثة تقوم بنسف علاقاتها مع الماضي، وتعلن عن كمون الصيغة الجديدة في العالم والحياة. إنها تُطَوِّر المعرفة والحركة بوصفهما تجريباً علميّاً، وتحدِّد توجهاً نحو سياسة ديمقراطية، واضعة الإنسانية والرغبة في مركز التاريخ. يتم إصلاح الوجود المادي وإعادة تشكيله من الحرفي إلى عالم الفلك، من التاجر إلى رجل السياسة، في الفنّ كما في الدين.

غير أن هذا الانبثاق الجديد ما لبث أن تمخض عن الحرب. وهل كان ممكناً ألاَّ يفضي مثل هذا الانقلاب الجذري العميق إلى إثارة العداوات القوية؟ هل كان ممكناً ألاَّ تؤدِّي هذه الثورة إلى ثورة مضادة؟ ثمة كانت، في الحقيقة، ثورة مضادة بالمعنى الحقيقي للعبارة؛ ثمة كانت مبادرة ثقافية وفلسفية واجتماعية وسياسية اندفعت تسعى، لعجزها عن العودة إلى الماضي من جهة وعن تدمير القوى الجديدة من جهة ثانية، إلى السيطرة على، ومصادرة قوة الحركات والديناميكيات الناشئة. ذلك هو النمط الثاني للحداثة، النمط المصمم لشن الحرب ضد القوى الجديدة، ولإقامة السلطة الطاغية للسيطرة عليها. لقد نشأ في إطار ثورة النهضة لحرف اتجاهها، لنقل الصورة الجديدة للإنسانية وغرسها في مستوى متسام، لإضفاء الصفة النسبية على قدرات العلم في مجال تغيير العالم، وللوقوف في وجه استعادة السلطة من جانب الجمهور قبل كل شيء. يطرح نمط الحداثة الثاني فكرة سلطة متسامية مؤسسة، ضد سلطة كامنة مؤسسة، فكرة النظام ضد الرغبة. وبالتالي فإن النهضة غرقت في بحر من الحروب الدينية والاجتماعية والأهلية.

كانت النهضة الأوروبية ـ ولكن النهضة الإيطالية قبل كل شيء، بمجموعة الأعمال البهية والمعاكسة التي تميزها ـ ساحة قتال لحرب: أهلية لتحقيق

الحداثة على أرض الواقع. بدت حركة الإصلاح الديني، حين عمت أوروبا، أشبه بزوبعة ثانية انضمت إلى الأولى، مكررة جملة بدائل الثقافة الإنسانية على صعيد الوعي الديني للجماهير. وهكذا فإن الحرب الأهلية اخترقت الحياة الشعبية، واختلطت بأكثر ردات التاريخ الإنساني حميمية. سار الصراع الطبقي عبر هذه الساحة، رافعاً، في أثناء تكوين النظام الرأسمالي، رايات الإبداع والتجديد العائدة للنمط الجديد من العمل، وللنظام الجديد للاستغلال في إطار منطق يجمع بين آيات التقدم وعلامات التراجع والنكوص على السواء. كان صداماً بين جبابرة، صداماً شبيهاً بالصدام الذي رسمه مايكل انجلو على سقف كنيسة البابا: ذلك الصراع المأساوي الذي ما لبث أن تمخض عن تكوين الحداثة.

غير أن ثورة الحداثة الأوروبية سرعان ما دخل خريفه Thermidor. ففي الصراع حول الهيمنة على صيغة الحداثة، كان النصر من نصيب النمط الثاني، ومعه قوى النظام التي سعت إلى تحييد نفوذ الثورة. وعلى الرغم من أن العودة إلى الوراء لم تكن ممكنة، فقد توفرت، مع ذلك، فرصة إعادة فرض إيديولوجيات قائمة على التحكم والتسلط، وبالتالي نشر قوة متسامية جديدة عبر العزف على أوتار قلق الجماهير وخوفها، عبر استغلال رغبة هذه الجماهير في اختزال الشك الذي يغلف الحياة وزيادة الأمن والاطمئنان. كان لا بد من إيقاف الثورة. فكلما تبدت ثمار الثورة اليانعة بكل بهائها، على امتداد القرن السادس عشر، كان لا بد من تلطيخ المشهد بألوان الشفق الدامية. باتت المطالبة بالسلم طاغية ـ ولكن أي سلم؟ ففي حين أن حرب السنوات الثلاثين في قلب أوروبا جسدت، بأكثر الأشكال إثارة للرعب، الخطوط العريضة لهذه الأزمة غير القابلة للارتداد، بادرت ألوان الوعي، بما فيها حتى أقواها وأكثرها حكمة، إلى الخنوع والاستسلام لضرورات الخريف Thermidor ولشروط السلام البائس والمذل. كان السلم قيمةً فَقدت، على المدى الزمني القصير، معانيها الإنسانية

الإيرازموسية التي سبق لها أن جعلتها طريقاً للتغيير. كان السلم قد غدا الشرط البائس للبقاء والاستمرار، الضرورة القصوى للإفلات من براثن عزرائيل. ببساطة بات السلم مطبوعاً بتعب النضال والاتجار الربوي بالآلام والانفعالات. كان الخريف Thermidor قد فاز، فانتهت الثورة.

غير أن خريف الثورة (تيرميدورها) لم يضع حدّاً للأزمة بل أدى فقط إلى تأبيدها. فالحرب الأهلية لم تتوقف بل جرى استيعابها وإذابتها في بوتقة مفهوم الحداثة. أما **الحداثة نفسها فتحددت بالأزمة**، أزمة خارجة من رحم الصراع المتواصل الذي لا يعرف معنى الانقطاع بين القوى الكامنة، البناءة، المبدعة من جهة، والسلطة المتسامية الهادفة إلى استعادة النظام من الجهة المقابلة[1]. ومع أن هذا الصراع هو مفتاح مفهوم الحداثة، فقد تم، عملياً، إبقاؤه خاضعاً للتحكم وملجوماً. فالثورات الثقافية والدينية جرى إقحامها، عنوة، في قوالب احتواء جامدة وضاربة بالغة الشراسة أحياناً. عادت أوروبا إقطاعية مرة أخرى، في القرن السابع عشر. كانت الكنيسة الكاثوليكية المعادية للإصلاح الديني النموذج الأول والأفعل لهذه الردة، لأن الكنيسة نفسها كانت من قبل قد تعرضت للخض جراء زلزال للإصلاح والرغبة الثورية. وكذلك فإن الكنائس البروتستانتية والنظم السياسية لم تتأخر كثيراً في إنتاج نظام الثورة المضادة. تم إشعال حرائق الخرافة في أوروبا كلها. غير أن حركات التجديد ظلت، مع

(1) كانت الأطر الفلسفية المختلفة للفكر السلبي التي سادت في القرنين التاسع عشر والعشرين، من نيتشه إلى هايدغر وأدورنو، على صواب، أساساً، حين تنبأت بنهاية الميتافيزيقيا الحديثة وربطت الحداثة بالأزمة. غير أن ما لا يقره هؤلاء المؤلفون، عموماً، هو أن هناك حداثتين على خشبة المسرح، وأن الأزمة هي نتاج مباشر للصراع بينهما. ذلك هو السبب الذي يمنعهما من رؤية البدائل التي تتجاوز حدود الميتافيزيقيا الحديثة في إطار الحداثة. ثمّة مرجع مهم عن الفكر السلبي والأزمة باللغة الإيطالية هـو: Massimo Cacciari; Krisis: Saggio sulla crisis del pensiero negativo do Nietzsche a Wittegenstein (Milan; 1976).

ذلك، دائبةً على متابعة عملها التحرري على مستوى القاعدة. وحيثما جرى إغلاق الفضاءات، بادرت الحركات إلى التحول إلى حياة البداوة المتنقلة والخروج، حاملةً معها الرغبة والأمل لتجربة يتعذر قمعها أو إخمادها[1].

وفي الوقت نفسه ترددت أصداء الصراع الداخلي للحداثة الأوروبية على المستوى العالمي أيضاً بوصفه صراعاً خارجيّاً. لقد تزامن تطور فكر النهضة مع كل من اكتشاف أوروبا للأمريكتين من جهة، ومع بدايات السيطرة الأوروبية على الأجزاء الأخرى من العالم من جهة ثانية. كانت أوروبا قد اكتشفت خارجَها. يقول سمير أمين: «إذا كانت فترة النهضة تمثل قطيعةً نوعيةً في تاريخ البشرية، فإن ذلك يعود، تحديداً، إلى أن الأوروبيين يصبحون، منذ ذلك الوقت وصاعداً، واعين لفكرة أن اجتياح العالم من قبل حضارتهم بات، بعد الآن، هدفاً ممكن التحقيق. . . من هذه اللحظة وصاعداً، لا قبل ذلك، تتبلور نزعة المركزية الأوروبية»[2]. من ناحيةٍ أولى، قامت النزعة الإنسانية النهضوية بإطلاق فكرة ثورية عن المساواة الإنسانية، عن التفرد والاجتماع، عن التعاون والجمهور، تناغمت مع قوى ورغبات ممتدة أفقيّاً عبر الكرة الأرضية، ومضاعفة أكثر من مرة جراء اكتشاف كتل سكانية وأقاليم أخرى. أما من الناحية الثانية فإن قوة الثورة المضادة نفسها التي سعت إلى التحكم بالقوى القاعدية المؤسِّسة والمتمردة داخل أوروبا، بدأت أيضاً تدرك مدى إمكانية وضرورة إخضاع الكتل السكانية الأخرى للسيطرة الأوروبية. ظهرت نزعة المركزية

---

(1) On these passages in European modernity, see Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, 3 vols., trans. Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight (Cambridge, Mass: MIT Press, 1986); and (in a completely different interllectual and hermeneutic contex) Reinhart koselleck, Critique and Crisis: *Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1988).

(2) Samir Amin, Eurocentrism, trans, Russell Moore (New York: Monthly Review Press, 1989), pp. 72 - 73.

الأوروبية كرد فعل على إمكانية تحقق نوع جديد من المساواة بين البشر؛ كانت ثورةً مضادةً على صعيد الكرة الأرضية. هنا أيضاً ما لبث النمط الثاني للحداثة أن فاز بقصب السبق، ولكن ليس بشكل نهائي وحاسم مرة أخرى. ليست الحداثة الأوروبية من بداياتها، سوى حرب على جبهتين. وتبقى السيادة الأوروبية غارقةً على الدوام في بحر من التأزم ـ ولعل تلك هي الأزمة نفسها التي تحدد معالم الحداثة الأوروبية.

كان القرن السابع عشر شاهداً على ترسخ مفهوم الحداثة كأزمة بصورة حاسمة. بدأ هذا القرن بإحراق غيوردانو برونو على الخازوق، وتابع سيره ليشهد حروباً أهلية بالغة الوحشية والهول في كل من فرنسا وإنجلترا. وكان، فوق كل شيء، شاهداً على المشهد المرعب للحرب الأهلية الألمانية التي دامت ثلاثين سنة. وفي الوقت نفسه سارت عمليات الاجتياح الأوروبي للأمريكتين، وذَبْح السكان الأصليين واستعبادهم بقدر متزايد من الحدة والكثافة. وفي النصف الثاني من القرن، بدا الحكم الملكي المطلق قادراً، بصورة نهائية، على قطع طريق الحرية في بلدان أوروبا القارية. كان نظام الحكم الاستبدادي يسعى إلى تثبيت مفهوم الحداثة وتجريده من الأزمة التي تطبعه وتحدده عبر نشر ترسانة جديدة من المفاهيم المتسامية. صار الغزو والاجتياح خارج أوروبا يخلي مكانه تدريجيّاً، في الوقت نفسه، للنظام الكولونيالي أو الاستعمار، كما حلت الامتيازات التجارية، وأشكال الإنتاج المستقرة، وتجارة العبيد من الأفارقة، شيئاً فشيئاً، محل البحث المحفوف بالمخاطر عن الذهب والثروات والغنائم. غير أن القرن السابع عشر كان مع ذلك ـ وهو ما يبقيه شديد الغموض والضبابية ـ قرناً هشّاً باروكيّاً. فمن أعماق جحيم العالم الاجتماعي كانت على الدوام تتصاعد ذكرى ما أراد هذا العالمُ دَفْنَه.

يمكننا الاهتداء إلى شاهد يؤكد هذه الحقيقة إذا نظرنا إلى مرجع وحيد،

ولكنه هائل وعظيم، ألا وهو فلسفة التسامي عند سبينوزا، التي طغت على النصف الثاني من قرن الفكر الأوروبي. إنها فلسفة نجحت في تجديد مباهج النزعة الثورية الإنسانية وإشراقاتها، واضعة الإنسان والطبيعة في مرتبة الإله، محوِّلة العالم إلى ساحة ممارسة، ومؤكدة ديمقراطية الجمهور بوصفها الصيغة المطلقة للسياسة. كان سبينوزا يعتبر فكرة الموت ـ ذلك الموت الذي رفَعَتْه الدول والسلطات سلاحاً ضدّ الرغبة والأمل في التحرر ـ رهينة مجردة لابتزاز حرية الفكر، مما جعله يلغيها من قاموس فلسفته: «لا يفكر أي إنسان حر بأي شيء أقل من الموت، ومعرفتُه تأمُّلٌ في الحياة، لا في الموت»[1]. أما ذلك الحب الذي ظل الإنسانيون يعتبرونه أسمى أشكال التعبير عن الذكاء فقد اعتبره سبينوزا الأساس الممكن الوحيد لتحرير الخصوصيات والملاط الأخلاقي اللاحم للحياة الجماعية: «ليس ثمة أي شيء في الطبيعة متناقض مع هذا **الحب** الفكري، أو يستطيع إقصاءَه»[2]. بهذا التصعيد الفكري كان سبينوزا يؤكد الاستمرارية المتواصلة لبرنامج النزعة الإنسانية الثوري على امتداد القرن السابع عشر.

الجهاز المتسامي

ما لبث مشروع الثورة المضادة الخاص بحل أزمة الحداثة أن تكشف في قرون التنوير[3]. فالمهمة الأولى لهذا التنوير كانت متمثلةً بالسيطرة على فكرة

---

(1) Baruch Spinoza, Ethics, in The Collected Works of Spinoza, ed. Edwin Curley, vol. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1985), Part IV, Proposition 67, p. 584.

(2) Ibid., Part V, Proposition 37, p. 613.

(3) Our discussion draws on the work of Ernst Cassirer, The Philosophy of the Englightenment, trans. Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951); Max Horkheimer and Theodor Adorno, Dialectic of Enlightenment, trans. John Cummung (New York: Continuum, 1972); and Michel Foucault, «What Is Enlightenment?» in Ethics: Subjectivity and Truth, vol. 1 of The Essential Works of Foucault 1954 - 1984, ed. Paul Rabinow (New York: New Press, 1997), pp. 303 - 319.

الكمون، دون إعادة إنتاج الثنائية المطلقة للثقافة القروسطية، عبر إنشاء جهاز متسام قادر على ضبط جمهور ذوات حرة شكليّاً. كان لا بد من استبدال الثنائية الوجودية (الأنطولوجية) لثقافة النظام القديم بثنائية وظيفية، عملية، وكان لا بد من حل أزمة الحداثة عن طريق استخدام آليات وساطة مناسبة. كان تجنب فهم الجمهور، على طريقة سبينوزا، في علاقة مباشرة ووثيقة مع السماء والطبيعة، بوصفه المنتج الأخلاقي للحياة والعالم أمراً بالغ السمو والعظمة. بل كان يجب، على النقيض من ذلك، فرص التوسط والتسوية في كل قضية على تعقيدات العلاقات الإنسانية. راح الفلاسفة يتجادلون فيما بينهم حول مكان مثل هذا التوسط وحول المستوى الميتافيزيقي الذي يحتله، غير أن تحديده بهذا الشكل أو ذاك، كشرط لا بد منه لجميع الصيغ الإنسانية لكل من الفعل والفن والاجتماع كان أساسيّاً. ذلك هو السبب الكامن وراء معارضة ثلاثي القوة والرغبة والحب vis - cupidita - amor الذي ألف النسيج المنتج لفكر النزعة الإنسانية الثوري بثلاثي توسطات محددة. لا يمكن التعرف على الطبيعة والتجربة إلاّ من خلال **مصفاة الظواهر**؛ ويتعذر بلوغ المعرفة الإنسانية إلاّ عن طريق **تأمل الفكر**؛ ويستحيل إيصال العالم الأخلاقي إلاّ عبر **النزعة التخطيطية للعقل**. ليس ما نحن بصدده إلاّ شكلاً من أشكال التوسط، انكفاءً انعكاسيّاً في الحقيقة ونوعاً من التسامي الضعيف، الذي يضفي الصفة النسبية على التجربة ويلغي كل ما هو مباشر ومطلق في الحياة الإنسانية والتاريخ. ولكِنْ، ما الذي يجعل هذه النسبية ضرورية؟ لماذا يتعذر السماح للمعرفة والإرادة بإعلان نفسيهما مطلقتين؟ يكمن السبب في أن كل حركة من حركات التأسيس الذاتي للجمهور يتعين عليها أن تخضع لنظام مؤسَّس مسبقاً، ولأن من شأن ادعاء قدرة البشر على امتلاك حريتهم في الوجود بصورة مباشرة أن يكون هذياناً مدمِّراً. تلك هي النواة الجوهرية لعملية العبور الإيديولوجية التي تم على أساسها بناء المفهوم الهيمني للحداثة الأوروبية.

تم الإنجاز الاستراتيجي العظيم الأول في هذا البنيان على يد رينه

ديكارت الذي، على الرغم من تظاهره بمتابعة مشروع إنساني جديد للمعرفة، أعاد، في الحقيقة، ترسيخ نظام متسام. فحين قام ديكارت بوضع العقل في مرتبة مجال التوسط الحصري الوحيد بين الله والعالم، كان، في الحقيقة، يعيد تأكيد الثنائية بوصفها السمة التي تحدد التجربة والفكر. علينا هنا أن نتحلى بالحذر. ما من مرة تم تحديد التوسط بصورة جيدة في ديكارت؛ بل ونرى، إذا بقينا قريبين من النص، أن التوسط لا يكمن بصورة ملغزة إلاَّ في إرادة الله. تتألف استراتيجية ديكارت الماكرة في المقام الأول مما يلي: حين يخاطب مركزيةَ الفكر في وظيفة التوسط المتسامية، يحدد نوعاً من التسامي السماوي المتبقي أو الموروث. يزعم ديكارت أن قوانين منطق التوسط تكمن في الفكر، وأن الله بعيد جدّاً عن المسرح، غير أن إنساناً جديداً مثل بليز باسكال محق تماماً في الاعتراض والقول بأن هذا ليس إلاَّ مثالاً من أمثلة مكر ديكارت وتحايله[1]. فإله ديكارت يبقى قريباً جدّاً في الحقيقة: إن الله هو الضمانة في كون القاعدة المتسامية محفورةً في أعماق الوعي والفكر بوصفه عنصراً ضرورياً، شاملاً، ومؤسَّساً بصورة مسبقة بالتالي:

> يرجى عدم التردد في المبادرة، في كل مكان، إلى تأكيد وإعلان حقيقة أن الله هو الذي أرسىٰ هذه القوانين في الطبيعة، تماماً كما يقوم أي ملك بوضع قوانين مملكته. ليس ثمة أي ناموس لا نستطيع فهمه إذا توجه عقلنا نحو معاينته. إنها جميعاً مولودة داخليّاً في عقولنا تماماً كما يكون أي ملك مرشحاً لطبع قوانينه على قلوب جميع رعاياه إذا كان يملك ما يكفي من القوة لفعل ذلك. أما عظمة الله فليست، بالمقابل، إلاَّ قضية يتعذر علينا فهمها حتى وإن كنا نعرفها. غير أن حقيقة أننا نحكم عليها بأنها غير قابلة للفهم تجعلنا نتعامل معها بقَدْرٍ أكبر من الاحترام والتبجيل؛ تماماً كما يتحلى أي ملك بقَدْر أكبر من الجلال حين تكون معرفة رعاياه به وتآلفهم

(1) See Jacques Chevalier, Pascal (Paris: Plon, 1922), p. 265.

معه أقل، شرط ألاّ تخطر ببال أحد منهم، بطبيعة الحال، فكرة عدم وجود أي ملك ـ عليهم أن يعرفوه معرفة كافية لنفي أي شك حول الأمر[1].

يبقى مجال الإمكانية، الذي دشنه مبدأ الذاتية الإنساني، مقيداً، سلفاً، بإلزام القانون والنظام المتساميين. يبادر ديكارت، خلسةً، إلى إعادة طرح الغائية على الساحة التي كانت النزعة الإنسانية قد مهَّدتها، وهي غائية يكون جهازها جهازاً متسامياً بصورة قاطعة.

مع ديكارت نكون في بداية تاريخ التنوير، أو الإيديولوجيا البرجوازية، بالأحرى[2]. فالجهاز المتسامي الذي يقترحه هو الطابع المميز لفكر التنوير الأوروبي. ففي التيارين التجريبي والمثالي، كليهما، كانت النزعة المتسامية الأفق الحصري للإيديولوجيا، وعبر القرون المتعاقبة ظلت جل المدارس الفلسفية الرئيسية مرشحة للانجرار إلى هذا المشروع. ما لبث التكافل والتزاوج العضوي، بين العمل الفكري ومختلف أشكال الخطاب البلاغي، المؤسساتية والسياسية والعلمية أن أصبحا مطلقين في هذا المجال، وبات كل تشكيل نظري مطبوعاً بهما، بدءاً بإضفاء الصفة الرسمية على السياسة وانتهاءً بتهدئة التناقضات التناحرية الاجتماعية، مروراً بتوظيف العلم والتقانة في سبيل تحقيق الأرباح. لا شك أننا نجد في كل من هذه الميادين تطورات محددة تاريخيّاً، غير أن كل شيء كان على الدوام مرتبطاً بخط سرد قصة كبرى دأبت الحداثة الأوروبية على تكرارها عن نفسها، بحكاية مروية بلهجة متسامية[3].

---

(1) René Descartes, «Letter to Mersenne (15 April 1630)», In Philosophical Letters, ed. Anthony Kenny (Oxford: Blackwell, 1970), p. 11. For the original French version, see Oeuvres complètes, ed. Charles Adam and Paul Tannery (Paris: Vrin, 1969), 1: 145.

(2) See Antonio Negri, Descartes Politico o della ragionevole ideologia (Milan: Feltrinelli, 1970).

(3) For a mor recent example that continues along this transcendental line of European complacency, see Massimo Cacciari, Geo - filosofia dell' Europa (Milan: Adelphi, 1994).

من نواح عديدة تحتل مؤلفات إيمانويل كانط مركز القلب من هذا التطور. ففكر هذا الفيلسوف بالغ الغنى والثراء، ويفضي إلى العديد من الاتجاهات، غير أننا مهتمون هنا، في المقام الأول، بالخط الذي يتوِّج المبدأ المتسامي بوصفه أَوْجَ الحداثة الأوروبية وقمتها. ينجح كانط في طرح المسألة عند مركز الأفق الميتافيزيقي، ولكنه يتمكن في الوقت نفسه من التحكم بها عبر اعتماد ثلاث عمليات أتينا على ذكرها من قبل هي؛ إفراغ التجربة في الظواهر أولاً، واختزال المعرفة إلى توسط فكري ـ ثقافي ثانياً، وتحييد الفعل الأخلاقي في النزعة التخطيطية للعقل ثالثاً وأخيراً. يبني كانط فرضيته حول التوسط الذي أثاره ديكارت في إعادة تأكيده للثنائية، لا فيما هو سماوي وإلهي، ولكن من خلال نقد شبه ـ وجودي (أنطولوجي) على أية حال ـ في وظيفة تراتُبيّة للوعي وشهوة غير مميزة للإرادة. صحيح أن البشرية هي مركز الكون، غير أن هذه ليست هي البشرية التي جعلت نفسها إنساناً إنسانيّاً homohomo (إنساناً مضاعفاً) عن طريق الفن والفعل. إنها بشرية ضائعة في التجربة، غارقة في بحر الركض وراء المثل الأخلاقية. يعيدنا كانط إلى قلب أزمة الحداثة بوعي كامل حين يطرح اكتشاف المسألة نفسها كأزمة، غير أن هذه الأزمة لا تلبث أن تتحول إلى نوع من الاعتذار عن، أو التبرير للمتسامي على أنه الأفق الفريد والوحيد للمعرفة والفعل. يغدو العالم صرحاً هندسيّاً لسلسلة من الأشكال المثالية، الواقع الوحيد المعروض علينا.

ما من أحد سبق له أن عبّر عن النزعة الرومنطيقية بالقوة التي عبر بها كانط عنها. فاللازمة المصاحبة لفلسفة كانط هي ضرورة المتسامي، استحالة جميع أشكال المباشرة، والتعويذة الطاردة لكل عنصر حيوي في إدراك الوجود وفعله. ومن هذا المنظور قد يكون متعيناً على المرء أن يطل على آرثر شوبنهاور أكثر قُرّاء الفلسفة الكانطية وإيماءاتها الرومنطيقية شفافية وإشراقاً. ليست حقيقة صعوبة، إن لم تكن استحالة، إعادة توحيد مظهر الشيء مع الشيء نفسه،

تحديداً، إلاّ اللعنة التي أصابت هذا العالم المملوء بالألم والحاجة. وبالتالي فإن هذا ليس عالماً تم بناؤه بما يمكّن القوى النبيلة والرفيعة، القوى التي تنزع نحو الحقيقة والنور، من أن تزدهر[1]. بعبارة أخرى، يرى شوبنهاور الفلسفة الكانطية تصفيةً نهائيةً لثورة النزعة الإنسانية.

ولهذا السبب بالذات جاء رد فعل شوبنهاور على هيغل أكثر حدةً حتى من ذلك، معتبراً إياه «وحشاً فكريّاً» للدلالة على مدى بربرية فكره[2]. لقد وجد قيام هيغل بتحويل وظيفة نقد كانط المتسامي التأسيسية الباهتة إلى صيغة وجودية (أنطولوجية) ثابتة بهذا القدر من العنف أمراً لا يطاق. كان هذا، في الحقيقة، مصير المتسامي في أيديولوجية الحداثة الأوروبية. قام هيغل بكشف النقاب عما كان مضمراً منذ بداية تطور الثورة المضادة: عن حقيقة أن تحرير البشرية الحديثة لن يكون إلاّ إحدى وظائف سيطرتها، أن الهدف الكامن للجمهور يتحول إلى السلطة الضرورية والمتسامية للدولة. صحيح أن هيغل يستعيد أفق الكمون ويزيل تشوش المعرفة، وتردد الفعل والمدخل الإيماني لمدى الفلسفة الكانطية، غير أن الكمون الذي يستعيده هيغل يكون في الحقيقة كموناً أعمى تتعرض فيه إمكانيات الجمهور للإنكار والاستغراق في مجاز النظام السماوي. لا تلبث أزمة النزعة الإنسانية أن تتحول إلى مَسْرَحة ديالكتيكية، تكون الغاية في كل مشهد كل شيء في حين تبقى الوسائل تزيينات (ديكورات) مجردة.

لم يعد ثمة أي شيء يسعى أو يتوق أو يعشق؛ بات مضمون الإمكانية مسدوداً وخاضعاً للسيطرة وواقعاً تحت هيمنة الغائية النهائية. من المفارقات أن الوجود التناظري للتراث المسيحي القروسطي تتم إعادة إحيائه كوجود ديالكتيكي (جدلي). ومما يثير السخرية أنّ شوبنهاور يُقْدِم على اعتبار هيغل

---

(1) See Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation, trans. E. F. J. Payne, 2 vols. (New York: Dover, 1966).

(2) Ibid., «Preface to the Second Edition», p. xxi.

كاليباناً (متوحشاً)، مجسِّداً لتلك الشخصية التي جرى فيما بعد تمجيدها والتهليل لها بوصفها أحد رموز مقاومة السيطرة الأوروبية وتأكيد الرغبة اللا - أوروبية. غير أن دراما هيغل عن **الآخر**، والصراع بين السيد والعبد، لم تكن لتتمكن من التحقق إلاّ على الخلفية التاريخية للتوسع الأوروبي ولاستعباد شعوب أفريقيا وأمريكا وآسيا. بعبارة أخرى، يستحيل عدم ربط كل من استرداد هيغل الفلسفي **للآخر** في إطار **الروح** المطلقة، وتاريخه الشامل المنتقل من الشعوب الأقل شأناً إلى قمته في أوروبا، مع العنف الحقيقي جدّاً لغزو أوروبا ونظامها الكولونيالي (الاستعماري). ليس تاريخ هيغل، باختصار، مجرد هجوم عنيف على المستوى الثوري للكمون فقط، بل نفيٌ للرغبة اللاأوروبية أيضاً.

قام «كالبان الثقافة» ذاك، أخيراً، بإقحام تجربة تصور جديد لمفهوم الزمان في تطور الحداثة، وأظهر أن مفهوم الزمان هذا إنْ هو إلاّ غائية ديالكتيكية (جدلية) لا تلبث أن تتحقق وتصل إلى غايتها. ولا يلبث مجمل التصميم الأصلي للمفهوم أن يهتدي إلى تمثيله الملائم في اختتام العملية. باتت الحداثة مكتملة؛ ليست ثمة أية إمكانية لتجاوزها. لم يكن مصادفة، إذن، أن يكون فعل إضافي وحاسم من أفعال العنف قد حدد معالم المشهد: لقد تمت تهدئة ديالكتيك الأزمة وإبطال صاعقها في ظل سيطرة الدولة. يسود السلام والعدل مرة أخرى: «الدولة بذاتها ولذاتها كُلٌّ أخلاقي... من الجوهري، بالنسبة إلى سير الله عبر العالم، أن تكون الدولة موجودة»[1].

السيادة الحديثة

يقوم الحل السياسي الذي يقدمه هيغل لدراما الحداثة الميتافيزيقية بإلقاء

(1) G. W. F. Hegel, Elements of the Philosophy of Right, trans, H. B. Nisbet, ed. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 258 Addition, p. 279 (translation modified).

الضوء على العلاقة العميقة والوثيقة بين السياسة الأوروبية الحديثة والميتافيزيقا (علم ما وراء الطبيعة). تحتل السياسة مكاناً لها في قلب الميتافيزيقا لأن الميتافيزيقا الأوروبية الحديثة نشأت ردّاً على تحدِّي الخصوصيات المتحرِّرة والتأسيس الثوري للجمهور. وقد كانت أحد الأسلحة الأساسية للنمط الثاني من الحداثة بمقدار ما وفَّرَتْ جهازاً متسامياً قادراً على فرض النظام على الجمهور ومنعه من تنظيم نفسه بصورة عفوية، ومن التعبير عن قدرته الإبداعية بصورة ذاتية. فالنمط الثاني من الحداثة كان بحاجة، قبل كل شيء، إلى ضمان سيطرته على الصيغ الجديدة من الإنتاج الاجتماعي في كل من أوروبا وسائر الفضاءات الكولونيالية (الاستعمارية) حتى يحكم ويستفيد من مجموعة القوى الجديدة الدائبة على تغيير الطبيعة وتحويلها. وبالتالي فإن الأطروحة الطاغية، في السياسة كما في الميتافيزيقا، كانت متمثلة باستئصال الشكل القروسطي من التسامي الذي لا يقوم إلاَّ بعرقلة الإنتاج والاستهلاك، مع الحفاظ على آثار التسامي في ميدان السيطرة بشكل متناسب مع أنماط الاجتماع والإنتاج لدى البشرية الجديدة. وبالتالي فإن مركز مشكلة الحداثة تم التعبير عنه في الفلسفة السياسية، وهنا بالذات اهتدى الشكل الجديد من التوسط إلى أفضل وأنسب ردوده على أشكال الكمون الثورية: إلى جهاز سياسي متسام.

تلعب أطروحة توماس هوبز عن حاكم سيد مطلق ونهائي، عن «إله على الأرض»، دوراً تأسيسيّاً قاعديّاً في عملية البناء الحديثة لجهاز سياسي متسام. لعل اللحظة الأولى في منطق هوبز هي الفرضية التي تقول بأن الحرب الأهلية إن هي إلاَّ الحالة الأصلية للمجتمع الإنساني، إلاَّ صراع معمم بين أفراد. وفي اللحظة الثانية يتعين على الناس، إذن، حتى يتم ضمان البقاء والنجاة من مخاطر الحرب المميتة، أن يتفقوا على عقد يمنح الزعيم حق الفعل المطلق، أو السلطة المطلقة لفعل كل شيء عدا انتزاع أسباب بقاء الناس وتكاثرهم: «بما أن العقل الصحيح غير موجود، فإن عقل رجل بعينه؛ أو أناس محددين هو الذي يكون

عليه أن يقدم البديل؛ ويكون ذلك الرجل، أو أولئك الناس، هو أو هم صاحب أو أصحاب سلطة السيادة أو السلطة السيادية»[1]. يتم إنجاز عملية العبور الأساسية عن طريق إبرام نوع من التعاقد ـ عقد يكون مضمراً تماماً، يسبق جميع أشكال الفعل أو الاختيار الاجتماعيين ـ وهو الذي يحيل كل سلطة ذاتية للجمهور إلى سلطة سيادية تعلوه وتحكمه.

يتطابق هذا الجهاز السياسي المتسامي مع الظروف المتسامية الضرورية وغير القابلة للمقاومة التي وضعتها الفلسفة الحديثة على رأس تطورها، في النزعة التخطيطية الكانطية والديالكتيك (الجدل) الهيغلي. فحسب هوبز لا تلبث الإرادات الإفرادية لمختلف الأفراد أن تتمازج وتتمثل في إرادة السيد المتسامي. وبالتالي فإن السيادة تتحدد بكل من **التسامي والتمثيل**، وهما مفهومان اعتبرهما التقليد الإنسانوي متناقضين. فمن جهة، يستند تسامي السيد لا إلى ركيزة لاهوتية خارجية بل إلى المنطق الكامن للعلاقات الإنسانية فقط، ومن جهة ثانية، يقوم التمثيل الذي يتولى مهمة إضفاء الشرعية على هذه السلطة السيادية بتغريبها كليّاً أيضاً عن جمهور الذوات. فمثله مثل جان بودان من قبله، أدرك هوبز أن «النقطة الرئيسية لجلال السيادة والسلطة المطلقة تقوم على إعطاء القانون للذوات عموماً دون موافقتهم»[2]، غير أن هوبز يتمكن من إدماج هذه الفكرة بمخطط تمثيل تعاقدي يضفي الشرعية على السلطة السيادية بصورة بديهية. وهنا يولد مفهوم السيادة الحديثة في حالة نقائها المتسامي. يكون عقد الاجتماع متجذراً في عقد الإخضاع وغير قابل للفصل عنه. ونظرية السيادة هذه تقدم الحل السياسي الأول لأزمة الحداثة.

---

(1) Thomas Hobbes, The Elements of Law (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), Part II, Book 10, paragraph 8, p. 150.

(2) Jean Bodin, *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*, ed. and trans. Julian Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 23 (from Book I, chap. 8).

في فترته التاريخية الخاصة، كانت نظرية هوبز عن السيادة ذات شأن بالنسبة إلى تطور النزعة الاستبدادية الملكية، غير أن مخططها المتسامي كان، في الحقيقة، قابلاً للتطبيق، بالمثل، على أشكال مختلفة من الحكم: الملَكية، الأوليغاركية (حكم الطغمة أو القلة)، والديمقراطية. ومع صعود نجم البرجوازية، بدا أن ليس هناك، في الحقيقة، أي بديل لمخطط السلطة هذا. وليس مصادفة، إذن، أن النزعة الجمهورية الديمقراطية لدى روسو ما لبثت أن تكشفت باعتبارها شبيهةً بالنموذج الهوبزي. فعقد روسو الاجتماعي يضمن تطوير الاتفاق بين الإرادات الإفرادية وتصعيدها في بناء إرادة عامة، وتقدُّم الأخيرة من تغريب الإرادات المنفردة نحو سيادة الدولة. ليس «الاستبداد الجمهوري» عند روسو، كنموذج للسيادة مختلفاً، في الحقيقة، عن الاستبداد الملكي القائم على مفهوم «الله على الأرض» لدى هوبز. «لدى فهمها بشكل صحيح، يمكن اختزال جميع هذه التعابير [عن التعاقد] بعبارة واحدة، ألا وهي التغريب الكلي لكل طرف، مع جميع حقوقه، عن الجماعة الكلية»[1]. أما الشروط الأخرى التي يضعها روسو لتحديد السلطة السيادية بالمعنى الشعبي والديمقراطي، فغير ذات علاقة كليّاً في مواجهة النزعة الاستبدادية للقاعدة المتسامية. وبالتحديد، فإن فكرة روسو عن التمثيل المباشر، تتعرض للتشويه ويطاح بها كليّاً، آخر المطاف، جراء تمثيل الكلية الذي يكون بالضرورة مرتبطاً بها ـ وهذا متطابق تماماً مع فكرة التمثيل الهوبزية. لا يفعل هوبز وروسو في الحقيقة ما هو أكثر من تكرار المفارقة التي كان جان بودان قد حددها نظريّاً في النصف الثاني من القرن السادس عشر. من المناسب القول: إن السيادة ليست موجودةً إلاّ في النظام الملكي، لأن واحداً فقط يمكن أن يكون سيداً. فلو

(1) Jean - Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, in The Collected Writings of Rousseau, vol. 4, ed. Roger Master and Christopher Kelly (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1994), Book I, chap. 6, p. 138.

حكم اثنان أو ثلاثة أو أكثر لما وُجدت أية سيادة، لأن السيد يتعذر أن يخضع لحكم الآخرين[1]. صحيح أن أشكالاً سياسية ديمقراطية، تعددية، أو شعبية يمكن إعلانها، غير أن السيادة الحديثة لا تنطوي إلاَّ على صيغة سياسية واحدة: سلطة متسامية واحدة.

ثمة في أساس نظرية السيادة الحديثة، على أية حال، عنصر آخر بالغ الأهمية ـ مضمون يملأ شكل السلطة السيادية ويدعمه. ويجري تمثيل هذا المضمون من قبل التطور الرأسمالي وتأكيد السوق بوصفها أساس قيم عملية إعادة الإنتاج الاجتماعية[2]. ولولا هذا المضمون، الذي يبقى مضمراً على الدوام، دائباً باستمرار على العمل داخل الجهاز المتسامي، لما كان شكل السيادة قادراً على البقاء في ظروف الحداثة، ولما تمكنت الحداثة الأوروبية من فرض الهيمنة على الصعيد العالمي. فكما سبق لعارف ديرليك أن لاحظ، تميزت المركزية الأوروبية عن المركزيات الإثنية (العرقية) الأخرى (مثل المركزية الصينية) واكتسبت شهرة عالمية لأنها كانت مدعومةً بقوى رأس المال في المقام الأول[3].

يستحيل فصل الحداثة الأوروبية عن الرأسمالية. وهذه العلاقة المركزية بين شكل السيادة الحديثة ومضمونها مدروسة بعمق في كتابات آدم سميث. ينطلق سميث هذا من نظرية في الصناعة تطرح تناقضاً بين الاغتناء الخاص والمصلحة العامة. ثمة تركيبة أولى لهذين المستويين تُعزىٰ لـ «يد» السوق «الخفية»: حيث «لا يستهدف» الرأسمالي «سوى مكسبه الخاص»، غير أنه

---

(1) See Bodin, *On Sovereignty*.

(2) C. B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism (Oxford: Oxford University Press, 1962).

(3) See Arif Dirlik, The Postcolontial Auro (Boulder: Westview Press, 1997).

«مدفوع بيد خفية نحو خدمة غاية لم تكن جزءاً من نيته»[1]. إلاّ أن هذه التركيبة الأولى تبقى هشة وسريعة الزوال. لا بد للاقتصاد السياسي، باعتباره أحد فروع علم الإداري والمشرِّع، أن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير في عملية الإحاطة بالتركيبة. عليه أن يفهم «اليد الخفية» للسوق بوصفها نتاج الاقتصاد السياسي نفسه، الذي يتم، بالتالي، توجيهه نحو بناء شروط الاستقلال الذاتي للسوق: «وبالتالي فإن الإلغاء الكامل لجميع أنظمة التفضيل من جهة، والتقييد من الجهة المقابلة، يؤدي إلى ترسخ نظام الحرية الطبيعية الواضح والبسيط ذاتيّاً»[2]. غير أن التركيبة، في هذه الحالة أيضاً، لا تكون مضمونة على الإطلاق. لا بد، عملياً، من عملية عبور ثالثة. وما هو مطلوب بالنسبة إلى الدولة، وهو حد أدنى ولكنه فعال، هو جعل رخاء الأفراد الخاضعين متوافقاً مع المصلحة العامة، عبر اختزال جميع الوظائف الاجتماعية والنشاطات العملية بمقياس واحد للقيمة. أما أن تكون هذه الدولة تتدخل أولاً فأمر ثانوي؛ ما يهم هو أن تعطي مضموناً لتوسط المصالح وتمثل محور العقلانية لذلك التوسط. يتحدد التسامي السياسي للدولة الحديثة بوصفه تسامياً اقتصاديّاً. وقد كانت نظرية القيمة عند سميث روحَ وجوهر مفهوم الدولة السيادية الحديثة.

أما عند هيغل فقد تم أخيراً تحليل التركيبة التي تزاوج بين نظرية السيادة الحديثة، ونظرية القيمة التي أفرزها الاقتصاد الرأسمالي، تماماً كما تتضمن كتاباته تحققاً كاملاً لوعي الاتحاد بين الوجهين الاستبدادي والجمهوري ـ أي بين الوجهين الهوبزي والروسوي ـ لنظرية السيادة الحديثة.

فيما يتعلق بمجالات الحقوق المدنية والرخاء الخاص، مجالات الأسرة

---

(1) Adam Smith, The Nature and Causes of the Wealth of Nations (Oxford: Clarendon Press, 1976), Book IV, chap. ii, paragraph 9, p. 456.

(2) Ibid., Book IV, Chapter ix, paragraph 51, p. 687.

والمجتمع المدني، تكون الدولة، من جهة، ضرورة **خارجية**، والسلطة العليا التي تبقى قوانينها ومصالحها خاضعة لطبيعتها ومعتمدة عليها. غير أنها، من الجهة الأخرى، غايتُها **الكامنة** (الداخلية) وتكون قوتُها مستمدةً من تماثُل هدفها الشامل والنهائي مع المصلحة الخاصة للأفراد، ذلك أنّ على هؤلاء، في الحقيقة، **واجبات** معينة تجاه الدولة بمقدار ما يتمتعون به أيضاً من حقوق[1].

لا تلبث العلاقة الهيغلية بين الخاص والعام، أن تجمع في صياغة ملائمة وعملية، نظرية السيادة عند هوبز ـ روسو من جهة، ونظرية القيمة عند سميث من جهة أخرى. فالسيادة الأوروبية الحديثة ليست إلاّ سيادة رأسمالية، صيغة قيادية أوامرية تتحكم بالعلاقة بين الفردية والشمول كوظيفة من وظائف تطور رأس المال.

آلة السيادة

ما أن تتم عملية التزاوج بين السيادة ورأس المال بصورة كاملة، ويجري تحويل تسامي السلطة تماماً إلى ممارسة متسامية للسلطة، حتى تصبح السيادة آلة سياسية تفرض حُكْمَها على المجتمع كله. ففي كل لحظة يجري تحويل الجمهور إلى كلية منظمة عبر نشاطات آلة السيادة. لا بد لنا من أن نركز انتباهنا على عملية العبور هذه لأننا نستطيع، هنا بالذات، أن نرى بوضوح كيف أن المخطط المتسامي ليس إلاّ إيديولوجيةً تعمل بشكل ملموس، كما نرى مدى اختلاف السيادة الحديثة عن نظيرتها في النظام القديم. ففضلاً عن كونها سلطة سياسية ضد جميع السلطات السياسية الخارجية، دولة ضد جميع الدول الأخرى، تكون السيادة أيضاً سلطة بوليسية (قمعية) لا بد لها، بصورة مستمرة وموسعة، من إنجاز معجزة إذابة الخصوصيات في البوتقة الكلية، إذابة إرادات الجميع في بوتقة الإرادة العامة. تكون البيرقراطية الحديثة جهازاً جوهريّاً

(1) Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, S 261, p. 283.

للتسامي ـ **كما يقول هيغل**. وحتى إذا كان هيغل يبالغ قليلاً في تقديسه شبه اللاهوتي لجهاز موظفي الدولة، فإنه ينجح، على الأقل، في تسليط الضوء على دور هؤلاء الموظفين في الأداء العملي لوظيفة الدولة الحديثة. تقوم البيرقراطية بتشغيل الجهاز الذي يجمع بين المشروعية والكفاءة التنظيمية، بين العنوان وممارسة السلطة، بين السياسة والبوليس. لا تلبث نظرية التسامي للسيادة الحديثة، واصلةً هكذا إلى مرحلة النضج، أن تحقق «فرداً» جديداً عن طريق إذابة المجتمع في بوتقة السلطة. وشيئاً فشيئاً، مع تطور الإدارة، يجري قلب العلاقة بين المجتمع والسلطة، بين الجمهور والدولة ذات السيادة، رأساً على عقب وصولاً إلى اضطلاع السلطة والدولة بمهمة إنتاج المجتمع.

تتناظر عملية العبور هذه في تاريخ الأفكار، حقيقةً، مع مسار تطور التاريخ الاجتماعي. تأتي متوازيةً مع تفكيك الآلة التنظيمية للدولة، ونقلها من مجال التراتب الهرمي القروسطي إلى ساحة الانضباط الحديث، من الأمر إلى الوظيفة. لقد ظل ماكس ڤيبر وميشيل فوكو، إذا اكتفينا بالإتيان على ذكر الأشهر والأكثر تألقاً، يلحّان، وبإصرارٍ، على جملة هذه التحولات الحاصلة في الأشكال السوسيولوجية (الاجتماعية) للسلطة. ففي المرحلة الانتقالية الطويلة من المجتمع القروسطي إلى نظيره الحديث، كان الشكل الأول للنظام السياسي، كما رأينا، متجذراً في التسامي. كان المجتمع القروسطي منظماً وفقاً لمخطط هرمي لمراتب السلطة. ذلك هو ما قامت الحداثة بتمزيقه إرباً في مسيرة تطورها. يشير فوكو إلى عملية الانتقال هذه بوصفها حالة العبور من نموذج السيادة إلى نموذج قابلية الحكم، حيث يعني بكلمة السيادة، تسامي نقطة الأمر الوحيدة فوق الساحة الاجتماعية، وبعبارة قابلية الحكم، اقتصاد الانضباط العام الذي يخترق المجتمع من أوله إلى آخره[1]. نفضل أن نرى هذا

(1) See Michel Foucault, «La 'gouvernementalite'», in Dits et écrits (Paris: Gallimard, 1994), 3: 635 - 657.

كما لو كان عبوراً **داخل** فكرة السيادة انتقالاً إلى شكل جديد من أشكال التسامي. حلّت الحداثة محل التسامي التقليدي القائم على الأوامر مع تسامي وظيفة التنظيم والترتيب. كانت ترتيبات الضبط قد بدأت تتشكل في العصر الكلاسيكي، غير أن الرسم البياني لعملية الضبط والربط لم يصبح مخطط الإدارة نفسه إلاّ في ظل الحداثة. وعبر عملية العبور هذه تظل الإدارة دائبةً على بذل جهود متواصلة، موسعة، ولا تعرف معنى التعب في سبيل جعل الدولة، باستمرار، أكثر قرباً من الواقع الاجتماعي، وصولاً إلى إنتاج العمل الاجتماعي وتنظيمه. وهكذا فإن الأطروحات القديمة، وهي شبيهة بأطروحات توكفيل، عن استمرارية الأجهزة الإدارية عبر الأحقاب الاجتماعية المختلفة، تعرضت لعملية إعادة نظر معمقة إذا لم يتم التخلي عنها بصورة كاملة. غير أن فوكو يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك زاعماً أن عمليات الضبط والربط المعتَمدة من قبل الإدارة تغوص عميقاً في المجتمع إلى حد أنها تنجح في تشكيل نفسها بوصفها أجهزة تأخذ في اعتبارها البعد الحيوي (البيولوجي) الجماعي لعملية إعادة إنتاج (تكاثر) السكان. ليس تحقق السيادة الحديثة إلاّ ميلاد السلطة الحيوية[1].

قبل فوكو قام ماكس ڤيبر، هو الآخر، بوصف الآليات الإدارية ذات العلاقة بتشكيل السيادة الحديثة[2]. ففي حين يكون تحليل فوكو واسعاً من حيث مداه الزمني المضاعف، يبقى تحليل ڤيبر قويّاً من حيث عمقه المتزامن. وفيما يخص مناقشتنا للسيادة الحديثة، تبقى مساهمة ڤيبر متمثلةً، قبل كل شيء بزعمه القائل بأن بداية الحداثة ليست إلاّ انغلاقاً ـ حالة إبداعية لأفراد معينين وللجماعة في مواجهة عملية استعادة الدولة. وبالتالي فإن سيادة الدولة ليست

---

(1) See our discussion of Foucault's notion of biopower in Section 1. 2.

(2) See primarily Max Weber, Economy and Society, 2 vols. trans. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1968).

إلاّ تنظيم علاقة القوة هذه. تبقى الحداثة مطبوعة، قبل كل شيء، بتوتر القوى المتضاربة. فكل عملية تسويغ (أو إضفاء شرعية) يتم تنظيمها بهذا التوتر، وهي تعمل لشل قدرته على الانفجار ولاسترجاع مبادرته الخلاقة. من الممكن تقديم سجل أزمة الحداثة في سلطة سيادية جديدة بأشكال قديمة وشبه ـ طبيعوية، كما في حال الطريقة التقليدية في إضفاء الشرعية؛ أو من الممكن، بالأحرى، تقديم الأمر بصيغ مقدسة وتجديدية، تجديدية بصورة غير عقلانية، كما في التسويغ (أو إضفاء المشروعية) الكاريزمي؛ أو يمكن، أخيراً، مع هذا ـ وهو الشكل الأفعل إلى حد بعيد بين أشكال الحداثة المتأخرة ـ تقديمه في صيغة العقلنة الإدارية. وتحليل أشكال إضفاء الشرعية هذه تشكل مساهمة ڤيبر ذات الشأن الثانية، المساهمة التي تستند إلى الأولى المتمثلة بالاعتراف بثنائية النموذج. أما النقطة المهمة الثالثة فهي معالجة ڤيبر لطابع التحول الإجرائي، للتداخل الحاضر دائماً والممكن لمختلف أشكال التسويغ وإضفاء الشرعية، ولقابليتها الدائمة والمتواصلة لأن تتوسع وتتعمق في مجال التحكم بالواقع الاجتماعي. ومن رحم ذلك كله تخرج مفارقة أخيرة متمثلة بحقيقة أن هذه العملية حين تقوم بوضع حد لأزمة الحداثة، من جهة، إنما تبادر، من الجهة الأخرى، إلى إطلاقها من جديد. ليس شكل عملية الوقف أقل نقدية وصدامية من نشوء الحداثة وتكوينها. وتتمتع مؤلفات ڤيبر، على هذا الصعيد، بالفضل الكبير المتمثل بتحقيق التدمير الكامل للتصور الانتصاري المكتفي ذاتياً لسيادة الدولة الحديثة الذي كان هيغل قد أنتجه.

سرعان ما أَقْدَم كُتَّاب مهتمون بنقد الحداثة، من هايدغر إلى لوكاش وهوركهايمر وأدورنو، على التقاط تحليل ڤيبر. أقر الجميع بأن ڤيبر كان قد كشف النقاب عن وَهْم الحداثة، وَهْم إمكانية استيعاب الثنائية التناحرية الموجودة في أساس الحداثة داخل تركيبة أحادية تلم شمل المجتمع والسياسة جميعاً، بما في ذلك جملة قوى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية. وسلّموا، أخيراً، بأن السيادة الحديثة كانت قد تجاوزت نقطة أوجها وبدأت تخبو.

ومع تراجع الحداثة وانحطاطها، ثمة فصل جديد يجري فتحه، وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام ذلك النقيض الدرامي الذي كان في أساس الحداثة وجذورها. هل تغير أي شيء حقّاً؟ لقد تفجرت الحرب الأهلية مرة أخرى بكل عنفوانها. كما أن التزاوج بين تطور قوى الإنتاج وعلاقات السيطرة والتحكم يبدو، من جديد، هشّاً وغير محتمل. أما رغائب الجمهور ومعاداته لجميع أشكال السيطرة فتدفعانه إلى أن ينأى بنفسه، من جديد، عن عمليات إضفاء الشرعية التي تدعم السلطة السيادية وتؤيدها. من المؤكد أن أحداً لن يتصور الأمر نوعاً من عودة عالم الرغبات القديم، ذلك الذي نفخ الروح في الثورة الإنسانية الأولى. ثمة كيانات ذاتية جديدة تسكن الساحة الجديدة؛ نجحت الحداثة وعلاقاتها الرأسمالية في تغيير المشهد تغييراً كاملاً خلال مسيرة تطورها. غير أن ثمة شيئاً يبقى مع ذلك: ثمة شعور يشي بـ «سَبَقَ لنا أن رأينا هذا الفِلْم! déjà vu» ينتابنا ونحن نشاهد عودة مسلسل النضالات التي ظلت على الدوام تخرج من تلك الأرحام إلى الظهور من جديد. إن تجربة الثورة ستولد من جديد بعد الحداثة، ولكن في إطار الشروط الجديدة التي أوجدتها الحداثة بطريقة مثقلة بالتناقضات. تبدو عودة ماكيافيلي إلى الجذور متعانقةً مع عودة نيتشة الأبدية البطولية. كل شيء مختلف وما من شيء يبدو متغيراً. هل هذا مبشر مجيء سلطة إنسانية جديدة؟ «ذلك هو لغز الروح: ما أن يكون بطلنا ـ البطل الخارق، السوبر ـ بطل ـ قد تخلى عن المشروع، حتى يعاود مقاربته في الأحلام»[1].

النزعة الإنسانية بعد موت الإنسان

تقوم مؤلفات ميشيل فوكو الأخيرة عن تاريخ النشاط الجنسي بإحياء ذلك

(1) Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra, trans.* Thomas Common (New York: Modern Library, 1967), chap. 35, «The Sublime Ones», p. 111.

الدافع الثوري نفسه الذي أدى إلى تفعيل النزعة الإنسانية العائدة إلى النهضة مرة أخرى. لا يلبث الحرص الأخلاقي للذات أن يعود إلى الظهور بوصفه إحدى قوى الإيجاد الذاتي التأسيسية. كيف أصبح ممكناً أن يبادر ذلك المؤلف الذي بذل جهداً كبيراً جدّاً لإقناعنا بموت الإنسان، ذلك المفكر الذي حمل راية العداء للنزعة الإنسانية طوال حياته العملية، في النهاية، إلى رفع لواء هذه النزعات المركزية لتراث النزعة الإنسانية؟ لسنا بصدد الإيحاء بأن فوكو يتناقض مع نفسه، أو بأنه انقلب على مواقفه السابقة؛ لقد ظل على الدوام شديد الإلحاح على استمرارية خطابه. لعل الأمر لا يعدو أن يكون، بالأحرى، أن فوكو يطرح في مؤلفه الأخير سؤالاً متناقضاً ظاهريّاً وملحّاً، هو التالي: ما معنى النزعة الإنسانية بعد موت **الإنسان**؟ أو، بالأحرى، ما معنى نزعة إنسانية معادية للإنسانية (أو ما بعد إنسانية)؟

غير أن هذا السؤال ليس إلاّ تناقضاً ظاهريّاً مشتقّاً، جزئيّاً على الأقل، من التباس اصطلاحي بين فكرتين مختلفتين عن النزعة الإنسانية. فالنزعة المعادية للإنسانية التي كانت مشروعاً بالغ الأهمية بالنسبة إلى فوكو وألتوسير في عقد الستينيات من القرن العشرين، يمكن ربطها عمليّاً بمعركة خاضها سبينوزا قبل ثلاثة قرون من الزمن. لقد قام سبينوزا بشجب أي فهم للإنسانية على أنها **كيان مستقل داخل كيان آخر** imperium in imperio. وبعبارة أخرى رفض إضفاء أية قوانين مختلفة عن قوانين الطبيعة ككل على الطبيعة الإنسانية. ثم تأتي دونا هاراوي وتستأنف مشروع سبينوزا في يومنا هذا، حين تصر على تحطيم جميع الحواجز التي نقيمها بين كل من الإنسان والحيوان والآلة. إذا كنا نريد تصور **الإنسان** منفصلاً عن الطبيعة، فإن هذا **الإنسان** غير موجود. ليس مثل هذا الإقرار إلاّ اعترافاً صريحاً بموت الإنسان.

غير أن هذه النزعة المعادية للإنسانية ليست متناقضة، بالضرورة، مع الروح الثورية لنزعة النهضة الإنسانية التي أوجزناها من قبل، مقتبسين عن كُتّاب

من كوزانو إلى مارسيليوس. فهذه النزعة المعادية للإنسانية تحذو، في الحقيقة، وبصورة مباشرة، حذو مشروع العلمنة لدى نزعة النهضة الإنسانية، أو، بقَدْر أكبر من الدقة، اكتشافها لمستوى الكمون. يقوم المشروعان، كلاهما، على أساس مهاجمة التسامي. ثمة استمرارية صارمة بين الفكر الديني الذي يضفي على **الله** قوة خارقة للطبيعة وفوقها من جهة، وبين الفكر «العلماني» الحديث الذي يضفي القوة الخارقة للطبيعة نفسها على **الإنسان**. يتم نقل تسامي **الله**، ببساطة، إلى **الإنسان**. وهذا **الإنسان** المنفصل عن الطبيعة والمتعالي فوقها ليس له، مثله مثل **الله** قبله، أي مكان في فلسفة قائمة على الكمون أو الحلول. ومثلها مثل **الله**، مرة أخرى، لا تلبث هذه الصيغة المتسامية **للإنسان**، أن تفضي سريعاً إلى فرض التراتب الهرمي والتحكم الاجتماعيين. وبالتالي لا يجوز مطلقاً أن نسمح بالخلط بين نزعة العداء للإنسانية، بوصفها رفضاً لأي شكل من أشكال التسامي، وبين أي نفي أو إنكار **لقوة الحياة** vis viva، الخلاقة المبدعة التي تفعِّل التيار الثوري للتراث الحديث، للتقاليد الحديثة. بل ونرى، على النقيض من ذلك، أن رفض التسامي هو الشرط اللازم لتوفير إمكانية التفكير بهذه القوة الكامنة. ألم يقل أحد الأسس العتيقة للفلسفة: «لا إنسان حيث لا إله ولا سيد!».

لا يجوز، إذن، اعتبار النزعة الإنسانية المخترقة لمؤلفات فوكو الأخيرة، متناقضةً مع، أو حتى خروجاً على، فكرة موت **الإنسان** التي أطلقها قبل عشرين سنة. فما أن نتعرف على أجسادنا وعقولنا ما بعد الإنسانية، ما أن نرى أنفسنا بعد أن تحولنا إلى قطعان من القردة والسيبورغات، حتى نشعر بالحاجة إلى استكشاف **قوة الحياة** vis viva، تلك القوى والطاقات الخلاقة التي تمنحنا الحياة، وهي تبدع الطبيعة كلها، وتترجم طاقاتنا الكامنة إلى أفعال عملية. تلك هي النزعة الإنسانية بعد موت **الإنسان**: ذلك هو ما يطلق عليه فوكو اسم المشروع التأسيسي المتواصل القائم على تشكيل أنفسنا وعالمنا وإعادة تشكيلهما، «le travail de soi sur soi»

2.2

سيادة الدولة القومية

نتوسل إليكم أيها الأجانب، لا تتركونا وحدنا مع الفرنسيين!

شعار باريس، 1995

فكرنا بأننا كنا نموت في سبيل الوطن. سرعان ما اكتشفنا أن ذلك كان في سبيل خُزُن المال في المصارف.

أناتول فرانس

حين أخذت الحداثة الأوروبية شكلها بصورة تدريجية، تم بناء آليات السلطة الكفيلة بالرد على أزمتها، مع البحث المستمر عن أي مزيد من أسباب حل الأزمة أو احتوائها على الأقل. في الفصل السابق تعقبنا مسار رد على الأزمة، ما لبث أن أفضى إلى تطور الدولة السيادية الحديثة. أما المقاربة الثانية فتتركز على مفهوم الأمة، ذلك التطور الذي يفترض المسار الأول مسبقاً، ويبني فوقه لينشىء آلية أكثر كمالاً لإعادة فرض النظام والسلطة.

ولادة الأمة

نشأ مفهوم الأمة في أوروبا على أرضية الدولة الاستبدادية الوراثية التي كانت تعتبر ملكاً للعاهل. وفي سلسلة متباينة الحلقات من الأشكال المتناظرة

في بلدان مختلفة على امتداد أوروبا، كانت الدولة الوراثية والمستبدة الشكل السياسي المطلوب لحكم العلاقات الاجتماعية الإقطاعية وما رافقها من علاقات إنتاج[1]. كان لا بد للملكية الإقطاعية من أن تُنْتَدَب، ولاستعمالها من أن يُخصص وفقاً لمراتب التقسيم الاجتماعي للسلطة، بالطريقة نفسها التي كان سيتم انتداب مستويات الإدارة في قرون لاحقة. كانت الملكية الإقطاعية جزءاً من جسد الملك، تماماً كما كان الجسد الملكي صاحب السيادة جزءاً من جسد الله، إذا حولنا وجهة النظر نحو الملكوت الميتافيزيقي[2].

في القرن السادس عشر، في زحمة الإصلاح الديني والمعارك الطاحنة العنيفة الدائرة بين قوى الحداثة، كان نظام الحكم المَلَكي الوراثي ما يزال يجري تقديمه بوصفه ضمانة السلام والحياة الاجتماعية. كان ما يزال متمتعاً بحق التحكم بالتطور الاجتماعي بطريقة تمكّنه من إذابة تلك العملية في بوتقة السيطرة. «**كوجوس ريجيو، إيجوس ريليجيو** Cujus regio, ejus religio» ـ أو كان لا بد، في الحقيقة، من إخضاع الدين لسيطرة الحاكم الأرضية. ليس ثمة أي جانب دبلوماسي لهذا الشعار أو القول المأثور؛ بل كان، على النقيض من ذلك، يعهد بإدارة عملية العبور إلى النظام الجديد، كلياً، إلى سلطة الحاكم الوراثي. حتى الدين كان من أملاك الحاكم. وفي القرن السابع عشر هلَّل رَدُّ الفعل الاستبدادي على قوى الحداثة الثورية للدولة الملكية الوراثية واستخدامها

(1) For an extensive analysis of both the common form and the variants throughout Europe, see Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1974).

(2) See Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957); and his essay «Christus - Fiscus», in Synopsis: Festgabe für Alfred Weber (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1948), pp. 223 - 235. See also Marc Leopold Bloch, The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France, trans. J. E. Anderson (London: Routledge and Kegan Paul, 1972).

سلاحاً في تحقيق أغراضه. غير أن الاحتفال بالدولة الوراثية في تلك النقطة لم يكن بوسعه إلاّ أن يبقى متناقضاً وغامضاً، لأن الأسس الإقطاعية لمثل هذه الدولة كانت سائرةً في طريق التلاشي والزوال. جاءت عمليات التراكم الأولي لرأس المال لتفرض شروطاً جديدة على جميع هياكل السلطة[1]. وإلى حين مجيء حقبة الثورات البرجوازية الكبرى الثلاث (الإنكليزية والأمريكية والفرنسية)، لم يكن ثمة أي بديل قادر بنجاح على التصدي لهذا النموذج. فالنموذج الاستبدادي والوراثي لم يبق على قيد الحياة في هذه الفترة إلاّ بفضل دعم مساومة محددة بين قوى سياسية، وقد كان مضمونه يهترىء من الداخل بسبب ظهور قوى إنتاجية جديدة في المقام الأول. ومع ذلك فإن النموذج نجا وبقي مستمرّاً، وما هو أهم، أنه تحول جراء تطوير بعض المميزات الأساسية التي سيتم توريثها لقرون متعاقبة.

قامت عملية تحول النموذج الاستبدادي والوراثي على السيرورة المتدرجة التي أدت إلى الاستبدال بالأساس اللاهوتي للوراثة الإقليمية أساساً جديداً كان متسامياً بالمثل[2]. باتت الهوية الروحية للأمة، بدلاً من الجسد الإلهي للملك، الآن، هي التي تطرح الأرض والسكان بوصفهما تجريداً مثاليّاً. أو باتت الأرض والكتلة السكانية الماديتان، بالأحرى، تُعتبران امتداداً لجوهر الأمة المتسامي. **وبالتالي فإن المفهوم الحديث للأمة ورث الجسد الوراثي للدولة المَلَكية وأعاد**

(1) For an analysis that links the economic transition from feudalism to capitalism to the development of modern European philosophy, see Franz Borkenau, Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode (Paris: Félix Alcan, 1934). For an excellent discussion of the philosophical literature on this problematic, see Alessandro Pandolfi, Genéalogie et dialectique de la raison mercantiliste (Paris: L'Harmattan, 1996).

(2) See Pierangelo Schiera, Dall'arte de governo alle scienze dello stato (Milan, 1968).

اختراعها في ثوب جديد. وهذا المجموع الكلي للسلطة شكلته جزئياً عمليات إنتاجية رأسمالية جديدة من جهة، وشبكات قديمة عائدة للإدارة الاستبدادية من الجهة الأخرى. ثم ما لبثت الهوية القومية أن أضفت صفة الاستقرار على هذه العلاقة الهيكلية المضطربة: حيث كانت هوية ثقافية موحِّدة، مستندة إلى نوع من الاستمرارية الحيوية (البيولوجية) لعلاقات قرابة الدم، إلى نوع من الاستمرارية المكانية للأرض، وإلى لغة مشتركة.

من الواضح أن عناصر كثيرة تغيرت، على الرغم من أن هذه العملية حافظت على الكيان المادي للعلاقة مع الحاكم. لعل أكثر الأمور أهمية هو أن نظام الرعية subjectus الإقطاعي أخلى مكانه لنظام المواطن (cives) القائم على الانضباط، لدى تحول الأفق الوراثي إلى أفق قومي. شكّل انقلاب السكان من رعايا إلى مواطنين مؤشراً دالاً على التحول من دور سلبي إلى آخر فعال. فالأمة يجري تقديمها على الدوام كقوة فعالة، كشكل وَلُودٍ من العلاقات الاجتماعية والسياسية. وكثيراً ما تتم ممارستها، كما يشير بنديكت أندرسون وآخرون، على أنها (أو شبيهة على الأقل بـ) تصور جماعي، خلق فعّال لجماعة المواطنين[1]. وعند هذه النقطة نستطيع أن نرى كلاً من القرب والاختلاف المحددين بين مفهومي الدولة الوراثية والدولة القومية، حيث تحرص الأخيرة، بإخلاص، على إعادة إنتاج الهوية الجامعة للأرض والسكان لدى الأولى، غير أن الدولة القومية تقترح أساليب جديدة للتغلب على هشاشة السيادة الحديثة. تقوم هذه المفاهيم بتشييء السيادة بأكثر الطرق جموداً؛ تحيل علاقة **السيادة** إلى **شيء** (عبر إضفاء الصفة الطبيعية عليها في الغالب، أو عن طريق تجنسها) وبالتالي تستأصل كل الآثار المتبقية عن التناحر الاجتماعي. تشكل الأمة نوعاً من المعبر الإيديولوجي المختصر الذي يحاول تحرير مفهومي السيادة والحداثة

(1) See Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spreal of Nationalism* (London: Verso, 1983).

من الخصومة والأزمة اللتين تحددانهما. فالسيادة القومية تبادر إلى تعطيل جذور الحداثة الصدامية (إذا لم يتم تدميرها نهائياً)، وتغلق المسارات البديلة داخل الحداثة التي كانت قد رَفَضَتْ تسليم صلاحياتها إلى سلطة الدولة[1].

وكذلك فإن تحول مفهوم السيادة الحديثة إلى مفهوم سيادة قومية، تطلب وجود جملة معينة من الشروط المادية، أهمها توفير توازن جديد بين عمليات التراكم الرأسمالي وهيكليات السلطة. جاء الانتصار السياسي للبرجوازية، كما تبين الثورتان الإنجليزية والفرنسية بوضوح، متحايثاً مع استكمال مفهوم السيادة الحديثة من خلال مفهوم السيادة القومية. وخَلْفَ البعد المثالي لمفهوم الأمة كانت تقف العناصر الطبقية المسيطرة سلفاً على عمليات التراكم. وبالتالي فإن «الأمة» كانت في الوقت نفسه التجسيد الحي لد «إرادة العامة» الروسوية، وما تصورته الإيديولوجيا الملفقة «جملة الحاجات» (أي، التنظيم الرأسمالي للسوق) الذي بقي على امتداد الحقبة الطويلة للتراكم الأولي في أوروبا ليبراليّاً إلى هذا الحد أو ذاك، وبرجوازيّاً على الدوام.

حين جرى تبني مفهوم الأمة، في القرنين التاسع عشر والعشرين، في سياقات إيديولوجية شديدة الاختلاف وصولاً إلى أشكال من التعبئة الشعبية في أقاليم وبلدان، داخل أوروبا وخارجها، لم يكن قد سبق لها أن عاشت لا تجربة الثورة الليبرالية ولا المستوى ذاته من التراكم الأولي، كان المفهوم ما يزال يجري تقديمه باستمرار بوصفه مفهوم تحديث رأسمالي، قائم على ادعاء الجمع بين مطالبة مختلف الطبقات بالوحدة السياسية وحاجات التنمية الاقتصادية. بعبارة أخرى، جرى تقديم الأمة بوصفها الأداة الفعالة الواحدة والوحيدة القادرة

(1) See Étienne Balibar «The Nation Form: History and Ideology», in Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, Race, Nation, Class (London: Verso, 1991), pp. 86 - 106. See also Slavoj Žižek, «Le rêve du nationalisme expliqué par le rêve du mal radical», Futur antérieur, no. 14 (1992), pp. 59 - 82.

على جلب الحداثة والتنمية. دأبت روزا لوكسمبورغ على الجدل بحماسة (بلا جدوى) ضد النزعة القومية في المناقشات الدائرة داخل الأممية الثالثة، خلال الأعوام التي سبقت الحرب العالمية الأولى. اقترحت لوكسمبورغ سياسة «حق تقرير مصير قومي» بالنسبة إلى بولونيا كأحد عناصر البرنامج الثوري، غير أن اتهامها للقومية كان أكثر تعميماً بما لا يقاس[1]. فنقدها للأمة لم يكن مجرد نقد للتحديث بحد ذاته، على الرغم من أنها كانت دون شك شديدة الإحساس بجملة أشكال الغموض الكامنة في التطور الرأسمالي؛ كما لم يكن اهتمامها منصبّاً، في المقام الأول، على الانقسامات التي من شأن النزعات القومية أن تتمخض عنها بصورة حتمية داخل صفوف الطبقة العاملة الأوروبية، على الرغم من أن تنقلها البدوي عبر أوروبا الوسطى والشرقية جعلها بالتأكيد شديدة الحساسية إزاء هذا الأمر. لعل أقوى حجج لوكسمبورغ كانت متمثلة بأن الأمة تعني الدكتاتورية بما يجعلها، بالتالي، على طرفي نقيض مع أي مسعى يتم بذله في سبيل تحقيق التنظيم الديمقراطي. أدركت لوكسمبورغ أن السيادة القومية والأساطير، القومية، تقوم عمليّاً باستباحة ميدان التنظيم الديمقراطي، واغتصابه، عن طريق تجديد سلطات السيادة الإقليمية، وتحديث مشروعها عبر استنفار جماعة فعالة.

أما عملية بناء الأمة، التي استعادت مفهوم السيادة وألبسته ثوباً جديداً،

---

(1) The relevant essays by Luxemburg are collected in Rosa Luxemburg, The National Question, ed. Horace Davis (New York: Monthly Review Press, 1976). For a careful summary of Luxemburg's positions, see Joan Cocks, «From Politics to Paralysis: Critical Intellectuals Answer the National Question», Political Theory, 24, no. 3 (August 1996), 518 - 537. Lenin was highly critical of Luxemburg's position primarily because she failed to recognize the «progressive» character of the nationalism (even the bourgeois nationalism) of subordinated countries. Lenin thus affirms the right to national self - determination. which is really the right to secession for all. See V. I. Lenin, The Right of Nations to Self - Determination (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1951), pp. 9 - 64.

فسرعان ما أصبحت، في كل، وأي سياق تاريخي، كابوساً إيديولوجيّاً. وأزمة الحداثة، التي هي الحضور المتزامن المتناقض للجمهور وسلطة تريد اختزاله إلى حكم فرد واحد ـ أي الحضور المتزامن لمجموعة إنتاجية جديدة مؤلفة من كيانات ذاتية حرة مع سلطة ضابطة تريد استغلالها ـ لا تجد لها أخيراً أية تهدئة أو أي حل من خلال مفهوم الأمة، أكثر مما فعلت عن طريق مفهوم السيادة أو الدولة. لا يمكن للأمة إلاّ أن تحجب الأزمة إيديولوجيّاً، أن تزيحها من مكانها، وأن تذعن لسلطتها.

الأمة وأزمة الحداثة

تضع كتابات جان بودان (فيلسوف فرنسي) عند بداية طريق الفكر الأوروبي الذي يقود إلى مفهوم السيادة القومية. فعمله الرئيسي، **ستة كتب عن الجمهورية** Les six livres de la Republique، الذي ظهرت طبعته الأولى سنة 1576 م، في قلب أزمة النهضة بالذات، كان يتناول الحروب الأهلية والدينية الجارية في فرنسا وأوروبا بوصفها مشكلتها الأساسية. صحيح أن بودان تصدى للأزمات السياسية والصراعات والحرب، غير أن عناصر التفجر هذه لم تدفعه إلى طرح أي بديل شاعري رعوي، ولو حتى بصيغة نظرية أو طوباوية حالمة مجردة. ذلك هو السبب الذي أدى إلى جعل مؤلَّف بودان ليس فقط مساهمة جنينية أصلية في التعريف الحديث للسيادة، بل واستباقاً فعالاً لتطور السيادة اللاحق في الإطار القومي. وقد نجح الكاتب، عبر تبني موقف واقعي، في أن يحدس مسبقاً بنقد الحداثة الخاص للسيادة.

قال بودان باستحالة إنتاج السيادة عن طريق اتحاد الأمير والجمهور، العام والخاص، فضلاً عن تعذر حل مشكلتها طوال بقاء المرء متمسكاً بأحد إطاري الحق التعاقدي أو الطبيعي. فأصل السلطة السياسية وتحديد السيادة يقومان، في الحقيقة، على انتصار أحد الطرفين على الآخر، وهو انتصار يجعل من أحدهما

سيداً، ومن الآخر رعية. تقوم القوة والعنف بخلق السيد. والتحديدات المادية للسلطة تفرض (كمال السلطة) plenitudo potestatis. إنها كثرة السلطة ووحدتها، لأن «وحدة أعضاء [الجمهورية] تتوقّف على الاتحاد في ظل حاكم واحد، تعتمد فاعلية جميع الباقين عليه. وبالتالي فإن وجود أمير ذي سيادة، أمر لا يمكن الاستغناء عنه، لأن سلطته هي التي توجه جميع أعضاء الجمهورية»[1].

بعد نبذ إطار الحق الطبيعي والآراء المتسامية التي تستثيرها بطريقة أو بأخرى على الدوام، بادر بودان إلى تزويدنا بصيغة عن الحاكم صاحب السيادة، أو عن الدولة بالأحرى، تقوم واقعيّاً، وبالتالي تاريخيّاً، ببناء قاعدتها وهيكليتها الخاصة. لقد خرجت الدولة الحديثة من رحم هذا التحول، ولا يمكنها أن تتابع تطورها إلاّ هناك. هذا هو المفصل النظري الذي يجري عبره ربط نظرية السيادة الحديثة، أو استكمالها، بتجربة السيادة الإقليمية. ما لبثت عقيدة بودان، عبر اعتماد القانون الروماني والاستفادة من قدراته على تطوير منابع الحق وترتيب أشكال الملكية، أن أصبحت نظرية لكيان سياسي موحد جرى تطويره كإدارة بدت قادرة على التغلب على مصاعب أزمة الحداثة. فإزاحة مركز المعاينة النظرية عن مسألة الشرعية إلى قضية حياة الدولة، وسيادتها ككيان موحد شكلت تقدماً مهمّاً. حين تحدث بودان عن «حق السيادة السياسي»، كان ينبه، مسبقاً، إلى التحكم القومي (والجسدي المادي) المفرط للسيادة، مما مكّنه من فتح قناة أصلية ومباشرة مؤهلة لأن تمتد إلى الأمام عبر القرون اللاحقة[2].

---

(1) Jean Bodin, Six Books of the Commonwealth, trans. M. J. Tooley (Oxford: Blackwell, 1955), Book VI, chap. 6, p. 212 (translation modified).

(2) For excellent interpretations of Bodin's work that situate it solidly in the dynamics of sixteenth - century Europe, see Julian H. Franklin, Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); and Gérard Mairet, Dieu Mortel: essai de non - philosophie de l'État (Paris: PUF,

وبعد بودان، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تطورت في أوروبا في وقت واحد مدرستان فكريتان خصّتا موضوع السيادة بدور مركزي، وقامتا عملياً، بتوقع مفهوم السيادة القومية؛ بتقليد الحق الطبيعي من جهة، والتقليد الواقعي (أو التاريخي) لنظرية الدولة من جهة ثانية[1]. بادرت المدرستان، كلتاهما، إلى تعديل التصور المتسامي للسيادة بالمنهجية الواقعية القائمة على التقاط شروط الصراع المادي؛ كلتاهما جمعت إنشاء الدولة السيادية مع تأسيس الجماعة الاجتماعية ـ السياسية التي سيُطلق عليها لاحقاً اسم «الأمة». وكما في بودان، فإن هاتين المدرستين دأبتا باستمرار على التصدي لأزمة التصور النظري للسيادة، التي ظلت بدورها تثار، مرة بعد أخرى، من قبل قوى الحداثة المتصارعة، وجراء عملية البناء القضائية والإدارية لهيكل الدولة.

في مدرسة الحق الطبيعي، من غروتيوس إلى آلتوسيوس، ومن توماسيوس إلى بوفندورف، تم إنزال رموز السيادة المتسامية إلى الأرض، وغرسها في تربة واقع العمليات المؤسساتية والإدارية. جرى توزيع السيادة عن طريق إطلاق منظومة من العقود ذوات الأطراف المتعددة، القادرة على التوغل في كل من مفاصل الهيكل الإداري للسلطة. لم تكن هذه العملية موجهة نحو قمة الدولة وعنوان السيادة فقط؛ بل إن معالجة مشكلة إضفاء الشرعية بدأت، بالأحرى، من منطلق **الآلة الإدارية** الناشطة عبر أشكال تمفصل ممارسة السلطة. ما لبثت دائرة السيادة والطاعة أن انغلقت على نفسها، مضاعفةً ذاتها، متكاثرةً، وممتدةً عبر الواقع الاجتماعي. ما عادت السيادة تُدْرَس من منظور التناقضات

1987). For a more general view that traces the development of the notion of sovereignty in the long history of European political thought, see Gérard Mairet, Le principe de souveraineté (Paris: Gallimard, 1997).

(1) See Friedrich Meinecke, Die Idee der staatsräson in fer neueren Geschichte (Munich: Oldenbourg, 1924). See also the articles gathered by Wilhelm Dilthey in Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, vol. 2 of Gesammelte Schriften (Leipzig: Teubner, 1914).

الكامنة في أزمة الحداثة بمقدار ما أصبحت تُعايَن بوصفها عملية إدارية تُمَفْصِل هذه التناقضات، وتستهدف تحقيق نوع من الوحدة في ديالكتيك السلطة، مجرّدةً ومشيِّئةً إياها من خلال الآلية التاريخية. وهكذا فإن قطاعاً مهمّاً من مدرسة الحق الطبيعي، طوّر فكرة توزيع السيادة المتسامية ومفصلتها عبر الأشكال الحقيقية للإدارة[1].

أما التركيبة التي كانت مضمَرةً في مدرسة الحق الطبيعي، فما لبثت أن باتت مكشوفةً ومعلنةً في سياق النزعة التاريخية. من المؤكد أنّ من شأن إرجاع الأطروحة التي لم يتم تطويرها إلاّ في وقت متأخر. على أيدي أتباع المدارس الرجعية في الحقبة التي أعقبت الثورة الفرنسية إلى النزعة التاريخية التي سادت في عصر التنوير ـ إنها الأطروحة التي توحِّد نظرية السيادة مع نظرية الأمة وتزرعهما، كلتيهما، في تربة تاريخية مشتركة، وهذا خطأٌ واضح. ومع ذلك فإن هناك، منذ تلك الفترة المبكرة، جذور لذلك التطور اللاحق. ففي حين أن قطاعاً مهمّاً من مدرسة الحق الطبيعي قام بتطوير فكرة مَفْصلة السيادة المتسامية عبر الأشكال الواقعية للإدارة، حاول مفكرو النهضة التاريخيون إدراك **ذاتية العملية التاريخية** تمهيداً للاهتداء إلى أساس فعلي وناجح لعنوان السيادة وممارستها[2]. في مؤلف غيامباتيستا فيكو، مثلاً، ذلك النيزك المرعب الذي اخترق عصر التنوير، كانت تحديدات التصور الحقوقي للسيادة جميعاً مستندةً إلى قوة التطور التاريخي. أما الرموز المتسامية للسيادة فكانت مترجمةً إلى مؤشرات لعملية إلهية، كانت بشريةً وسماويةً في وقت واحد. لقد كان إنشاء السيادة هذا (أو تشييء السيادة في الحقيقة) أمراً بالغ القوة في التاريخ. فعلى

(1) With the notable exception of the work by Otto von Gierke, *The Development of Political Theory*, trans, Bernard Freyd (New York: Norton, 1939).

(2) See Friedrich Meinecke, Historicism: The Rise of a New Historical Outlook, trans. J. E. Anderson (London: Routledge and Kegan Paul, 1972).

هذه الأرضية التاريخية، التي تجبر كل بنيان إيديولوجي على مجابهة الواقع، لم تتعرض أزمة الحداثة الأصلية المتجذّرة للإغلاق قط ـ ولم يكن ثمة ما يدعوها للانغلاق، لأن الأزمة نفسها أنتجت رموزاً جديدة دأبت بإلحاح على حفز التطور التاريخي والسياسي، والجميع ما زالوا خاضعين لسلطان الحاكم المتسامي. يا له من قلب صريح للإشكالية! ويا له من إغراق كامل للسيادة في بحر من الغموض والألغاز! في الوقت نفسه. باتت عناصر الأزمة، وهي أزمة متواصلة وغير محلولة، تُعتبر الآن عناصر تقدم فعالة. وبالتالي، فإننا أصبحنا قادرين على التعرف، في فيكو، على جنين اعتذار هيغل من «الفاعلية»، جاعلاً الترتيب العالمي الحالي غاية التاريخ[1].

غير أن ما ظلّ تلميحات وإشارات في فيكو، ما لبث أن برز على شكل إعلان صريح وجذري في التنوير الألماني المتأخر. ففي مدرسة هانوفر أولاً، وفي كتابات ج. غ. هيردر بعد ذلك، تم توجيه نظرية السيادة الحديثة حصرياً نحو تحليل ما جرى تصوره استمرارية اجتماعية وثقافية؛ الاستمرارية التاريخية الحقيقية للأرض والسكان والأمة. أما رأي فيكو القائل بوجود التاريخ المثالي في تاريخ جميع الأمم فقد أصبح أكثر ثورية عند هيردر، حيث بات كل كمال إنساني قوميّاً، من ناحية معينة[2]. وهكذا فإن الهوية يتم تصورها لا بوصفها

---

(1) To recognize the seeds of Hegel's idealism in Vico, see Benedetto Croce, The Philosophy of Giambattista Vico, trans. R. G. Collingwood (New York: Russell and Russell, 1964)' along with Hayden White, «What Is Living and What Is Dead in Croce's Criticism of Vico», in Giorgio Tagliacozzo, ed., Giambattista Vico: An International Symposium (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1969), pp. 379 - 389. White emphasizes how Croce translated Vico's work into idealist terms, making Vico's Philsophy of history into a philosophy of spirit.

(2) See Giambattista Vico, De Universi Juris pricipio et fine uno, in Opere giuridiche (Florence: Sansoni, 1974), pp. 17 - 343; and Johann Gottfried Herder, Reflections on the Philosophy of the History of Mankind, trans. Frank Manuel (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

الحل المناسب للخلافات الاجتماعية والتاريخية، بل على أنها النتاج المترتب على وحدة أصلية. تشكل الأمة صيغةً كاملةً للسيادة **سابقة** للتطور التاريخي؛ أو، وهذا أفضل، ليس ثمة تطور تاريخي ليس متشكلاً سلفاً بصورة مسبقة في الأصل. بعبارة أخرى، تقوم الأمة بدعم مفهوم السيادة بزعمها أنها سابقة عليه[1]. إنها القاطرة المادية التي تخترق التاريخ، إنها «العبقرية» التي تصنع التاريخ. ولا تلبث الأمة أن تصبح، أخيراً، شرط إمكانية كل الفعل الإنساني والحياة الاجتماعية نفسها.

شعب الأمة

بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، تجلى مفهوم السيادة القومية، أخيراً، في الفكر الأوروبي، بشكله المستكمل. وفي أساس هذا الرمز النهائي للمفهوم كانت ثمة صدمة، الثورة الفرنسية، وجلّى تلك الصدمة، الاستيلاء الرجعي على مفهوم الأمة والتهليل لها. من الممكن رؤية العناصر الأساسية لعملية إعادة التشكيل السريعة هذه لمفهوم الأمة التي جعلت منه سلاحاً سياسيّاً حقيقيّاً بصورة موجزة في كتابات إيمانويل ـ جوزيف سييس Sieyès. ففي كراسه التشهيري الرائع الذي يحمل عنوان **ما الطبقة الثالثة؟** شبَّه مفهوم الأمة بمفهوم **الطبقة الثالثة**، أي، البرجوازية. حاول سييس أن يُرْجِع مفهوم السيادة إلى جذوره الإنسانية، ويعيد اكتشاف إمكانياته الثورية. والأهم من ذلك فيما يخص أغراضنا هو أن انشغال سييس المكثف بالنشاط الثوري أتاح له فرصة تفسير مفهوم الأمة بوصفه **مفهوماً سياسيّاً بناءً**، آلية تأسيسية. غير أنه لا يلبث أن يتضح تدريجيّاً، خصوصاً في كتابات سييس اللاحقة، كما في

(1) Emmanuel - Joseph Sieyès, in a rather different context, declares the absolute priority of the nation explicitly: «The nation exists prior to everything, it is the origin of everything». See Qu'est - ce que le Tiers État? (Geneva: Droz, 1970), p. 180.

أعمال أتباعه، بل وفي مؤلفات منتقديه قبل كل شيء، أن الأمة، رغم خروجها من رحم السياسة، لم تكن، آخر المطاف، إلاّ **نبية روحية**، وبالتالي فإن مفهوم الأمة جرى إبعاده عن الثورة، لإلحاقه بجميع الردات التيرميدورية. باتت الأمة، صراحة، المفهومَ الذي لخَّصَ الحل البرجوازي الهيمني لمشكلة السيادة[1].

في تلك النقاط التي شهدت تقديم مفهوم الأمة بوصفها مفهوماً شعبيّاً وثوريّاً، كما حصل بالفعل في أثناء الثورة الفرنسية، قد يفترض المرء أن مفهوم الأمة قد أفلت من أسر مفهوم السيادة الحديث، ومن جهاز إخضاعه وتحكمه، وبات مكرساً، بدلاً من ذلك، لصالح فكرة ديمقراطية عن الجماعة. لقد كان الارتباط بين مفهومي الأمة والشعب تجديداً قويّاً حقّاً، وقد شكل بالفعل مركز الحساسية اليعقوبية جنباً إلى جنب مع حساسية جماعات ثورية أخرى. فما يبدو ثوريّاً وتحرريّاً في فكرة السيادة القومية الشعبية هذه لا يعدو كونه، على أية حال، دورة أخرى للبرغي، مزيداً من التوسيع لآلية الإخضاع والتحكم التي ظل مفهوم السيادة الحديث مثقلاً بها من البداية. بداية نُسِبَتْ سلطةُ السيادة الهشة كحل لأزمة الحداثة إلى الأمة طلباً للدعم، ثم ما لبثت أن نُسبت أيضاً إلى الشعب، حين تبين أن الأمة هي الأخرى لم تكن إلاّ حلاً هشّاً ومهزوزاً. بعبارة أخرى، تماماً كما يقوم مفهوم الأمة ذاته بإكمال مفهومها عبر عملية نكوص منطقية ملفقة وزائفة. فكل خطوة منطقية إلى الوراء تساهم في تعزيز سلطة السيادة عن طريق إضفاء صفة الغموض والألغاز على أساسها، أي، من خلال التسليم بطبيعة المفهوم. لا بد لهوية الأمة، بل وحتى هوية الشعب أكثر من ذلك، من أن تبدو طبيعيةً وأصلية.

أما نحن فيتعين علينا، على النقيض من ذلك، أن نجرد هذه المفاهيم من

---

(1) On the work of Sieyès and the developments of the French Revolution, See Antonio Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* (Milan: Sugarco, 1992), chap. 5, pp. 223 - 286.

الصفة الطبيعية ونسأل عن ماهية الأمة وكيفية عملها، ولكن كذلك عن ماهية الشعب وأسلوب عمله. فعلى الرغم من أن «الشعب» يتم طرحه بوصفه الأساس الأصلي للأمة، **ليس التصور الحديث للشعب، في حقيقة الأمر، إلاّ أحد نتاجات الدولة القومية**، ولا يحافظ على بقائه إلاّ في إطار سياقه الإيديولوجي المحدد. كثرة من التحليلات المعاصرة للأمم والقوميات الصادرة عن قطاع واسع من وجهات النظر المختلفة تقع في الخطأ تحديداً لأنها تعتمد، دون مساءلة، على طبيعية مفهوم الشعب وهويته. يجب أن نلاحظ أن مفهوم الشعب شديد الاختلاف عن مفهوم الجمهور[1]. فمنذ أزمان مبكرة تعود إلى القرن السابع عشر، كان هوبز شديد الحرص على التنبه إلى هذا الاختلاف، وإلى الأهمية التي ينطوي عليها بالنسبة إلى عملية بناء نظام سيادي: «لعل أحد أشكال الخلل الكبير الذي يعاني منه الحكم المدني، الملكي خصوصاً، هو أن الناس لا يميزون بصورة كافية بين الشعب والجمهور. فالشعب يكون واحداً إلى حد معين، ذا إرادة واحدة، ويمكن جعله مسؤولاً عن فعل واحد؛ لا شيء من هذا يمكن قوله بشكل صحيح عن الجمهور. الشعب يحكم في جميع الحكومات. وبما أن الشعب يبقى آمراً حتى في النظم الملكية؛ وبما أن إرادة الشعب هي إرادة رجل واحد... (مهما بدا الأمر متناقضاً)... فإن الملك هو الشعب»[2]. أما الجمهور فكثرة وتعدد، مستوى زاخر بالخصوصيات والصفات الفردية، طائفة مفتوحة من العلاقات، لا يكون متجانساً أو متماهياً مع ذاته، ويقيم علاقةً شاملةً بعيدةً عن التمييز مع أولئك الذين هم خارجه. في حين أن

(1) For an excellent analysis of the distinction between the multitude and the people, see Paolo Virno, «Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus», in Paolo Virno and Micheal Hardt, eds., Radical Thought in Italy (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 189 - 210.

(2) Thomas Hobbes, De Cive (New York: Appleton Century - Crofts, 1949), Chapter XII, section 8, p. 135.

الجمهور علاقة تأسيسية غير نهائية، يكون الشعب تركيباً مؤسَّساً مهيّأ للسيادة. يقوم الشعب بتوفير كتلة واحدة من الإرادة والفعل تكون مستقلةً عن الإرادات والأفعال المتباينة لدى الجمهور، بل ومتناقضةً معه في الغالب. لا بد لكل أمة من أن تحوِّل الجمهور إلى شعب.

ثمة نوعان أساسيان من العمليات يساهمان في بناء المفهوم الحديث للشعب في علاقته مع مفهوم الأمة في أوروبا في القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر. لعل أهمهما هي آليات النزعة العنصرية الكولونيالية (الاستعمارية) التي تبني هوية الشعوب الأوروبية في تفاعل ديالكتيكي بين متناقضات مع **الآخرين** الأصليين المحليين لدى هذه الشعوب. فمفاهيم الأمة والشعب والعرق لا يكون أيٌّ منها منفصلاً قط عن الآخرين[1]. إن بناء تباين عرقي، عنصري مطلق هو الأساس الجوهري لتصور هوية قومية متجانسة. ثمة دراسات ممتازة عديدة تصدر اليوم، مع تمخض ضغوط الهجرة والتعددية الثقافية عن جملة من الصراعات في أوروبا، لتكشف عن حقيقة أن المجتمعات والشعوب الأوروبية لم تكن في أي من الأوقات نقيةً وموحدةً حقيقةً، على الرغم من الحنين الماضوي (النوستالجيا) العنيد لدى البعض[2]. كانت هوية الشعب قد بُنيت على مستوى خيالي أخفى و/أو استأصل أوجه الاختلاف والتباين، وكان هذا متحاثياً على المستوى العملي مع الإخضاع العنصري والتطهير الاجتماعي.

أما العملية الأساسية الثانية في بناء الشعب، التي تسهلها الأولى، فهي عملية خسوف الخلافات الداخلية عبر **تمثيل** مجمل الشعب من قبل جماعة، عرق، أو طبقة مهيمنة. تكون الجماعة الممثلة هي الأداة الفعالة الكامنة وراء

---

(1) See Étienne Balibar, «Racism and Nationalism», in Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, Race, Nation, in the colonial context in the next chapter.

(2) See, for example, Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race* (London: Routledge, 1995).

فاعلية مفهوم الأمة. ففي أثناء الثورة الفرنسية، فيما بين التيرميدور والفترة النابليونية، تكشف مفهوم الأمة عن مضمونه الأساس، واضطلع بدور الترياق بالنسبة إلى مفهوم الثورة وقواها. حتى في أعمال سييس المبكرة، نستطيع أن نرى بوضوح كيف أن الأمة تفيد في تهدئة الأزمة وكيف سيتم الإمساك، مرة أخرى، بزمام السيادة، عن طريق تمثيل البرجوازية. يزعم سييس أن ليس لأية أمة إلاّ مصلحة عامة **واحدة**؛ إذ من شأن ترسيخ النظام أن يكون مستحيلاً في ظل تسليم الأمة بوجود العديد من المصالح المختلفة. فالنظام الاجتماعي يفترض، بالضرورة، **وحدة** الغايات وتناغم الوسائل[1]. في هذه السنوات المبكرة من عمر الثورة الفرنسية كان مفهوم الأمة أولى فرضيات بناء الهيمنة الشعبية، وأول البيانات الواعية لأية طبقة اجتماعية، غير أنه كان أيضاً الإعلان الأخيرلتحول علماني متحقق بصورة كاملة، لنوع من التتويج، لخاتمة نهائية. ما من مرة كان فيها مفهوم الأمة رجعيّاً بمقدار ما كان كذلك حين قَدَّم نفسه على أنه مفهوم ثوري[2]. من المفارقات أن هذا لا يسعه إ، لاَّ أن يكون ثورة مكتملة، نهاية للتاريخ. فعملية العبور من النشاط الثوري إلى الإنشاء الروحي للأمة والشعب، حتمية ومضمرة في المفهومين نفسيهما[3].

وهكذا فإن السيادة القومية والسيادة الشعبية كانتا اثنتين من نتائج عملية بناء روحية، أي عملية بناء هوية. حين بادر إدموند بورك إلى معارضة سييس،

---

(1) See Sieyès, Qu'est - ce que le Tiers État.

(2) See Roberto Zapperi's Introduction, ibid., pp. 7 - 117.

(3) بعدما يزيد عن مئة سنة تم أخذ فكرة أنطونيو غرامشي عن القومي ـ الشعبي على أنها جزء من محاولة رامية إلى جعل العملية الطبقية المهيمنة في خدمة البروليتاريا. فبالنسبة إلى غرامشي كان الشعار القومي ـ الشعبي هو القادر على توحيد المثقفين مع الشعب، وصولاً بالتالي إلى إيجاد أساس متين لبناء هيمنة شعبية مضمونة. انظر: Antonio Gramsci, Quaderni del carcere (Turin: 1977), 3:2113-20 Alberto Asor Rosa, Scrittori e popolo, (Rome, 1976).

كانت معارضته أقلَّ اختلافاً، على مستوى الأساس، عن الأجواء الجدالية الحامية التي من شأن العصر أن يوهمنا بها. حتى بالنسبة إلى بورك كانت السيادة القومية، في الحقيقة، نتيجة البناء الروحي للهوية. ومن الممكن رؤية هذه الحقيقة حتى بصورة أوضح في مؤلفات أولئك الذين حملوا لواء مشروع الثورة المضادة في القارة الأوروبية. فالتصورات القارية (الأوروبية) لهذا البناء الروحي ما لبثت أن أعادت إحياء التقليدين التاريخي والثوري للأمة، وأضافت إلى تصور التطور التاريخي تركيبة متسامية في السيادة القومية. وهذه التركيبة تبقى على الدوام مترسخة سلفاً في هوية الأمة والشعب. وبطريقة يشوبها قَدْر أكبر أو أصغر من الطابع الأسطوري. يزعم يوهان غوتليب فيخته، مثلاً، أن وطن الآباء والشعب يمثلان مفصلي الأبدية الأرضية؛ إنهما القادران، هنا على الأرض، على أن يكونا خالدين[1]. كانت الثورة المضادة الرومنطيقية، في الحقيقة، أكثر واقعية من ثورة التنوير. بادرت إلى صياغة وتثبيت ما كان مقرراً سلفاً، محتفلةً به في ضوء مبدأ الهيمنة الأبدي. **فالطبقة الثالثة** سلطة؛ والأمة هي تمثيلها الجامع الشامل؛ والشعب هو أساسه الثابت والطبيعي؛ والسيادة القومية هي قمة التاريخ. لقد تم، بهذه الطريقة، تجاوز كل بديل تاريخي للهيمنة البرجوازية تجاوزاً نهائيّاً وحاسماً، من خلال التاريخ الثوري للبرجوازية بالذات[2].

كانت هذه الصياغة البرجوازية لمفهوم السيادة القومية تفوق كثيراً جملة

---

(1) Johan Gottlieb Fichte, Addresses to the German Nation, trans. R. F. Jones and G. H. Turnbull (Westport Conn.: Greenwood Press, 1979).

(2) علينا أن نلاحظ أن التفسيرات الليبرالية المختلفة لهيغل لم تنجح إلاّ في استعادة فكرة السياسي عبر التركيز على جوانبه القومية. انظر Rudolf Haym, Hegel und Sein Zeit, (Berlin, 1857), Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat (Munich; 1920). لـعـل روزنزفايغ هو أفضل من يتفهم مأساة الربط المحتوم بين القومية والأخلاقية في فكر هيغل. انظر: Franz Rosenzweig, The Star of Redemption, trans. William Hallo (New York, 1971) Stephane Moses, systéme et révélation: La philosophie de Franz Rosenzweig (Paris, 1982).

الصياغات السابقة للسيادة الحديثة كلها. لقد رسخت صورة هيمنية خاصة للسيادة الحديثة، صورة انتصار البرجوازية، التي ما لبثت أن أَضْفَت عليها صفتي التاريخية والشمول. ليست الخصوصية القومية إلاَّ شمولاً قويّاً، إلاَّ عموميةً فعّالة. هنا بالذات تتضافر جميع خيوط مسيرة تطور طويلة. ثمة في هوية الشعب والأمة، أي في جوهرهما، الروحي، أرض زاخرة بالمعاني الثقافية، مسكونة بتاريخ مشترك، ومأهولة بجماعة تتكلم بلغة واحدة. غير أن هناك، إضافةً إلى ذلك كله، تعزيزاً لانتصار إحدى الطبقات، سوقاً مستقرة، فرصةَ التوسع الاقتصادي، ومجالات جديدة قابلة للاستثمار والتمدين. يؤدي بناء الهوية القومية، باختصار، إلى ضمان مشروعية معززة باستمرار، جنباً إلى جنب مع حق وقوة وحدة مقدسة ولا تُقاوَم. والمفهوم الحديث للسيادة لا يلبث، حين يتزاوج مع مفهومي الأمة والشعب، أن ينقل مركز ثقله من تسوية الصراعات والأزمات إلى الممارسة الأحادية لأمة ـ رعية وجماعتها أو أسرتها المتخيَّلة.

القومية المضطهَدة (بفتح الهاء)

بقيت أنظارنا حتى هذه اللحظة متركزةً على تطور مفهوم الأمة في أوروبا فيما كانت أوروبا هذه سائرةً في طريق تحقيق سيطرتها على العالم. أما خارج أوروبا فإن مفهوم القومية كثيراً ما كان يمارس دوره بطريقة مختلفة. بل ويمكن للمرء أن يقول إن وظيفة مفهوم الأمة، تعرض، من بعض النواحي، لنوع من القلب رأساً على عقب لدى استخدامه بين الجماعات الخاضعة للسيطرة بدلاً من الجماعات المسيطرة. وبعبارة بالغة الجرأة يبدو أن **مفهوم الأمة، مع أنه يدعم الركود واستعادة (النظام القديم)، حين يكون بيد الطرف المسيطر، سلاح لصالح التغيير والثورة حين يتحول إلى أيدي الخاضعين للسيطرة.**

تتحدد طبيعة القومية الثانوية أو التابعة التقدمية بوظيفتين رئيسيتين، كل منهما أشد غموضاً من الأخرى. لعل الأكثر أهمية هو أن الأمة تبدو تقدمية

بمقدار ما تشكل خط دفاع ضد سيطرة أمم أقوى وقوى اقتصادية وسياسية وإيديولوجية خارجية. وفي الحقيقة فإن حق تقرير المصير لدى الأمة التابعة، أو الخاضعة، يوفر حقاً فرصة الانفصال عن، والتحرر من، سيطرة القوى المتسلطة[1]. وبالتالي فإن النضالات ضد الكولونيالية (الاستعمار) قامت بتوظيف مفهوم الأمة سلاحاً لهزيمة العدو المحتل وطرده، كما أن السياسات المعادية للإمبريالية بادرت، بالمثل، إلى إقامة أسوار قومية لدرء التدفق الطاغي لقوى رأس المال الخارجي. وكذلك فإن مفهوم الأمة شكّل سلاحاً إيديولوجيّاً لصد الخطاب المتسلط الذي يصور السكان التابعين وثقافتهم أقل شأناً. لقد أدى امتلاك الهوية القومية إلى تأكيد كرامة الشعب، وإضفاء الصفة الشرعية على المطالبة بالاستقلال والمساواة. وفي كل من هذه الحالات، **تكون الأمة تقدمية تحديداً بوصفها خط دفاع محصَّن ضد قوى خارجية أكثر جبروتاً**. غير أن تلك الأسوار يسهل عليها أن تضطلع بدور معكوس في تعاملها مع الداخل الذي تتولى مهمة حمايته، بمقدار ما تبدو تقدميةً على صعيد وظيفتها الحمائية ضد القوى الخارجية. فوجه الهيكل القاسي الذي يقاوم القوى الأجنبية هو نفسه سلطة متحكمة تمارس اضطهاداً داخليّاً مساوياً معاكساً في الاتجاه، تقمع الاختلاف والمعارضة الداخليين باسم الهوية القومية والوحدة والأمن. قد يكون الفصل بين الحماية والاضطهاد صعباً. فاستراتيجية «الحماية القومية» هذه إن هي إلاّ سيف ذو حدين يبدو ضرورياً أحياناً رغم صفته التدميرية.

وتبدو الأمةُ تقدميةً، ثانياً، بمقدار ما تشكل إطاراً مشتركاً لجماعة

---

(1) «وبالتالي فإن على [الاشتراكيين] أن يطالبوا بأن يبادر الديمقراطيون الاجتماعيون في البلدان **المضطهِدة** (بكسر الهاء) (في الدول «العظمى المزعومة خصوصاً») إلى الاعتراف بحقوق الأمم **المضطهَدة** (بفتح الهاء) في تقرير المصير والدفاع عنها، بالمعنى السياسي للعبارة، أي حق الانفصال السياسي». من أحد مؤلفات لينين. انظر:
Lenin, The Right of Nations to Self-determination, p. 65.

محتملة. لقد ظل توحيد الكتل السكانية المتنوعة عبر تحطيم جملة الحواجز الدينية والعرقية والثقافية واللغوية يشكل جزءاً من المهام «التحديثية» للأمة في البلدان التابعة أو المضطهَدة (بفتح الهاء). فتوحيد بلدان عديدة مثل: أندونيسيا والصين والبرازيل، مثلاً، عملية جارية على قدم وساق، منطوية على ما لا يعد ولا يحصى من مثل هذه الحواجز ـ وفي العديد من الحالات كانت السلطة الكولونيالية الأوروبية هي التي مهدت الطريق لهذا التوحيد القومي. وأحياناً تبدو الأمة، في حالات كتل سكانية مقيمة في الشتات، أيضاً، كما لو كانت المفهوم الوحيد الذي يمكن للجماعة المضطهدة (بفتح الهاء) أن تتخيل تآلفها في ظله ـ كما يجري تخيل الآزتلان، مثلاً، وطناً جغرافيّاً لقوم «لالازا»، الأمة اللاتينية الروحية في أمريكا الشمالية. قد يكون صحيحاً، كما يقول بنديكت آندرسون، إن أية أمة يجب فهمها كجماعة متخيلة ـ غير أننا ملزمون هنا بأن نعترف أن الزعم مقلوب رأساً على عقب، بما يؤدي **إلى جعل الأمة الوسيلة الوحيدة لتصور التآلف!** من شأن كل تخيل لأية جماعة أن يبالغ في فهمه كأمة، مما يؤدي إلى إفقار تصورنا للجماعة كثيراً. تماماً كما في سياق البلدان المسيطرة، تتعرض هنا أيضاً كثرة الجمهور وخصوصيتها للنفي في القالب الجاهز لهوية الشعب وتجانسه. مرةً أخرى، تكون القوة التوحيدية للأمة المضطهدة (بفتح الهاء) سيفاً ذا حدين، تقدميّاً ورجعيّاً في الوقت نفسه.

يكون هذان الوجهان التقدمي والرجعي، في آنٍ معاً، للقومية المضطهدة، كلاهما، موجودين بكل غموضهما في تراث الحركة القومية السوداء، أو الزنجية في الولايات المتحدة. وعلى الرغم من أنها محرومة في حالتها هذه من أية صيغة إقليمية (وبالتالي مختلفة دون شك عن أكثرية القوميات المضطهدة الأخرى)، فإنها تتكشف أيضاً عن وظيفتين تقدميتين أساسيتين ـ ساعيةً، أحياناً، إلى تقديم نفسها في وضع شبيه بأوضاع الأمم الحقيقية المحددة إقليميّاً. ففي أوائل الستينيات، مثلاً، بعد الزخم الهائل الذي أحدثه مؤتمر

باندونغ، وحركات التحرر الوطني الأفريقية والأمريكية اللاتينية الصاعدة، حاول مالكوم إكس (X) أن يعيد توجيه مطالب نضالات الأمريكيين ذوي الأصول الأفريقية من «الحقوق المدنية» إلى «حقوق الإنسان» وصولاً إلى نقل منبر الدعوى خطابيّاً من الكونغرس الأمريكي إلى الجمعية العمومية للأمم المتحدة[1]. من الواضح أن مالكوم إكس، مثل العديد من القادة الأمريكيين ذوي الأصول الأفريقية، منذ ماركوس غارفي على الأقلّ، رأى بجلاء مدى قوة وضعية التحدث كأمة وشعب. ومفهوم الأمة هنا يشي بوضعية **انفصال** دفاعية عن السلطة «الخارجية» المهيمنة، كما يمثل في الوقت نفسه **السلطة المستقلة ذاتياً** للجماعة الموحدة، سلطة الشعب.

غير أن الأهم من مثل هذه الأطروحات النظرية والبلاغية، هي الممارسات الفعلية للحركة القومية السوداء، أي تلك السلسلة الطويلة، ذات الحلقات المتنوعة من النشاطات والظواهر التي يعتبرها أطرافها أنفسهم أشكالاً من التعبير عن القومية الزنجية، بدءاً بالفرق الرياضية المحلية، ومسيرات برامج الولائم، إلى المدارس المنفصلة ومشاريع التنمية الاقتصادية المحلية والاكتفاء الذاتي: «تبقى الحركة القومية السوداء ذات أهمية بسبب الوجود الكلي لحضورها في حياة الزنوج الأمريكيين»[2]. كما يقول واهنيما لوبيانو. وفي

(1) See Malcolm X, «The Ballot or the Bullet», in Malcolm X Speaks (New York: Pathfinder, 1989), pp. 23 - 44. For a discussion of Malcolm X's nationalism, particulrly in his efforts to found the Organization of Afro-American Unity during the last year of his life, see William Sales, Jr., From Civil Rights to Black Liberation: Malcolm X and the Organization of Afro - American Unity (Boston: South End Press, 1994).

(2) Wahneema Lubiano, «Black Nationalism and Black Common Sense: Policing Ourselves and Others», In Wahneema Lubiano, ed., The House That Race Built (New York: Vintage, 1997), pp. 232 - 252; quotation p. 236. See also Wahneema Lubiano, «Standing in for the State: Black Nationalism and 'Writing' the Black Subject», Alphabet City, no. 3 (October 1993), pp. 20 - 23.

جميع هذه النشاطات والميادين الحياتية المختلفة تقوم النزعة القومية السوداء تحديداً بتسمية دارات تثبيت السعر الذاتي التي تؤسس الجماعة، وتوفر لها فرصة تقرير المصير وتأسيس الذات النسبيين. نستطيع، إذن، رغم وجود قائمة طويلة من الظواهر المتباينة المعروفة باسم القومية السوداء، أن نتعرف في هذه الظواهر على الوظيفتين التقدميتين الأساسيتين للقومية المضطهَدة: وظيفتي الدفاع عن الجماعة وتوحيدها. تستطيع النزعة القومية الزنجية أن تعطي اسماً لأي تعبير عن انفصال الشعب الأمريكي ذي الأصل الأفريقي واستقلاله الذاتي.

غير أن العناصر التقدمية تبقى، في حالة القومية السوداء أيضاً، مصحوبة، بصورة حتمية، بظلالها الرجعية. فقوى الأمة والشعب القمعية تقتات بتقويم الجماعة لذاتها وتدمر تعددية هذه الجماعة. حين تقوم القومية الزنجية بطرح تماثل الشعب الأمريكي ذي الأصل الأفريقي وتجانسه، على أنهما الأساس الذي يسندها (حاجبةً الفروق الطبقية، مثلاً)، أو حين تعين قطاعاً من الجماعة (كقطاع الرجال من الأمريكيين ذوي الأصول الأفريقية) كما لو كانوا ممثلين فعليين للجميع، فإن الغموض العميق لوظيفتي القومية المضطهدة التقدميين يبرز على السطح بكل الوضوح المعهود[1]. تحديداً تكون البنى التي تلعب دوراً دفاعيّاً فيما يخص الخارج ـ لصالح تعزيز وترسيخ سلطة الجماعة واستقلاليتها ووحدتها ـ هي ذاتها التي تضطلع بدور قمعي على الصعيد الداخلي، ناكرةً لتعددية الجماعة ذاتها.

علينا، مهما يكن، أن نؤكد أن هاتين الوظيفتين التقدميتين لمفهوم الأمة تكونان موجودتين بالدرجة الأولى حين لا تكون الأمة مرتبطة فعليّاً بالسيادة،

---

(1) The question of «black sovereinty» is precisel the issue at stake in Cedric Robinson's critique of W. E. B. Du Bois' support for Liberia in the 1920 s and 1930 s. Robinson believes that Du Bois had uncritically supported the forces of modern sovereignty. See Cedric Robin Kelley, eds., Imaginig Home: Culture, Class, and Nationalism in the African Diaspora (London: Verso, 1994), pp. 145 - 157.

أي، حين لا تكون الأمة المتخيلة موجودةً (بعد)، حين تبقى الأمة حلماً وحسْب. فما أن تبدأ الأمة بتشكيل دولة ذات سيادة، حتى تشرع وظائفها التقدمية بالتلاشي والزوال دونما أثر. انبهر جان جينيه بالرغبة الثورية لدى الفهود السود والفلسطينيين، ولكنه أقر بأن من شأن التحول إلى أمة ذات سيادة أن تشكل نهاية مواصفاتهما الثورية. لقد قال: «في اليوم الذي يجري فيه إضفاء الصفة المؤسساتية على الفلسطينيين، لن أعود في صفهم. في اليوم الذي يصبح فيه الفلسطينيون أمةً كغيرها من الأمم، لن أعود موجوداً هناك»[1]. فمع «تحرير» الوطن وبناء الدولة القومية، لا تلبث جميع الوظائف القمعية للسيادة الحديثة أن تزدهر إلى أَوج قوتها بصورةٍ حتمية.

شمولية الدولة القومية

هل تتمكن الدولة القومية، حين تضطلع بدور مؤسسةٍ ذات سيادة، أن تنجح، أخيراً، في حل أزمة الحداثة؟ هل ينجح مفهوم الشعب وحلوله السياسي ـ الحيوي محل السيادة في قَلْب شروط وأرضية التزاوج بين السلطة المؤسِّسة (بكسر السين) والسلطة المؤسَّسة (بفتحها)، وبين فعالية قوى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية، بما ينقلنا إلى ما بعد الأزمة؟ ثمة حشدٌ كبيرٌ من المؤلفين والكتاب والشعراء والسياسيين (المنتمين في الغالب إلى حركات تقدمية واشتراكية ومعادية للإمبريالية) اعتقدوا ذلك بالتأكيد. فانقلاب يسار القرن التاسع عشر اليعقوبي إلى يسار قومي (وطني)، والتزايد المضطرد لكثافة تبني برامج قومية (وطنية) في الأمميتين الثانية والثالثة، والصيغ القومية للنضالات التحررية في العالم الكولونيالي، وما بعد الكولونيالي، وصولاً إلى المقاومة التي تبديها الأمم

(1) Jean Genet, «Interview avec Wischenbart», in Oeuvres complètes, vol. 6 (Paris: Gallimard, 1991), p. 282. In general, on Genet's experience with the Black Panthers and the Palesinians, see his final novel, Prisoner of Love, trans. Barbara Bray (Hanover, N. H.: Wesleyan University Press, 1992).

اليوم لعمليات العولمة ولجملة الكوارث التي تحدثها، تبدو جميعاً متضافرة في تأييد وجهة النظر التي تقول بأن الدولة القومية توفر بالفعل آليةً جديدةً تتجاوز الكارثة التاريخية والنظرية للدولة السيادية الحديثة[1].

لكننا نتبنى وجهة نظر مغايرة حول وظيفة الأمة، كما أن أزمة الحداثة تبقى، برأينا، مفتوحةً بإصرار في ظل حكم الأمة وشعبها. فحين نعود إلى تتبع جذور مفهوم السيادة في أوروبا القرنين التاسع عشر والعشرين، نرى بوضوح أن شكل الدولة في الحداثة ما لبث أولاً أن أخذ شكل الدولة القومية، ثم انحدر شكل الدولة القومية إلى سلسلة طويلة من النظم البربرية. ما أن أعاد الصراع الطبقي فتح التركيبة الملغزة للحداثة خلال العقود المبكرة من القرن العشرين، وسلط الأضواء مرة أخرى على التناقض الشديد بين الدولة والجمهور، وبين قوى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية، حتى أفضى ذلك التناقض، مباشرة، إلى حرب أهلية أوروبية ـ حرب جرى لفُّها مع ذلك بعباءة سلسلة صراعاتٍ بين مجموعةٍ من الدول القومية ذوات السيادة[2]. ففي الحرب العالمية الثانية بادرت ألمانيا النازية، ومعها أنظمة فاشية أوروبية مختلفة، إلى الوقوف في وجه روسيا الاشتراكية. جرى تقديم الأمم كما لو كانت ذوات طبقية ملَغَّزة أو بديلة متصارعة. إذا كانت ألمانيا النازية هي النمط المثالي لعملية تحول السيادة الحديثة إلى سيادة قومية وتَمَفْصُلِها في صيغة رأسمالية، فإن روسيا الستالينية هي النمط المثالي لعملية تحول المصلحة الشعبية، وجملة أشكال المنطق القاسية المترتبة على مثل هذه المصلحة إلى مشروع تحديث قومي ـ وطني، عبر

(1) يرى بنديكت آندرسون أن الفلاسفة لم يكونوا على حق حين ازدروا مفهوم الأمة وأن علينا أن ننظر إلى المسألة بقدر أكبر من الحياد.

(2) On the relationship between class struggle and the two World Wars, see Ernst Nolte, Der Europäische Bürgerkrieg, 1917 - 1945 (Frankfurt: Propyläen Verlag, 1987).

استنفار القوى المنتجة التواقة إلى التحرر من النظام الرأسمالي وتوظيفها لخدمة أغراضها الخاصة.

ممكنٌ هنا أن نحلل تأليه الاشتراكية القومية لمفهوم السيادة الحديث وتحولها إلى سيادة قومية: فما من شيء يستطيع أن يبرز تماسك عملية التحول هذه بشكلٍ أوضح من انتقال السلطة من النظام الملكي البروسي إلى نظام هتلر، تحت الرعاية الكريمة للبرجوازية الألمانية. غير أن عملية العبور هذه معروفةٌ جيداً، مثلها مثل أحداث العنف المتفجرة لعملية انتقال السلطة هذه، والطاعة النموذجية للشعب الألماني، وشجاعة الألمان العسكرية والمدنية في خدمة الأمة، والعواقب الثانوية التي نستطيع أن نطلق عليها، بنوع من الاختزال الفكري، أسماء آوشفيتز (رمزاً للمحرقة اليهودية) وبوخنفالد (رمزاً لإبادة الشيوعيين والمثليين الجنسيين والغجر وغيرهم). لنترك هذه القصة لباحثين آخرين ولصفحات التاريخ المشينة.

نحن هنا أكثر اهتماماً بالوجه الآخر للمسألة القومية في أوروبا خلال هذه الحقبة. بعبارة أخرى ما الذي حدث فعلاً حين سارت القومية يداً بيد مع الاشتراكية في أوروبا؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد لنا من استعادة بضع لحظات مركزية في تاريخ الاشتراكية الأوروبية. علينا، بخاصة، أن نتذكر أن الأممية الاشتراكية، ولما يمض وقت طويل على ميلادها، بين أواسط القرن التاسع عشر وأواخره، اضطرت للتسليم بوجود حركات قومية قوية، وما لبثت الحماسة الأممية الأصلية لحركة العمال أن تنجز بسرعة تحت تأثير هذه المجابهة. سارعت سياسات الحركات العمالية الأوروبية الأقوى في ألمانيا والنمسا وفرنسا وإنجلترا قبل الجميع، إلى رفع راية المصلحة القومية مباشرة. كانت النزعة الإصلاحية الديمقراطية ـ الاجتماعية غارقة كليّاً في بحر هذه المساومة التي برزت على الساحة تحت اسم الأمة ـ إنها مساومةٌ وحلٌّ وسطٌ بين المصالح الطبقية، أي، بين البروليتاريا وشرائح معينة من بنية الهيمنة

البرجوازية في كل بلد. ليس ثمة أية حاجة حتى للكلام عن التاريخ الأسود والوضيع، للخيانة التي وصمت قيام قطاعات من حركة العمال الأوروبية، ولا عن الخطأ الذي لا يُغْتَفر والذي جمع إصلاحيي أوروبا على اختلافهم، ودفعهم إلى الإذعان لعملية سَوْق الجماهير إلى المذابح وحمامات الدم في الحرب العالمية الأولى.

لا شك أن النزعة الإصلاحية الديمقراطية ـ الاجتماعية كانت تمتلك نظريةً متناسبةً مع هذه المواقف، نظرية ابتدعها عدد غير قليل من الأساتذة الديمقراطيين الاجتماعيين النمساويين، من معاصري الكونت لاينسدورف الموسلي (نسبة إلى موسيل Musil). ففي الأجواء الشاعرية لكاكانيا الألبية (نسبة إلى جبال الألب)، في ذلك المناخ اللطيف الذي أحاط بـ «العودة إلى كانط»، ثمة أساتذة، من أمثال أوتوباور، أصروا على ضرورة اعتبار الانتماء القومي عنصراً أساسيّاً من عناصر التحديث[1]. كانوا، في الحقيقة، يعتقدون بأن من شأن المجابهة بين الانتماء القومي (بوصفه امتلاكاً لشخصية مشتركة) والتطور الرأسمالي (مفهوماً كمجتمع) أن يتمخض عن ديالكتيك مؤهل، لدى تكشفه، لأن يقف، آخر المطاف، في صف البروليتاريا وهيمنتها التقدمية في المجتمع. قام هذا البرنامج على إغفال واقع أن مفهوم الدولة القومية ليس قابلاً للقسمة، بل هو عضوي بالأحرى، ليس غامضاً ولكنه متسام، يكون، حتى في تساميه، مبنيّاً لمعارضة أي نزوع لاستعادة المجالات والثروة الاجتماعية لدى البروليتاريا. ما الذي يمكن للتحديث أن يعنيه، إذن، إذا كان عميق الارتباط بإصلاح النظام الرأسمالي ومعادياً لأي تفتح للعملية الثورية؟ راح هؤلاء الكتاب

(1) The primary text to be conidered in the context of Austrian socialdemocratic theorists is Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Vienna: Wiener Volksbuchhandlung, 1924). English translations of exerpts from this book are included in Austro - Marxism, trans. Tom Bottomore and Patrick Goode (Oxford: Clarendon Press, 1978).

يهللون للأمة دون إبداء الرغبة في دفع ثمن مثل هذا التهليل الاحتفالي. أو بادروا، وهذا أفضل، إلى التهليل لها مع إضفاء صفة الغموض والألغاز على القوة المدمِّرة لمفهوم الأمة. وانطلاقاً من هذا المنظور، فإن تأييد المشروعات الإمبريالية والحروب المحتدمة بين القوى الإمبريالية كان، في الحقيقة، تعبيراً عن مواقف منطقية وحتمية بالنسبة إلى النزعة الإصلاحية الديمقراطية ـ الاجتماعية.

نزلت البلشفية، هي الأخرى، إلى ساحة الأساطير والخرافات القومية، ولا سيما من خلال الكرّاس الستاليني الشهير الصادر قبل الثورة حول الماركسية والمسألة القومية[1]. فالأمم، برأي ستالين، تكون ثوريةً بصورةٍ مباشرة، والثورة تعني التحديث: إن القومية محطة إجبارية على طريق التطور. وحين تصبح القومية، عبر ترجمتها الستالينية، اشتراكيةً، تغدو الاشتراكيةُ روسية، ويتم دفن إيفان الرهيب بجانب ضريح لينين. لقد جرى قلب الأممية الشيوعية إلى حشد «الطابور الخامس» للمصالح القومية الروسية. تَمَّ أخيراً، تحويل فكرة الثورة الشيوعية ـ الشبح العابر للحدود الإقليمية الذي كان يجول أوروبا والعالم، ذلك الشبح الذي كان قد نجح من كومونة باريس إلى ثورة 1917 في سان بطرسبرغ، وصولاً إلى مسيرة ماو الكبرى في تجميع الهاجرين لأوطانهم والمواطنين الأمميين والعمال المضربين والمثقفين الكوزموبوليتانيين ـ إلى نظام يعيد فرض الحدود الإقليمية للسيادة القومية. ومن المفارقات المأساوية التي تفوح منها رائحة السخرية السوداء أن الاشتراكية القومية في أوروبا باتت شبيهةً بالاشتراكية الوطنية، لا لأن «النقيضين يلتقيان»، كما قد يحلو لبعض الليبراليين أن يروا، بل لأن آلة السيادة القومية المجردة موجودة في قلب الإثنتين.

---

(1) See Joseph Stalin, «Marxism and the National Question», in Marxism and the National and Colonial Question (New York: International Publishers, 1935), pp. 3 - 61.

وحين جرى، في زحمة الحرب الباردة، سَوْق مفهوم النزعة التوتاليتارية إلى ميدان العلوم السياسية، فإن هذا المفهوم لم يلامس سوى العناصر العَرَضية الطارئة للمسألة. وقد تم استخدام مفهوم الشمولية (التوتاليتارية) بأكثر أشكاله تماسكاً واضطراداً على صعيد شجب تدمير المجال الديمقراطي العام، استمرار الإيديولوجيات اليعقوبية، الأشكال المتطرفة من النزعة القومية العنصرية، وإنكار قوى السوق أو رفضها. غير أن على مفهوم النزعة الشمولية أن يغوص إلى ما هو أعمق بكثير، وصولاً إلى عمق الظواهر الحقيقية مع الحرص في الوقت نفسه على تقديم تفسير أفضل لها. تقوم الشمولية، في الحقيقة، لا على مجرد تجميع آثار الحياة الاجتماعية وإخضاعها لمعيار انضباطي عالمي، بل وعلى إنكار الحياة الاجتماعية نفسها أيضاً، على اهتداء أساس هذه الحياة، وعلى الإلغاء النظري والعملي لإمكانية وجود الجمهور بالذات. ليس الشمولي إلاّ الأساس العضوي والمصدر الموحد للمجتمع والدولة. ليست الجماعة إبداعاً جماعيّاً فعّالاً (ديناميكيّاً)، بل هي خرافة (أو أسطورة) أصلية مؤسِّسة. ثمة فكرة أساسية عن الشعب تفترض هوية تجانس صورةَ السكان وتنقّيها معرقِلةً التفاعلات البناءة لأوجه الاختلاف داخل صفوف الجمهور.

في وقتٍ مبكّر تنبه سييس إلى جنين النزعة الشمولية الذي رآه في تصورات القرن الثامن عشر للسيادة القومية والشعبية، في تلك التصورات التي حافظت عملياً على السلطة المطلقة للنظام الملكي وحوَّلَتها إلى سلطة قومية. تمكن سييس من التقاط مستقبل ما يمكن أن يُطلَق عليه اسم الديمقراطية الشمولية (التوتاليتارية)[1]. ففي الجدل الدائر حول دستور ثالث أعوام الثورة الفرنسية، قام سييس بشجب «خطط إعادة الشمل [ré - total] الرديئة بدلاً عن

(1) We adopt this term from, but do not follow in the political perspective of, J. L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy (London: Secker and Warburg, 1952).

نظام جمهوري [ré - publique]، من شأنها أن تكون قاتلة ومشؤومة بالنسبة للحرية ومدمِّرة للمجال العام من جهة، ولما هو خاص من جهة ثانية»[1]. إن مفهوم الأمة والممارسات القومية ليست من البداية على طريق الجمهورية بل على الطريق المفضي إلى «إعادة الشمل» re - total، إلى ما هو شامل، أي، المبالغة في التقنين الشامل للحياة الاجتماعية.

(1) Cited in Roberto Zapperi's Introduction to Sieyès, Qu'est - ce que le Tiers État, pp. 7 - 117; quotation p. 77.

3.2

ديالكتيك السيادة الكولونيالية (الاستعمارية)

إلى توسان لوفرتور
يا جميع القديسين، يا أكثر الناس حزناً!
فيما تصغي إلى صوت الفلاح وهو يناغي محراثه،
أو تضع رأسك الآن على وسادة قاسية
في أعماق زنزانة وكر أصم:
أيها الزعيم البائس! أين ومتى
ستجد عزاءً؟! إياك أن تموت؛
هيا ارتد أثواب الفرح وأنت في قيودك!
سقَطْتَ سقوطاً لا قيام بعده،
ولكن عش واطمئن! فقد تركت وراءك
قوى سوف تعمل من أجلك؛ تركت الهواء والأرض والسماوات؛
ما من نسمة من نسمات الرياح التي تَهُبّ
سوف تنساك؛ محظوظ أنت بأعظم الحلفاء؛
أصدقاؤك هي المباهج، وسكرات الموت،
والحب، مع عقل الإنسان الذي لا يُقْهر

وليم ووردزوورث
William Words Worth

نحن الآن بحاجة لأن نعود خطوةً إلى الوراء ونعاين شجرة نسب مفهوم السيادة من منظور النظام الكولونيالي (الاستعماري). منذ البداية كانت لأزمة

الحداثة علاقة وثيقة وحميمة بالإخضاع العنصري للنظام الكولونيالي. ففي حين تعكف الدولة القومية مع بناها الإيديولوجية المرافقة، من داخلها، على العمل دون كلل لخلق وإنتاج نقاوة الشعب، ثمة خارج الدولة القومية، آلة تنتج **آخرين**، تخلق اختلافات عرقية، وتقيم حدوداً تعين موضوع السيادة الحديث وتدعمه. غير أن هذه الحدود والحواجز ليست منيعة، بل، بالأحرى، تساعد على تنظيم تدفقات ذات اتجاهين بين أوروبا وخارجها. فالمشرقي والإفريقي والأمريكي ليسوا، جميعاً، إلاّ عناصر مكوِّنة ضرورية لتشكيل الأساس السلبي للهوية الأوروبية والسيادة الحديثة بالذات. تماماً كما تقوم العلاقات الإنتاجية مع «القارات المظلمة» بخدمة القاعدة الاقتصادية للدولة ـ القومية الأوروبية، يبادر **الآخر** المظلم للتنوير الأوروبي إلى تشكيل أساس هذا التنوير بالذات[1]. ليس الصراع العنصري المتأصل في عمق الحداثة الأوروبية إلاّ عَرَضاً آخر من أعراض الأزمة الدائمة التي تميز السيادة الحديثة. تكون المستعمرة في تعارض ديالكتيكي مع الحداثة الأوروبية، بوصفها نسختها الثانية الضرورية وخصمها الذي يتعذر قمعه. أما السيادة الكولونيالية (الاستعمارية) فليست إلاّ محاولة أخرى غير كافية لحل أزمة الحداثة.

البشرية واحدة ومتعددة

[الجنس الإنساني بين الوحدة والتعدد]

دأب عصر الاكتشافات الأوروبية وما أعقبها من تواصل متزايد الكثافة بصورة مطّردة بين فضاءات الكرة الأرضية وشعوبها، على جلب عنصر طوباوي حقيقي معها بصورة مستمرة. غير أن من شأن الأنهار الغزيرة من الدماء المراقة

(1) «The darker side of the Renaissance underlines... the rebirth of the classical tradition as a justification of colonial expansion». Walter Mignolo, The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), p. vi.

والأعداد الهائلة من الحيوات والثقافات المدمَّرة أن تجعل شَجْب بربرية ووحشية التوسع الأوروبي الغربي (وبعده التوسع الأمريكي والسوفيتي والياباني) وتحكّمه بالكرة الأرضية، يبدو أكثر إلحاحاً. إلاّ أننا نعتقد بأن من المهم عدم نسيان النزعات الطوباوية التي ظلت على الدوام تصاحب مسيرة التقدم باتجاه العولمة، حتى وإن تعرضت هذه النزعات للهزيمة بصورة متواصلة على أيدي قوى السيادة الحديثة. فعشْق أشكال التباين والإيمان بحرية الإنسان ومساواته المميزين لفكر النهضة الثوري القائم على النزعة الإنسانية، يعودان إلى الظهور هنا على مستوى عالمي. وهذا العنصر الطوباوي (الحالم) في العولمة هو الذي يمنعنا من التقهقر، ببساطة، إلى النزعة الخصوصية والانعزالية ردّاً على القوى المعمِّمة والشاملة للإمبريالية والسيطرة العنصرية، دافعاً إيانا، بدلاً من ذلك، إلى مشروع عولمة مضادة، **إمبراطورية** مضادة. غير أن هذه اللحظة الطوباوية لم تكن في أي وقت من الأوقات خاليةً من الغموض والضبابية. إنها نزعة تتصارع على الدوام مع نظام السيادة وتحكُّمه. ونحن نرى ثلاثة تعبيرات نموذجية عن هذه النزعة الطوباوية، بكل ما فيها من غموض، في فكر كل من بارتولومي دولاس كاساس، توسّان لوفرتور، وكارل ماركس.

خلال نصف القرن الأول، بعد النزول الأوروبي على الشاطىء الأمريكي في هيسبانيالولا، كان بارتولومي دولاس كاساس شاهداً على مسلسل الممارسات والأعمال البربرية والمرعبة التي اقترفتها جحافل الغزاة والمستعمرين، وعلى عمليات استعباد الهنود الأمريكيين وإبادتهم. كانت أكثرية الإسبانيين من الجنود والإداريين والمستعمرين المتعطشين للذهب والسلطة، ترى أهل هذا العالم الجديد **آخر** يتعذر تغييره، أقل من أن يكون إنساناً، أو هو دون مستوى الأوروبيين على الأقل ـ ويذكر لنا لاس كاساس أن معاملة القادمين الجدد من الأوروبيين لهؤلاء الناس كانت أسوأ من معاملتهم لحيواناتهم. من المثير للاستغراب، في هذا السياق، أن يكون لاس كاساس، وقد كان أحد

أعضاء البعثة الإسبانية، قادراً على تحقيق ما يكفي من الانفصال عن التيار السّائد بما مكّنه من الإصرار على إنسانية الهنود الأمريكيين والاحتجاج على وحشية الحكام الإسبان. لقد كان احتجاجه هذا منبثقاً من مبدأ بسيط واحد هو المبدأ الذي يقول: **إن البشرية واحدة ومتساوية**.

ولكنْ على المرء، في الوقت نفسه، أن يدرك أن أية رسالة تبشيرية تكون وثيقة الارتباط بالمشروع الإنساني لأسقف تشياباس الطيب. لا يستطيع لاس كاساس، في الحقيقة، أن يفكر بالمساواة إلاّ من منطلق التماثل أو التطابق. فالهنود الأمريكيون ليسوا مساوين للأوروبيين من حيث الطبيعة، إلاّ بمقدار ما يكونون أوروبيين محتملين، أو مسيحيين محتملين في الحقيقة: «طبيعة الناس واحدة وقد دعاهم المسيح إلى الهداية بطريقة واحدة»[1]. لا يستطيع لاس كاساس أن يرى ما هو أبعد من النظرة المركزية الأوروبية إلى الأمريكيتين، هذه النظرة التي تكون أقصى درجات كَرَمها وإحسانِها متمثلةً بتمكين الهنود الأمريكيين من الانضواء تحت مظلة سيطرة ووصاية الدين الصحيح وثقافته. ليس السكان الأصليون إلاّ أوروبيين محتملين غير متطورين. وبهذا المعنى فإن لاس كاساس ينتمي إلى خطاب يتوسع ليمتد إلى قلب القرن العشرين يقول بإمكانية إيصال المتوحشين إلى مستوى الكمال. تبقى طريق التحرر من الاضطهاد مضطرة لأن تمر عبر الاهتداء إلى الديانة المسيحية بالنسبة إلى الهنود الأمريكيين، تماماً كما كانت الحال مع يهود إسبانيا القرن السادس عشر. ليس لاس كاساس، في الحقيقة، بعيداً كثيراً عن محاكم التفتيش. صحيح أنه يعترف

(1) Bartolomé de Las Casas, In Defense of the Indians, ed. Stafford Poole (De Kalb: Northen Illinois University Press, 1974), p. 271. See also Lewis Hanke, All Mankind Is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians (De Kalb: Northen Illinois University Press, 1974).

بأن البشرية واحدة، ولكنه لا يستطيع أن يرى أنها متعددة الوجوه أيضاً في الوقت نفسه.

وفي القرن الثامن عشر، بعد لاس كاساس بأكثر من قرنين اثنين، حين كانت سيطرة أوروبا على الأمريكيتين قد غيَّرت شكلها من صيغ الغزو والاجتياح والمذابح والنهب إلى بنية كولونيالية (استعمارية) أكثر استقراراً قائمة على الإنتاج العبودي ذي النطاق الواسع والامتيازات الحَصْرية الاحتكارية التجارية، قادَ عبد زنجي يدعى **توسّان لوفرتور** حركة النضال الاستقلالية الناجحة الأولى ضد العبودية الحديثة في مستعمرة سان دومينغو (هايتي الآن) الفرنسية. استنشق توسان لوفرتور خطاب الثورة الفرنسية المنبعث من باريس بصورته النقية. إذ قام الثوريون الفرنسيون المعارضون للنظام القديم بإعلان حق الناس جميعاً في «الحرية والمساواة والأخوة»، فقد افترض توسّان أن جميع الزنوج والمولدين والبيض من سكان المستعمرة كانوا أيضاً مشمولين بمظلة حقوق المواطنين العريضة. لقد اعتبر الانتصار على الأرستقراطية الإقطاعية وصعود قيم شاملة في أوروبا منطوياً أيضاً على الانتصار على «الأرستقراطية العنصرية» وإلغاء العبودية. يتعين على الجميع الآن أن يكونوا مواطنين أحراراً، إخوة متساوين في الجمهورية الفرنسية الجديدة. تبقى رسائل توسان الموجهة إلى القيادات الفرنسية، على الصعيدين العسكري والإداري ـ الحكومي، حريصةً على إيصال خطاب الثورة، دون أي انحراف أو خلل، إلى نهايته المنطقية، مما يمكنها من فضح نفاق هذا الخطاب. يحاول توسّان، ربما ببراءة أو ربما اعتماداً منه لتكتيك سياسي واعٍ، أن يسلط الضوء على كيفية خيانة قادة الثورة للمبادىء التي يزعمون أنهم يقدّسونها. ففي تقرير **المدير** في الرابع عشر من برومير من السنة السادسة للثورة (الخامس من تشرين الثاني لسنة 1797 م)، حذّر توسّان القيادات الفرنسية من أن من شأن أية عودة إلى العبودية، أية مساومة على المبادىء، أن تكون متعذرة، مستحيلة. فأي إعلان للحرية إعلان

لا يمكن التراجع عنه: «هل تظنون أن الناس الذين استمتعوا بنعمة الحرية سيبقون متفرجين بهدوء، مكتوفي الأيدي، حين يتم اختطاف هذه النعمة منهم؟... لا وألف لا، فاليد نفسها التي حطّمت قيودنا لن تعود إلى استعبادنا من جديد. لن تُقْدِم فرنسا على إبطال مبادئها، لن تسحب منا أعظم معوناتها»[1].

ما رجعت إعلانات الحقوق الشاملة المنطلقة بكل ثقة من باريس، عائدةً من سان دومينغو إلاّ لتزرع الخوف في قلوب الفرنسيين. ففي الرحلة العابرة للأطلسي أصبحت كونية المثل وشموليتها أكثر واقعية، وصارت قابلة لأن توضع موضع التطبيق العملي والممارسة. لقد بادر توسّان لوفرتور، كما يقول إيميه سيزار، إلى دفع المشروع إلى الأمام عبر الساحة «الفاصلة **للفكرة الوحيدة** عن الواقع الملموس؛ للحق عن وضعه موضع التطبيق الفعلي؛ للعقل عن حقيقته المناسبة»[2]. يفهم توسان إعلان حقوق الإنسان (والمواطن) بحرفيته ويصر على ترجمته الكاملة إلى لغة الممارسة. لا تسعى الثورة في ظل قيادة توسّان إلى التحرر من التحكم الأوروبي في سبيل العودة إلى عالم إفريقي مفقود، أو من أجل إعادة إقامة أشكال تقليدية من الحكم في حالة من العزلة؛ يتطلع توسّان إلى الأمام ويصبو إلى أشكال الحرية والمساواة التي باتت متوفرة حديثاً في العالم الذي تزايد ترابطه بصورة مطّردة[3].

ومع ذلك فإن توسّان يكتب، أحياناً، كما لو كانت فكرة الحرية بالذات

---

(1) Qoted in C. L. R. James, The Black Jacobins, 2nd ed. (New York: Random House, 1963), p. 196.

(2) Aimé Césaire, Toussaint Louverture: la révolution française et le problème colonial (Paris: Présence Africaine, 1961), p. 309.

(3) See Eugene Genovese, From Rebellion to Revolution: Afro - American Slave Revolts in the Making of the Moderm Wolrd (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979), p. 88.

من صنع الفرنسيين، كما لو أنه لم يصبح هو ورفاقُه المتمردون أحراراً إلاّ بفضل نعمة باريس. قد لا يكون هذا إلاّ إحدى استراتيجيات توسّان البلاغية، أحد نماذج تظاهره الساخر بالخنوع للحكام الفرنسيين؛ غير أن من المؤكد أن على المرء ألاّ يظن بأن الحرية هي فكرة أوروبية. فعبيد سان دومينغو كانوا قد ثاروا على أسيادهم منذ أَسرهم وتهجيرهم القسري من أفريقيا. لم يُعطَوا الحرية بل كسبوها عبر معارك دامية لم تعرف معنى التعب. لم تنشأ الرغبة في الحرية ولا معركة الفوز بها في فرنسا، ولم يكن زنوج سان دومينغو بحاجة لأن يتعلموا فن القتال في سبيلها من الباريسيين. إن ما يأخذه توسّان ويوظفه بمهارة هو الكلام الخطابي المحدد للثوريين الفرنسيين، ذلك الكلام الخطابي الذي يضفي المشروعية على سعيه إلى التحرر.

أدرك كارل ماركس، في القرن التاسع عشر، مثله مثل لاس كاساس وتوسان لوفرتور قبله، مدى قوة الطاقة الطوباوية الكامنة في مسلسل العمليات المتزايدة باطراد للتفاعل والتواصل العالميين. فمثله مثل لاس كاساس، أصيب ماركس بالرعب إزاء وحشية الغزو والاستغلال الأوروبيين. لم تولد الرأسمالية في أوروبا إلاّ من خلال أنهار من دماء، وعرق شعوب غير أوروبية مقهورة ومستعمَرة: «كانت العبودة المقنَّعة للعاملين بالأجرة في أوروبا بحاجة إلى العبودية الطليقة للعالم الجديد قاعدة لها»[1]. ومثله مثل توسان لوفرتور، رأى ماركس حرية الإنسان مشروعاً عامّاً وشاملاً يتعين تحقيقه عبر الممارسة ولا يجوز استبعاد أية كتلة سكانية منه.

غير أن النكهة الطوباوية العالمية في ماركس تبقى غامضة، ربما حتى أكثر مما هي في الحالتين الأخريين، كما نستطيع أن نرى بوضوح من سلسلة المقالات التي كتبها لجريدة **النيويورك ديلي تريبيون**، سنة 1853، حول الحكم

(1) Karl Marx, Capital, trans. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), 1: 925.

البريطاني في الهند. كان هدف ماركس الأول من هذه المقالات هو إلقاء الضوء على الجدل الدائر، آنذاك، في البرلمان البريطاني حول وضع شركة الهند الشرقية، ووضع النقاش في سياق تاريخ الحكم الكولونيالي البريطاني. سرعان ما يتنبه ماركس، بطبيعة الحال، إلى مدى وحشية فَرْض «المدينة» البريطانية على الهند، ومدى الخراب والمعاناة اللذين يتمخض عنهما الشَّرَه الضاري لدى كل من الرساميل والحكومة البريطانيتين. غير أنه لا يلبث أن يحذر، مباشرة، بعبارات تعيدنا تماماً إلى الوجه الثوري للنهضة، من مجرد الاكتفاء بالرد البسيط على بربرية البريطانيين عن طريق التأييد الأعمى لوضع المجتمع الهندي القائم. فنظام القرية الذي اعتبره ماركس سائداً قبل الاجتياح الكولونيالي البريطاني لم يكن جديراً بالدفاع عنه: «على الرغم من الغثيان الذي تستثيره مشاهدة» آيات التدمير والمعاناة الناجمة عن الممارسات البريطانية، «فإن علينا ألاَّ ننسى أن هذه التجمعات القروية الشاعرية، مهما بدت مسالمة وهادئة، كانت على الدوام القاعدة الصلبة للاستبداد الشرقي، لقد كانت قيداً على عقل الإنسان، حَبَسَه في أضيق دائرة ممكنة، جاعلاً إياه أداة الخرافة التي لا تعرف معنى المقاومة، مستعبدةً إياه في ظل القوانين التقليدية حارِمةً إياه من كل أشكال الجلال والطاقات التاريخية»[1]. وكذلك فإن النظام الحاكم للأمراء الهنود ليس جديراً بالدعم والتأييد، ولو في عملية التصدي للبريطانيين: «ليس غريباً أن الرجال أنفسهم الذين يُدينون «أشكال الأُبَّهة البربرية للتاج والأرستقراطية في إنكلترا، يذرفون الدموع على سقوط أمثال نابوب وروجاه وجاغيدار الهنود الذين لا يتوفرون، بأكثريتهم، حتى على ميزة القِدَم والعراقة، لأنهم ليسوا، عموماً، إلاَّ مغتصبين حديثي النعمة أوجدتهم الدسائس الإنكليزية»[2].

---

(1) Karl Marx, «The British Rule in India», in Surveys from Exile, vol. 2 of Political Writings (London: Penguin, 1973), p. 306.

(2) Karl Marx, «The Native States», *in Letters on India* (Lahore: Contemporary India Publication, 1937), p. 51.

بكثير من السهولة تجد الحالة الكولونيالية (الاستعمارية) نفسها مضطرة لأن تختار بين أمرين، أحلاهما مر: إما الخضوع لرأس المال والحكم البريطانيين، أو العودة إلى البنى الاجتماعية الهندية التقليدية والإذعان للأمراء الهنود؛ إما السيطرة الأجنبية أو التسلط المحلي. وبرأي ماركس لا بد من وجود طريق آخر يقوم على رفض هذين الخيارين كليهما، طريق يقوم على اللاخضوع والحرية. بهذا المعنى، «كانت إنكلترا»، إذ أوجدت الشروط اللازمة لتوفر إمكانية قيام مجتمع جديد، «بصرف النظر عن الجرائم الفظيعة التي يمكن أن تكون قد اقترفتها، أداة التاريخ اللاواعية لإحداث تلك الثورة»[1]. من الممكن لرأس المال، في ظروف معينة، أن يكون قوة تنوير. مثل تَوسّان، إذن، لم ير ماركس أيَّ جدوى في الإطاحة بالسيطرة الأجنبية لمجرد استعادة شكل معزول وتقليدي من أشكال الاضطهاد والقمع. لا بد للبديل من أن يتطلع إلى الأمام، نحو صيغة جديدة للحرية، تكون مرتبطة بالشبكات المتسعة للتبادل العالمي.

إلاَّ أن الطريق «البديل» الوحيد الذي يستطيع ماركس أن يتصوره لا يعدو كونه نفس الطريق الذي سبق للمجتمع الأوروبي أن قطعه. ليست لدى ماركس أية فكرة عن مدى اختلاف المجتمع الهندي. وعن الطاقات الكامنة المختلفة التي ينطوي عليها هذا المجتمع. وبالتالي فهو لا يرى ماضي الهند إلاَّ بوصفه فراغاً وجموداً: «ليس للمجتمع الهندي أي تاريخ على الإطلاق، أي تاريخ معروف على الأقل. ليس ما نطلق عليه اسم التاريخ سوى تاريخ الغزاة المتعاقبين الذين أقاموا أمبراطورياتهم على القاعدة السلبية لذلك المجتمع الذي لا يعرف معنى المقاومة والتغيير»[2]. لا يعني القول بأن المجتمع الهندي ليس له تاريخ عدم حدوث أي شيء في الهند، بل يعني أن مجرى الأحداث تحَدَّد،

(1) Marx, «The British Rule in India», p. 307.

(2) Karl Marx, «The Future Results of British Rule in India» in Surveys from Exile, vol. 2 of Political Writings (London: Penguin, 1973), p. 320.

حصراً، على أيدي قوى خارجية، في حين بقي المجتمع الهندي سلبيّاً «لا يعرف معنى المقاومة والتغيير». من المؤكد أن ماركس كان محدوداً بقصور اطلاعه على حاضر الهند وماضيها[1]. ولكن المسألة لا تكمن في نقص معلوماته. فالقضية الجوهرية هي أن ماركس لا يستطيع أن يتصور التاريخ خارج أوروبا إلاّ بوصفه مسيرة جارية على الخط الذي قطعته أوروبا نفسها بالذات. يقول ماركس: «على إنكلترا أن تنجز مهمة مزدوجة في الهند، مدمِّرة من جهة، ومجدِّدة من جهة ثانية ـ إبادة المجتمع الآسيوي العتيق من جهة، وإرساء الأسس المادية لمجتمع غربي في الهند من جهة ثانية»[2]. لا تستطيع الهند أن تتقدم إلاّ عبر تحويلها إلى مجتمع غربي. لا يستطيع العالم كله أن يتقدم وينطلق إلى الأمام إلاّ من خلال اتباع خطوات أوروبا. ليست نزعة ماركس المركزية ـ الأوروبية، آخر المطاف، مختلفةً كثيراً عن نظيرتها لدى لاس كاساس.

أزمة العبودية الكولونيالية (الاستعمارية)

على الرغم من أن المسحة الطوباوية الحالمة ظلت باستمرار تطفو على السطح في عملية ترابط العالم وتواصله التاريخية خلال الفترة الحديثة، فقد تعرضت على الدوام لمختلف أشكال القمع على الصعيدين العسكري والإيديولوجي من قبل قوى التحكم والسيطرة الأوروبية. تمثلت أولى النتائج بمذابح وحمامات دم على نطاق غير مسبوق التصور، وبإقامة هياكل عرقية وسياسية واقتصادية لفرض الحكم الأوروبي على العالم غير الأوروبي. انطلق صعود التفوق الأوروبي، في جزء كبير منه، من تطور النظام الرأسمالي وانتشاره، من هذه العملية التي رَفَدَت نَهمَ أوروبا للثروة الذي لا يعرف معنى

(1) يشير إعجاز أحمد إلى أن وصف ماركس لتاريخ الهند مأخوذ، على ما يبدو، من هيغل بصورة مباشرة. انظر: Aijaz Ahmad, In Theory: Classes, Nations, Literatures (London, 1992) p.p. 231 and 241.

(2) Marx, «The Future Results of British Rule in India», p. 320.

الشبع أو الارتواء على ما يبدو. غير أن التوسع العالمي للرأسمالية لم يكن مساراً أحادي الشكل أو الصوت. ففي مناطق مختلفة، وبين كتل سكانية متباينة تطور النظام الرأسمالي بصورة غير متكافئة، إذ تقدم متسللاً، وتردد، وتراجع وفقاً لجملة متنوعة من المسارات المختلفة. ثمة طريق حلزوني كهذا جرى تعقبه من قبل تاريخ الإنتاج العبودي الكولونيالي ذي النطاق الواسع في الأمريكيتين من القرن السابع عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر، تاريخ ليس قبل رأسمالي بل، بالأحرى، **في إطار** التطورات المعقدة والمتناقضة لرأس المال.

بادر المزارعون الإنكليز والفرنسيون الذين استوردوا عبيداً أفارقة لملء الفراغ الذي تركه السكان الأصليون الذين قُتلوا بالأسلحة والأمراض الأوروبية، في أواسط القرن السابع عشر، إلى اعتماد نمط الإنتاج القائم على المزارع ذات النطاق الواسع. ومع حلول نهاية القرن الثامن عشر، كانت منتوجات عمل العبيد في الأمريكيتين وما بينهما (أمريكا الوسطى) تشكل ثُلُث قيمة التجارة الأوروبية[1]. اتخذت الرأسمالية الأوروبية موقفاً بالغ الغموض والضبابية من هذا الإنتاج العبودي في الأمريكيتين. يمكن للمرء، كما فعل كثيرون، أن يحاكم الأمر منطقيّاً ويقول إن على الرأسمالية، نظراً لأنها مستندة إيديولوجيّاً وماديّاً إلى العمل الحر، أو إلى ملكية العامل، في الحقيقة، لقوة عمله الخاص، أن تكون معادية لعمل العبيد. ومن هذا المنظور، من الممكن رؤية العبودية الكولونيالية سابقة في وجودها كشكل إنتاجي شبيه بالنظام الإقطاعي الذي ينجح رأس المال تدريجيّاً في التغلب عليه. من شأن الإيديولوجية الرأسمالية، في هذه الحالة، أن تكون قوة تنوير لا تشوبها أية شائبة.

ومع ذلك فإن علاقة رأس المال بالعبودية الكولونيالية هي في الحقيقة

(1) Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, 1776 - 1848 (London: Verso, 1988), pp. 3 and 11.

أكثر حميمية وتعقيداً بما لا يقاس. فقبل كل شيء، لم يكتف رأس المال، وإن كانت أيديولوجية النظام الرأسمالي معادية فعلاً للعبودية، باحتضان نظم الإنتاج العبودية الموجودة في العالم كله وتدعيمها، بل وقام أيضاً بإيجاد **نُظُم عبودية جديدة** على نطاق غير مسبوق، خصوصاً في الأمريكيتين[1]. قد يفسر المرء قيام رأس المال بإيجاد أنظمة عبودية على أنه نوع من التتلمذ على النظام الرأسمالي، حيث تضطلع العبودية بدور مرحلة انتقالية بين الاقتصادات الطبيعية (المكتفية ذاتيّاً والمعزولة) التي كانت موجودةً قبل الاجتياح الأوروبي) والاقتصاد الرأسمالي الحقيقي. وبالفعل فإن نطاق وتنظيم المزارع الكاريبية في القرن الثامن عشر كانا يُبْقِيان المشروع الصناعي الأوروبي في القرن التاسع عشر في الظل من نواح معينة[2]. غير أن الإنتاج العبودي في الأمريكيتين والاتجار بالعبيد الأفارقة، لم يكونا انتقالاً مجرداً أو حتى رئيسيّاً إلى النظام الرأسمالي. لقد شكّلا دعماً ثابتاً نسبيّاً، قاعدة استغلال مفرط وَقَفَ فوقَها النظام الرأسمالي الأوروبي. ليس ثمة أي تناقض في المسألة: قام عمل العبيد في المستعمرات بجعل النظام الرأسمالي في أوروبا ممكناً، ولم تكن لرأس المال الأوروبي أية مصلحة في التخلي عنه.

في الفترة نفسها بالذات، حين أرست القوى الأوروبية أسس الاقتصاد العبودي عبر الأطلسي، كان هناك في أوروبا أيضاً، أوروبا الشرقية، ولكن الجنوبية أيضاً بشكل خاص، نوع من استعادة النظام الإقطاعي وفرضه على الاقتصاد الزراعي، وبالتالي ميل بالغ القوة والجبروت لوقف حركة العمل وتجميد شروط أسواق العمالة. جرت إعادة أوروبا إلى فترة عبودية ثانية.

---

(1) See Elizabeth Fox Genovese and Eugene Genovese, Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. vii.

(2) Blackburn, The Overthrow of Colonial Slavery, p. 8.

ليست المسألة هنا قضية شجب اللاعقلانية البرجوازية فقط، بل هي مسألة فهم معضلة **كيف يمكن للعبودية والاستعباد أن يتطابقا تطابقاً كاملاً مع الإنتاج الرأسمالي**، وهما آليتان تعرقلان حركة قوة العمل وتجمدانها في مكانها؟ ليست العبودية وسائر الأشكال المختلفة للتنظيم القسري للعمل ـ من الكولييه (العتالة) في المحيط الهادي، والبيونية (السُّخْرة) في أمريكا اللاتينية، إلى الفصل العنصري (الأبارتهايد) في جنوب أفريقيا ـ إلاّ عناصر جوهرية كامنة في عمق عمليات التطور الرأسمالي. في هذه الفترة تعانقت العبودية مع العمل المأجور مثل شريكي رقص عبر الخطوات المنَسَّقة للتطور الرأسمالي[1].

من المؤكد أن العديد من أنصار إلغاء الرق الشرفاء والمتنورين في أوروبا والأمريكيتين، في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، شجبوا العبودية وهاجموها من منطلقات أخلاقية. غير أن الحجج الإلغائية لم تكتسب بعض القوة الحقيقية إلاّ حين كانت تخدم مصالح رأس المال، حين ساهمت في تقليص أرباح الإنتاج العبودي لدى أحد المنافسين مثلاً. وحتى عندئذ بقيت قوة هذه الحجج محدودةً إلى حد بعيد. لا الحجج الأخلاقية محليّاً، ولا حسابات الربحية خارجيّاً كانت قادرةً، في الحقيقة، على دفع رأس المال الأوروبي نحو تفكيك الأنظمة العبودية. ما من شيء سوى تمرد العبيد أنفسهم وثورتهم استطاعت أن توفر عَتَلَةً مناسبة. تماماً مثلما لا يكون تحرك رأس المال باتجاه إعادة بناء الإنتاج واستخدام تكنولوجيات جديدة إلاّ رداً على التهديد المنظم لعداء العمّال، لم يكن رأس المال الأوروبي، هو الآخر، مستعدّاً للتنازل عن نمط الإنتاج العبودي حتى أصبح العبيد المنظمون يشكلون تهديداً لسلطته

(1) The relationship between wage labor and slavery in capitalist development is one of the central problematics elaborated in Yann Moulier Boutang, De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé (Paris: Presses universitaries de France, 1998).

وجعلوا ذلك النظام الإنتاجي غير قابل للحياة. بعبارة أخرى، لم يتم إلغاء العبودية والتخلي عنها لأسباب اقتصادية، بل جرت الإطاحة بها، بالأحرى، بفضل قوى سياسية[1]. أدت الاضطرابات السياسية، بطبيعة الحال، إلى تقليص الربحية الاقتصادية للنظام، ولكن الأهم هو أن العبيد الثائرين باتوا يشكلون قوة مضادة حقيقية. من المؤكد أن الثورة الهايتية كانت منعطفاً في تاريخ حركات تمرد العبيد ـ وظل شَبَحُها يجول عبر الأمريكيتين في العقود الأولى من القرن التاسع عشر تماماً مثل شَبَح ثورة أكتوبر التي أقضَّتْ مضاجع الرأسمالية الأوروبية بعدما يزيد عن القرن. غير أن على المرء ألاَّ ينسى أن التمرد والتناقض كانا ملازمين للعبودية في سائر أرجاء الأمريكيتين من مدينة نيويورك إلى باهيا. فالاقتصاد العبودي لم يكن، مثله مثل اقتصاد الحداثة نفسها، إلاَّ **اقتصاد أزمة**.

يشي الزعم القائل بأن أنظمة العبودية والرِّق متأصلة في الإنتاج والتطور الرأسماليين بالعلاقة الحميمة بين رغبة الذوات العاملة في الهروب من علاقة الأوامر من جهة، ومحاولات رأس المال الرامية إلى حصر السكان داخل حدود إقليمية ثابتة من جهة ثانية. يؤكد يان موليبه بوتانغ طغيان خطوط الهروب والفرار هذه على تاريخ التطور الرأسمالي، إذ يقول:

> ثمة قوة ارتداد مُغْفَلة، جماعية، مستمرة، وغير قابلة للاحتواء هي التي دفعت سوق العمل نحو الحرية. وهذه القوة نفسها هي التي أجبرت الليبرالية على إنتاج الاعتذار للعمل الحر، لحق الملكية، وللحدود المفتوحة. وقد أدت إلى إلزام الاقتصاديين البرجوازيين إلى اعتماد نماذج تجمّد العمل، تضبطه، ولا تبالي بعناصر الهروب المتواصل دون انقطاع. وقد ساهم ذلك كله في اختراع وإعادة اختراع ألف شكل وشكل من

(1) This is one of the central arguments of Robin Blackburn's *Overthrow of Colonial Slavery*. See, in particular, p. 520.

أشكال العبودية. وهذا الجانب الذي يتعذر تجنبه من جوانب التراكم يكون سابقاً لمسألة بَلْتَرَة الحقبة الليبرالية. إنه يُرْسي أسس الدولة الحديثة[1].

لعل الرغبة في نسف الحدود الإقليمية لدى الجمهور هي المحرك الذي يدفع عملية التطور الرأسمالي برمتها، ويتعين على رأس المال أن يسعى باستمرار لاحتوائها.

إنتاج الآخَرية

تشكل الكولونيالية وعملية الإخضاع العنصري حلاً مؤقتاً لأزمة الحداثة الأوروبية، ليس على الصعيدين الاقتصادي والسياسي فحسب، بل وعلى مستويات الهوية والثقافة. فالكولونيالية تبادر إلى بناء رموز آخرية، وتؤمّن تدفقها فيما يتكشف كبنية ديالكتيكية معقدة. فعملية البناء السلبية لآخرين لا أوروبيين هي التي تقوم، آخر المطاف، بتأسيس الهوية الأوروبية نفسها وإدامتها.

تعمل الهوية الكولونيالية، قبل كل شيء، عن طريق منطق ثنوي (مانوي) قائم على الإقصاء أو الاستبعاد. وكما يقول لنا فرانز فانون فإن «العالم الكولونيالي عالم ممزق إلى اثنين»[2]. يجري إقصاء المستعمَرين (بفتح الميم) عن الفضاءات الأوروبية، ليس فقط على الأصعدة المادية والإقليمية، وليس فقط من حيث الحقوق والامتيازات، بل وحتى على مستويات الفكر والقِيَم. يجري بناء الذات المستعمَرة (بفتح الميم) في خيال المركز بوصفها **آخر**،

(1) Moulier Boutang, De l'esclavage au salariat, p. 5.

(2) Franz Fanon, The Wretched of the Earth, trans. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963), p. 38. On the Manichaean divisions of the colonial world, see Abdul Jan Mohamed, «The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature», Critical Inquiry, 12, no. 1 (Autumn 1985), 57 - 87.

وبالتالي فإن المستعمَر يجري إبعاده، قدر الإمكان، عن الأسس المحددة للقيم الأوروبية المتحضرة: (لا نستطيع أن نتخاطب معهم بالفعل؛ لا يستطيعون أن يتحكموا بأنفسهم؛ لا يحترمون قيمة الحياة الإنسانية؛ لا يفهمون إلاّ لغة العنف). يشكل الاختلاف العنصري نوعاً من أنواع الثقب الأسود القادر على تجسيد جميع أشكال القُدْرَة على ممارسة الشر والبربرية والشبق الجنسي السائب وإلخ... وبالتالي فإن الذات المستعمَرة (بفتح الميم) القائمة تبدو، أولاً، غامضةً وملفوفةً بألغاز كونها تعبيراً عن **آخر** مغاير. وهذا الأسلوب الكولونيالي في بناء الهويات يستند بقوة إلى ثبات الحد الفاصل بين (المتروبول) والمستعمَرة. ينطوي نقاء الهويات، بالمعنيين (البيولوجي) الحيوي والثقافي، كليهما، على أهمية فائقة، ويشكل الحفاظ على الحد الفاصل هاجساً ومصدر قلق لا يستهان به. يشير فانون إلى أن «جميع القيم لا تلبث أن تصاب بعلل التسمم والأمراض المستعصية على الشفاء فور السماح لها بالاتصال مع العنصر المستعمَر (بفتح الميم)»[1]. أما الحدود التي تحمي هذا الفضاء الأوروبي النقي فتكون محاصرةً على الدوام. فالقانون الكولونيالي لا يعمل، في المقام الأول، إلاّ عبر هذه الحدود، من حيث دعمه لوظائفها الإقصائية من جهة، ومن حيث تطبيقه بصورة مختلفة على الرعايا الموجودين على طرفي الخط الفاصل من جهة أخرى. ليس الفصل العنصري (الأبارتهايد) إلاّ شكلاً واحداً، رمزيّاً ربما، من أشكال تقطيع العالم الكولونيالي.

لا تتم إقامة الحواجز التي تَقْطع العالم الكولونيالي، ببساطة، على فواصل طبيعية، على الرغم من أن هناك على الدوام تقريباً علاماتٌ مادية تساعد على إضفاء الصفة الطبيعية على التقسيم. **ليست الآخرية هِبَةً من السماء بل هي بضاعة منتَجة**. وهذه المقدمة هي نقطة الانطلاق العامة لسلسلةٍ طويلةٍ من البحوث والدراسات التي انبثقت في العقود الأخيرة، بما فيها كتاب **إدوارد**

(1) Fanon, The Wretched of the Earth, p. 42.

سعيد التأسيسي الشهير الذي يقول: «لقد انطلقت من افتراض أن **المشرق** ليس حقيقة جامدة من حقائق الطبيعة. . . أن **المشرق** تم خلقه ـ أو جرى تشريقه، كما أقول». ليس الاستشراق مشروعاً بحثيّاً مجرداً يستهدف اكتساب معرفة أكثر دقة عن موضوع حقيقي، عن المشرق، بل هو، بالأحرى، خطاب يوجد موضوعه الخاص ويبتكره في أثناء عملية تكشُّف الخطاب نفسه. لعل السمتين الرئيسيتين لهذا المشروع الاستشراقي هما إضفاء صفة التجانس على المشرق من المغرب إلى الهند (حيث أهل الشرق متماثلون تقريباً حيثما كانوا) من جهة، وإلباس هذا المشرق ثوب الجوهرية (حيث يكون المشرق والطابع المشرقي هويتين لا تتأثران بالزمن ولا تتغيران) من جهة ثانية. لا تكون النتيجةُ المشرقَ كما هو، كموضوع قابل للاختبار والتجريب، مثلما يقول إدوارد سعيد، بل هو المشرقُ كما جرى صُنْعه، كما تم تَشْريقُه، كموضوع من موضوعات الخطاب الأوروبي[1]. ليس المشرق، إذن، كما نعرفه من خلال الاستشراق على الأقل، إلاّ من صُنع الخطاب وإبداعه، إلاّ بضاعةً صُنِّعت في أوروبا وأعيد تصديرها إلى المشرق. يبقى التمثيل شكلاً من أشكال الخلق من جهة، وصيغة من صيغ الإقصاء من جهة ثانية في الوقت ذاته.

بين المدارس البحثية الأكاديمية المنشغلة بهذا الإنتاج الثقافي للآخرية، ربما كانت الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) العنوانَ الأهم الذي تم في ظله استيراد الآخر المحلي الأصيل إلى أوروبا وتصديره منها[2]. فبالاستناد إلى أوجه التباين

---

(1) Edward Said, Orientalism (New York: Vintage, 1978), pp. 4 - 5 and 104.

(2) مارست الأنتربولوجيا الثقافية نقداً ذاتياً جذرياً في العقود القليلة الأخيرة، مسلِّطة الأضواء على حقيقة أن بعض أقوى التيارات المبكرة في هذا الاختصاص شاركت في مشروعات كولونيالية ودعمتها. انظر: Gerard Leclerc, Anthropologie et Colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme (Paris, 1972), Talal Asad, Anthropology and the Colonial Encounter (London 1973), Nicholaus Thomas, Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government (Princetont, 1994).

الحقيقية بين الشعوب غير الأوروبية، بادر أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر إلى بناء كيان آخر من طبيعة مختلفة؛ ثمة سمات ثقافية ومادية مميزة اعتُبرت جوهرَ الإفريقي والعربي والمحلي وإلخ. . . وحين كان التوسع الكولونيالي في أوجه وكانت القوى الأوروبية مشغولةً بالزحف على أفريقيا واجتياحها، ما لبثت الأنثروبولوجيا ودراسة الشعوب غير الأوروبية أن أصبحتا ليس فقط مشروعين بحثيين، بل صارتا أيضاً ميدانين واسعين من ميادين التعليم العام. لقد جرى استيراد الآخر إلى أوروبا ـ في متاحف التاريخ الطبيعي، في معارض الشعوب البدائية العامة، وإلخ. . . ـ مما جعله أكثر توافراً بالنسبة إلى الخيال الشعبي. وبصبغتيها البحثية ـ الأكاديمية والشعبية قدمت أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر الذوات والثقافات غير الأوروبية على أنها نُسَخ غير متطورة عن الأوروبيين ومدنيتهم؛ بدت رموزاً مُجَسِّدة للبدائية الممثلة لمراحل ومحطات معينة على الطريق إلى المدنية الأوروبية. فالثنائية الزمنية لمراحل تطور الإنسانية نحو التمدن جرى تصورها بالتالي كما لو كانت موجودةً في زمن أحادي لدى مختلف الشعوب والثقافات المنتشرة عبر الكرة الأرضية[1]. لقد ساهم التقديم الأنثروبولوجي للآخرين غير الأوروبيين في إطار النظرية التطورية للمدنيات أو الحضارات في تأكيد وتصويب المكانة البارزة للأوروبيين وصولاً إلى إضفاء الصفة الشرعية على المشروع الكولونيالي بمجمله.

ثمة قطاعات ذات شأن من مدرسة التاريخ كانت أيضاً مُسْتَغْرَقةً بعمق في الإنتاج البحثي والشعبي للآخَرية، وبالتالي في إضفاءصفة المشروعية على الحكم الكولونيالي أيضاً. تعين على الإداريين البريطانيين، مثلاً، أن يكتبوا، لدى وصولهم إلى الهند وإخفاقهم في العثور على تاريخ يمكنهم أن يعتمدوه، «تاريخ الهند» الخاص بهم في سبيل إدامة مصالح الحكم الكولونيالي وتعزيزها.

---

(1) This arguments is developed clearly in Valentin Mudimbe, The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge (Bloomington: Indiana University Press, 1988), see esp. pp. 64, 81, and 108.

كان لا بد للبريطانيين من إضفاء الصفة التاريخية على ماضي الهند بغية الوصول إليه وتفعيله. غير أن هذا الخلق (التلفيق) لتاريخ هندي محدد، مثل تشكيل الدولة الكولونيالية، لم تتوفر إمكانية تحقيقه إلاّ من خلال فَرْض أشكال المنطق والنماذج الكولونيالية الأوروبية على الواقع الهندي[1]. لقد تم إلحاق ماضي الهند وصولاً إلى تحويله إلى مجرد فَصْل في التاريخ البريطاني ـ أو قام الباحثون والإداريون البريطانيون، بالأحرى، باختلاق تاريخ هندي معين وتصديره إلى الهند. جاءت كتابة التاريخ مؤيدةً للرّاج، وأفضت بدورها إلى إبعاد الماضي عن متناول الهنود كتاريخ. وبالتالي فإن واقع الهند و**الهنود** ما لبث أن تم استئصاله واستبدال تمثيلٍ قوي به جعل الطرفين آخر بالنسبة إلى أوروبا، مرحلة بدائية في مسيرة الحضارة الغائية.

ديالكتيك النظام الكولونيالي (الاستعماري)

من المفارقات أن منطق الأشكال الكولونيالية للتمثيل (وإعادة العرض والتصوير)، وبناء آخرَ مستعمَر (بفتح الميم) منفصل، والتمييز بين الهوية والآخَرية تتكشف جميعاً عن أنها مُطْلَقة ومفرِطة في حميميتها في وقت واحد. تتألف العملية في الحقيقة، من لحظتين مترابطتين جدليّاً (ديالكتيكيّاً). في اللحظة الأولى لا بد من دفع الاختلاف إلى حد التطرف. ففي الخيال الكولونيالي ليس المستعمَر (بفتح الميم) مجرد آخَر تم طرده ببساطه إلى خارج عالم الحضارة؛ إنه، بالأحرى، ملتقط أو منتج كآخَر، بوصفه النفي المطلَق، بوصفه النقطة القصوى على الأفق. كان مالكو العبيد الكولونياليون في القرن الثامن عشر، مثلاً، يسلمون بالصفة المطلقة لهذا الاختلاف بشكل واضح: «إن الزنجي كائن لا تقف طبيعته وأمزجته عند حدود الاختلاف عن نظيرتها لدى الأوروبي، بل هي **عكسها**. فاللطف والتعاطف يثيران في قلبه آيات الحقد

(1) Ranajit Guha, An Indian Historiography of India: A Nineteenth - Century Agenda and Its Implications (Calcutta: Centre for Studies in Social Sciences, 1988), p. 12.

الأسود والقاتل؛ في حين تؤدي أشكال الجَلْد والإهانة والإذلال وإساءة المعاملة إلى تفريخ الامتنان والمحبة والارتباط الشديد!»[1]. تلك هي ذهنية مالكي العبيد، وفقاً لما جاء في أحد الكراريس الداعية إلى إلغاء الرق. يتصرف التابع غير الأوروبي ويتكلم ويفكر بطريقة **مناقضة تماماً** للطريقة الأوروبية.

وتحديداً لأن اختلاف **الآخر** مطلَق، فإن من الممكن قَلْبه رأساً على عقب في لحظة ثانية كأساس **للذات**. بعبارة أخرى، تصبح صفات الشر والبربرية والفِسْق والفجور العائدة **للآخَر** المستعمَر (بفتح الميم) هي التي تجعل صفات الخير والطيبة والتحضّر والاحتشام لدى **الذات** الأوروبية ممكنة. ما يبدو في البداية غريباً وأجنبيّاً وبعيداً لا يلبث أن ينقلب ليصبح شديد القرب والحميمية. تكون معرفة المستعمَر (بفتح الميم) ورؤيته بل وحتى ملامسته أمراً جوهريّاً، حتى إذا لم تتم هذه المعرفة والصلة إلاّ على مستوى التمثيل، دونما علاقة ذات شأن بالرعايا الفعليين في المستعمرات والمتروبول. من شأن التصارع الحميم مع العبد، والإحساس بعَرَق جَسَده، واستنشاق رائحته، أن يحدد مدى حيوية السيد. **إن هوية الذات الأوروبية يتم إنتاجها بهذه الحركة (الديالكتيكية) الجدلية**. فما أن يتم بناء التابع الكونيالي (الذات الكولونيالية) **كآخر** مطلَق، حتى يصبح استيعابه (شَطْبُه وترقيته) في وحدة أعلى أمراً ممكناً. لا يلبث **الآخرُ** المطلَق أن ينعكس فيما هو الأكثر كمالاً. لا يصبح مواطن المتروبول ذاتَه في الحقيقة إلاّ من خلال تناقضه مع المستعمَر (بفتح الميم). وما بدا في البداية منطق إقصاء بسيطاً لا يلبث أن يتكشف عن كونه ديالكتيك اعترافٍ سلبيّاً. صحيح أن المستعمِر (بكسر الميم) يقوم فعلاً بإنتاج المستعمَر (بفتح الميم) كنفي، غير أن تلك الهوية المستعمَرة (بفتح الميم) السلبية لا تلبث، عبر انعطافة ديالكتيكية، أن تتعرض، بدورها للنفي، وصولاً إلى تأسيس الذات المستعمِرة

(1) An Inquiry into the causes of the insurrection of negroes in the island of St. Domingo London and Philadelphia: Crukshank, 1792), p. 5.

(بكسر الميم) الإيجابية. يبقى الفكر الأوروبي الحديث و**الذات** الحديثة مرتبطين، بالضرورة، بما يطلق عليه بول غيلروي P. Gilroy اسم «علاقة الإرهاب والإخضاع العنصريين»[1]. لقد تم بناء الأوابد الذهبية الخالدة ليس فقط للمدن الأوروبية، بل وللفكر الأوروبي الحديث بالذات على أساس الصراع الديالكتيكي الحميم مع **الآخرين**.

علينا أن نتنبه إلى ضرورة ملاحظة حقيقة أن العالم الكولونيالي لم يتمثل فعلياً قط للتقسيم الثنائي البسيط لهذا البنيان الديالكتيكي. فأي تحليل لمجتمع القرن الثامن عشر الهاييتي قبل الثورة لا يستطيع، مثلاً، أن يكتفي بدراسة البيض والزنوج فقط، بل يجب أن يأخذ في الاعتبار أيضاً، وضع المولدين على الأقل، هؤلاء الذين تحالفوا أحياناً مع البعض على أساس تمتعهم بالملكية والحرية، وتوحدوا، أحياناً أخرى، مع الزنوج انطلاقاً من لون بشرتهم اللابيضاء. يتطلب هذا الواقع الاجتماعي، ولو من منطلق عنصري بسيط، اعتماد ثلاثة محاور للتحليل على الأقل ـ غير أن ذلك، هو الآخر، يُخْفِق في التقاط الانقسامات الاجتماعية. ويتعين على المرء أيضاً أن يحيط بالصراع الدائر بين البيض المنتمين إلى طبقات مختلفة وبمصالح الأقنان الزنوج المتمايزة عن نظيرتها العائدة للزنوج الأحرار والمارونز (العبيد الآبقين). باختصار، يستحيل انفصال الوضع الاجتماعي الحقيقي في المستعمرات انفصالاً واضحاً إلى ثنائية مُطْلَقة بين قوتين نقيتين متناقضتين. يكون الواقع منطوياً باستمرار على كثرةٍ من العناصر المتزايدة والمتوالدة. غير أن أطروحتنا هنا لا تقول إن الواقع يقدم مثل هذه البنية الثنائية الميسرة، بل تؤكد أن الكولونيالية، كآلة مجردة تنتج هويات وآخَريات، تفرض تقسيمات ثنائية على العالم الكولونيالي. تقوم الكولونيالية بفرض التجانس على جملة الاختلافات الاجتماعية الحقيقية عن طريق إيجاد

(1) See Paul Gilory, The Black Altantic (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), pp. 1 - 40.

تناقض مُهَيْمن واحد يدفع بأوجُه الاختلاف إلى الحد المطلق، ثم لا تلبث أن تذيب هذا التناقض في بوتقة هوية الحضارة الأوروبية. **ليس الواقع ديالكتيكياً، غير أن الكولونيالية ديالكتيكية.**

أثبتت كتابات العديد من المؤلفين، من أمثال جان بول سارتر وفرانز فانون، ممن رأوا أن أشكال التمثيل الكولونيالية والسيادة الكولونيالية ديالكتيكية شكلاً، إنها كتابات مفيدة من نواح عديدة. فقبل كل شيء، تُبَيِّن البنية الديالكتيكية أنْ ليس هناك ما هو جوهري عن الهويات المتصارعة. ليس الأبيض والأسود، والأوروبي والمشرقي، والمستعمِر والمستعمَر (بكسر الميم وفتحها على التوالي)، جميعاً، إلاّ أشكالاً من التمثيل التي لا تنشط إلاّ في إطار علاقة كل منها بالآخر، ولا تتمتع (خلافاً للظواهر) بأية قاعدة ضرورية حقيقية في الطبيعة أو البيولوجيا أو العقلانية. تبقى الكولونيالية آلة مجردة لإنتاج الآخرَية والهوية. ومع ذلك فإن هذه الاختلافات والهويات يجري تفعيلها، في الحالة الكولونيالية، لتنشط كما لو كانت مطلقة وجوهرية وطبيعية. وبالتالي فإن النتيجة الأولى للقراءة الديالكتيكية هي تجريد التباين العنصري (العرقي) والثقافي من الصفة الطبيعية. لا يعني هذا أن الهويات الكولونيالية لا تلبث، لحظة التعرف على أنها بُنى مصطَنعة، أن تتبخر وتغدو أثيراً؛ إنها أوهام حقيقية وتستمر في ممارسة وظيفتها كما لو كانت جوهرية. ليس هذا التعرف سياسةً بحد ذاته، غير أنه المؤشر المجرد الدال على أن اعتماد سياسة معادية للكولونيالية أمر ممكن. ويقوم التفسير الديالكتيكي، ثانياً، بتسليط الضوء على حقيقة كون الكولونيالية وأشكال تمثيلها مستندة إلى صراعات عنيفة لا بد من تجديدها باستمرار. **فالذات** الأوروبية بحاجة إلى العنف، وإلى مجابهة **آخَرها** لتحس بقوتها وتحافظ عليها، لتعيد صناعة نفسها باستمرار. ليست حالة الحرب المعممة التي تكون، على الدوام، متلازمة مع أشكال التمثيل الكولونيالي مصادفة، أو حتى غير مرغوبة ـ فالعنف هو الأساس الضروري للكولونيالية

نفسها. ومن شأن وضع الكولونيالية موضع ديالكتيك اعتراف سلبي، ثالثاً، أن يبين إمكانية الثورة والتمرد الكامنة في الوضع. فالإشارة إلى هيغل يشي، بنظر مفكر مثل فانون، بأن السيد لا يستطيع أن يبلغ إلاّ إلى شكل أجوف من الاعتراف؛ إن العبد هو الذي يتوفر، عبر صراع الموت والحياة، على إمكانية التحرك قُدُماً باتجاه الوعي الكامل[1]. ينبغي للديالكتيك أن ينطوي على الحركة، غير أن ديالكتيك هوية السيادة الأوروبية هذا ما لبث أن ارتد إلى الجمود. والديالكتيك الخائب يشي بإمكانية حدوث ديالكتيك سليم سوف يدفع ـ عبر السلبية ـ بعجلة التاريخ إلى الأمام.

كَيْد الآخَرية المرتد على صاحبه

ذهب كثيرون من الكتاب والمؤلفين، وبخاصة خلال فصل النضالات المكثّفة الطويل في سبيل التحرر من الكولونيالية من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى أواخر الستينيات من القرن العشرين، إلى أنّ هذا الديالكتيك الإيجابي للكولونيالية الذي يؤسس هوية السيادة الأوروبية ويُضْفي عليها صفة الاستقرار يجب تحديه بديالكتيك سلبي حقّاً، وبالتالي ثوري. فنحن لا نستطيع إلحاق الهزيمة بالإنتاج الكولونيالي للآخَر والآخرية، بزعم هؤلاء الكتاب، بمجرد الكشف عن الطبيعة المصطنعة للهويات والتباينات المختلفة ـ وعقد الآمال، بالتالي، على الوصول مباشرة إلى نوع من تأكيد صحة شمول الإنسانية وكونيتها. لعل الاستراتيجية الممكنة الوحيدة هي استراتيجية قَلْب أو عَكْس المنطق الكولونيالي نفسه. يقول سارتر إن «الوحدة التي ستتحقق آخر المطاف، جامعةً سائر الشعوب المضطهَدة (بفتح الهاء) في معركة نضالية واحدة، يجب أن تكون مسبوقةً في المستعمرات بما أطلق عليه اسم لحظة الانفصال أو

(1) See Franz Fanon, Black Skin, White Masks, trans, Charles Lam Markmann (New York: Grove Press, 1967), pp. 216 - 222.

السلبية: فالنزعة العنصرية المعادية للعنصرية هي الطريق الوحيدة التي ستقود إلى إلغاء الفروق العنصرية (العرقية)»[1]. يتصور سارتر أن هذا الديالكتيك السلبي سيبادر، أخيراً، إلى إطلاق حركة التاريخ.

كثيراً، وكثيراً جدّاً، ما جرى تصور الديالكتيك السلبي، على الصعيد الثقافي، مثلاً، كما لو أنّ مشروع الزنوجة ـ هو مشروع السعي لاكتشاف الجوهر الأسود أو لإزاحة النقاب عن الروح السوداء. وحسب هذا المنطق يتعين على التجاوب مع أشكال التمثيل الكولونيالية أن ينطوي على أشكال تمثيل جوابية ومناظِرة. حتى عند الاعتراف بأن سواد المستعمَر (بفتح الميم) هو من صنع الخيال الكولونيالي ولا يعدو كونه وهماً من أوهام هذا الخيال، لا يجري إنكار هذا السواد أو تبديده، انطلاقاً من ذلك، بل يتم تأكيده ـ كجوهر! وبنظر سارتر فإن شعراء زنوجة ثوريين، مثل إيميه سيزار وليوبولد سنغور، يتبنون المحور السلبي الذي ورثوه من الديالكتيك الأوروبي، ثم يحولونه إلى شيء إيجابي، مكثّفينه، مدعين أنه لحظة وعي ذاتي. لا يلبث **الآخر** المدجَّن، الذي لم يعد قوة استقرار وتوازن، أن يصبح متوحشاً، **آخر** حقّاً ـ أي قادراً على الرد بالمثل والمبادرة المستقلة ذاتيّاً. إنها، كما يعلن سارتر بقدر كبير من الروعة والشؤم، «لحظة ارتداد الكيد إلى نحر صاحبه»[2]. تكون اللحظة السلبية قادرة على تشغيل تدمير جوابي بديل **للذات** الأوروبية ـ تحديداً لأن المجتمع الأوروبي وقيمه مستندان إلى عملية تدجين المستعمَر (بفتح الميم) وتصنيفه السلبي. تُطرح اللحظة السلبية بوصفها الخطوة الأولى الضرورية في عملية انتقالية متجهة نحو هدف نهائي متمثل بمجتمع لا يعرف معنى الأعراق

(1) Jean - Paul Sartre, «Black Orpheus», in «What Is Literature?» and Other Essays (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988), p. 296.

(2) Jean - Paul Sartre, «Preface», in Fanon, The Wretched of the Earth, p. 20.

والأجناس، مجتمع يقوم على الاعتراف بمساواة الجميع وحريتهم وإنسانيتهم المشتركة[1].

غير أن الاستراتيجية التي تقترحها هذه السياسة الثقافية السارترية، رغم منطقها الديالكتيكي المتماسك، تبدو لنا سرابية خادعة. فقوة الديالكتيك، التي أدت، وهي بيد السلطة الكولونيالية، إلى إرباك واقع العالم الكولونيالي وتغليفه بالألغاز، يجري تبنيها ثانيةً كجزءٍ من مشروع معاداة الكولونيالية وكأن الديالكتيك نفسه هو الشكل الحقيقي لحركة التاريخ. إلاَّ أن الواقع والتاريخ ليسا ديالكتيكيين، وما من بهلوان بلاغي مثالي يستطيع أن يجبرهما على الامتثال للديالكتيك.

أما استراتيجية السلبية، أما لحظة الكيد المرتد (البمرنغ)، فتبدو في ضوء مختلف تماماً لدى وَضْعِها في قالب لا ديالكتيكي بصيغة سياسية أكثر منها ثقافية. يبادر فانون، مثلاً، إلى رفض سياسة الزنوجة الثقافية بوعيها للهوية الزنجية ويطرح النقيض الثوري بديلاً من منطلق العنف المادي. تبقى لحظة العنف الأصلية هي تلك العائدة للكولونيالية، متمثلةً بسيطرة المستعمِر على المستعمَر (بكسر الميم وفتحه على التوالي) واستغلاله له. أما اللحظة الثانية، لحظة ردة فعل المستعمَر (بفتح الميم) على العنف الأصلي، فيمكن أن تتخذ جميع أنواع الصيغ الشاذة والمنحرفة في السياق الكولونيالي: «بادىء ذي بدء سيقوم الإنسان المستعمَر (بفتح الميم) باستعراض عدوانيته التي ترسخت في

(1) «In fact, negritude appears like the upbeat [le temps faible] of a dialectical progression: the theoretical and practical affirmation of white supremacy is the thesis; the position of negritude as an antithetical value is the moment of negativity. But this negative moment is not sufficient in itself, and these black men who use it know this perfectly well; they know that it aims at preparing the synthesis or realization of the human being in a raceless society. Thus, negritude is for destroying itself; it is a «crossing to» and not an «arrival at», a means and not an end. «Sartre», «Black Orpheus», p. 327.

نخاع عظامه ضد شعبه هو بالذات»[1]. فالعنف السائد بين صفوف سكان المستعمرة، والذي يُظن أحياناً أنه من مخلفات الخصومات القَبَلية أو الدينية القديمة، هو في الحقيقة الصدى المرضي لعنف النظام الكولونيالي وإرهابه الذي كثيراً، وكثيراً جدّاً، ما يطفو على السطح على شكل سلسلة من الخرافات والأساطير والرَّقصات والاضطرابات العقلية. لا ينصح فانون المستعمَر (بفتح الميم) بالهرب من العنف أو تجنبه. فالنظام الكولونيالي، عبر نشاطه بالذات، يؤبِّد هذا العنف، وإذا لم تتم مقاربته بصورة مباشرة فسوف يستمر تجليه بهذه الأشكال المرضية المدمرة. أمّا الطريق الوحيد إلى الصحة الذي يستطيع الدكتور فانون أن يوصي به فهو عنف مضاد جوابي[2]. أضف إلى ذلك أن هذا هو طريق التحرير الوحيد. فالعبد الذي لا يناضل قط في سبيل الحرية، ذلك الذي يحصل على إجازة السيد مجاناً بكل بساطة، سيبقى عبداً إلى الأبد. تلك هي بالتحديد «التبادلية» التي اقترحها مالكولم أكس (X) كاستراتيجية مناسبة لمقاربة عنف وإرهاب التفوق الأبيض في الولايات المتحدة[3].

ولكن هذه اللحظة السلبية، تبادلية العنف هذه، لدى كل من فانون ومالكولم إكس لا تفضي إلى أية تركيبة ديالكتيكية؛ ليست آية التفاؤل بأنها ستُحل في ظل تناغم مستقبلي. ليست هذه السلبية المفتوحة إلاَّ التعبير الصحي عن خصومة حقيقية، عن علاقة قوة مباشرة. وبما أنها ليست وسيلةً لأية تركيبةٍ نهائية، فإن هذه السلبية ليست سياسةً بذاتها؛ تكتفي، بالأحرى، باقتراح نوع من الانفصال عن السيطرة الكولونيالية وتفتح أبواب الميدان للسياسة. أما عملية التأسيس السياسية الحقيقية فسوف يتعين عليها أن تتم على ساحة القوى

---

(1) Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 52.

(2) Ibid., pp. 58 - 65.

(3) See Malcolm X, «The Ballot or the Bullet», in Malcolm X Speaks (New York: Pathfinder, 1989), pp. 23 - 44.

المفتوحة هذه، بمنطق إيجابي، منفصل عن ديالكتيك السيادة الكولونيالية.

نِعْمة التحرر الوطني المسمومة

ظلت القومية المضطهَدة (بفتح الهاء) تؤدي، كما قلنا في الفصل السابق، وظائف تقدمية مهمة. شكلت الأمة بنظر الجماعات المسحوقة سلاحاً دفاعيّاً يُستخدَم لحماية الجماعة ضد السيطرة الخارجية من جهة، ورمزاً للوحدة والاستقلال وسلطة الجماعة من جهة أخرى[1]. وفي أثناء فترة التحرر من النظام الكولونيالي وبعدها، بدت الأمة وكأنها الأداة الضرورية للتحديث السياسي وبالتالي المَعْبَر الإجباري الذي لا بد من السير فيه للوصول إلى الحرية وتقرير المصير. وقد كان الوعد بديمقراطية شاملة للكرة الأرضية بين الأمم، بما فيها مساواتها وسيادتها الرسمية الشكلية، مدوناً في الميثاق الأصلي للأمم المتحدة: «ستعمل المنظمة وأعضاؤها وفقاً لـ . . . مبدأ السيادة المتساوية لجميع أعضائها»[2]. فالسيادة القومية ـ الوطنية تعني التحرر من التحكم الأجنبي وحق تقرير المصير للشعوب، وبالتالي تشير إلى الهزيمة النهائية للنظام الكولونيالي.

تبقى الوظائف التقدمية للسيادة القومية ـ الوطنية، على أية حال، مصحوبةً على الدوام بهيكليات تحكُّم داخلي قوية. بل وتكون مخاطر التحرر الوطني ـ

---

(1) علينا أن نتذكر أن الخطاب القومي، في إطار الحركات الشيوعية والاشتراكية، لم يكتف بإضفاء الشرعية على النضال للتحرر من نير القوى الكولونيالية فقط، بل وشكل أساساً للإصرار على استقلالية وتمايزات التجارب الثورية المحلية عن نماذج القوى الاشتراكية المسيطرة. فالقومية الصينية، مثلاً، كانت الراية التي حملها ثوريو الصين في مقاومتهم للنماذج السوفيتية مترجمين الماركسية إلى لغة فلاحي الصين. وثمَّة أمثلة أخرى كثيرة.

(2) Charter of the United Nations, Article 2. 1, in Leland Goodrich and Edvard Hambro, Charter of the United Nations (Boston: World Peace Foundation, 1946), p. 339.

القومي أشد وضوحاً لدى النظر إليها من الخارج، من منظور النظام الاقتصادي العالمي الذي تجد الأمة «المتحررة» نفسها فيه. فالمعادلة القائمة على وضع إشارة المساواة بين التحديث السياسي ونظيره الاقتصادي، هذه المعادلة التي هلَّل لها وأثنى عليها ورَفَع راياتها قادةُ العديد من حركات النضال ضد الاستعمار (الكولونيالية) والإمبريالية بدءاً بغاندي وهوشي منه، وانتهاءً بنلسون مانديلا، لم تكن في حقيقة الأمر سوى خدعة حمقاء، فاجرة. صحيح أن هذه المعادلة تفيد في تعبئة القوى الشعبية، وفي صياغة حركة اجتماعية، ولكن السؤال الذي يبقى هو: إلى أين تقود الحركة، وما هي المصالح التي تخدمها؟ تكون، في أكثرية الحالات، منطويةً على نوع من النضال **بالإنابة**، يقوم فيه مشروع التحديث أيضاً بتثبيث الجماعة الحاكمة المكلَّفة بتنفيذه على كراسي السلطة. وبهذه الطريقة يكون قد تم تقديم الثورة، مكبَّلَة اليدين والقدمين، قرباناً على مذبح البرجوازية الجديدة. لعلنا نستطيع أن نقول: إننا بصدد ثورة شباط (فبراير) المتبوعة حكماً بأكتوبر. ولكن التقويم أصيب بالجنون؛ فأكتوبر (تشرين الأول) لا يصل قط، والثوريون يغرقون في مستنقع «الواقعية»، في حين تضيع الحداثة في متاهات هيكليات السوق العالمية المتراتبة هرميّاً. أَوَلَيْسَت السيطرة التي تفرضها السوق العالمية نقيضة الحلم الوطني ـ القومي بتنمية مستقلة متركزة على الذات؟ باتت النزعة القومية المحرِّكة للنضالات المعادية للاستعمار والإمبريالية تمارس وظيفتها، على الصعيد العملي، بصورة معكوسة، فتجد البلدان المتحررة نفسها خاضعةً وتابعةً في الشبكة الدولية للنظام الاقتصادي.

يبقى مفهوم أية سيادة قومية تحررية بالذات غامضاً وضبابيّاً إن لم يكن متناقضاً كلّيّاً. ففي حين تسعى هذه القومية إلى تحرير الجمهور من التحكم الأجنبي، تبادر في الوقت نفسه إلى إقامة بنى تحكُّم وسيطرة داخلية لا تكون أقل قسوة وشراسة. ووضع الدولة ـ القومية السيادية الجديدة لا يمكن فهمه لدى النظر إليه من منظور صورة الأمم المتحدة الوردية التي تعزف على أوتار

جوقة متناغمة لكيانات قومية متساوية ومستقلة. تضطلع دولة ما بعد الكولونيالية القومية بدور عنصر جوهري وتابع في التنظيم العالمي للسوق الرأسمالية. فالتحرر الوطني والسيادة القومية ليستا، كما يقول بارثا تشاتارجي، عاجزتين تماماً، بلا حول ولا قوة في مواجهة الهرم الرأسمالي فقط، بل وتساهمان أيضاً في تنظيم هذا الهرم وتمكينه من أداء وظائفه:

> في أي مكان من العالم لم تبادر القومية كقومية إلى تحدي مشروعية التزاوج بين **العقل** ورأس المال. فالفكر القومي... لا يتوفر على الوسائل الإيديولوجية التي تمكنه من الإقدام على مثل هذا التحدي. إنها تحل الصراع بين رأس مال المتروبول والأمة ـ الشعب عن طريق إذابة حياة الأمة السياسية في بوتقة الدولة. وها هي الدولة القومية الآن، حافظة الثورة السلبية، تسعى للعثور على مكان لـ «الأمة» في النظام العالمي لرأس المال، مع الحرص على إبقاء التناقضات بين رأس المال والشعب مجمَّدة إلى الأبد. تبقى الجهود متركزة الآن على إخضاع جميع أشكال السياسة وصيغها للمتطلبات الطاغية للدولة الممثلة للأمة[1].

من الممكن تلخيص مسلسل التمثيل المنطقي برمته على النحو التالي: الشعب يمثل الجمهور، الأمة تمثل الشعب، والدولة تمثل الأمة. ليست كل واحدة من هذه الحلقات إلاّ محاولة لإبقاء أزمة الحداثة معلَّقة أو معتَقَلة. وفي كل حالة من الحالات يعني التمثيل خطوة تجريد وتحكّم إضافية. **ليست الدولة**، من الهند إلى الجزائر، ومن كوبا إلى فيتنام، **سوى النِعْمة المسمومة التي أفرزها التحرر الوطني ـ القومي**.

ومع ذلك فإن الحلقة الأخيرة التي تفسر الخضوع والتبعية الحتميين والضروريين لدولة ما بعد الكولونيالية القومية، هي النظام العالمي لرأس المال.

---

(1) Partha Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? (London: Zed Books, 1986), p. 168.

فالهرم الرأسمالي العالمي الذي يتحكم بمصائر الدول القومية ذوات السيادة في إطار نظامه مختلف جذرياً عن دارَتي السيطرة الدولية الكولونيالية والإمبريالية، لأن نهاية النظام الكولونيالي تعني أيضاً انتهاء العالم الحديث وأنظمة الحكم الحديثة. صحيح أن انتهاء النظم الكولونيالية الحديثة لم يفض، بالطبع، إلى التمهيد، حقيقةً، لعصرٍ ينعم بحرية غير محدودة، ولكنه ما لبث أن تمخض، بالأحرى، عن الإذعان لأشكال جديدة من الحكم تمارس نفوذها وسلطانها على نطاق عالمي.

العدوى

حين ذهب لوي ـ فرديناند ديتوش (سيلين) إلى أفريقيا، لم يجد هناك غير المرض. ففي المقاطع الأفريقية التي لا تُنسى من **رحلة إلى آخر الليل** Journey to the end of the night، رأى الراوي، عبر هلوسات حُمّاه الخاصة، كتلة سكانية مخترَقة بالمرض، طولاً وعرضاً: «كان أهالي هذه المناطق الأصليون يعانون بشكل مرعب من جميع أشكال المرض القابلة للانتقال tous les maladies attrapables»[1] ربما هذا بالتحديد هو ما يتعين علينا توقعه من الدكتور ديتوش، نظراً لأنه كان قد تم إرساله إلى أفريقيا من قبل عصبة الأمم ليعمل مسؤولاً صحياً، غير أن سيلين كان أيضاً يعمل بالانطلاق من وعي كولونيالي مألوف.

ثمة وجهان اثنان للعلاقة بين النظام الكولونيالي والمرض. فحقيقة أن السكان الأصليين غارقون في أوحال المرض البسيطة بالذات تشكل، قبل كل شيء، تبريراً للمشروع الكولونيالي: «هؤلاء الزنوج مرضى! سوف ترى! إنهم

(1) Louis - Ferdinand Céline, Journey to the End of the Night, trans. Ralph Manheim (New York: New Directions, 1983), p. 145 (translation modified); subsequently cited in text.

فاسدون تماماً tout crevés et tout pourris!. . . إنهم خطرون!» (ص: 142). المرض دليل فساد جسدي وأخلاقي، مؤشر غياب الحضارة والمدنية. وبالتالي فإن مشروع التمدين الكولونيالي مبرَّر بالشروط الصحية التي يجلبها. غير أن هناك، على الوجه الآخر من الميدالية، من المنظور الأوروبي، ما يشي بأن خَطَر النظام الكولونيالي الأول هو المرض ـ أو العدوى في الحقيقة. يجد لوي ـ فردينان في أفريقيا كل الأمراض القابلة للانتقال. ثمة اللوثة الجسدية والفساد الأخلاقي، والجنون بما يجعل ظلام المناطق والكتل السكانية الكولونيالية مُعدية، فيُبْقِي الأوروبيين في خَطَر دائم. (وتلك جوهريّاً هي الحقيقة نفسها التي يراها كورتز في رواية **قلب الظلام** Heart of Darkness لكونراد). وما أن يتم رسم خط فاصل بين الأوروبي الطاهر المتحضر من جهة **والآخر** الفاسد البربري من الجهة المقابلة، حتى تتوفر إمكانية وجود عملية تحضيرية (تمدينية) من المرض إلى الصحة، بل وعملية معاكسة إجبارية أيضاً، من الصحة إلى المرض. تبقى العدوى الخَطَر الدائم والحاضر باستمرار، الوجه السفلي المظلم للرسالة التمدينية.

من المثير للدهشة في رحلة سيلين أن مرض المناطق الكولونيالية ليس في الحقيقة دليل الموت، بل مؤشر وَفْرة مفرطة للحياة. فالراوي لوي فردينان يكتشف أن «البشاعة الشديدة» ليست صفة السكان وحدهم، بل هي طاغية على الساحة الأفريقية ذاتها (ص: 140). يكمن مرض الغابة في حقيقة أن الحياة تنبثق وتحلّق في كل مكان، أن كلَّ شيء ينمو، بلا حدود. يا للرعب بالنسبة إلى اختصاصي صحة! فالمرض الذي تطلقه المستعمَرة هو غياب الحدود التي تقيد الحياة، هو عدوى بلا حدود. وحين ينظر المرء إلى الوراء تتراءى له أوروبا مطَمْئِنة بعقمها (تَذَكَّر شحوب بروكسل الشبيه بشحوب الموت الذي يفاجيء مارلو عند عودته من الكونغو البلجيكية، في **قلب الظلام**، غير أن بيئة أوروبا العقيم تبدو مُطَمْئِنة ومريحة، من منظور حياة الوفرة المفرطة الباعثة على

الرعب الشديد في المستعمرات). قد يكون موقع المسؤول الصحي في الحقيقة هو الموقع الممتاز للتعرف على صنوف القلق لدى الوعي الكولونيالي. ليس الرعب الذي أطلقه الغزو الأوروبي والنظام الكولونيالي إلاّ رعباً من التواصل اللامحدود، من التدفق الطليق، ومن التغيير المتمرد على كل القيود ـ أو رعباً، في الحقيقة، من العدوى، من التزاوج بين الأجناس، ومن الحياة التي لا حدود لها. تطالب السلطات الصحية بالحواجز الوقائية. ظل النظام الكولونيالي الأوروبي مبتلىً، على الدوام، بجملة من التناقضات بين التبادل الفعال وخَطَر العدوى، فكان بالتالي، متَّسماً بشبكة معقدة من أشكال التدفق والحواجز الصحية، بين المتروبول والمستعمَرة من جهة وبين المستعمَرات المختلفة من جهة ثانية.

نجحت عمليات العولمة المعاصرة في هدم العديد من حدود العالم الكولونيالي. فجنباً إلى جنب مع الابتهاج العام بأشكال التدفق غير المحدود في قريتنا العالمية الجديدة، يستطيع المرء أن يحس أيضاً بقلق يعتمل في النفوس حول التواصل المتزايد، وبقَدْر من الحنين الماضوي (النوستالجيا) إلى الصحة الكولونيالية. لعل الوجه المظلم لوعي العَوْلَمة هو الخوف من العدوى. إذا قمنا بهدم الحدود العالمية، وفتحنا طريق التواصل الكوني الشامل في قريتنا العالمية، فكيف سنتمكن من الحيلولة دون انتشار المرض والفساد؟ ويتجلى هذا القلق بأوضح صوره في حالة وباء الإيدز[1]. فسرعة البرق التي ينتشر بها هذا الوباء في الأمريكتين وأوروبا وأفريقيا وآسيا، سلَّطَت الأضواء على المخاطر الجديدة التي تنطوي عليها العدوى العالمية. ومع التعرف على الإيدز كمرض أولاً وكوباء عالمي بعد ذلك، جرى رسم سلسلة من الخرائط التي تبين منابعه

(1) See Cindy Patton, Global AIDS / Local Context, forthcoming; and John O'Neill, «AIDS as a Globalizing Panic», in Mike Featherstone, ed., Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity (London: Sage, 1990), pp. 329 - 342.

وأماكن انتشاره والتي غالباً ما تركز على أفريقيا الوسطى وهاييتي، بعبارات تذكّرنا بالخيالات والصور الكولونيالية؛ بالشبق الجنسي المفرط، بالانحلال الأخلاقي الشنيع، وبغياب الشروط الصحية التام. لقد كانت النقاشات الدائرة حول الوقاية من الإيدز متركزة جميعاً، في الحقيقة، على مسألة القواعد الصحية: لا بد لنا من تجنب التواصل واعتماد أسلوب الوقاية. من المؤكد أن العاملين في المنظمات الطبية والإنسانية سيضطرون إلى رفع أيديهم معلنين استياءهم وسخطهم من التعامل مع هذه الكتل السكانية الموبوءة التي لا تقيم أي وزن لقواعد الصحة! (لَكُمْ أن تتصوروا ما يمكن للدكتور ديتوش أن يقوله!) لقد حاولت سلسلة طويلة من الخطط الدولية والفوق ـ قومية الرامية إلى وقف انتشار الإيدز أن تقيم حدوداً حامية وواقية على مستوى آخر عبر اشتراط شهادات الخلو من المرض لعبور الحدود الوطنية. غير أن حدود الدول القومية باتت أكثر عُرْضة للاختراق، وبصورة متزايدة باطراد من قبل مختلف أنواع التدفق. ما من شيء يستطيع أن يعيد الدروع الصحية التي كانت تشكلها الحدود الكولونيالية. فعصر العولمة هو عصر العدوى الكونية الشاملة.

4.2

أعراض التحوُّل والعبور

هاكم، إذن، الإنسان الذي هو خارج شعبنا، خارج إنسانيتنا. إنه يموت جوعاً باستمرار، لا يتوفر على شيء عدا اللحظة، عدا لحظة العذاب الممدودة... ثمة شيء لا يفارقه أبداً ألا وهو عناؤه، وليس هناك على وجه الأرض كله ما يستطيع أن يكون بلسماً شافياً لعلته، ليس هناك أي أساس يقف عليه بقدميه، أي سند يمسك به بيديه، وبالتالي فهو أقل حظّاً بكثير من بهلوان صالة الموسيقى المعلق ولو بخيط رفيع.

فرانز كافكا

تشكِّل ظواهر زوال الكولونيالية وتراجع نفوذ الأمة ـ الدولة مؤشرات دالة على حدوث انتقال عام من نموذج السيادة الحديثة إلى نموذج السيادة الإمبراطورية. فمختلف نظريات ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية التي ظهرت منذ عقد الثمانينيات تعطينا صورةً أولى عن هذا العبور، غير أن المنظور الذي تقدمه لا يلبث أن يثبت أنه محدود تماماً. وكما ينبغي لعبارة «ما بعد» أن تشي، فإن النظريات ما بعد الحداثية، وما بعد الكولونيالية لا تتعب قط من نقد أشكال الحكم السابقة وما تركته للحاضر من إرث والسعي إلى التحرُّر منها. لا يكف أعضاء ما بعد الحداثة عن العودة إلى النفوذ المتبقي للتنوير على أنه السبب الكامن وراء السيطرة؛ كما أن منظري ما بعد الكولونيالية دائبون على محاربة مخلفات التفكير الكولونيالي.

نشك في احتمال أن يصل منظرو ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية إلى طريق مسدود، لأنهم يخفقون في التعرُّف بوضوح على موضوع النقد المعاصر، أي، يخطئون في تحديد العدو الحقيقي اليوم. ماذا إذا لم يعد شكل السلطة الحديث، الذي عكف هؤلاء النقاد (ونحن معهم) على الإطناب في وصفه والإلحاح على معارضته، صاحبَ صولة وجولة في مجتمعنا؟ ماذا إذا بالغ هؤلاء المنظِّرون في الإصرار على مكافحة بقايا الشكل السابق من السيطرة، ذلك الشكل الذي يجعلهم يخفقون في التعرُّف على الشكل الجديد الذي يخلق فوقهم في الوقت الحاضر؟ ماذا إذا كانت القوى المسيطرة المستَهْدَفة بالنقد قد تحوَّلَتْ بما يفضي إلى شل أي تحدٍّ ما بعد حداثي من هذا النوع؟ باختصار، ماذا إذا كان نموذج جديد للسلطة، لسيادة ما بعد حداثية، بات يحلُّ محلَّ النموذج الحديث للحكم عبر تراتبات تفاضلية لمجموعة الكيانات الذاتية الهجينة والممزقة التي يهلِّل لها هؤلاء المنظرون؟ في هذه الحالة، لن تعود الأشكال الحديثة للسيادة موضوع نقاش، ولن تشكِّل الاستراتيجيات ما بعد الحداثية، وما بعد الكولونيالية البادية، كما لو كانت تحرُّرية، أي تحدٍّ بل ستتحايث، في الحقيقة، مع استراتيجيات الحكم الحديثة، بل وستعمل، دونما وعي منها، على تعزيزها وتدعيمها!

ما أن نبدأ بمعاينة إيديولوجيات رأس المال المشترك والسوق العالمية، حتى يتبيَّن لنا، بالتأكد، أن استراتيجيات السلطة نجحت في الالتفاف على منظري ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية الذين يرفعون راية سياسة قائمة على الاختلاف والانسياب والهجنة في سبيل تحدي ثنائيات السيادة الحديثة وجوهريتها. لقد قامت السلطة بإجلاء القاعدة التي يهاجمونها. والتفَّت عليهم من الخلف للالتحاق بركب الهجوم الذي يتم شنه باسم الاختلاف. وهكذا فإن هؤلاء المنظرين يجدون أنفسهم مشغولين بدفع باب مفتوح. نحن لا نريد أن نقول: إن منظري ما بعد الحداثة، أو ما بعد الكولونيالية ليسوا، بهذا الشكل أو ذاك، إلاَّ عملاء لرأس المال والسوق العالميين. لا يتحلَّى أنطوني آبيّاه .A

Appiah وعارف ديرليك بالكرم وسَعَة الصدر، حين يضعان هؤلاء المؤلفين في خانة «فئة مثقفي الكومبرادور» و«طبقة مثقفي النظام الرأسمالي العالمي»[1]. ليس ثمة ما يدعو إلى التشكيك بالدوافع والرغبات الديمقراطية، التسووية، بل وحتى المعادية أحياناً للرأسمالية، التي تحرِّك قطاعات واسعة من ميادين العمل هذه، بل من المهم استكشاف مدى جدوى هذه النظريات في سياق النموذج الجديد للسلطة. فهذا العدو الجديد ليس محصَّناً ضد الأسلحة القديمة بل وينتعش أو يزدهر بفضل وجودها في الحقيقة، مما يلحقه بركب خصومه المحتملين في عملية توظيفها إلى الحدود القصوى. عاش الاختلاف! ولتسقط الثنائيات الجوهرية!

إلى حدود معيَّنة، ليست نظريات ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية إلاَّ **آثاراً** مهمة، تعكس، أو تتعقَّب توسُّع السوق العالمية ورحيل شكل السيادة. فهذه النظريات تشير إلى **الإمبراطورية** (العولمة الجديدة)، ولكن بطريقة غامضة ومرتبكة، دون التنبه إلى القفزة النموذجية التي يشكِّلها هذا الرحيل. يتعيَّن علينا أن نغوص عميقاً في عملية الرحيل هذه، وأن نتوقف عند ظروفها، وصولاً إلى تسليط الأضواء على السمات المميزة لهذه **الإمبراطورية** ـ الجديدة. والتسليم بقيمة نظريات ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية وحدودها يشكِّل خطوة أولى على طريق هذا المشروع.

سياسة الاختلاف

لا بد للمرء، حتى يتمكَّن من تقدير القوى النقدية لأطروحات ما بعد الحداثة حق قدرها، من أن يركِّز انتباهه أولاً، على الأشكال الحديثة للسيادة. يبقى عالم السيادة الحديثة، كما رأينا في الفصول السابقة، عالماً مانوياً (ثِنْوياً)، تقسمه سلسلة من التعارضات الثنائية التي تحدِّد **الذات والآخر**، الأبيض

(1) Arif Dirlik, The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism (Boulder: Westview Press, 1997), pp. 52 - 83; quotation p. 77.

والأسود، الداخل والخارج، الحاكم والمحكوم. أما فكر ما بعد الحداثة فيأتي، تحديداً، ليتحدَّى هذا المنطق الثنائي للحداثة، وليوفِّر على هذا الصعيد، مصادر ذات أهمية بالنسبة إلى أولئك الذين يكافحون لتحدِّي الأطروحات الحديثة القائمة على الأنظمة الأبوية والكولونيالية والعنصرية. ففي سياق نظريات ما بعد الحداثة تبدو آيات الهجنة والغموض التي تميِّز ثقافاتنا، وأشكال شعورنا بالانتماء متحديةً للمنطق الثنائي القائم على **الذات والآخر** الذي يقف وراء البنى الكولونيالية والجنسية والعنصرية الحديثة. وبالمثل فإن الإصرار ما بعد الحداثي على الاختلاف والخصوصية، يشكل تحدياً لشمولية (توتاليتارية) الأطروحات والبنى الشاملة للسلطة؛ من شأن تأكيد وجود هويات اجتماعية متشظية أن يبدو أسلوباً من أساليب معارضة كل من الذات الحديثة من جهة والدولة القومية الحديثة من جهة ثانية، جنباً إلى جنب مع التسلسلات الهرمية التي تنطويان عليها. وهذه الحساسية النقدية ما بعد الحداثية ذات أهمية بالغة من هذه الناحية، لأنها تؤسِّس لأطروحة (أو عَرَض) حدوث قطيعة فيما يخص مجمل مسار تطور السيادة الحديثة.

من الصعب التعميم بشأن الأطروحات والخطابات الكثيرة التي تنضوي تحت راية ما بعد الحداثة، غير أن أكثريتها مستمدة، وإن بصورة غير مباشرة على الأقل، من نقد جان ـ فرانسوا ليوتار لأمهات الروايات الحديثة، لتأكيدات جان بودريار على الصور الثقافية الزائفة، أو لنقد جاك دريدا للميتافيزيقا الغربية. فالنظريات ما بعد الحداثية، بأكثر أشكال صياغتها أساسيةً واختزالاً، تتشاطر، برأي العديد من دعاتها، قاسماً مشتركاً واحداً ووحيداً، هجوماً عامّاً أو معمَّماً على التنوير[1]. ومن هذا المنظور يكون شعار العمل، المتمثل بأن «التنوير هو المشكلة، وما بعد الحداثة هو الحل»، واضحاً.

---

(1) See, for example, Jane Flax, Thinking Fragments (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 29.

غير أن علينا، مع ذلك، أن نتنبه إلى ضرورة زيادة إمعان النظر فيما هو مقصود تحديداً من عبارة «تنوير» أو «حداثة» من وجهة النظر ما بعد الحداثية هذه[1]. قلنا من قبل: إن الحداثة يجب فهمها لا كظاهرة متماثلة متجانسة، بل، بالأحرى، بوصفها ظاهرة متشكِّلة، على الأقل، من تقليدين متمايزين متضاربين. أولهما هو ذلك الذي أطلقته ثورة النزعة الإنسانية للنهضة، من دونس سكوتوس إلى سبينوزا، مع اكتشاف مكانة الكمون والاحتفال بالخصوصية والاختلاف. أما التقليد الثاني المتمثل بخريف (تيرميدور) ثورة النهضة، فيسعى إلى التحكُّم بالقوى الطوباوية الحالمة لدى التقليد الأول عبر إقامة وتوسيط سلسلة من الثنائيات، ليصل، آخر المطاف، إلى مفهوم السيادة الحديثة بوصفه حلاً مؤقتاً. حين يسوق فرسان ما بعد الحداثة اعتراضهم على الحداثة بوصفها تنويراً يمجِّد شمول العقل لمجرَّد الحفاظ على التفوق الأوروبي للرجل الأبيض، يجب أن يكون واضحاً أنهم إنما يهاجمون التقليد الثاني في مخططنا (متجاهلين أو مغيِّبين الأول للأسف). من الأسلم، بعبارة أخرى، أن يتم طرح نظرية ما بعد الحداثة تحدياً لا للتنوير ولا للحداثة مجتمعين، بل لتقليد السيادة الحديثة تخصيصاً. وبمزيد من الدقة يمكن القول: إن مختلف هذه المعارضات النظرية لا تلبث أن تتجمَّع بقدر كبير من التناغم والتماسك في تحدٍّ ينتصب أمام الديالكتيك (الجدل) بوصفه المنطق المركزي لآيات التحكُّم والإقصاء والتسلُّط الحديثة ـ فيما يخص تنظيم كثرة الاختلاف في معارضات ثنائية من جهة، والتصنيف اللاحق لجملة هذه الاختلافات في نظام أحادي من جهة ثانية. إذا كانت السلطة الحديثة هي نفسها ديالكتيكية (جدلية)، فلا بد لمشروع ما بعد الحداثة، بزعم ذلك المنطق، من أن يكون مشروعاً غير ديالكتيكي.

---

(1) For an explanation of how many postmodernist theorists conflate the varieties of medernist thought under the single rubric of «the Englightenment», see Kathi Weeks, Constituting Feminist Subjects (Ithaca: Cornell University Press, 1998), chap. 2.

ما أن نرى الخطابات ما بعد الحداثية هجوماً على الشكل الديالكتيكي للسيادة الحديثة، حتى نصبح أكثر قُدْرة على مشاهدة كيفية قيامها بمعارضة منظومات السيطرة والتحكُّم، مثل النزعتين العنصرية والجنسية، عن طريق تفكيك الحدود التي تحافظ على التراتب الهرمي بين الأبيض والزنجي، بين الذكر والأنثى، وإلخ. تلك هي الطريقة التي يستطيع بها فرسان ما بعد الحداثة، إدراك ممارستهم النظرية بوصفها وريثة طيف كامل من النضالات التحررية الحديثة والمعاصرة. يجري تفسير تاريخ أَشكال تحدِّي الهيمنة السياسية ـ الاقتصادية الأوروبية وحكمها الكولونيالي، ونجاحات حركات التحرُّر الوطنية، والحركات النسائية، والنضالات المعادية للعنصرية، جميعاً، على أنها من نتائج السياسة ما بعد الحداثية، لأنها، هي الأخرى، تستهدف نسف نظام السيادة الحديثة وثنائياتها. إذا كان الحديث ميدان سلطة الأبيض، الذكر، والأوروبي، فإن ما بعد الحداثي سيكون، بطريقة متناظرة تماماً، ميدان تحرر مَنْ لَيْس أبيض، مَنْ لَيْس ذكراً، مَنْ لَيْس أوروبيّاً. فأيةُ سياسة اختلاف، بأفضل أشكال ممارستها ما بعد الحداثية الجذرية، تُجسِّد، برأي **بل هوكس**، قيم وأصوات المهجّرين والمهمَّشين والمستَغَلّين والمضطهَدين[1]. لا يتم نسف ثنائيات السيادة الحديثة وثنوياتها لمجرَّد استحداث ثنائيات جديدة؛ بل يتم، بالأحرى، الإجهاز على قوة الثنائيات وسلطتها بالذات، لدى قيامنا بإطلاق أوجه الاختلاف، وتركها تفعل فعلها عبر الحدود[2].

ثمة طائفة كبيرة من الباحثين استقبلت نمط تفكير ما بعد الحداثة بوصفه دعوة صريحة ومدوية إلى اعتماد نموذج جديد في ممارسة الأكاديمية والفكرية، وفرصة حقيقية مؤاتية لتفكيك نماذج البحث الإرشادية في ميدانهم الخاص[3].

---

(1) bell hooks, Yearming: Race, Gender, and Cultural Politics (Bostons: South End Press, 1990), p. 25.

(2) Jane Flax, Disputed Subjects (London: Routledge, 1993), p. 91.

(3) لعل ما هو ضروري بالنسبة إلى أي نقد ما بعد حداثي هو التعرف أولاً على ما تعنيه كلمة «حديث» أو «حداثي» في الميدان، والمبادرة بعد ذلك إلى طرح نموذج =

لعل أحد أهم الأمثلة من منظورنا نحن هو تحدِّي ما بعد الحداثة في ميدان العلاقات الدولية[1]. فنموذج البحث «الحديث» هنا يتحدَّد، إلى هذا الحد أو ذاك، بأساليب الواقعية والواقعية ـ الجديدة، ويتركَّز، بالتالي، على مفهوم السيادة، بوصفه مرادِفاً عموماً لسلطة الدول ـ القومية، على الاستخدام المشروع للعنف، وعلى الوحدة الإقليمية. ومن منظور ما بعد الحداثة فإن هذا النمط من العلاقات الدولية «الحديث»، بسبب قبوله بهذه الحدود وتركيزه عليها، يميل إلى دعم السلطة المسيطرة وسيادة الدول القومية. وبالتالي فإن كتَّاباً في هذا المجال يقيمون ارتباطاً واضحاً بين نقد ثنائيات «التنوير» المزدوجة المطوَّرة في سياق ما بعد الحداثة على الصعيدين الفلسفي والأدبي، وتحدِّي الحدود الثابتة لسيادة الدولة الحديثة. يحاول منظِّرو العلاقات الدولية ما بعد الحداثية تحدِّي سيادة الدول عن طريق تفكيك حدود السلطات الحاكمة، تسليط الأضواء على التحركات والتدفقات الدولية غير المنتظمة، وغير الخاضعة للتحكُّم، بما يمكِّنها من تمزيق الوحدات والتعارضات المستقرة. يجري تقديم «الخطاب» و«التفسير» بوصفهما صنفين من الأسلحة الفعَّالة ضد أشكال الجمود المؤسساتية للمنطلقات الحديثة. والتحليلات ما بعد الحداثية الناتجة تشير إلى إمكانية ظهور سياسة اختلاف عالمية، سياسة تقوم على إزالة الحدود الإقليمية وتمكين أشكال التدفق من الانسياب بحرية عبر عالم رحب ومستوٍ، متحرِّر من التجاعيد الجامدة لخطوط الحدود الفاصلة بين الدول.

= خَلَفٍ يكون متناغماً مع شكل معين من أشكال التفكير ما بعد الحداثي. . . انظر:
Charles Fox and Hugh Miller, Postmodern Public Administration: Toward Discourse (Thousand Oaks, 1995) p.3.

(1) See James Der Derian and Michael Shapiro, eds., International / Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics (Lexington, Mass.: Lexington Books, 1989); Jim George, Discourses of Global Politics: A Critical (Re) Introduction to International Relations (Boulder: Lynne Rienner Publications, 1994); and Michael Shapiro and Hayward Alker, Jr., eds., Territorial Identities and Global Flows (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

على الرغم من أن كثيرين من منظّري ما بعد الحداثة المختلفين، صريحون في رفضهم لمنطق السيادة الحديثة، فإنهم، عموماً، شديدو الارتباك إزاء طبيعة تحررنا المحتمل منها ـ ربما، تحديداً، لأنهم لا يستطيعون أن يتعرَّفوا بوضوح على أشكال السلطة التي باتت اليوم قادرةً على أن تحل محلها. وهم حين يقدِّمون نظرياتهم بوصفها جزءاً من مشروع تحرُّر سياسي، إنما يكونون ما زالوا عاكفين على خوض النضال، بعبارة أخرى، ضد أشباح الأعداء القدامى؛ ضد التنوير، أو بالأحرى ضد الأشكال الحديثة للسيادة، واختزالاتها الثنائية للاختلاف والتعدُّدية إلى بديل وحيد بين **الذات** و**الآخر**. غير أن تأكيد أشكال الهجنة والتحرُّك الطليق لألوان التباين عبر الحدود، لا يكونان عاملي تحرير إلاَّ في سياقٍ توظِّفُهُ السلطة لوضع التراتب حصرياً عبر هويات جوهرية، انقسامات ثنائية، وتعارضات مستقرة وثابتة. تبقى بُنى السلطة، وأشكال منطقها في العالم المعاصر منيعة كليّاً على الأسلحة «التحريرية» لسياسة الاختلاف ما بعد الحداثية. تكون **الإمبراطورية**، هي الأخرى، ميَّالة، في الحقيقة، لإزالة تلك الأشكال الحديثة من السيادة، ولتمكين أوجه الاختلاف من عبور الحدود بحرية. وهكذا فإن سياسة الاختلاف ما بعد الحداثية، رغم أفضل النوايا، ليست فقط عاجزة أمام مهمات الحكم الإمبراطوري وممارساته، بل وتتطابق معها وتدعمها أيضاً. يكمن الخَطَر في أن النظريات ما بعد الحداثية تركِّز اهتمامها، بقَدْر كبير من التصميم والإصرار، على أشكال السلطة القديمة التي تهرب منها، وأنظارها إلى الوراء، ولا تلبث أن تسقط، في غفلة منها، بين الأحضان المرحِّبة للسلطة الجديدة. من هذا المنظور، يمكن لجملة التأكيدات التهليلية الاحتفالية لفرسان ما بعد الحداثة، أن تبدو ساذجة بسهولة، إذا لم تكن ضلالاً خالصاً.

لعل ما نجده منطوياً على القَدْر الأكبر من الأهمية في مختلف تيَّارات ما بعد الحداثة الفكرية هو الظاهرة التاريخية التي تمثلها: إنها العَرَض الدال على حدوث نوع من الانفجار في تقليد أو تراث السيادة الحديثة. ثمة، بالطبع،

تراث عريق من الفكر «المعادي للحداثة» الذي يعارض السيادة الحديثة، بمن فيه كبار مفكّري مدرسة فرانكفورت (جنباً إلى جنب مع الخط الجمهوري الذي تعقبناه وصولاً إلى النزعة الإنسانية النهضوية). غير أن ما هو جديد يكمن في أن منظّري ما بعد الحداثة يشيرون إلى **نهاية** السيادة الحديثة، ويُظْهِرون قُدْرَةً جديدةً على التفكير خارج إطار الثنائيات والهويات الحديثة، على التفكير من منطلقات الكثرة والتعددية. ومهما ظلُّوا مرتبكين ومفتقرين إلى الوعي والوضوح، فإن هؤلاء المنظّرين يشيرون إلى المعبر المفضي إلى عملية تأسيس **الإمبراطورية** (العولمة الجديدة).

تحرير أشكال الهجنة، أو ما وراء الثنائيات الكولونيالية

ثمة تيّار معيَّن من دراسات ما بعد الكولونيالية يقترح أيضاً سياسة اختلاف عالمية، وقد يكون جديراً تماماً بأن يوضع في خانة تنظير ما بعد الحداثة. من الآن بات تحليلنا للسيادة الحديثة في الفقرات السابقة، أساساً قويّاً لمنطق محتمل يسوِّغ اتفاقاً بين نظريات ما بعد الكولونيالية التي تتقاسم فيما بينها عدواً مشتركاً. فبمقدار ما كانت السيادة الحديثة مميَّزة بنزوع أوروبا إلى فرض سيطرة عالمية، وما هو أهم، بمقدار ما كانت الإدارة الكولونيالية والممارسات الإمبريالية مكوِّناتٍ مركزية في تأسيس السيادة الحديثة، يبدو عالَم ما بعد الحداثة منتمياً، أساساً، إلى زمن ما بعد المركزية الأوروبية.

على الرغم من أن دراسات ما بعد الكولونيالية تحيط بمجموعة واسعة ومختلفة من الأطروحات والخطابات، فإننا نريد هنا أن نركِّز على كتابات هومي بهابها Homi Bhabha لأنها تمثل أوضح الأمثلة الدالة على الاستمرارية بين الأطروحات ما بعد الحداثية، ونظيرتها ما بعد الكولونيالية وأكثرها إتقاناً. لعل أحد الأهداف الأولى الثابتة لهجوم **بهابها هو** موضوع **الانقسامات الثنائية**.

فالمشروع ما بعد الكولونيالي كله، كما يقدِّمه، يتحدَّد، في الحقيقة، برفضه للتقسيمات الثنائية التي تشكِّل مرتكز نظرة ما بعد الكولونيالية إلى العالم. ليس العالم مشطوراً إلى شطرين، وممزقاً بين معسكرين متضاربين (مركز تقابله أطراف، عالم أول في مواجهة عالم ثالث)، بل كان على الدوام، بالأحرى، وما زال، يتحدَّد بما لا يُعدُّ ولا يُحصى من أوجه الاختلاف الجزئية والمتحرِّكة. فرفض بهابها لرؤية العالم من منظور الانقسامات الثنائية يقوده، إلى المبادرة أيضاً، إلى نبذ نظريات الشمول والنظريات القائلة بهوية الذوات الاجتماعية وتجانسها وجوهريتها. وهذه الأشكال المختلفة للرفض تكون وثيقة الترابط فيما بينها. فالتصوُّر الثنائي للعالم يضمر جوهرية الهويات وتجانسها، على صعيد نصفَيْه، كما يضمر، عبر العلاقة العابرة لتلك الحدود المركزية، تصنيف مجمل التجربة كلها في خانة كلِّية اجتماعية متماسكة. ليس الشَّبَح الذي يسكن تحليل بهابها، والذي يتقن فن الربط بين هذه التضاربات والتضادات المختلفة، باختصار، إلاَّ الديالكتيك الهيغلي، أي الديالكتيك الذي يصنِّف داخل كلية مترابطة جملة الهويات الاجتماعية الجوهرية التي يواجه بعضها بعضاً في حال من التعارض من داخل النَسَق نفسه. وبهذا المعنى فإن المرء يستطيع أن يقول: إن نظرية ما بعد الكولونيالية (أو طبعتها هذه على الأقل)، جنباً إلى جنب مع نظريات ما بعد الحداثة، لا تُحدَّد، في المقام الأول، إلاَّ بكونها لا ديالكتيكية (لا جدلية).

يبقى نقد بهابها للديالكتيك ـ أي هجومه على الانقسامات الثنائية والهويات الجوهرية والشمول ـ زعماً سوسيولوجياً (اجتماعياً) يخص الطبيعة الحقيقية للمجتمعات من ناحية، ومشروعاً سياسيّاً يرمي إلى إحداث تغيير اجتماعي من ناحية ثانية. ليس الأول (الزعم السوسيولوجي)، في الحقيقة، إلاَّ أحد شروط إمكانية الثاني (المشروع السياسي). لم يسبق للهويات الاجتماعية والأمم قط أن كانت جماعات متصوَّرة متماسكة حقّاً؛ فقيام المستعمَر (بفتح

الميم) بتقليد خطاب المستعمِر (بكسر الميم) ومحاكاته التنكرية، يؤدِّيان إلى إعادة صياغة فكرة الهوية كلها وتغريبها عن الجوهر؛ تكون الثقافات على الدوام، وبشكل مسبق، تشكيلات جزئية ومختلطة. وهذه الحقيقة الاجتماعية هي القاعدة التي توفِّر إمكانية توجيه مشروع سياسي مدمِّر نحو تهديم البنية الثنائية للسلطة والهوية. ما يقوله منطق التحرير لدى بهابها، باختصار، هو، إذن، ما يلي: تمارس السلطة، أو قوى الاضطهاد الاجتماعي، عملها عبر فرض بُنى ثنائية، وأشكال شمولية من المنطق على الكيانات الذاتية الاجتماعية، كابتةً تباينها. غير أن هذه البُنى القمعية ليست شاملةً قط، وتبقى أوجه الاختلاف والتباين قابلةً، دائماً، للتعبير عنها، بطريقة أو بأخرى، (عبر التنكر والمحاكاة والازدواجية والتهجين والهويات المتشظية وإلخ.) وبالتالي فإن المشروع السياسي لما بعد الكولونيالية يقوم على تأكيد تعددية أوجه الاختلاف والتباين تمهيداً لتخريب سلطة البُنى الثنائية الحاكمة ونَسْفِها.

ليست المدينة الفاضلة (مدينة الأحلام الطوباوية) التي يوجِّه بهابها الأنظار نحوها، بعد تشظي البُنى الثانية والشاملة للسلطة وإزالتها، وجوداً منعزلاً ومتشظياً بل شكل جديد من أشكال الاجتماع، مجتمع مَنْ «لا أُلفة بينهم»، أممية جديدة، جمهرة أناس تجمَّعوا في الشَّتات. مِنْ شأن تأكيد الاختلاف والهجنة بالذات أن يكون، برأي بهابها، تأكيداً للانتماء المشترك: «مِنْ شأن العيش في عالمٍ لا تَلُفُّه الألفة، أيضاً، من شأن العثور على تناقضاته ونقاطه الغامضة معششة في بيت الفن القصصي (في بيت الرواية الأدبية)، أو تتم عمليات تمزيقه وتقطيعه في العمل الفني، أن يعني تأكيداً لرغبة عميقة في التضامن الاجتماعي»[1]. يعتقد بهابها أن بذور المجتمع البديل لا تنتعش إلاَّ بفضل الاهتمام الحميم بمحلية الثقافة، بهجْنَتِها، وبمقاومتها للتركيب الثنائي للتراتبات الهرمية.

---

(1) Homi Bhabha, The Location of Culture (London: Routledge, 1994), p. 18.

يجب علينا أن نحرص على إدراك شكل السلطة المسيطرة التي تضطلع بدور العدو (والأساس السلبي في الحقيقة) في هذا الإطار ما بعد الكولونيالي. يُفترض أن السلطة لا تفعل فعلها، وبصورة حصرية، إلاَّ من خلال بنية ديالكتيكية (جدلية) وثنائية. وبعبارة أخرى، فإن شكل السيطرة الوحيد الذي يعترف به بهابها هو شكل السيادة الحديثة. فهذا، مثلاً، هو ما يمكّنه من الحديث عن «التركيب الهرمي أو الثنائي» كما لو كانت العبارتان قابلتين لأن تحل الواحدة منهما محل الأخرى: من هذا المنظور يكون التراتب الهرمي بحد ذاته، قائماً بالضرورة على انقسامات ثنائية، بما يجعل واقع الهجنة المجرَّد قادراً، باختصار، على تدمير الهرم. والهجنة نفسها ليست إلاَّ سياسة اختلاف محقَّقة، سياسة تمكِّن أشكال الاختلاف والتباين من ممارسة أدوارها عبر الحدود. تلك هي النقطة التي يتم فيها أقوى أشكال اللقاء بين ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة: نقطة الهجوم الموحَّد على ديالكتيك السيادة الحديثة وطرح التحرير والتحرُّر بوصفهما سياسة اختلاف.

مَثَلهم مَثَل منظري ما بعد الحداثة، يشدُّ منظرو ما بعد الكولونيالية، من أمثال بهابها، أنظارنا، في المقام الأول، بمقدار ما يشكِّلون أعراضاً للتحوُّل التاريخي الذي نتعرَّض له، أي، لعملية العبور إلى **الإمبراطورية** (العولمة الجديدة). قد لا تكون الأطروحات نفسها ممكنة إلاَّ حين يصبح نجم أنظمة السيادة الحديثة موشكاً على الأفول. غير أن منظري ما بعد الكولونيالية، مثلهم مثل ما بعد الحداثيين مرّة أخرى، يقدِّمون، عموماً، صورة شديدة الارتباك والتشوش عن عملية العبور هذه، لأنها تبقى متجمِّدة عند مهاجمة شكل قديم للسلطة، واقتراح استراتيجية تحرير لا تكون فعَّالة إلاَّ على تلك الأرضية القديمة. فالمنظور ما بعد الكولونيالي يظل مهتمّاً، في المقام الأول، بالسيادة الكولونيالية. «يكون ما بعد الكولونيالي موجوداً» كما يقول غيان براكاش Gyan

Prakash «كعاقبة، كبعْد ـ كشيء خضع لفعل النظام الكولونيالي»[1]. من شأن هذا أن يجعل نظرية ما بعد الكولونيالية أداة وافرة الإنتاجية لإعادة قراءة التاريخ، غير أنه ليس كافياً كلياً للتنظير للسلطة العالمية المعاصرة. لا ينجح إدوارد سعيد، الذي هو بالتأكيد أحد ألمع من ينضوون تحت عنوان نظرية ما بعد الكولونيالية، في إدانة وشجب بُنى السلطة العالمية الراهنة إلاّ بمقدار ما تساهم في تأبيد جملة المخلفات الثقافية والإيديولوجية للحكم الكولونيالي الأوروبي[2]. يقول سعيد، متهماً: إن «تكتيكات الإمبراطوريات الكبرى [أي الإمبريالية الأوروبية]، التي جرى تفكيكها بعد الحرب العالمية الأولى، تتكرَّر الآن على يد الولايات المتحدة»[3]. والمفتقد هنا هو نوع من الاعتراف بجدّة بنية السلطة ومنطقها اللذين ينظمان العالم المعاصر. ليست **الإمبراطورية** (العولمة الجديدة) صدى ضعيفاً وباهتاً لإمبرياليات حديثة، بل هي شكل جديد جذرياً من أشكال الحكم.

الأصولية و/أو ما بعد الحداثة

ثمة عَرَضٌ آخر من أعراض عملية العبور التاريخية الجارية على قدم وساق في العقود الأخيرة من القرن العشرين، ألا وهو صعود ما بات يعرف باسم النزعات الأصولية. فمنذ انهيار الاتحاد السوفيتي، دأب كبار إيديولوجيي التوجهات الجيوسياسية، ومنظرو نهاية التاريخ، وباطراد، على إبراز الأصوليات بوصفها الخطر الأول الذي يواجه النظام والاستقرار العالميين. غير أن الأصولية

---

(1) Gyan Prakash, «Postcolonial Criticism and Indian Historiography», Social Text, no. 31 / 32 (1992), 8.

(2) See Edward Said, Culture and Imperialism (New York: Vintage, 1993), pp. 282 - 303.

(3) Edward Said, «Arabesque», New Statesman and Society, 7 (September 1990), 32.

تبقى مقولة ضعيفة وملتبسة، تجمع جملة من الظواهر المتباينة تبايناً شديداً في سلة واحدة. يمكن للمرء، عموماً، أن يقول إن الأصوليات، على اختلافها وتنوعها، مترابطة جراء كونها مفهومة، على المستويين الداخلي والخارجي، على أنها حركات معادية للحداثة، حركات تمرُّد لهويات وقيم أولية؛ يتم تصورها على أنها نوع من التدفق التاريخي إلى الخلف، نوع من إلغاء التحديث. غير أن من الأدق والأجدى فهم الأصوليات المختلفة، لا باعتبارها إعادة خلق عالم ما قبل الحداثة، بل هي تعبير، بالأحرى، عن رفض شديد للمَعْبَر التاريخي المعاصر الذي نحن بصدده. وبهذا المعنى فإن الأصوليات ليست، هي الأخرى، مَثَلُها مَثَل نظريات ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة، إلاَّ عَرَضاً من أعراض المرور إلى **الإمبراطورية** (العولمة الجديدة).

كثيراً ما تقع وسائل الإعلام اليوم في خطأ جَعْل عبارة «أصولية» تختزل مختلف التشكيلات الاجتماعية المنضوية تحت ذلك الاسم، وتشير حصراً إلى الأصولية الإسلامية، التي يجري اختزال تعقيدها، هي الأخرى، إلى تعصب ديني إرهابي متشدِّد لا يعرف معنى التسامح، يكون «معادياً للغرب» في المقام الأول. والأصولية الإسلامية تتخذ، بالطبع، أشكالاً مختلفة، وتستند إلى تاريخ طويل يخترق الحقبة الحديثة من أولها إلى آخرها. كانت النزعتان الإحيائية والإصلاحية الإسلاميتان قويتين في أزمنة مختلفة عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والأشكال الراهنة للتشدّد الإسلامي تحمل أوجه شبه مميَّزة بتلك الحركات السابقة. إلاَّ أن الأصوليات الإسلامية تكون شديدة التلاحم والتوحُّد في أنَّها **راسخة المعارضة للحداثة والتحديث**. فبمقدار ما يكون التحديث السياسي والثقافي عملية عَلْمَنة، تبادر الأصوليات الإسلامية إلى معارضته عبر وضع نصوص مقدَّسة في صلب الدساتير السياسية وإحلال قيادات دينية، (رهباناً) وقضاة، في مواقع السلطة السياسية. ومن حيث أدوار الجنسين أيضاً، والبُنى العائلية، والأشكال الثقافية، ثمة معيار ديني تقليدي لا يتغيَّر، يتم وضعه

عموماً عقبةً في طريق الأشكال العَلْمانية المتغيِّرة بصورة تدريجية للحداثة. على النقيض من مجتمع الحداثة الديناميكي والعَلْماني، تبدو الأصولية داعيةً إلى مجتمع ديني جامد. وبالتالي فإن الأصوليات الإسلامية، بوصفها تجسيداً لمعاداة الحداثة، تبدو عاكفةً، بدأب، على قلب مسار عملية التحديث الاجتماعي رأساً على عقب، على تحقيق الانفصال عن تيّارات الحداثة العالمية المتدفقة، وعلى إعادة تركيب عالم ينتمي إلى زمن ما قبل الحداثة. ومن هذا المنظور يمكن اعتبار ثورة 1979 الإيرانية، مثلاً، ثورة مضادةً، تبعث الروح في نظام قديم.

تُقَدِّم الأصوليات المسيحية في الولايات المتحدة أيضاً نفسها بوصفها حركات مناوئة للتحديث الاجتماعي، دائبة على إعادة خلق ما يُتَصوَّر على أنه تشكيلة اجتماعية ماضية مستندة إلى نصوص مقدَّسة. من المؤكَّد أن على هذه الحركات أن تحتل مكانها في مسلسل التقاليد الأمريكية الطويل من المشاريع الرامية إلى إيجاد أورشليم (قدس) جديدة في أمريكا، إلى إيجاد مجتمع مسيحي بعيد عن فساد أوروبا من جهة، وعن وحشية العالم «غير المتمدن»[1] من الجهة المقابلة. لعل البرنامج الاجتماعي الأشهر للجماعات الأصولية المسيحية الراهنة هو ذلك المتركز على إعادة تشكيل العائلة النووية المستقرة والتراتبية، التي يُتَصوَّرُ أنها كانت موجودة في حقبة سابقة، وبالتالي فإن هذه الجماعات تندفع تحديداً في حملاتها الصليبية ضد الإجهاض والمثلية الجنسية (الشذوذ الجنسي). وقد ظلَّت الأصوليات المسيحية في الولايات المتحدة أيضاً موجَّهة باستمرار (في أوقات مختلفة ومناطق متباينة بصورة مضمرة إلى هذا الحد أو ذاك) نحو مشروع قائم على تفوق البيض والنقاء العنصري. لقد تمَّ تصوُّر القدس الجديدة، بصورة دائمة تقريباً، قدساً بيضاء أبوية (بطركية).

---

(1) Anders Stephanson gives an excellent account of the conceptions of the United States as a «new Jerusalem» in Manifest Destiny: American Expansionism and the Empire of Right (New York: Hill and Wang, 1995).

ولكن أشكال التوصيف العامة هذه للأصوليات على أنها تعبير عن نوع من العودة إلى عالم تقليدي، أو عائد إلى ما قبل الحداثة مع ما في مثل هذا العالم من قِيَم، تخفي أكثر مما تكشف. فالرؤىٰ الأصولية القائلة بنوع من العودة إلى الماضي تكون، في الحقيقة، مستندة، عموماً، إلى أوهام تاريخية. لم يسبق لطهارة العائلة النووية المستقرة وسلامتها، القائمتين على زوج من الجنسين اللتين يبشر بهما الأصوليون المسيحيون، مثلاً، أن كانتا موجودتين قط في ربوع الولايات المتحدة. أما «العائلة التقليدية» التي تشكل قاعدتهم الإيديولوجية، فليست سوى معارضة قيم وممارسات مستمدة من البرامج التلفزيونية أكثر من كونها مأخوذة من أية تجارب تاريخية واقعية في إطار مؤسسة العائلة[1]. لا يعدو الأمر أن يكون صورة خيالية تم إسقاطها على الماضي، مثل **شارع الولايات المتحدة الأمريكية الرئيسي** في ديزني لاند، الذي تمت إعادة إنشائه بنظرة خلفية عبر عدسات أشكال قلق ومخاوف معاصرة. ليست «العودة إلى العائلة التقليدية» لدى الأصوليين المسيحيين متوجهة نحو الخلف على الإطلاق، بل هي، بالأحرى، اختراع جديد يشكل جزءاً من مشروع سياسي ضد النظام الاجتماعي المعاصر.

بالمثل، لا يجوز فهم الأشكال الراهنة للأصولية الإسلامية على أنها نوع من العودة إلى صيغ وقيم اجتماعية غابرة، ولا حتى من منظور الممارسين. يقول فضل الرحمن: «من الخطأ فعلاً وصف مثل هذه الظواهر في الإسلام بـ الأصولية، إلاّ بمقدار ما تؤكد حقيقة أن أساس الإسلام متمثل بمصدريه الأصليين: القرآن وسنة النبي محمد ﷺ. أما فيما عدا ذلك فيجري تأكيد

(1) «مثل معظم رؤى العصر الذهبي، لا تلبث العائلة التقليدية، . . . أن تتبخر لدى النظر إليها بإمعان. ليست إلاّ خلطاً لا تاريخياً لجملة من البنى والقيم وأشكال السلوك التي لم يسبق لها قط أن تعايشت في الزمان والمكان نفسه». انظر: Stephanie Coontz, The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia trap (New York: 1992) p.9.

الاجتهاد، الفكر الأصيل»[1]. وبالفعل فإن الحركات الإسلامية المعاصرة تستند، في المقام الأول، على الدعوة إلى العودة «للأصول»، وعلى استنباط قيم وممارسات أصيلة، قد تكون أصداء لفترات صحوة، أو أصولية أخرى ولكنها موجهة في الحقيقة نحو الرد على النظام الاجتماعي الحالي. وبالتالي فإن «العودة» الأصولية إلى «التراث» ليست، في الحالين كلتيهما، وفي حقيقة الأمر، إلاّ إنتاجاً جديداً[2].

من الممكن، أن يتم فهم الهجمة المعادية للحداثة التي تميز الأصوليات بشكل أفضل، لا بوصفه مشروعاً ينتمي إلى ما **قبل** الحداثة، بل باعتباره مشروعاً عائداً لما **بعد** الحداثة. لا بد من رؤية ما بعد حداثية الأصولية، بالدرجة الأولى، في رفضها للحداثة سلاحاً للهيمنة اليورو ـ أمريكية ـ وتشكّل الأصولية الإسلامية حالةً نموذجية على هذا الصعيد. ففي سياق التقاليد الإسلامية تكون الأصولية ما بعد حداثية بمقدار ما ترفض تراث الحداثة الإسلامية الذي كانت الحداثة بالنسبة إليه ذوباناً مبالغاً به في البوتقة اليورو ـ أمريكية أو خضوعاً كاملاً للهيمنة اليورو ـ أمريكية، على الدوام. يقول أكبر أحمد: «إذا كانت الحداثة تعني السعي لاكتساب تعليم الغرب وتكنولوجيتهُ وتصنيعه خلال الاندفاعة الأولى من مرحلة ما بعد الكولونيالية، فإن من شأن ما بعد الحداثة أن يعني عودة إلى القيم الإسلامية التقليدية ورفضاً للحداثة»[3]. لدى النظر إليها ببساطة من منطلق ثقافي، تتبدى الأصولية الإسلامية نوعاً غريباً

---

(1) Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradiction (Chicago: University of Chicago, Press, 1984), p. 142.

(2) يقول روبرت كورتز: «ليست أصولية العالم الإسلامي المسحوق تقليداً موروثاً عن الماضي بل ظاهرة تنتمي إلى ما بعد الحداثة: إنها رد الفعل الأيديولوجي الحتمي على إخفاق عملية التحديث الغربية». انظر: «Life after Primordialism» in modernity at large (Minneapolis; 1996) pp. 139-157.

(3) Akbar Ahmed, Postmodernism and Islam (New York: Routledge, 1992), p. 32.

ومتناقضاً من أنواع تنظير ما بعد الحداثة ـ ليست ما بعد حداثية إلاّ لأنها تتبع الحداثة الإسلامية زمانياً وتُعارضها. غير أنها لا تلبث أن تتجلى أكمل انتماءً إلى ما بعد الحداثة حين يتم النظر إليها من منطلقات جيو ـ سياسية. يقول فضل الرحمن: «بطريقة مبهمة، تبقى الأصولية الراهنة ما بعد الحداثية جديدةً، لأن حماستها الأساسية معادية للغرب... إنها سبب شجبها للحداثة الكلاسيكية بوصفها قوة تغريب خالصة»[1]. من المؤكد أن شرائح قويةً من المسلمين كانت «معادية للغرب» بمعنى من المعاني منذ بدايات الاستعمار. غير أن ما هو جديد في صحوة الأصولية الراهنة ليس في الحقيقة إلاّ رفض القوى المنبثقة في ظل النظام **الإمبراطوري** الجديد. نستطيع، إذن، من هذا المنظور، أن نعتبر الثورة الإيرانية، بمقدار ما كانت رفضاً قوياً للسوق العالمية، أولى ثورات ما بعد الحداثة.

مما لا شك فيه أن هذا الزواج الجامع بين ما بعد الحداثة والنزعة الأصولية، زواج شاذ، نظراً لأن خطابَيْ ما بعد الحداثة والأصولية يكونان، معظم الأحيان، وفي أكثرية الأمور، على طرفي نقيض: هجنة مقابل نقاء، اختلاف في مواجهة هوية، حركة ضد ركود. يبدو لنا أن حَمَلَة لواء ما بعد الحداثة والمَوْجَة الراهنة من الأصوليين ظهروا ليس فقط في الوقت نفسه، بل ورداً على الوضع ذاته، وإنْ من قطبين متناقضين في التسلسل الهرمي العالمي، وفقاً لتوزيع جغرافي مثير. ومع قَدْرٍ كبير من التبسيط، يستطيع المرء أن يقول: إن أطروحات ما بعد الحداثة تتناغم، في المقام الأول، مع الطرف الرابح في عمليات العولمة في حين تكون الأطروحات الأصولية جذابة بالنسبة إلى الطرف الخاسر. بعبارة أخرى، يتم التقاط التوجهات العالمية الراهنة نحو المزيد من الحركة والقلق والهجنة، من قبل البعض، بوصفها نوعاً من التحرر، غير أن آخرين يرونها تشديداً لمعاناتهم. من المؤكد أن حشوداً من التأييد الشعبي لمشروعات أصولية ـ من الجهة الوطنية في

(1) Rahman, *Islam and Modernity*, p. 136.

فرنسا، والأصولية المسيحية في الولايات المتحدة إلى الإخوان المسلمين ـ انتشر على أوسع نطاق بين أولئك الذين تعرضوا للمزيد من الإخضاع والإقصاء أو الاستبعاد جراء جملة التحولات الأخيرة الجارية في الاقتصاد العالمي، وأولئك الذين باتوا الأكثر عرضة للتهديد جراء الحركية المتنامية لرأس المال. لعل الخاسرين في عمليات العَوْلَمة هم الأقدر على تزويدنا بأقوى المؤشرات الدالة على التحول الجاري على قدم وساق.

إيديولوجية السوق العالمية

كَثْرةٌ من المفاهيم العزيزة على قلوب فرسان ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية، تتناغم تناغماً كاملاً مع الإيديولوجية الراهنة لرأس المال المشترك والسوق العالمية. لقد ظلت إيديولوجية السوق العالمية على الدوام الخطابَ المعادي للأُسس، والمناوىء للجوهر بامتياز. فشروط إمكانية وجودها بالذات متمثلة بالتداول والدوران والحركة والاختلاف. تحرص التجارة على الجمع بين أوجه الاختلاف، ونكون أكثر سعادة كلما ضاعفت من عمليات الجمع! تبدو أشكال التباين (بين السلع والكتل السكانية والثقافات وإلخ...) متكاثرة إلى ما لا نهاية له في عالم السوق، الذي يكون أعنف أشكال انقضاضه على الحدود الثابتة: عالم يطغى على أي انقسام ثنائي بألوان تكاثره اللانهائية.

مع تحقق السوق العالمية اليوم بأكثر صيغها كمالاً، تميل هذه السوق المعولمة إلى تفكيك حدود الدولة ـ القومية. في فترة سابقة، كانت الدول القومية هي الأطراف الرئيسية في التنظيم الإمبريالي الحديث للإنتاج والتبادل العالميين، غير أنها ما لبثت أن باتت تبدو، بنظر السوق العالمية، وبصورة متزايدة، عقبات خالصة. يحتل وزير العمل الأمريكي السابق روبرت رايش موقعاً ممتازاً يمكِّنه من التهليل للتغلب على الحدود القومية ـ الوطنية في السوق العالمية. يزعم الرجل أن «فكرة الاقتصاد (الوطني ـ القومي) بالذات تغدو بلا

معنى، بمقدار ما تصبح جُلُّ عناصر الإنتاج ـ المال والتكنولوجيا والمصانع والمعدات ـ قادرة على الانتقال دون عناء عبر الحدود». وفي المستقبل «لن يكون ثمة منتجات أو تكنولوجيات **وطنية ـ قومية**، شركات قومية، صناعات قومية. لن يكون ثمة اقتصادات وطنية ـ قومية تتصف بالحدود الدنيا من السمات التي نضفيها على ذلك المفهوم»[1]. ومع تدهور، وانهيار الحدود القومية ـ الوطنية، تتحرر السوق العالمية من ذلك النوع من الانقسامات الثنائية التي كانت الدول ـ القومية قد فرضتها، مما يفضي إلى بروز مئات التباينات والاختلافات في هذا الفضاء الحر. من الطبيعي أن أشكال التباين والاختلاف هذه لا تنطلق بحرية في فضاء عالمي رحب وميسَّر، بل هي، بالأحرى، متشظية في شباك سلطة عالمية مؤلفة من بُنىً شديدة التباين والحركية. يلتقط آريون آبادوراي Aryon Appadurai الميزة الجديدة لهذه البُنى عبر مقارنة المشاهد، أو المشاهد البحرية، بالأحرى؛ حيث يرى جملة من المشاهد المالية والمشاهد التقنية والمشاهد الإثنية وإلخ[2]. . وعبارة «المشاهد» المضافة تمكننا من الإشارة إلى ميوعة هذه الميادين المختلفة وعدم انتظامها من جهة، ومن إظهار صفات مشتركة شكلية بين ميادين متباينة مثل المال والثقافة والسلع والسكان، من جهة أخرى. إن السوق العالمية تنشىء سياسة اختلاف حقيقية.

تقوم مشاهد السوق العالمية المختلفة بتزويد رأس المال بطاقات على نطاق لم يكن قابلاً للتصور من قبل. ومن غير المستغرب، إذن، أن يكون نمط تفكير ما بعد الحداثة، مع مفاهيم المركزية، قد ازدهر في مختلف ميادين الممارسة والنظرية الخاصة برأس المال، مثل: التسويق والترويج وتنظيم الإدارة والإنتاج.

---

(1) Robert Reich, The Work of Nations (New York: Random House, 1992), pp. 8 and 3.

(2) See Arjun Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», in Modernity at Large (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 27 - 47.

ليس ما بعد الحداثة، في الحقيقة، إلاّ المنطق الذي يتحرك رأس المال العالمي به. لعل التسويق أو الترويج هو صاحب العلاقة الأوضح بنظريات ما بعد الحداثة، بل ويمكن للمرء أن يقول: إن استراتيجيات التسويق الرأسمالية طالما كانت ما بعد حداثية، **قبل وجود هذه العبارة نفسها** avant la lettre. فمن ناحية أولى تكون ممارسات التسويق، وأشكال استهلاك المستهلكين ساحات رئيسية لتطور وتطوير نمط تفكير ما بعد الحداثة؛ ثمة نظريات ما بعد حداثة معينة، مثلاً، ترى العمليات الأبدية للتسوق واستهلاك السلع والصور المسلّعة فعاليات نموذجية ومحدِّدة لتجربة ما بعد الحداثة، لأسفارنا الجماعية عبر الواقع المفرط، أو بين عوالم ما فوق الواقع[1]. ومن ناحية أخرى، فإن نمط تفكير ما بعد الحداثة ـ بتأكيده لمفاهيم معينة مثل الاختلاف والتعددية، بتهليله للهَوَس والصور الزائفة، بانبهاره المتواصل بما هو جديد ودارج (على الموضة) ـ يشكل وصفاً ممتازاً لمخطَّطات البضاعة والاستهلاك الرأسمالية المثالية، ويوفر، بالتالي، فرصة لإيصال استراتيجيات التسويق والترويج إلى مستوى الكمال. ثمة، كما يقول أحد منظري التسويق، «أشكال» واضحة «من التناظر بين ممارسات السوق المعاصرة ومبادىء ما بعد الحداثة»[2].

ليس التسويق نفسه إلاّ ممارسةً قائمةً على التباينات والاختلافات التي تتوقف قدرة استراتيجيات التسويق على التطور والازدهار على تزايد أعدادها. ثمة كتل سكانية أكثر هجنة وتمايزاً بصورة مطردة تقدم عدداً متكاثراً من «الأسواق المستهدفة» التي يمكن مخاطبة كل منها باستراتيجيات تسويق أو ترويج محددة ـ

---

(1) See, for example, Jean Baudrillard, Selected Writings, ed. Mark Poster (Oxford: Blackwell, 1988); and Umberto Eco, Travels in Hyper - reality, trans. William Weaver (London: Picador, 1986), pp. 3 - 58.

(2) يشير براون إلى أن نظرية التسويق تبقى «حداثية» بعناد، في حين تكون الممارسة التسويقية تنمية إلى ما بعد الحداثة. انظر: Postmodern Consumer Research: The Study of Consumption as Text (Newbury Park; 1992).

واحدة للغلمان اللاتين الذين تتراوح أعمارهم بين الثامنة عشرة والثانية والعشرين، وأخرى للمراهقات الأمريكيات ذوات الأصول الصينية، وهكذا. يُقر تسويق ما بعد الحداثة باختلاف كل بضاعة، وكل شريحة من شرائح السكان، ويصوغ استراتيجياته وفقاً لذلك[1]. فكل اختلاف فرصةٌ مؤاتية.

من المؤكد أن ممارسات تسويق ما بعد الحداثة تمثل الدورة الاستهلاكية لرأس المال المعاصر، لوجهه الخارجي، غير أننا مهتمون حتى أكثر بنزعات ما بعد الحداثة في قلب دورة الإنتاج الرأسمالي. ففي المجال الإنتاجي، ربما انطوى نمط تفكير ما بعد الحداثة على أكبر قَدْر من التأثير المباشر في ميدان نظرية الإدارة والتنظيم. ثمة كُتّاب ومؤلفون في هذا الاختصاص يقولون: إن المنظمات الحديثة الكبرى والمعقدة، بحدودها الجامدة ووحداتها المتجانسة، غير ملائمة لممارسة النشاطات التجارية والأعمال في عالم ما بعد الحداثة. يقول أحد المنظرين: إن «لتنظيم ما بعد الحداثة سمات مميزة معينة ـ ولا سيما تأكيداً لما هو صغير إلى متوسط من حيث الحجم والتعقيد، وتبنياً لبُنى ونماذج مرنة للتعاون فيما بين المؤسسات بما يلبي متطلبات الشروط التنظيمية والبيئية المضطربة»[2]. وهكذا فإن تنظيمات ما بعد الحداثة يتم تصورها، إما واقعة على التخوم الفاصلة بين نظم وثقافات مختلفة، أو مهجنة داخلياً. فالجوهري بالنسبة إلى إدارة ما بعد الحداثة هو أن تكون المنظمات متحركةً ومرنةً وقادرةً على التعامل مع الاختلاف. وهنا بالذات، تقوم نظريات ما بعد الحداثة بتمهيد الطريق أمام تحول البُنى الداخلية للمنظمات الرأسمالية.

---

(1) See George Yudice, «Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring: An Introduction», Social Text, no. 45 (Winter 1995), 1 - 25.

(2) William Berquist, The Postmodern Organization: Mastering the Art of Irreversible Change (San Francisco: Jossey - Bass, 1993), p. xiii. See also the essays inDavid Boje, Robert Gerphart, Jr., and Tojo Joseph Thatchenkery, eds., Postmodern Management and Organizational Theory (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996).

لقد سارعت «ثقافة» هذه المنظمات، هي الأخرى، إلى تبني منطلقات نمط تفكير ما بعد الحداثة. فالشركات العملاقة العابرة للحدود القومية والمخترقة للتخوم الوطنية، واللاحمة للنظام العالمي، باتت هي نفسها، على الصعيد الداخلي، أكثر تنوعاً وتحرُّراً، في الميدان الثقافي، من الشركات الحديثة المحدودة التي كانت في سنوات سابقة. أما شيوخ ثقافة الشركات الذين تستخدمهم الإدارة مستشارين ومخططين استراتيجيين، فنجدهم دائبين على إلقاء المواعظ حول كفاءة وربحية التنوع والتعددية الثقافية داخل الشركات والمؤسسات[1]. وحين ينظر المرء بإمعان إلى إيديولوجية الشراكة الأمريكية (وممارستها وإنْ بدرجة أدنى) يرى بوضوح أن الشركات لا تعمل عبر مجرَّد إقصاء **الآخر** جنسياً (ذكر أو أنثى) و/أو عنصرياً (أبيض أو زنجي أو إلخ). فالأشكال الحداثية القديمة للنظرية العنصرية والجنسية تبقى، في الحقيقة، العدو الصريح لثقافة الشراكة الجديدة هذه. تسعى الشركات إلى احتواء الاختلاف داخل عالَمها مستهدفةً تعظيم القدرة الإبداعية، وحرية الحركة، وقابلية التنوُّع في مكان عمل الشركة. لا بدّ من توفير احتمال شمول جميع الناس على اختلاف أعراقهم وأجناسهم وتوجهاتهم الجنسية في الشركة. ويتعيَّن على الروتين اليومي لمكان العمل أن يجدِّد شبابه عبر استحداث تغييرات غير متوقعة، وأجواء مفعمة بالمرح. بادروا إلى إزالة الحدود القديمة، ومكِّنوا مئات الأزهار من أن تتفتَّح[2]! وبالتالي فإن مهمة الزعيم الـBoss هي تنظيم هذه الطاقات والتباينات تحقيقاً للمزيد من الأرباح. لقد أحسن من أطلق اسم «إدارة التنوع» على هذا المشروع. وفي هذا الضوء فإن الشركات لا تبدو «تقدمية» وحسب بل و«ما بعد حداثية» أيضاً، ورائدة على صعيد سياسة اختلاف حقيقية جدّاً.

---

(1) See Avery Gordon, «The Work of Corporate Culture: Diversity Management», Social Text, 44, vol. 13, no. 3 (Fall / Winter 1995), 3 - 30.

(2) See Chris Newfiekd, «Corporate Pleasures for a Corporate Planet», Social Text, 44, vol. 13, no. 3 (Fall / Winter 1995), 31 - 44.

ما لبثت عمليات الإنتاج الرأسمالية، هي الأخرى، أن أخذت أشكالاً تردد أصداء مشروعات تنتمي إلى ما بعد الحداثة. سيُتاح لنا مجال أرحب وأوسع (خصوصاً في الفصل الرابع من الجزء الثالث) لتحليل الآلية التي بات الإنتاج من خلالها منظماً في شبكات مرنة ومهَجَّنة. يشكِّل هذا، برأينا، الناحية الأهم لعملية قيام التحوُّل المعاصر لرأس المال والسوق العالمية بتشكيل سيرورة حقيقية لآلية إضفاء صفة ما بعد الحداثة.

من المؤكَّد أننا نتفق مع أولئك المنظِّرين المعاصرين، من أمثال ديفيد هارفي وفريدريك جيمسون الذين يرون ما بعد الحداثة، صفحة جديدة في كتاب التراكم والتسليع الرأسماليين، ترافق التحقق المعاصر للسوق العالمية[1]. فسياسة الاختلاف العالمية المرسخة من قبل السوق العالمية محدَّدة لا بالحركة الحرة والمساواة، بل بفرض التراتبات الجديدة، أو بعملية هيكلة تراتبية مطردة في الحقيقة. ليس منظِّرو ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية (ومعهم الأصوليات بطريقة مختلفة)، في حقيقة الأمر، إلاَّ حُراساً يشيرون إلى مسار هذا المعبر، بما يجعل الاستغناء عنهم متعذراً على هذا الصعيد.

لجان الحقيقة

مفيد أن نتذكَّر أن الأطروحات ما بعد الحداثية، وما بعد الكولونيالية لا تكون فعَّالةً إلاَّ في مواقع جغرافية محدَّدة، وبين صفوف طبقة معيَّنة من السكان. صحيح أن لما بعد الحداثة، كخطاب سياسي، راهنية معيَّنة في أوروبا واليابان وأمريكا اللاتينية، غير أن بؤرة تطبيقه الأساسية محصورة في الشريحة النخبوية من مثقفي الولايات المتحدة. وبالمثل فإن نظرية ما بعد الكولونيالية

(1) See Fredric Jameson, Postemodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism (Durham: Duke University Press, 1991); and David Harvey, The Condition of Postmodernity (Oxford: Blackwell, 1989).

التي تشترك في عدد معيَّن من نزعات ما بعد الحداثة تطوَّرت، في المقام الأول، بين صفوف فريق كوزموبوليتي يتنقل باستمرار بين العواصم والجامعات الرئيسية في كل من أوروبا والولايات المتحدة. صحيحٌ أنّ هذه الخصوصية لا تدحض مصداقية الأبعاد النظرية، غير أن علينا أن نتوقف للحظة كي نتأمَّل معانيها السياسية وآثارها العملية. ثمة عدد كبير من الأطروحات التقدمية حقاً، والتحررية فعلاً، ظهرت على امتداد التاريخ بين صفوف مجموعات نخبوية، ولسنا هنا بصدد مساءلة رسالة مثل هذا التنظير **باختصار**. لعل الأكثر أهمية من خصوصية هؤلاء المنظِّرين هي الأصداء المتناغمة التي ستثيرها مواهبهم في مواقع جغرافية وطبقية مختلفة.

من المؤكد أن الهجنة والحركة والاختلاف لا تبدو مباشرة، من وجهة نظر كثيرين في مختلف أرجاء العالم، كما لو كانت تحررية بحد ذاتها. ثمة كتل سكّانية هائلة ترى الحركة وجهاً من وجوه معاناتها لأنها مقتلعة من مواطنها بسرعة متزايدة في ظروف بالغة القسوة. ثمة موجات جماهيرية من الهجرة من الأرياف إلى المراكز الحضرية في كل بلد على حدة، وعلى الصعيد العالمي، ظلَّت مستمرة لعدد من العقود كجزء من عملية التحديث. ولم يشهد التدفق العالمي للعمالة إلاَّ تزايداً مطّرداً في السنوات الأخيرة، ليس من الجنوب إلى الشمال فقط، بل ومن الجنوب إلى الجنوب أيضاً، نعني، الهجرات العمالية المؤقتة، أو شبه الدائمة، بين أقاليم جنوبية معيَّنة، مثل تلك التي يُقْدِم عليها عمال من جنوب آسيا حين يأتون إلى بلدان الخليج. ولكن حتى هذه الهجرات العمالية الجماهيرية لا تلبث أن تتقزَّم، من حيث العدد والبؤس، لدى مقارنتها مع مشهد أولئك الذين يُجبَرون على ترك بيوتهم وأوطانهم جراء المجاعة والحرب. من شأن إلقاء نظرة خاطفة على مناطق العالم المختلفة، من أمريكا الوسطى إلى أفريقيا الوسطى، ومن البلقان إلى جنوب شرق آسيا، أن يكشف عن المعاناة البائسة واليائسة لدى أولئك الذين جرى إخضاعهم لمثل هذه

الحركة. فمثل هذه الحركة عبر الحدود، بالنسبة إلى أمثال هؤلاء، تكون في الغالب مساويةً للتهجير القسري في ظل الفقر والعَوَز، ونادراً ما تكون تحررية. يمكن لوجود مكان مستقر ومحدَّد للعيش، لقدر معيَّن من السكون، أن يبدو، على النقيض من ذلك، المطلبَ الأشد إلحاحاً.

لا يلبث تحدِّي ما بعد الحداثة المعرفي لـ «التنوير» ـ هجومُه على الروايات الرئيسية للحداثة، ونقده لمفهوم الحقيقة ـ أن يفقد، هو الآخر، هالته التحريرية لدى تحويله إلى خارج دائرة الشرائح المثقفة في أوروبا وأمريكا الشمالية. انظروا، مثلاً، إلى صك انتداب **لجنة الحقيقة** المشكَّلة في نهاية الحرب الأهلية في السلفادور، أو جملة المؤسسات المشابهة التي جرى تأسيسها في أنظمة ما بعد الدكتاتورية والتسلُّط بأمريكا اللاتينية وجنوب أفريقيا. من شأن التمسُّك بتغليب مفهوم الحقيقة أن يكون شكلاً قوياً وضرورياً من أشكال المقاومة في سياق إرهاب الدولة والتعتيم، والتوصُّل إلى معرفة حقائق الماضي القريب وإعلانها على الملأ ـ مع تحميل موظفي الدولة مسؤولية ممارسات معيَّنة، وإنزال عقوبات مناسبة أحياناً ـ هذان الأمران يبدوان من الشروط التي لا يمكن الاستغناء عنها لأي مستقبل ديمقراطي. لا تبدو روايات التنوير الرئيسية شديدة الكبت هنا، ومفهوم الحقيقة ليس مائعاً أو مُقَلْقَلاً ـ إنه عكس ذلك! فالحقيقة الصريحة هي أن هذا الجنرال بالذات أصدر أمراً بتعذيب واغتيال ذلك القائد النقابي، وأن هذا العقيد نفسه تولَّى قيادة المذابح التي أجهزت على أهالي تلك القرية. يشكِّل إعلان مثل هذه الحقائق ونشرها على نطاق واسع مشروعاً تنويرياً نموذجياً من مشروعات سياسة الحداثة، ونقده في هذا السياق لا يمكنه إلاَّ أن يصب في خانة دعم وتعزيز السلطات التضليلية والقمعية لدى النظام المستهدَف بالهجوم.

في عالمنا **الإمبراطوري** الحالي، لا تتناغم طاقات أطروحات ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية التحريرية التي سبق لنا أن وصفناها، إلاَّ مع

أوضاع كتلة سكانية نخبوية تتمتَّع بحقوق معيَّنة، بمستوى محدَّد من الثروة، وبموقع ثابت في التسلسل الهرمي العالمي. غير أن على المرء ألاَّ يعتبر مثل هذا الإقرار دحضاً كاملاً. ليست المسألة، في الحقيقة، مسألة إما/ أو. فالاختلاف والهجنة والحركة ليست تحررية بحد ذاتها، ولكن الحقيقة والطهارة والسكون ليست هي الأخرى كذلك. تبقى الممارسة الثورية الحقيقية حريصةً على الإشارة إلى مستوى **الإنتاج**. صحيح أن الحقيقة لا تجعلنا أحراراً، غير أن إمساكنا بزمام عملية إنتاج الحقيقة سوف يفعل ذلك. صحيح أن الحركة والهجنة ليستا عاملي تحرير، غير أن من شأن التحكم بإنتاج الحركة والسكون، وبإنتاج أشكال الطهر وألوان الخلائط، أن يكون كذلك. لن تكون لجان حقيقة **الإمبراطورية** الحقيقية إلاَّ جمعيات تأسيسية منبثقة عن الجمهور، مصانع اجتماعية لإنتاج الحقيقة.

الفقراء

يتم التعرُّف، سلبياً أكثر الأحيان، ولكن بإلحاح على أية حال، في كل وأية مرحلة تاريخية، على ذات اجتماعية تكون دائمة الحضور، وهي عينها في كل مكان، حول شكل مشترك من العيش. ليس هذا هو شكل الأقوياء والأغنياء؛ إنهم مجرَّد رموز جزئية ومحلية، **مؤشرات كمية**. أما «الاسم المشترك» الوحيد غير القابل للأقْلَمة، للاختلاف الخالص في جميع الأحقاب، فهو اسم الفقير. إن الفقير بائس، منبوذ، مقموع، مستَغَل (بفتح الغين) ولكنه حي مع ذلك! إنه القاسم المشترك للحياة، أساس الجمهور. ومن الغريب، ولكنه مضيء أيضاً، أن كتّاب ما بعد الحداثة نادراً ما يتبنون هذا الرمز في تنظيرهم. غريب لأن الفقير يكون، من ناحية معيَّنة، رمزاً أبدياً لما بعد الحداثة: فهو رمز ذاتٍ استعراضية، دائمة الحضور، مختلفة، متحرِّكة؛ إنه ميثاق الطابع الصدفي الذي لا يقاوم الوجود.

يشكِّل هذا الاسم المشترك، الفقير، أيضاً، أساس كل إمكانية إنسانية.

فكما أشار نيكولو ماكيافيلي، في «العودة إلى البدايات» التي تميِّز الحقبة الثورية للحداثة الدينية والإيديولوجية، يُعتَبَر الفقير، بصورة شبه دائمة، صاحب قُدْرة على النبوءة: لا يقف الأمر عند كون الفقير يعمر العالم، بل يتجاوزه إلى حدٍّ يصبح معه الفقر نفسه إمكانية العالم بالذات. الفقير وحده يعيش جذرياً الوجود الفعلي الحالي، في بؤس ومعاناة، وبالتالي ما من أحد غير الفقير يمتلك القابلية اللازمة لتجديد الوجود. لا تحيل معاناة جمهرة الفقراء إلى أي نوع من التسامي. بل على النقيض من ذلك، لا يتم تقديم ميدان الكمون وتأكيده وتعزيزه وتدشينه إلاَّ هنا، في هذا العالم فقط، في صلب وجود الفقير. إن الفقير هو عِظة الله على الأرض!

ليس ثمة اليوم ولَو وَهْم وجودٍ متسام. لقد نجح الفقر في تفكيك تلك الصورة وصولاً إلى استعادة سلطته. قديماً تم تدشين الحداثة بسخرية رابليه، بالتفوق الواقعي لبطن الفقير، بشاعرية تعبِّر عن كل ما هو موجود في الإنسانية البائسة «من الحزام إلى ما دونه». وفيما بعد، ما لبثت البروليتاريا أن انبثقت، عبر عمليات التراكم الأولي، بوصفها ذاتاً جماعية استطاعت أن تعبِّر عن نفسها على صعيدي عادة الكمون، جمهرة فقراء لم تكتف بالتنبؤ، بل وأنتجت، وبالتالي فتحت إمكانيات لم تكن افتراضية بل ملموسة. وأخيراً اليوم، في نظم الإنتاج السياسية ـ الحيوية، وفي غمار عمليات تجلي ما بعد الحداثة، يبقى الفقير رمزاً مستعبَداً، مستَغَلاً (بفتح الغين)، ولكنه رمز إنتاج مع ذلك. ذلك هو مكمن الخبرة. ثمة اليوم، في كل مكان، في أساس مفهوم الفقر واسم الفقير المشترك، علاقة إنتاج. ما الذي يجعل فرسان ما بعد الحداثة عاجزين عن قراءة هذا المقطع؟ يحدِّثوننا عن أن نظام علاقات إنتاج لغوية استعراضية قد توغل في عالم القيمة الموحَّد والمجرَّد. ولكن من هي الذات التي تنتج «استعراضياً»، وتضفي معنى خلاقاً على اللغة ـ مَنْ إن لم تكن جمهرة الفقراء، تلك الجمهرة المستعبَدة والراغبة، المفقَرة والقوية، الأقوى على الدوام؟ هنا في ملكوت

الإنتاج العالمي هذا، لم يعد الفقير يتميَّز بقدرته التنبؤية فقط، بل وبحضوره الذي يتعذَّر تجنبه في إنتاج الثروة العامة، متعرِّضاً باستمرار للمزيد من الاستغلال والربط الأوثق بأجور الحكم. حالة الفقر نفسها سلطة. هناك **فقر عالمي**، ولكن هناك، فوق كل شيء، **إمكانية عالمية**، ووَحْدَه الفقر قادر على هذا.

حرٌّ كعصفور Vogelfrei، هي العبارة التي استخدمها ماركس لوصف البروليتاريا، التي تحرَّرت مرتين في بداية الحداثة أثناء عمليات التراكم الأولى: في المرة الأولى، تحرَّرت من كونها ملكية السيِّد (أي تحرَّرت من العبودية والرق)؛ وفي المرة الثانية «تحرَّرت» من وسائل الإنتاج، انفصلت عن الأرض، لم يبق لديها ما تبيعه سوى قوة عملها. بهذا المعنى، اضطرَّت البروليتاريا لأن تصبح إمكانية الثروة الخالصة. غير أن التيار المسيطر من التراث الماركسي ظلَّ على الدوام يَكْره الفقراء، تحديداً لكونهم «أحراراً كالعصافير»، لكونهم محصَّنين ضد انضباط المصنع، ونظام الطاعة الضروري لبناء الاشتراكية. انظروا كيف سارع، أوائل الخمسينيات، الناطقون باسم الواقعية الاشتراكية إلى الانقضاض بعنف وشراسة على النزعة الطوباوية الحالمة لدى فيتوريو دي سيكا وسيزار زافاتيني، حين مكَّنا الفقراء من الطيران ممتطين عصي المكانس الطويلة في آخر الفيلم الجميل **معجزة في ميلانو** Miracle in Milan.

الحر مثل عصفور الحرية (الفوغل فراي Vogel frei) ملاك طاهر أبيض، أو شيطان رجيم يستحيل ترويضه. وهنا، بعد محاولات كثيرة لتحويل الفقراء إلى بروليتاريا، والبروليتاريا إلى جيش تحرير (وكانت فكرة الجيش طاغية بثقل على فكرة التحرير)، يبرز، مرة أخرى، في ظروف ما بعد الحداثة، تحت الأضواء المبهرة لشمس النهار، الجمهورُ، الحشدُ، الاسمُ المشترك للفقراء. إنه يخرج كلياً إلى العَلَن، إلى الميدان المكشوف، لأن المستعبَدين (بفتح الباء) نجحوا، في ظروف ما بعد الحداثة، في إذابة المستَغَلِّين (بفتح التاء) في

بوتقتهم. بعبارة أخرى أَقْدَمَ الفقراء، كل شخص فقير، جمهور الناس الفقراء، على ازدراد جمهور البروليتاريين وهضمه. وبفضل هذا الواقع بالذات، ما لبث الفَقْر أن أصبح منتجاً. حتى الجسد المحقَّر، الشخص البائس المعدم، جوع الجمهور ـ جميع أشكال الفقر وصِيَغُه أصبحت منتجة. وبالتالي فإن الفقراء تزايدت أهميتهم بصورة مطّردة؛ فحياة الفقراء تعمر الكون، وتحضنه برغبتها في الخلق وتوقها إلى الحرية. إن الفقير هو شرط كل إنتاج.

تقول الروايات: إنَّ في جَذْر حساسية ما بعد الحداثة، وأساس صرح مفهوم ما بعد الحداثة، يكمن أولئك الفلاسفة الاشتراكيون الفرنسيون الذين عكفوا، في شبابهم، على الاحتفال بانضباط المصنع والآفاق المتألقة للاشتراكية الفعلية، ولكنهم ما لبثوا أن أصبحوا تائبين بعد أزمة سنة 1968. واستسلموا، معلنين عبثية المزاعم الشيوعية الداعية إلى استعادة الثروة الاجتماعية. وهؤلاء الفلاسفة أنفسهم دائبون اليوم، بكلبية واضحة، على تفكيك كل نضال اجتماعي يتصدَّى لانتصار القيمة التبادلية الشامل، وعلى ابتذاله والاستهزاء به. تنبئنا وسائل الإعلام، وثقافة وسائل الإعلام، أن هؤلاء الفلاسفة هم الذين تعرَّفوا على هذه الحقبة الجديدة للعالم، غير أن ذلك ليس صحيحاً. فعملية اكتشاف ما بعد الحداثة قامت على عودة الفقراء إلى مركز الساحة السياسية والإنتاجية. ما كان نبوئياً حقاً هو الفقر، هي ضحكة العصفور الحر لدى تشارلي تشابلن، حين أقدم، متحرِّراً من أية أوهام طوباوية صالحة، ومن أي **انضباط** تحرري قبل كل شيء، على تفسير «أزمنة» الفقر «الحديثة»، غير أنه بادر، في الوقت نفسه، إلى ربط اسم الفقراء باسم الحياة، حياة محرَّرة وإنتاجية محرَّرة.

5.2

قوة التشابك: سيادة الولايات المتحدة والإمبراطورية الجديدة

مقتنعٌ أنا بعدم وجود أي دستور سبق له أن دُرس بعمق وفُصِّل بشكل جيِّد مثل دستورنا ليكون صالحاً لإمبراطورية واسعة للحكم الذاتي.

توماس جفرسون

دستورنا شديد البساطة والعملية بما يمكِّنه، باستمرار، من تلبية حاجات خارقة للعادة عن طريق تغييرات في التأكيد والترتيب دون إضاعة الشكل الجوهري.

فرانكلين د. روزفلت

إذا أردنا أن نسلِّط الضوء على طبيعة السيادة الإمبراطورية، فإن من واجبنا، أولاً، أن نعود خطوةً إلى الخلف على الصعيد الزمني، ونعاين جملة الأشكال والصيغ السياسية التي مهَّدت مساحَتَها، وتشكل ما قبل تاريخها. تمثل الثورة الأمريكية لحظة تجديد وتفجر عظيمين في سيرة تاريخ السيادة الحديثة. فمشروع الولايات المتحدة الدستوري المنبثق من نضالات الاستقلال، والمتشكِّل عبر تاريخ غني بالإمكانيات البديلة تَفَتَّح كَوَرْدة نادرة في حديقة تراث السيادة الحديثة. ومن شأن تتبع المسار الأصلي لتطورات فكر السيادة في الولايات المتحدة أن يمكننا من التعرُّف على أوجه اختلافها المهمة عن السيادة

الحديثة التي دأبنا على وصفها إلى الآن، وبتْنا نعتبرها الأسس التي قامت عليها سيادة **إمبراطورية** جديدة.

الثورة الأمريكية ونموذج روما ذات وجهين

ما لبثت الثورة الأمريكية و«العلوم السياسية الجديدة»، التي رفع أَلْويتها كُتَّاب **الاتحادي** (الفدراليست Federalist)، أن خرجت على تقليد السيادة الحديثة، «راجعة إلى الأصول» ومطوِّرة في الوقت نفسه لغات جديدة وأشكالاً اجتماعية حديثة تضطلع بدور الوساطة بين الواحد والمتعدِّد. فمقابل نزعة التسامي المُتْعَبة للسيادة الحديثة، مقدَّمة بإحدى صيغتيها الهوبزية أو الروسوية، آمن المؤسِّسون الأمريكيون بأنَّ ما من شيء سوى الجمهورية يستطيع أن يضفي النظام على الجمهور، في الحقيقة، أن ينشأ لا من نقل عنوان السلطة والحق، بل من ترتيب يكون داخلياً بالنسبة إلى الجمهور، من تفاعل ديمقراطي لقوى مترابطة في شبكات. وبعبارة أخرى، لا تستطيع السيادة الجديدة أن تخرج إلاَّ من رحم التشكيل التأسيسي لجملة من الحدود والتوازنات، من القواعد والضوابط، التي تؤسِّس سلطة مركزية من جهة، وتُبْقي السلطة بأيدي الجمهور من جهة ثانية. لم يعد ثمة داع أو مجال لتسامي السلطة. فكُتَّاب **الاتحادي** يقولون إن «علم السياسة»:

> مثله مثل أكثر العلوم الأخرى، قد تحسَّن كثيراً. فقد باتت فاعلية وجدوى مبادىء مختلفة، كانت إما مجهولة تماماً أو معروفة معرفة ناقصة من قبل القدماء، مفهومة جيِّداً. فالتوزيع المنتظم للسلطة على أقسام منفصلة؛ استحداثُ القيود والضوابط التشريعية؛ تأسيسُ محاكم يسيِّرها قضاة، يتولون مناصبهم بفضل سلوكهم الجيِّد؛ تمثيل الشعب في الجهاز التشريعي، بنواب ينتخبهم الشعب نفسه؛ هذه جميعاً: إما اكتشافات جديدة كلياً، أو حقَّقت تقدمها الرئيسي نحو الكمال في الأزمنة الحديثة. إنها وسائل، وهي وسائل قوية حقاً توفِّر إمكانية الحفاظ على السمات

الممتازة للحكم الجمهوري، كما تجعل اختزال عيوبه، أو تجنبها من الأمور المتاحة[1].

إنّ الذي يشكّل هنا هي فكرة مدنيةٌ وكمونية بصورة خارقة للعادة، على الرغم من التدين العميق الذي تزخر به نصوص الآباء المؤسسين. إنها فكرة تعيد اكتشاف النزعة الإنسانية الثورية لدى النهضة، وتوصِلُها إلى درجة الكمال بوصفها علماً سياسياً ودستورياً. فالسلطة يمكن تأسيسها عن طريق اعتماد سلسلة كاملة الصلاحيات التي تنتظم وتترتب في شبكات. تكون ممارسة السيادة ممكنة داخل أفق واسع من النشاطات والفعاليات التي تفرّعها دون إنكار وحدتها وتخضعها باستمرار لحركة الجمهور الخلاقة.

ثمة مؤرّخون معاصرون، مثل ج.غ. بوكوك، ممن يربطون تطوُّر دستور الولايات المتحدة، وفكرته القائمة على السيادة السياسية بالتراث الماكيافيلي، يقطعون شوطاً كبيراً باتجاه فهم هذا الانحراف عن المفهوم الحديث للسيادة[2]. إنهم يعيدون دستور الولايات المتحدة لا إلى ماكيافيلية الباروك المعادية للإصلاح، التي تقيم صرح دفاع عن منطق الدولة، وجميع المظالم التي تترتب عليه، بل إلى تراث الماكيافيلية الجمهورية التي ما لبثت، بعد إلهام فرسان الثورة الإنجليزية وأبطالها، أن أُقيمت أثناء الخروج الأطلسي من جانب الديمقراطيين الأوروبيين الذين هُزموا، ولكنهم لم يُسحقوا[3]. حقاً، ثمة أساس

---

(1) Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, The Federalist, ed. Max Beldt (Oxford: Blackwell, 1948), p. 37. This passage is from Federalist no. 9, written by Hamilton.

(2) See J. G. A. Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition (Princeton University Press, 1975); and J. C. D. Clark, The Language of Liberty, 1660 - 1832 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

(3) On the Atlantic passafe of the republican tradition from the English Revolution to the American Revolution, See Antonio Negri, Il potere costituente (Milan: Su-

راسخ يستند إليه هذا التراث الجمهوري في نصوص ماكيافيلي بالذات. هناك، قبل كل شيء، مفهوم السلطة الماكيافيلي **كسلطة مؤسِّسة**، أي كنتاج ديناميكية اجتماعية داخلية وكامنة. فالسلطة تبقى على الدوام، بالنسبة إلى ماكيافيلي، جمهورية؛ تكون باستمرار، نتاج حياة الجمهور، وتؤسِّس لنسيج تعبيره. تبقى المدنية الحرة لإنسانية النهضة الحلم الطوباوي الذي يسند هذا المبدأ الثوري. أما المبدأ الماكيافيلي الثاني الذي يفعل فعله هنا، فهو الذي يقول بأن أساس هذه السيادة الديمقراطية يكون مفعماً بالصراع على الدوام. لا تنتظم السلطة إلاّ من خلال بروز وتفاعل جملة من السلطات المضادة. وبالتالي فإن المدنية سلطة مؤسِّسة قامت عبر صراعات اجتماعية عديدة متمفصلة في سلسلة متصلة من العمليات التأسيسية. تلك هي الطريقة التي فهم بها ماكيافيلي تنظيم روما القديمة الجمهورية، وتلك هي الطريقة التي ساهمت بها فكرة النهضة عن المدنية حين اعتبرتها أساساً لنظرية وممارسة سياستين واقعيتين قائلة: إن الصراع الاجتماعي هو أساس استقرار السلطة ومنطق توسع المدينة. لقد أحدث فكر ماكيافيلي ثورة كوبرنيكية أعادت صياغة السياسة بوصفها حركة أبدية. تلك هي التعاليم الأولى التي استمدها مبدأ الديمقراطية الأطلسي من ماكيافيلي الجمهوري[1].

لم تكن روما الجمهورية هذه هي روما الوحيدة التي انبهر بها ماكيافيلي وشكّلتْ مصدر إلهام وتوجيه بالنسبة إلى جمهورييي الأطلسي. فـ «علم السياسة الجديد» لدى هؤلاء قام هو الآخر على استلهام روما الإمبراطورية، وبخاصة

---

garco, 1992), chaps. 3 and 4, pp. 117 - 222; and David Cressy, Coming Over: Migration and Communication between England and New England in the Seventeenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

(1) Again, see Negri, Il potere costituente. See also J. G. A. Pocock, «States, Republics, and Empires: The American Founding in Early Modern Perspective», in Terence Ball and J. G. A. Pocock, eds., Conceptual Change and the Constitution (Lawrence: University Press of Kansas, 1988), pp. 55 - 77.

كما جرى تقديمها في مؤلفات بوليبوس. كان نموذج بوليبوس لروما الإمبراطورية يقوم، قبل كل شيء، بتركيز العملية الجمهورية لتوسط القوى الاجتماعية بقدر أعمق وإيصالها إلى نتيجة، في تركيبة جامعة لأشكال متنوعة من الحكم. لقد تصوَّر بوليبوس الصيغة الكاملة للسلطة بوصفها حصيلة بنية مختلطة، تجمع بين السلطات الملكية والأرستقراطية والديمقراطية[1]. أما علماء السياسة الجدد في الولايات المتحدة فقد نظموا هذه السلطات الثلاث بوصفها الفروع الثلاثة للدستور الجمهوري. وأي اختلال بين هذه السلطات، وهو الدليل الآخر على تأثير بوليبوس، يشكِّل عَرَضاً من أعراض الفساد. أما دستور الولايات المتحدة الماكيافيلي فقد جاء حاجزاً يحول دون الفساد ـ فساد الزُمَر والأفراد من جهة، وفساد الجماعات والنظام من جهة أخرى. جرى تصميم الدستور بما يمكِّنه من مقاومة أي انزلاق دوري إلى مستنقع الفساد، عن طريق تفعيل الجمهور كله، وتنظيم قدرته المؤسِّسة في شبكات منظمة من السلطات المضادة، في تيارات من النشاطات المتنوعة المتساوية، وفي عملية تنظيم للذات تكون ديناميكية وواسعة.

غير أن هذه النماذج القديمة لا تلبث أن تقف عند هذا الحد في توصيف تجربة الولايات المتحدة، لأنها كانت، من نواحٍ عديدة، جديدة حقاً وأصيلة. ففي فترات شديدة الاختلاف، نجح كل من ألكسيس دوتوكفيل وحنا آرندت، في التقاط جدَّة هذه الإيديولوجية الجديدة، وهذا الشكل غير المسبوق للسلطة. كان توكفيل هو الأكثر حذراً بين الاثنين. فعلى الرغم من إدراكه لحيوية العالم السياسي الجديد في الولايات المتحدة، ورؤيته لكيفية تحويل تزاوج أشكال الحكم المختلفة إلى ديمقراطية جماهيرية منظمة ومضبوطة، زعم أيضاً أنه رأى في أمريكا وصولَ الثورة الديمقراطية إلى حدودها الطبيعية. وبالتالي فإن حُكْمَهُ

(1) See Polybius, The Rise of the Roman Empire, trans, Ian Scott - Kilvert (Harmondsworth: Penguin, 1979), Book VI, pp. 302 - 352.

بشأن ما إذا كانت الديمقراطية الأمريكية قادرة على تجنُّب دورة الفساد القديمة بقي متردِّداً وملتبساً إن لم يكن غارقاً في التشاؤم[1]. أما حنا آرندت فقد بادرت، بالمقابل، ودون أي تحفظ، إلى تمجيد الديمقراطية الأمريكية بوصفها ساحة إبداع السياسة الحديثة بالذات. وقد زعمت أن الفكرة المركزية للثورة الأمريكية هي توطيد الحرية، أو العمل في الحقيقة على التأسيس لكيان سياسي يضمن الفضاء الذي يمكِّن الحرية من الفعل[2]. تحرص آرندت على تأكيد **توطيد** هذه الديمقراطية وترسيخها في المجتمع، أي ثبات أساسها واستقرار آلية عملها. ويقاس مدى نجاح الثورة، حسب تقديرها، بمدى قدرتها على وضع حد لآلية السلطات المؤسِّسة وصولاً إلى توطيد سلطة مؤسَّسة مستقرَّة.

فيما بعد، سنتناول فكرة السلطة المتشابكة المتضمنة في الدستور الأمريكي هذه بالنقد، ولا نريد هنا أن نلقي بعض الضوء على مدى أصالتها. وخلافاً لحال جملة التصورات الأوروبية الحديثة للسيادة، التي حصرت السلطة السياسية بملكوت متسام، وصولاً إلى إبعاد مصادر السلطة وتغريبها عن المجتمع، يشير مفهوم السلطة هنا دالاً على سلطة موجودة كلياً في قلب المجتمع. ليست السياسة متعارضة مع المجتمع، بل هي لاحِمة ومكمِّلة لهذا المجتمع.

إمبراطورية متسعة

قبل الانتقال إلى تحليل كيفية تطوُّر مبدأ السيادة هذا، وتحوُّله، على امتداد تاريخ الولايات المتحدة، دعونا نركِّز انتباهنا، للحظة، على طبيعة المفهوم نفسه. لعل أولى سمات فكرة السيادة الأمريكية المميَّزة هي أنها تسوق

(1) See Alexis de Tocqueville, Democracy in America, 2 vols. (New York: Knopf, 1994), in particular the Author's Introduction, 1: 3 - 16.

(2) See Hannah Arendt, On Revolution (New York: Viking, 1963).

رأياً يقول بكمون السلطة بخلاف الطابع المتسامي للسيادة الأوروبية الحديثة. وفكرة الكمون هذه تكون مستندةً إلى رأي يقول بالإنتاجية. وإلاّ فإن من شأن المبدأ أن يبقى مشلولاً؛ إذ ما من شيءٍ، في التأصُّل وحده، يتيح للمجتمع أن يصلح سياسياً. فالجمهور المؤسِّس للمجتمع هو جمهور منتج. وبالتالي فإن سيادة الولايات المتحدة لا تقوم على ضبط الجمهور وتنظيمه بل تنشأ وتنبثق، بالأحرى، نتيجة الأشكال المنتجة للتعاون بين أفراد الجمهور. دأبت ثورة النزعة الإنسانية للنهضة، وجملة التجارب اللاحقة لانشقاق البروتستانيين جميعاً على تطوير فكرة الإنتاجية هذه. وانسجاماً مع الأخلاق البروتستانتية، يستطيع المرء أن يقول: إن ما من شيء يبين وجود الله وحضور العناية الإلهية إلى الأرض غير القوة، أو السلطة الإنتاجية للجمهور[1]. ليست السلطة شيئاً يتسيَّد علينا، بل هي شيء نصنعه بأيدينا. تحرص وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكية على الاحتفال بفكرة السلطة الجديدة هذه بأوضح العبارات. فتحرير البشرية من جميع أشكال السلطة المتسامية لا يقوم إلاّ على قدرة الجمهور على بناء مؤسساته السياسية الخاصة، وتأسيس المجتمع.

غير أن مبدأ الإنتاج المؤسِّس لا يلبث أن يؤول إلى، أو يُفَسَّر، بسيرورة انعكاس ذاتي أشبه برقصة باليه ديالكتيكية. تلك هي الميزة الثانية لفكرة السيادة الأمريكية. ففي عملية تأسيس السيادة على مستوى الكمون والتأصُّل (في الجمهور) تبرز أيضاً تجربةُ محدوديةٍ، أو تناهٍ، ناجمة عن الطبيعة الصراعية والتعددية للجمهور نفسه. يبدو مبدأ السيادة الجديد قادراً على إنتاج حَدِّه الداخلي. ومن أجل منع هذه العقبات من نسف النظام، وإفراغ المشروع كلياً من محتواه، يتوجَّب على السلطة السيادية أن تعتمد على ممارسة التحكم.

---

(1) We are refering directly here to Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. Talcott Parsons (Mew York: Scribner's, 1950); but see also Michael Walzer, Exodus and Revolution (New York: Basic Books, 1985).

بعبارة أخرى، بعد لحظة التأكيد الأولى، يأتي نفي ديالكتيكي لسلطة الجمهور المؤسِّسة يحافظ على غائية مشروع السيادة. هل نحن، إذن، في مواجهة نقطة أزمة في عملية صياغة المفهوم الجديد؟ هل يعود التسامي، الذي جرى رفضه في تحديد مصدر السلطة، من الباب الخلفي في ممارسة السلطة، حين يجري اعتبار الجمهور متناهياً، متطلباً بالتالي، إلى أدوات وأجهزة خاصة للتصحيح والتحكُّم؟

صحيح أن الحصيلة تهديدٌ دائم، غير أن مفهوم السيادة الأمريكي الجديد لا يلبث، بعد الاعتراف بجملة هذه الحدود الداخلية، أن ينفتح، بقوة غير عادية، على الخارج، كما لو كان راغباً في شطب فكرة التحكُّم، ولحظة التأمُّل من دستوره بالذات. لعل الميزة الثالثة لفكرة السيادة هذه هي نزوعها نحو مشروع مفتوح متسع يمارس نشاطه على أرضية غير محدودة. وعلى الرغم من أن نص دستور الولايات المتحدة شديد الحرص على التنبه إلى لحظة الانعكاس الذاتي، فإن حياة الدستور وممارستها، على امتداد تاريخهما القضائي والسياسي، بالغتا الحرص على الانفتاح على حركات متسعة، على الإعلان المتجدِّد لأساس السلطة الديمقراطي. فمبدأ الاتساع يبقى على الدوام في صراع قوى التقييد والتحكُّم[1].

مثير للدهشة، حقاً، أن هناك تشابهاً قوياً بين هذه التجربة الأمريكية والتجربة الدستورية القديمة، وبخاصة النظرية السياسية المستلهمة من **روما** الإمبراطورية! ففي ذلك التراث كان الصراع بين الحد والتوسع يتم حله دائماً لصالح التوسع. وقد شرَعَنَ ماكيافيلي توسعية تلك الجمهوريات التي كانت أسسها الديمقراطية تتمخض عن إنتاج متواصل للصراعات من جهة، وعن الاستيلاء على أراضٍ جديدة من جهة ثانية. أما بوليبوس فقد تصوَّر النزعة

(1) For detailed analyses of the conflicts within the Constitution, see primarily Michael Kammen, A Machine That Would Go of Itself (New York: Knopf, 1986).

التوسعية مكافأة وتعويضاً مترتبين على التزاوج الكامل بين أشكال الحكم الثلاثة، لأن الشكل البارز لمثل هذه السلطة يؤدّي إلى تشجيع ضغط الجمهور الديمقراطي في سبيل تجاوز جميع الحدود والقيود. وفي غياب التوسع، تبقى الجمهورية معرَّضة باستمرار لخطر الغرق في دوَّامة الفساد[1].

يجب تمييز هذا النزوع التوسعي الديمقراطي المضمر في فكرة السلطة المتشابكة، عن أشكال السيطرة التوسعية والإمبريالية الخالصة الأخرى. لعل الاختلاف الأساسي، هو أن توسعية مفهوم السيادة الكموني لا تكون استعبادية، بل استيعابية. وبعبارة أخرى، حين تبادر هذه السيادة الجديدة إلى التوسع، فإنها لا تبتلع أو تدمِّر القوى الأخرى التي تواجهها، بل تقوم، على النقيض من ذلك، بالانفتاح عليها، وصولاً إلى إدخالها في الشبكة. وما ينفتح هنا هو أساس الإجماع، وبالتالي فإن مجمل كيان السيادة، بكليته، يتعرَّض، عبر الشبكة المؤسِّسة للسلطات والسلطات المضادة، لعملية إصلاح مستمرة. وبفضل هذا النزوع التوسعي تحديداً يبقى مفهوم السيادة الجديد إصلاحياً بعمق[2].

أصبحنا الآن قادرين على التمييز بوضوح بين **النزوع التوسعي** لدى الجمهورية الديمقراطية من جهة، **والنزعة التوسعية** لأشكال السيادة المتسامية ـ أو توسُّعية الدول القومية الحديثة، لأن هذه الأخيرة هي المشْكِلة الأساس ـ من الجهة المقابلة. يتم تعليق فكرة السيادة بوصفها سلطة متوسعة في شباك على المفصل الذي يربط مبدأ وجود جمهورية ديمقراطية بفكرة وجود **إمبراطورية**. ولا يمكن تصوُّر هذه **الإمبراطورية** إلاَّ على شكل جمهورية كونية شاملة، شبكة

---

(1) خلال قراءته لبيوليبوس في **حوارات** Discourses، يصر ماكيافيللي على ضرورة توسيع الجمهورية حتى لا تغرق في مستنقع الفساد.

(2) The Combination of reformism and expansionism in the «Empire of Right» Is presented wonderfully by Anders Stephanson, Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right (New York: Hill and Wang, 1995).

سلطات وسلطات مضادة مشكَّلة في بنيان استيعابي غير محدود. ليس لمثل هذا التوسُّع الإمبراطوري أي علاقة بالإمبريالية، أو بتلك الكيانات العضوية المعروفة باسم الدول، والمصمّمة لأغراض الغزو والنهب والإبادة والاستعمار والاستعباد. متصدية لمثل هذه الإمبرياليات، تدأب **الإمبراطورية** على توسيع نموذج السلطة المتشابكة وتعزيزه. من المؤكَّد أننا نرى ـ حين نعاين هذه العمليات الإمبراطورية تاريخياً (وسوف نركِّز عليها في تاريخ الولايات المتحدة بعد قليل) ـ بوضوح أن لحظات توسُّع **الإمبراطورية** كانت غارقة في بحر من الدموع والدماء، غير أن هذا التاريخ المشين لا ينفي التباين بين المفهومين.

لعل الخبرة الأساسية للسيادة **الإمبراطورية** هي أن **فضاءها مفتوح دائماً**. فالسيادة الحديثة التي تطوَّرت في أوروبا منذ القرن السادس عشر فصاعداً كانت، كما سبق لنا أن رأينا في فصول سابقة، تتصوَّر المكان محدوداً، كما كانت تتصوَّر حدودها محروسة أو مخفورة دائماً من قبل الإدارة صاحبة السيادة. لا تقوم السيادة الحديثة إلاَّ على الحد تحديداً. أما في التصوُّر **الإمبراطوري** فإن السلطة على النقيض من ذلك، تجد منطق نظامها مجدَّداً على الدوام، وتمَّت إعادة خلقه باستمرار في التوسُّع. غير أن مثل هذا التعريف لا يلبث أن يثير سلسلة طويلة من المفارقات مثل: لامبالاة الذوات مصحوبة بتخصيص الشباك الإنتاجية؛ فضاء **الإمبراطورية** المفتوح والمتسع جنباً إلى جنب مع عمليات تحديدها المستمرّة؛ وما إلى ذلك. ولكن فكرة وجود **إمبراطورية** تكون في الوقت نفسه جمهورية ديمقراطية تتشكَّل تحديداً من الربط بين الحدود المتطرِّفة لهذه المفارقات، وجمعها في سلَّة واحدة. أما التوتر الذي يسود هذه المفارقات النظرية فسوف تخترق مجمل عملية مَفْصَلَة السيادة الإمبراطورية وتوطيدها على الصعيد العملي.

علينا أخيراً أن نلاحظ، أن فكرة السلام تكمن في أساس تطور **الإمبراطورية** وتوسعها. إنها فكرة سلام كامنة متناقضة جذرياً مع فكرة السلام

المتسامية، أي السلام الذي لا يستطيع غير السيِّد المتسامي فَرْضه على مجتمع تُحَدِّد الحربُ طبيعتَه. ربما يقدِّم لنا فيرجيل أسمى صِيَغ التعبير عن سلام روما حين يقول:

«ها قد وصلنا إلى العصر الأخير الذي تنبأ به العرّاف؛ ها قد تمَّت ولادة نظام القرون العظيم من جديد!»[1].

حدود مفتوحة

كان تحقيق فكرة السيادة **الإمبراطورية** مسيرة طويلة تطوَّرت عبر مراحل مختلفة من تاريخ الولايات المتحدة الدستوري. بقي الدستور الأمريكي، كوثيقة مكتوبة، دونما تغيير ذي شأن، (باستثناء بعض التعديلات البالغة الأهمية)، غير أن الدستور يجب فهمه، أيضاً، بوصفه منظومة مادية من التفاسير والممارسات الحقوقية التي يعتمدها لا المحلَّفون والقضاة فحسب، بل والأفراد في المجتمع. وبالفعل فإن هذا التأسيس المادي، الاجتماعي قد تغيَّر جذرياً منذ تأسيس الجمهورية. لا بدّ، في الحقيقة، من تقسيم تاريخ الولايات المتحدة الدستوري إلى أربع مراحل أو أربعة نظم متمايزة[2]. ثمة مرحلة أولى تمتد من إعلان الاستقلال إلى الحرب الأهلية وعملية إعادة البناء؛ وهناك مرحلة ثانية، مثقلة بالتناقضات، تتزامن مع الحقبة التقدمية، مغطيةً انعطافة القرن، من مبدأ تيودور روزفلت الإمبريالي إلى إصلاحية وودرو ولسون الأممية؛ وتمتد حقبة ثالثة من **الصفقة الجديدة** New Deal والحرب العالمية الثانية إلى فترات اشتداد

---

(1) Virgil, Ecologue IV, in Opera, ed. R. A. B. Mynors (Oxford: Clarendon Press, 1969), verses 4 - 5, p. 10. The original reads, «Ultima Cumaei uenit iam carminis aetas; / magnus ab integro saeclorum nascitur ordo».

(2) Bruce Ackerman proposes a periodization of the first three regimes or phases of U.S. constitutional history. See We The People: Foundations (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), in particular pp. 58 - 80.

الحرب الباردة؛ وثمة، أخيراً، مرحلة رابعة شنتها جملة الحركات الاجتماعية التي انطلقت في عقد الستينيات واستمرَّت إلى حين تفكيك الاتحاد السوفيتي، وكتلة أوروبا الشرقية. وكل مرحلة من مراحل تاريخ الولايات المتحدة الدستوري تشكِّل خطوة باتجاه تحقيق السيادة **الإمبراطورية**.

في أولى مراحل الدستور، بين رئاستي توماس جفرسون وآندرو جاكسون للجمهورية، أصبح الفضاء المفتوح للحدود، الساحة النظرية للديمقراطية الجمهورية، حيث أضفى هذا الانفتاح على الدستور تحديده القوي الأول. كانت إعلانات الحرية تنطوي على معنى في فضاء كان يُعْتَبَر فيه تأسيس الدولة عملية مفتوحة، صنعاً جماعياً للذات[1]. والأهم من كل شيء، هو أن هذه الساحة الأمريكية كانت خالية من أشكال المَرْكَزة والتراتيب الهرمية المميِّزة لأوروبا. يتفق توكفيل وماركس، من منظورين متعارضين، حول النقطة التالية: لا يتطور المجتمع المدني الأمريكي في الأصفاد والأغلال الثقيلة للسلطة الإقطاعية والأرستقراطية، بل ينطلق من أساس مختلف إلى أبعد الحدود[2]. ثمة حلم قديم بات يبدو ممكناً حديثاً. ثمة أرض رحبة بلا حدود مفتوحة أمام رغبة الإنسانية (جموحها)، بما يمكِّن هذه الإنسانية من تجنب الأزمة التي تحكم العلاقة بين الفضيلة والحظ، والتي دأبت على نَصْب الكمائن للثورة الإنسانية والديمقراطية، وحَرْفها عن مسارها في أوروبا. فمن منظور الولايات المتحدة الجديد، باتت العقبات التي تعترض تطوُّر البشر موضوعةً من قبل الطبيعة لا من

---

(1) «What one shared above all was a sense of an entirely new kind of country, uniquely marked by social, economic, and spatial openness». Stephanson, Manifest Destiny, p. 28.

(2) قام ماركس بإيضاح الجذور الاقتصادية للولايات المتحدة لدى تحليله لكتابات الاقتصادي الأمريكي هنري تشارلز كيري. فالولايات المتحدة «بلد لم يتطور المجتمع البرجوازي فيه على أساس النظام الإقطاعي، بل تطور من ذاته على ما يبدو». انظر: Demoocracy in America, vol. 1, chaps. 2 and 3, pp. 26-54.

جانب التاريخ ـ والطبيعة لا تطرح أية تناقضات مستعصية، أو علاقات اجتماعية ثابتة. إنها ساحة قابلة للتحويل والعبور.

يتم، إذن، ومن هذه المرحلة الأولى بالذات، تأكيد مبدأ سيادة جديد، يكون مختلفاً عن نظيره الأوروبي؛ يتم جعل الحرية سيدة، ويجري تعريف السيادة على أنها ديمقراطية جذرية في إطار عملية توسُّع مفتوحة ومستمرة. الحدود هي حدود الحرية. لولا الافتراض المسبق لمثل هذه العتبة الفسيحة والمتحرِّكة للحدود، لبقيت لغة **الاتحاديين** الخطابية جوفاء تماماً و«علومهم السياسية الجديدة» الخاصة غير ملائمة دون أدنى شك. أما فكرة النُّدْرة التي كانت ـ مثل فكرة الحرب ـ تحتل نقطة المركز من المفهوم الأوروبي للسيادة الحديثة فهي مجرَّدة، بداهةً، من العمليات التأسيسية للتجربة الأمريكية. لقد فهم جفرسون وجاكسون، كلاهما، مادية الحدود، واعترفا بها بوصفها الأساس الداعم لاتساع الديمقراطية[1]. فالحرية والحدود تقوم بينهما علاقةٌ ذات مغزى تبادُلي، حيث تكون كل صعوبة، كل حاجز أمام الحرية، عقبة يتعيَّن اجتيازها، عتبة لا بدّ من عبورها. فمن الأطلسي إلى الهادىء، امتدَّت ساحة الثروة والحرية، مفتوحةً باستمرار واطراد أمام خطوط جديدة للتحليق والاقتحام. وفي مثل هذا الإطار ثمة، على الأقلّ، تنحية أو حل جزئي لذلك الديالكتيك الغامض الذي رأيناه متطوراً في الدستور الأمريكي، والذي أخضع المبادىء الكمونية لإعلان الاستقلال لنظام متسام قائم على انعكاس دستوري للذات. عبر الفضاءات العظيمة الرحبة تتفوَّق النزعة التأسيسية على القانون الدستوري. تتغلَّب نزعة كمون المبدأ على الانعكاس الضابط؛ وتنتصر مبادرة الجمهور على مركزة السلطة.

---

(1) Thomas Jefferson «saw expansion as the indispensable concomitant of a stable, secure, and prosperous Empire of Liberty». Robert Tucker and David Hendrickson, Empire of Liberty: The Statecraft of Thomas Jefferson (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 162.

غير أن حكم الفضاءات الرحبة المفتوحة الطوباوي الذي يلعب مثل هذا الدور المهم في المرحلة الأولى من تاريخ أمريكا الدستوري هذا يكون من البداية منطوياً، صراحة، على شكل بالغ القسوة من أشكال الإخضاع. فساحة أمريكا الشمالية لا يمكن تصوُّرها خاليةً إلاَّ عبر تعمّد تجاهل وجود السكّان الأصليين ـ أو عبر تصوّرهم، في الحقيقة، من مرتبة بشرية مختلفة، كائنات دون البشر، جزءًا من البيئة الطبيعية. فتماماً كما ينبغي تطهير الأرض من الأشجار والصخور تمهيداً لزراعتها، لا بدّ، أيضاً، من تطهير الساحة من السكان الأصليين. وتماماً كما يتعيَّن على أهالي التخوم أن يتحصَّنوا ضد أيام الشتاء القاسية، مطلوب منهم أيضاً أن يتسلَّحوا ضد السكان الأصليين. لقد كان هؤلاء يُعْتَبَرون مجرَّد عنصر شائك من عناصر الطبيعة، وكانت حرب مستمرة تبقى مشتعلة بهدف طردهم و/أو استئصالهم. نجدنا هنا أمام تناقض غير قابل للاستيعاب في الآلة الدستورية: لم يكن إدماج السكان الأصليين بحركة الحدود المتسعة كجزء من النزعة التأسيسية الدستورية ممكناً؛ تعيَّن عليهم، بالأحرى، أن يتعرَّضوا للاستبعاد والإقصاء من الساحة، لفتح فضاءاتها، وجعل التوسع ممكناً. لو تمَّ الاعتراف بهم لما بقيت أي حدود حقيقية في القارة، ولما بقيت أية فضاءات مفتوحة مرشحة للإشغال. ظلُّوا موجودين خارج **الدستور** كما كانوا أساسَه السلبي: بعبارة أخرى، كان استبعادهم واستئصالهم شرطين أساسيين من شروط نفاذ الدستور بالذات. وقد لا يمكن فهم هذا التناقض فهماً صحيحاً بوصفه أزمة، لأن السكان الأصليين معرَّضون لقدر بالغ الإثارة من الإقصاء عن الآلة الدستورية ممّا أدَّى إلى بقائهم خارجيين كلياً بالنسبة إلى هذه الآلة.

في هذه المرحلة الأولى الممتدة من الجمهورية الديمقراطية إلى الحرب الأهلية، دخلت الآلية الدستورية، فعلاً، في أزمةٍ، نتيجة تناقض داخلي. ففي حين تمَّ إبقاء السكان الأصليين مبعدين وخارج دائرة الدستور، جرى إقحام الأفارقة الأمريكيين في داخله. بقي تصوُّر الحدود مع فضاء ديمقراطي ورحب

فكراً وممارسة كانا في الحقيقة مجدولين مع تصوُّر، يتصف بالقدر نفسه من الرحابة والحركية، للشعب، للجمهور، **وللعشيرة**. كان الشعب الجمهوري شعباً جديداً، **شعباً في عملية خروج** مشغولاً بملء أراض جديدة (أو تفريغها). من البداية، لم يكن الفضاء الأمريكي فسيحاً فحسب، فضاء بلا حدود، بل وكان فضاءً مكثفاً ومركزاً أيضاً؛ فضاءَ تصالبات، «بوتقة إذابة» لعملية تهجين مستمرة. لقد تحدَّدت الأزمة الحقيقية الأولى للحرية الأمريكية في هذا الفضاء الداخلي المكثَّف. لقد شكَّل استغباء الزنوج، ممارسةً موروثة عن القوى الكولونيالية، وعقبة يتعذر التغلُّب عليها على طريق تكوين أي شعب حر. تعيَّن على **الدستور** الأمريكي العظيم **المعادي للكولونيالية** أن يستوعب هذه المؤسسة **الكولونيالية** النموذجية في صلبه. صحيح أن السكان الأصليين أمكن استبعادهم لأن الجمهورية الجديدة لم تكن تعتمد على عملهم، غير أن عمل الزنوج كان دعامة أساسية للولايات المتحدة الجديدة؛ كان لا بدّ من إدخال الأمريكيين الأفارقة في الدستور، غير أن احتضانهم بصورة متكافئة لم يكن ممكناً (واحتلَّت المرأة، بالطبع، موقعاً شديد الشبه). فالدستوريون الجنوبيون لم يجدوا أية صعوبة في إظهار أن الدستور، بلحظته الديالكتيكية، المنعكسة ذاتياً، و«الاتحادية»، كان يسمح، بل ويطالب، بمثل هذا التفسير الأخرق والشاذ لتقسيم العمل الاجتماعي الذي كان على طرفي نقيض مع تأكيد المساواة الواردة في إعلان الاستقلال.

تتجلى الطبيعة الحساسة لهذا التناقض في الحل الوسط الغريب الذي لم يتم التوصل إليه، لدى كتابة مسودة الدستور، إلاَّ بعد مفاوضات شاقة ومضنية، والذي قضى بأن السكان العبيد يشكلون وزناً في تحديد عدد ممثلي كل ولاية في مجلس النواب، ولكن بنسبة يكون معها كل عبد مساوياً لثلاثة أخماس الشخص الحر (وكافحت الولايات الجنوبية لرفع هذه النسبة إلى أعلى حد ممكن لزيادة نفوذها في الكونغرس، في حين سعى الشماليون إلى خفضها).

وبالتالي فإن الدستوريين اضطروا عملياً **لقياس** حجم القيمة الدستورية للأعراق المختلفة. وهكذا فإن المزارعين أعلنوا أن عدد الممثلين «سوف يتحدد بإضافة ثلاثة أخماس جميع الأشخاص الآخرين إلى العدد الإجمالي للأشخاص الأحرار، بمن فيهم أولئك الملزمون بالخدمة لفترة تدوم سنوات، مع استبعاد الهنود غير المكلفين بالضرائب»[1]. أن تضع رقم واحد لكل أبيض، وصفر لكل شخص من الهنود الحمر لا يشكل نسبياً أية صعوبة، غير أن الأخماس الثلاثة رقم بالغ الإرباك بالنسبة إلى أي دستور. لقد تعذر شمول العبيد الأمريكيين ذوي الأصول الأفريقية بصورة كاملة، كما تعذّر إقصاؤهم كلياً. وهكذا فإن المفارقة تمثلت ببقاء العبودية الزنجية استثناءً من ناحية، وركيزةً للدستور من ناحية ثانية.

ما لبث هذا التناقض أن طرح أزمة على فكرة السيادة الأمريكية المطوَّرة حديثاً، لأنه شكل سداً أمام الأشكال الحرة للدوران والاختلاط والمساواة التي تنفخ الروح في أساسها[2]. لابد للسيادة الإمبراطورية من أن تقوم، على الدوام، بالتغلب على الحواجز والحدود داخل ملكوتها، وعند التخوم على حد سواء. وعملية التغلب المستمرة هذه هي التي تجعل الفضاء الإمبراطوري مفتوحاً. لقد أدت جملة الحواجز الداخلية الهائلة التي تفصل بين السود والبيض، بين الأحرار والعبيد، إلى عرقلة آلة الدمج الإمبراطورية، وإفراغ الادعاء الإيديولوجي بوجود فضاءات رحبة، من محتواه.

من المؤكد أن أبراهام لينكولن كان محقاً حين آمن، لدى قيادته للحرب

---

(1) U. S. Constitution, Article I, section 2. On the three - fifths rule, see John Chester Miller, The Wolf by the Ears: Thomas Jefferson and Slavery (New York: Free Press, 1977), pp. 221 - 225.

(2) For a brief history of the crises in the Constitution precipated by black slavery from the Constitutional Convention to the Civil War, see Kammen, A Machine That Would Go of Itself, pp. 96 - 105.

الأهلية، بأنه كان عاكفاً على إعادة تأسيس الأمة. فاعتماد التعديل الرابع عشر كان تدشيناً لأكثر من قرن من الصراعات الحقوقية، حول الحقوق المدنية ومساواة الأمريكيين من ذوي الأصول الإفريقية. أضف إلى ذلك أن الجدل ارتبط ارتباطاً لا ينفصم بالنقاشات حول الأراضي الجديدة. ما كان مطروحاً هو نوع من إعادة تحديد **فضاء** الأمة. ما كان موضوع رهان هو ما إذا كان الخروج الحر للجمهور، موحداً في جماعة تعددية، قادراً على الاستمرار في التطور، واستكمال بناء الذات، وتحقيق شكل جديد للفضاء العام. تعين على الديمقراطية الجديدة أن تحطم فكرة الأمة المتسامية بكل تقسيماتها العرقية وتوجد شعبها الخاص، محدداً لا بموروثات قديمة، بل بأخلاق جديدة تخص بناء الجماعة وتوسيعها. ما كان بوسع الأمة الجديدة إلاّ أن تكون نتاج الإدارة السياسية والثقافية لهويات هجينة.

انغلاق الفضاء الإمبراطوري

ما لبثت الفضاءات الأمريكية الرحبة والمفتوحة، أن نفدت. فحتى دَفْعُ السكان الأصليين أكثر فأكثر وحصارُهم في حظائر أصغر فأصغر لم يكن كافياً. ففي القرنين التاسع عشر والعشرين، وجدت الحرية الأمريكية، مع نموذجها الجديد للسلطة المتشابكة، وتصورها البديل للسيادة الحديثة، نَفْسَها في مواجهة ضرورة الاعتراف بحقيقة أن الساحة المفتوحة كانت محدودة. بات تطوير دستور الولايات المتحدة مرشحاً من هذه اللحظة لأن يتم طرحه باستمرار واطراد حول حافة متناقضة. فكلما وصلت قدرة المشروع الدستوري على التوسع إلى حدودها، تم إغراء الجمهورية بالتورط في مشروع إمبريالي من النمط الأوروبي. غير أن خياراً آخر كان أيضاً متوفراً على الدوام، ألا وهو خيار العودة إلى مشروع السيادة الإمبراطورية، والعمل على صياغته بما ينسجم ويتوافق مع الرسالة الأصلية لـ «روما» التي ورثتها الولايات المتحدة. لقد جرى تمثيل فصول ومشاهد هذه المسرحية المثيرة لمشروع الولايات المتحدة

السياسي في الحقبة **التقدمية** الممتدة من تسعينيات القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولى.

كانت هذه هي الفترة نفسها التي تصاعد فيها الصراع الطبقي ليحتل مركز الصدارة في الولايات المتحدة. أدى الصراع الطبقي إلى إثارة مشكلة النُّدْرة، لا بصيغة مطلقة، بل من منطلقات ملائمة لتاريخ النظام الرأسمالي؛ من منطلقات كونها تعبيراً عن عدم عدالة توزيع خيرات التنمية بما ينسجم مع التقسيم الاجتماعي للعمل. برز الانقسام الطبقي بوصفه حداً يهدد بنسف التوازنات التوسعية للدستور. وبادرت مجمعات رأس المال الكبرى في الوقت نفسه إلى تنظيم أشكال جديدة من السلطة المالية، قائمة على فك الارتباط بين الثروة والإنتاجية، بين المال وعلاقات الإنتاج. ففيما تم هذا في أوروبا كتطور مستمر نسبياً ـ لأن رأس المال المالي كان مبنياً على الموقع الاجتماعي لرَيْع الأرض والأرستقراطية ـ نجده قد شَكَّلَ في الولايات المتحدة حدثاً متفجراً. لقد عرَّض للخطر إمكانية حصول أي تأسيس متشابك بالذات، لأن الشبكة نفسها تتعرض للتدمير ما أن تغدو السلطة، أية سلطة، احتكارية. وبما أن توسيع الفضاء أو المكان لم يعد ممكناً، وبالتالي لم يعد قابلاً للاستخدام كاستراتيجية النزاعات، فقد برز الصراع الاجتماعي مباشرة بوصفه حدثاً عنيفاً غير قابل للتسوية. شكل نزول الحركة العمالية الأمريكية الكبرى إلى الساحة تأكيداً لانغلاق فضاء التوسط التأسيسي، ولاستحالة الإزاحة المكانية للصراعات. فأحداث شَغَب ساحة هيماركَت وإضرابات بولمان أعلنت بوضوح وصراحة: لم يعد ثمة أي فضاء مفتوح! وبالتالي فإن النزاع محكوم بأن يتمخض عن صراع مباشر، هنا بالذات[1]. وما أن اصطدمت السلطة بحدودها المكانية، حتى أصبحت مضطرةً

(1) On the emergence of the U. S. industrial working class as a powerful force in the late nineteenth and early twentieth centuries, see David Brody, Workers in Industrial America: Essays on Twentieth - Century Struggles (Oxford: Oxford University Press, 1980), pp. 3 - 47; Stanley Aronowitz, False Promises: The Shap-

للانكفاء على نفسها. كان هذا هو السياق الجديد الذي تعين على جميع الأفعال أن تتبدى فيه.

شكَّلَ انغلاق الفضاء تحدياً خطيراً للروح الدستورية ـ التأسيسية الأمريكية الأصيلة، وكان طريق مقاربة هذا التحدي غادراً مرصوفاً بالخيانة. لم يسبق للاندفاع نحو تحويل الولايات المتحدة إلى ما يشبه نوعاً من السيادة ذات الطراز الأوروبي أن كان بمثل هذه القوة. فجميع مفاهيم «الرجعية» و«الثورة المضادة الفعالة» و«البوليس الوقائي» و«دولة بنكرتون» جرى تطويرها، كلها، في الولايات المتحدة خلال هذه الفترة. لم يكن ثمة ما يدعو القمْعَ الطبقي الأمريكي لأن يغار من مختلف قياصرة أوروبا الألمان والروس. ما زالت تلك الفترة الشرسة من القمع الرأسمالي والحكومي مستمرة إلى اليوم، وإن كانت أسماء مسبيها الرئيسيين (مثل فريك وكارنيجي وميلون ومورغان) لا تُسْتَخْدَم اليوم إلاَّ لإضفاء آيات الشرف على عناوين المؤسسات الخيرية. يا له من قمع بالغ الشراسة والوحشية تنامت مقاومته كلما زاد قوة وجبروتاً! تلك هي القضية في الحقيقة. لو سارت الأمور بصورة مختلفة، لو لم تكن مقاومة القمع والاضطهاد على تلك الدرجة من القوة، لما وُجد أي سبب يدعو لكتابة هذا الكتاب عن **الإمبراطورية** بوصفها صيغة حكم مختلفة عن الإمبريالية.

كانت خطوط الرد الممكنة على انغلاق الفضاء في قارة أمريكا الشمالية متنوعة ومتناقضة ومتضاربة. والمقترحان اللذان كانا الأقوى في تحديد اتجاه التطوير اللاحق للدستور تمت صياغتهما، كلاهما، في إطار «النزعة التقدمية» الأمريكية مطلع القرن العشرين. وهذان الاقتراحان طُرحا من قبل تيودور روزفلت وودرو ولسون على التوالي. قام الأول على ممارسة إيديولوجية

---

ing of American Working - Class Consciousness (New York: McGraw - Hill, 1973), pp. 137 - 166; and Bruno Ramirez, When Workers Fight: The Politics of Industrial Relations in the Progressive Era, 1898- 1916 (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978).

إمبريالية تقليدية تماماً من الطراز الأوروبي، في حين تبنى الثاني إيديولوجية أممية قائمة على السلم بوصفه امتداداً للتصور التأسيسي ـ الدستوري لسلطة التشابك. كان الهدف من الاقتراحين هو الرد على المشكلة ذاتها المتمثلة بأزمة العلاقة الاجتماعية وبالتالي بأزمة الفضاء الجفرسوني. أما العنصر الثاني من حيث الأهمية بالنسبة إلى الاقتراحين كليهما فكان متمثلاً بفساد سلطة الدستور المتشابكة عبر تشكل مجمعات قوية ومراكز قوة جبارة. تميزت إدارتاهما الجمهوريتان، كلتاهما، باعتماد تشريعات مهمة تقدمية ومعادية للاحتكار، بدءاً بتنظيم السكك الحديدية في عهد روزفلت، وصولاً إلى الضبط الواسع للأعمال والأموال في ظل حكم ولسون. تمثلت مشكلتهما المشتركة بفهم أسلوب تهدئة العداء الطبقي الذي كاد يُجْهِز على نموذج سلطة التشابك بصورة كاملة. لقد أدركا أن الأمر كان مستحيلاً في إطار النظام نفسه ـ ولعل هذه هي النقطة الثالثة المشتركة. كانت الساحة الرَّحْبة المفتوحة قد نفدت، ولم يَعُدْ أي مجال للمناورة قابلاً للإدارة من منطلقات ديمقراطية متاحاً، حتى إذا لم تكن الساحة قد استُهلكت تماماً.

وبما أن أي حل داخلي لمشكلة انغلاق الفضاء لم يكن متوفراً، فقد تعين على النزعة التقدمية للإيديولوجية الأمريكية أن تتحقق بالإحالة على الخارج. قام الردّان، كلاهما، على تأكيد هذا التحرك نحو الخارج، إلاّ أن مشروع ولسون كان أكثر طوباويةً بما لا يقاس من نظيره لدى روزفلت. فبالنسبة إلى هذا الأخير، شكلت الحرب الإسبانية وقيام فرقة الفرسان الخاصة باقتحام سان جوان هيل النموذج النمطي للحل، بل وما لبثت الصورة أن أصبحت أكثر مركزية مع تحوله إلى اعتناق العقيدة الشعبوية. كان حل روزفلت لمشكلة حدود الفضاء منطوياً على التخلي عن السمات الأصلية لنموذج الولايات المتحدة والمبادرة، بدلاً من ذلك، إلى اتباع أهداف وأساليب شبيهة بالإمبريالية الكولونيالية الشعبوية لدى سسيل رودس، وبالإمبريالية التقدمية لدى الجمهورية

الثالثة في فرنسا[1]. ما لبث هذا الطريق الإمبريالي أن أفضى إلى التجربة الكولونيالية للولايات المتحدة في الفلبين. راح روزفلت يعلن للملأ قائلاً: «من واجبنا تجاه الناس الذين يعيشون حياة بربرية أن نسعى إلى تحريرهم من قيودهم». ومن شأن أي تنازل أمام النضالات التحررية التي تتيح للسكان غير المتمدنين، من أمثال أهالي الفلبين فرصة أن يحكموا أنفسهم أن يكون، بالتالي، «جريمة دولية»[2]. لقد ظل روزفلت، ومعه أجيال من أساتذة الإيديولوجيا الأوروبيين الذين سبقوه، معوّلاً على فكرة «المدنية» أو «الحضارة» باعتبارها التسويق الملائم للغزو والتسلط الإمبرياليين.

أما حلُّ ولسون لأزمة الفضاء فقد سار في طريق مختلف كلياً. فمشروعه القائم على التوسيع الدولي لسلطة الدستور المتشابكة كان مشروعاً طوباوياً سياسياً ملموساً. ما من مكان شهد ازدراءً قوياً بتفسير ولسون للإيديولوجيا الأمريكية مثل أوروبا خلال فترة معاهدة فرساي، غير أنه لم يحظ بأي تقويم جيد حتى في الولايات المتحدة. صحيح أن عصبة الأمم، ذلك المجد الذي توَّج مشروع ولسون للسلام الأوروبي والعالمي، لم تتمكن قط من تجاوز حاجز فيتو سلطة الكونغرس؛ غير أن مفهومه للنظام العالمي القائم على توسيع دائرة المشروع الدستوري للولايات المتحدة، مفهوم السلام بوصفه نتاجاً لشبكة قوى عالمية جديدة، كان اقتراحاً قوياً وقابلاً للاستمرار[3]. كان هذا الاقتراح متناغماً

---

(1) For a good analysis of the relationship between U. S. expansionism and European imperialism in terms of foreign policy, see Akira Iriye, From Nationalism to Internationalism: U. S. Foreign Policy to 1914 (London: Routledge and Kegan Paul, 1977).

(2) Cited in Frank Ninkovich, «Theodore Roosevelt: Civilization as Ideology», Diplomatic History, 20, no. 3 (Summer 1986), 221 - 245; quotation pp. 232 - 233. Ninkovich demonstrates clearly how Roosevelt's imperialism was Solidly grounded in the ideology of the «spread of civilization».

(3) On Woodrow Wilson and the fortunes of progressive internationalism, see Thomas Knock, To End All Wars: Woodrow Wilson and the Quest for a New World Order (Oxford: Oxford University Press, 1992).

مع المنطق الأصلي للدستور الأمريكي. ومفهومه **الإمبراطورية** المتوسعة. لم يستطع حداثيو أوروبا إلاَّ أن يسخروا بهذا الاقتراح القاضي بإيجاد **إمبراطورية** تنتمي إلى ما بعد الحداثة: تزخر اليوميات والتقاويم بألوان الهُزْء، وأشكال التَّحْقير الصادرة عن كل من جورج كليمنصو ولويد جورج، جنباً إلى جنب مع الفاشيين، الذين كانوا جميعاً يتسابقون على الإعلان عن رفض مشروع ولسون، باعتباره عنصراً مركزياً من عناصر مشروعاتهم القائمة على الدكتاتورية والحرب. ومع ذلك فإن ولسون المسكين المُفْتَرى عليه يبدو اليوم مختلفاً بعض الشيء: صحيح أنه يبدو حالماً وطوباوياً، لكنه واضح وصريح في استشرافه للمستقبل المرعب الذي كان ينتظر أوروبا، الأمم والدول، في السنوات المقبلة؛ إنه مخترع حكم السلام العالمي، الذي لم يكن قابلاً للتحقيق بالتأكيد، غير أن الرؤيا ما لبثت أن برهنت على أنها عَتَلة فعالة دافعة باتجاه الانتقال إلى **الإمبراطورية**. هذا كله صحيح حتى وإن لم يسلم به ولسون. وهنا بالذات، في الحقيقة، نبدأ بالإمساك، مادياً، بالفَرْق القائم بين الإمبريالية و**الإمبراطورية**، ونصبح قادرين على رؤية ذكاء أبلهٍ عظيم، ونظرته الثاقبة في تلك الأحلام الطوباوية الولسونية.

الإمبريالية الأمريكية

من الممكن رؤية المرحلة أو الصيغة الثالثة لدستور الولايات المتحدة مضطلعة بدورها الكامل، مع اعتماد تشريع الصفقة الجديدة، مثل قانون العلاقات الصناعية القومية ـ الوطنية، بيد أنه من الأفضل، لأغراضنا، أن نعيد بداياتها إلى أوقات أبكر، حتى إلى مواعيد بعيدة تصل إلى الثورة البلشفية في سنة 1917، والفترة التي تردَّدَ فيها صدى تهديدها في سائر أرجاء الولايات المتحدة، بل والعالم. فبالإفادة من استحضار الماضي، نستطيع أن نتعرف، بين ثنايا تلك العقود الأولى من ثورة أكتوبر، على جذور الحرب الباردة ـ على التقسيم الثنائي لأراضي الكرة الأرضية والتنافس المحموم بين النظامين. من

الممكن اعتبار تشريع الصفقة الجديدة بالذات، جنباً إلى جنب، مع بناء أنظمة الرخاء الشبيهة في أوروبا الغربية، نوعاً من الرد على التهديد الذي باتت التجربة السوفيتية توحي به، على القوة المتزايدة للحركات العمالية على الصعيدين الداخلي والخارجي[1]. ما لبثت الولايات المتحدة أن وجدت نفسها مدفوعةً، بصورة متزايدة، بالحاجة إلى تهدئة التناقضات والخصومات الطبقية، وصولاً إلى تحول نزعة معاداة الشيوعية إلى الضرورة الطاغية. تمخضت إيديولوجيا الحرب الباردة عن أكثر أشكال الانقسام المانوي ـ الثنوي تطرفاً ومبالغة، مما أدى إلى عودة ظهور بعض العناصر المركزية التي سبق لنا أن رأيناها كعناصر محدِّدة للسيادة الأوروبية الحديثة من جديد في الولايات المتحدة.

خلال هذه المرحلة، وعبر مسيرة القرن العشرين، بات واضحاً، بصورة متزايدة باطراد، أن الولايات المتحدة، التي لا يجمعها أي جامع مع تلك الأمة الديمقراطية والاستثنائية التي تصوَّرها مؤسسوها، متمثلةً **بإمبراطورية الحرية**، كانت صاحبة مشروعات إمبريالية مباشرة، ووحشية، على الصعيدين الداخلي والخارجي. فصورة حكومة الولايات المتحدة كتجسيد للدركي العالمي، وكبؤرة للتآمر على النضالات التحررية في العالم كله، لم تنشأ في الحقيقة في عقد الستينيات من القرن العشرين، ولا مع ولادة الحرب الباردة بالذات، بل تعود إلى الثورة السوفيتية، بل وحتى إلى ما قبل ذلك. قد يكون من الضروري ربط، ما سبق تقديمه **كاستثناءات**، معاً، واعتباره نزوعاً حقيقياً، بديلاً داخل تاريخ دستور الولايات المتحدة. بعبارة أخرى، قد يكون من الضروري تعقب جذور هذه الممارسات الإمبريالية في أصول البلاد ذاتها، في استعباد الزنوج وحروب الإبادة التي شُنَّت ضد السكان الأصليين.

---

(1) See Antonio Negri, «Keynes and the Capitalist Theory of the State», in Michael Hardt and Antonio Negri, Labor of Dionysus (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 23 - 51.

من قبل اعتبرنا استعباد الزنوج مشكلة دستورية في فترة ما قبل الحرب، غير أن الاضطهاد العنصري، والإسراف في استغلال العمالة الزنجية، بقيا مستمرين إلى ما بعد اعتماد التعديلات الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر بوقت غير قصير. فالحواجز الإيديولوجية والمادية التي أُقيمت حول الأفارقة الأمريكيين، كانت على الدوام، متناقضةً مع المبدأ **الإمبراطوري** القائم على الفضاءات المفتوحة، والكتل السكانية المختلطة. وقد كان وضع العمالة الزنجية وبخاصة في الولايات المتحدة، يشكل تناظراً قوياً مع وضع العمالة الكولونيالية في النظم الأوروبية، من حيث تقسيم العمل، وظروف العمل وبنية الأجور. يعطينا الاستغلال المفرط للعمالة الزنجية، في الحقيقة، مثالاً واحداً، مثالاً داخلياً، يؤكد النزوع الإمبريالي الذي يخترق تاريخ الولايات المتحدة من بدايته.

ثمة مثال آخر يؤكد هذا النزوع الإمبريالي، وهو مثال خارجي، يمكن أن نراه في تاريخ مبدأ مونرو، وسلسلة الجهود التي بذلتها الولايات المتحدة في سبيل ممارسة السيطرة على الأمريكتين. لقد جرى تقديم المبدأ الذي أعلنه رئيس الجمهورية جيمس مونرو في سنة 1923، أولاً وقبل كل شيء، كتدبير دفاعي ضد النزعة الكولونيالية الأوروبية: حيث إن القارة الأمريكية الحرة والمستقلة «لن تُعتبر بعد الآن عُرْضَةً للاستعمار مستقبلاً من جانب أية قوة أوروبية»[1]. بادرت الولايات المتحدة إلى الاضطلاع بدور حماية جميع الأقوام والدول الأمريكية من العدوان الأوروبي، وهو دور ما لبث أن بات معلَناً صراحة

(1) The effects of Monroe's original declaration were ambiguous at best, and Ernst May has argued that the doctrine was born as much from domestic political pressures as international issues; see The Making of the Monroe Doctrine (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975). The doctrine only really became an effective foreign policy with Theodore Roosevelt's imperialist campaigns, and particularly with the project to build the Panama Canal.

عبر الشعار الذي أرفقه تيودور روزفلت بالمبدأ، ذلك الشعار الذي يزعم أن الولايات المتحدة «قوة بوليسية دولية». غير أن المرء سوف يواجه قدراً غير قليل من الصعوبة، حين يحاول اعتبار السلسلة الطويلة من عمليات التدخل العسكرية التي أَقْدَمَت عليها الولايات المتحدة في الأمريكتين دفاعاً مجرداً، وتصدياً خالصاً للعدوان الأوروبي[1]. فسياسة اليانكي تقليدٌ إمبريالي عريق وراسخ يرتدي ثوب العداء للإمبريالية.

ما لبث هذا الإغراء الإمبريالي ـ أو الالتباس بين الحامي والمتسلط في الحقيقة ـ أن أصبح، خلال الحرب الباردة، أكثر عُمقاً واتساعاً. بعبارة أخرى، ما لبثت حماية البلدان في سائر أرجاء العالم من الشيوعية (أو من الإمبريالية السوفيتية، بصورة أدق) أن أصبحت متعذرة التمييز عن السيطرة عليها واستغلالها بأساليب وتقنيات إمبريالية. قد يكون صحيحاً تماماً اعتبار تورط الولايات المتحدة في فيتنام أَوْجَ هذا النزوع. فمن منظور معين، ومن داخل صياغة حكومة الولايات المتحدة لإيديولوجيا الحرب بالتأكيد، كانت الحرب في فيتنام متناغمةً مع الاستراتيجية السياسية العالمية القائمة على حماية «العالم الحر» من الشيوعية، وعلى احتواء أشكال تقدم هذه الأخيرة. غير أن الحرب لم يكن بوسعها أن تكون، عملياً، إلاّ متابعةً للإمبريالية الأوروبية من جانب الولايات المتحدة. ومع حلول عقد الستينيات من القرن العشرين، كانت القوى الكولونيالية الأوروبية تخسر معارك حاسمة، وكان نجمها موشكاً على الأفول. راحت هذه القوى، مثلها مثل أبطال المصارعة المسنّين، تغادر الحلبة تاركة

---

(1) For the long history of U.S. military interventions in Latin America and particularly in Central America, see Ivan Musicant, The Banana Wars: A History of United States Military Intervention in Latin America (New York: Macmillan, 1990); Noam Chomsky, Turning the Tide: U.S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace (Boston: South End Press, 1985); Saul Landau, The Dangerous Doctrine: National Security and U.S. Foreign Policy (Boulder: Westview Press, 1988).

الساحة للولايات المتحدة بوصفها البطل الجديد. لم يشك الجيش الأمريكي قط، في أن قوته تكفي لتجنيبه كأْسَ الذل الذي تجرعه الفرنسيون في ديان بيان فو. وقد تصرف الأمريكيون خلال فترة حكمهم القصيرة في فيتنام بأقصى أشكال العنف والقسوة والبربرية التي تتناسب مع أية قوة إمبريالية أوروبية. حتى بدا وكأن الولايات المتحدة موشكة على أن تعلن نفسها الوريثة الشرعية للقوى الأوروبية المتقهقرة، مرتدية عباءتها الإمبريالية، ومتفوقة عليها في ممارساتها الإمبريالية.

انتهت مغامرة الولايات المتحدة في فيتنام بالهزيمة بطبيعة الحال. ففي مأثرة خارقة للعادة، وبقوة وجرأة غير مسبوقتين، تعارك الفيتناميون مع قوتين إمبرياليتين متعاقبتين وخرجوا مظفرين؛ على الرغم من أن ثمار ذلك النصر برهنت منذ ذلك الحين على أنها شديدة المرارة. أما من منظور الولايات المتحدة، ومن منطلق تاريخنا الدستوري التأسيسي الموجز، ربما تبدت الحرب الفيتنامية بوصفها اللحظة الأخيرة من حياة النزوع الإمبريالي، وبالتالي نقطة العبور إلى نظام جديد بالنسبة إلى الدستور. كان طريق الإمبريالية من الطراز الأوروبي قد أصبح مسدوداً مرة وإلى الأبد، وتعين على الولايات المتحدة، من الآن فصاعداً، أن تلتفت إلى الوراء من جهة، وأن تقفز من الجهة الأخرى، وفي الوقت نفسه، إلى الأمام، نحو حكم إمبراطوري حقيقي.

كنوع من الاختزال التاريخي، نستطيع أن نحدد نهاية المرحلة الثالثة وبداية المرحلة الرابعة من مراحل دستور الولايات المتحدة بسنة 1968م[1]. فهجوم التيت في كانون الثاني (يناير) شكل الهزيمة العسكرية الحاسمة لسلسلة مغامرات الولايات المتحدة الإمبريالية. غير أن الأهم هو أن الضغط في سبيل

(1) يعتبر وليم تشيف William Chafe سنة 1968 م سنة انعطاف وتحول بالنسبة إلى النظام في الولايات المتحدة من منظور أي مؤرخ اجتماعي. انظر: William Chafe, the unfinished journey; America Since World War II (Oxford: 1986) p. 378.

العودة إلى المبادىء الجمهورية، والروح الدستورية الأصيلة، كان قد تم الإعداد له، كما هي الحال قبل كل تحول تشهده النظم الدستورية، من قبل الحركات الاجتماعية الداخلية القوية. ففي الوقت الذي كانت فيه الولايات المتحدة شديدة التورط في مغامرة إمبريالية خارجية، ومنحرفة إلى أبعد الحدود عن مشروعها الدستوري الأصلي بالذات، ازدهرت تلك الروح المؤسِّسة بأبهى صورها، وأقواها على الصعيد الداخلي ـ ليس فقط في جملة الحركات المعادية للحرب نفسها، بل وفي حركات الحقوق المدنية والقوة السوداء، وسلسلة الحركات الطلابية، وصولاً، آخر المطاف، إلى الموجة الثانية من الحركات النسوية. لقد شكل ظهور العناصر المكونة المختلفة لليسار الجديد تأكيداً عظيماً، وقوياً، لمبدأ القوة أو السلطة المؤسّسة، وللإعلان عن إعادة فتح الفضاءات الاجتماعية.

ما وراء الحرب الباردة

في أثناء الحرب الباردة، حين بادرت الولايات المتحدة، بصورة غامضة، إلى ارتداد عباءة الإمبريالية، كانت هذه الولايات المتحدة تقوم بإخضاع القوى الإمبريالية القديمة لنظامها الخاص. لم تؤد الحرب الباردة التي شنتها الولايات المتحدة إلى هزيمة العدو الاشتراكي، وربما لم يكن ذلك، قط، هدفَها الأول في حقيقة الأمر. لقد انهار الاتحاد السوفيتي تحت وطأة تناقضاته الداخلية الخاصة. ولم تفعل الحرب الباردة، في الحدود القصوى، أكثر من إفراز بعض شروط العزلة التي ما برحت، عبر تردد أصدائها في الكتلة السوفيتية نفسها، أن ضاعفت تلك التناقضات القابلة للانفجار. لعل أهم آثار الحرب الباردة هو التعرف على خطوط الهيمنة داخل العالم الإمبريالي، تلك الخطوط التي دأبت على تسريع عملية تدهور القوى القديمة، ورفع مستوى مبادرة الولايات المتحدة على صعيد تأسيس نظام **إمبراطوري**. ولو لم يكن قد تم الإعداد مسبقاً لنمط جديد من المبادرة الهيْمَنية، لما خَرَجَت الولايات المتحدة منتصرةً في نهاية

الحرب الباردة. وهذا المشروع الإمبراطوري، وهو مشروع سلطة متشابكة، يشكل المرحلة أو الصيغة الرابعة من التاريخ الدستوري للولايات المتحدة.

في سنوات انحسار الحرب الباردة، وفي أعقابها، صارت مسؤولية ممارسة دور الدركي الدولي «ملقاة» كلياً على عاتق الولايات المتحدة. فحرب الخليج كانت المرة الأولى التي تمكنت فيها الولايات المتحدة من ممارسة هذا الدور بشكل كامل. لم تكن الحرب، في الحقيقة، سوى عملية قَمْع تافهة غير ذات أهمية من وجهة نظر الأهداف والمصالح الإقليمية، والإيديولوجيات السياسية ذات العلاقة. لقد رأينا عدداً كبيراً من مثل هذه الحروب بقيادة الولايات المتحدة وحلفائها المباشرين. جرى اتهام العراق بانتهاك القانون الدولي، فأصبحت محاكمته ومعاقبته واجبتين. لعل أهمية حرب الخليج تكمن في حقيقة أنها قَدَّمت الولايات المتحدة بوصفها القوة الوحيدة القادرة على إدارة العدالة الدولية، **لا كإحدى وظائف دوافعها القومية ـ الوطنية الخاصة، بل باسم الحق العالمي**. من المؤكد أن قوى كثيرة زعمت زوراً أنها منطلقة من المصلحة الكونية الشاملة في السابق، ولكن هذا الدور الجديد للولايات المتحدة يبقى مختلفاً. قد يكون أقصى مستويات الدقة هو أن يقال: إن ادعاء الكونية والشمول هذا قد يكون هو الآخر زائفاً، ولكنه زائف بطريقة جديدة. فدركي الولايات المتحدة العالمي لا ينطلق من المصلحة الإمبريالية، بل يخدم مصلحة **إمبراطورية**. وبهذا المعنى، فإن حرب الخليج شكلت بالفعل، كما زعم جورج بوش، إعلاناً لميلاد نظام عالمي جديد.

غير أن إضفاء الشرعية على النظام **الإمبراطوري** لا يمكن فرضه بمجرد الاستناد إلى فاعلية المباركة الحقوقية، والقوة العسكرية وحدها. لا بد من تطوير الأمر عبر إنتاج معايير قضائية ترفع من شأن سلطة الطرف المهيمن بطريقة ثابتة وقانونية. وهنا بالذات تصل العملية الدستورية ـ التأسيسية التي بدأت مع ولسون، أخيراً، إلى مرحلة النضج، وتطفو على السطح ثانيةً. فبين الحربين

العالميتين الأولى والثانية، بين مسيحانية (مهدوية) ولسون والمبادرات الاقتصادية ـ السياسية الدولية المتمثلة **بالصفقة الجديدة** (التي سنعود إليها في الفصل الثاني من الجزء الثالث)، تمت إقامة سلسلة من المنظمات الدولية التي أفرزت ما يُطْلَق عليه، في القاموس التعاقدي التقليدي للحق الدولي، اسم معيارية وفعالية زائدة أو إضافية. وما لبث هذا الشيء الإضافي أو الزائد، أن اكتسب قاعدة واسعة وكونية شاملة من حيث النزوع بفضل روح اتفاقيات سان فرانسيسكو التي أسست الأمم المتحدة. صحيح أن الحرب الباردة أعاقت العملية الداخلية الموحِّدة، غير أنها لم تلغها بصورة كاملة. فعلى امتداد سني هذه الحرب الباردة، كانت ثمة مضاعفة لأجهزة دولية قادرة على إنتاج الحق من جهة، واختزالٌ لأشكال مقاومة عملها من جهة ثانية. رأينا في الفصل الأول، من الجزء الأول، كيف أن تكاثر هذه الأجهزة والكيانات الدولية المختلفة، وتعزيزها في حملة من العلاقات التكافلية ـ حيث يكون وجود البعض سبباً لشرعية البعض الآخر ـ أدى إلى دفع الأمور إلى ما بعد أي مفهوم لحق دولي قائم على التعاقد أو التفاوض، وبات يشير، بدلاً من ذلك، إلى وجود سلطة مركزية، آلة فعل قضائية شرعية فوق قومية. وبهذه الطريقة تم إعطاء العملية الموضوعية وجهاً ذاتياً. أما المؤسسات الدولية الكبرى، التي كانت قد خرجت من الأساس المحدود للمفاوضات والمعاهدات، فقد تمخضت عن تفريخ كثرة من الأجهزة والمنظمات والأطراف التي بدأت تمارس عملها، وكأن هناك سلطة مركزية تجيز ما هو حق، وتبارك ما هو صحيح.

ومع انتهاء الحرب الباردة، دُعيت الولايات المتحدة إلى الاضطلاع بدور ضمان هذه العملية المعقدة المتمثلة باجتراح حق فوق قومي جديد مع إضفاء الفاعلية القانونية عليها. وتماماً، كما قام أعضاء مجلس شيوخ روما، في القرن الأول من الحقبة المسيحية، بمطالبة أوغسطوس بتولي سلطات إدارة **إمبراطورية** لخدمة الصالح العام، تبادر مجموعة المنظمات الدولية (الأمم المتحدة،

المنظمات النقدية الدولية، بل وحتى المنظمات الإنسانية) اليوم إلى مطالبة الولايات المتحدة بالاضطلاع بالدور المركزي في نظام عالمي جديد. ففي سائر النزاعات الإقليمية التي نشبت في الجزء الأخير من القرن العشرين، من هاييتي إلى الخليج، ومن الصومال إلى البوسنة، دُعيت الولايات المتحدة إلى التدخل عسكرياً ـ وهذه الدعوات حقيقية، وذات مضمون جوهري، لا (فَبْرَكات) إعلامية دعائية مجردة لتهدئة معارضة الجمهور في الولايات المتحدة. ولو على مضض، تعين على جيش الولايات المتحدة أن يلبي النداء باسم السلام والنظام. لعل هذه هي إحدى السمات المميزة **للإمبراطورية** ـ إنها تعيش في سياق عالمي يدعوها باستمرار إلى أن تكون موجودة وحاضرة. لا تضطلع الولايات المتحدة بدور دركي السلام (شرطي السلام) إلاّ في اللحظة الأخيرة، إلاّ حين تطالب منظمات السلام فوق القومية بنشاط منظم، وبمبادرات قانونية وتنظيمية مدروسة بعمق ومعقدة.

ثمة أسباب كثيرة لموقع الولايات المتحدة الممتاز في التأسيس العالمي الجديد للسلطة **الإمبراطورية**. يمكن تفسيره، جزئياً، باستمرار دور الولايات المتحدة (ولا سيما دورها العسكري) من الشخصية المركزية في الصراع ضد الاتحاد السوفيتي إلى الشخصية المركزية في النظام العالمي الموحَّد حديثاً. غير أننا نستطيع، إذا نظرنا من زاوية التاريخ الدستوري ـ التأسيسي الذي نحن عاكفون، هنا، على تعقبه، أن نرى أن الولايات المتحدة تتمتع بميزة أكثر أهمية جراء النزعة **الإمبراطورية** التي يتسم بها دستورها بالذات. فكما قال جفرسون يبقى دستور الولايات المتحدة الأفضل تفصيلاً (ودَوْزَنة) ليكون دستوراً لإمبراطورية مترامية الأطراف. علينا أن نؤكد مرة أخرى، أن هذا الدستور **إمبراطوري** وليس إمبريالياً. إنه **إمبراطوري** لأن مشروع الولايات المتحدة الدستوري ـ التأسيسي قائم ـ (على النقيض من المشروع الإمبريالي الدائب باستمرار على نشر نفوذه خطياً في فضاءات مغلقة، وعلى غزو وتدمير البلدان

التابعة وإدخالها قسراً في حظيرة سيادته) على نموذج إعادة مَفْصَلَة فضاء مفتوح وعلى التكرار المتواصل لإعادة اختراع سلسلة متنوعة الحلقات من العلاقات الفريدة في مجموعة من الشبكات عبر ساحة فسيحة لا تعرف معنى الحدود.

خرجت فكرة **الإمبراطورية** المعاصرة من رحم التوسع العالمي لمشروع الولايات المتحدة الدستوري ـ التأسيسي الداخلي. فنحن لا ندخل، في الحقيقة، في زحمة العمليات التأسيسية **للإمبراطورية**، إلاَّ عبر توسيع العمليات الدستورية ـ التأسيسية **الداخلية**. لقد كانت الحقوق الدولية على الدوام عملية تفاوضية وتعاقدية بين أطراف **خارجية**. كانت كذلك في العالم القديم الذي صوَّره توسيديد في حوار ملّيا (Melia Dialogue)، في حقبة عقلية الدولة (منطق الدولة)، وفي العلاقات الحديثة بين الأمم. أما اليوم فإن الحق ينطوي، بدلاً من ذلك، على عملية دستورية ـ تأسيسية داخلية ومؤسّساتية. فشبكاتُ الاتفاقيات والارتباطات، جملةُ قنوات التوسط وحل النزاعات، مع أشكال التنسيق بين مختلف آليات الدول وديناميكياتها، تكون جميعاً مُمَأْسَسة في إطار **الإمبراطورية**. إننا نعيش أولى مراحل تحول الحدود العالمية ـ الكوكبية (نسبة إلى كوكب الكرة الأرضية) إلى فضاء سيادة **إمبراطورية** مفتوح ورحب.

6.2

السيادة الإمبراطورية

أناس **الإمبراطورية الجدد** هم أولئك الذين يؤمنون ببدايات جديدة، بفصول جديدة، بصفحات جديدة؛ أتابع كفاحي وصراعي مع القصة القديمة آملاً بأن تكشف لي، قبل أن تنتهي، لماذا تشكلت عندي قناعة بأنها جديرة بالجدّ والاهتمام.

ج. م. كوتيزي

ثمة تراث عريق لنقد حديث جرى تكريسه لشجب ثنائيات الحداثة. إلاّ أن وجهة نظر ذلك التقليد النقدي متموضعة في الموقع النموذجي للحداثة نفسها، على المستويين «الداخلي» و«الخارجي»، عند العتبة أو نقطة الأزمة. غير أن ما تغيَّر لدى العبور إلى العالم الإمبراطوري، هو أن هذا الموقع الحدودي لم يعد موجوداً، وبالتالي فإن الاستراتيجية النقدية الحديثة تميل إلى الإقلاع عن أن تكون فعالة.

انظروا، مثلاً، إلى جملة الأجوبة الواردة في تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة، من كانط إلى فوكو عن سؤال «ما التنوير؟». يقدم كانط الوصف الحداثي الكلاسيكي لرسالة التنوير حين يقول: «كن جريئاً في اكتساب المعرفة» Sapere aude، انهض من حالة «عدم النضج» الحالية، وهلّل أمام الجمهور

على استخدام العقل، ووضعه في قلب العملية الاجتماعية[1]. ولا تكون صيغة فوكو، حين نموضعها تاريخياً، شديدة الاختلاف في الحقيقة. ففوكو لم يكن يتعامل مع استبداد فريدريك الثاني الذي كان كانط يريد توجيهه نحو مواقف سياسية أكثر عقلانية، بل، بالأَحرى، مع النظام السياسي للجمهورية الفرنسية الخامسة، حيث كان مجال عام واسع للتبادل السياسي يُعْتَبر من المسلمات. ومع ذلك فإن ردَّه يصر مرة أخرى على ضرورة جَسْر الحاشية التي تربط ما يمكن، تقليدياً اعتباره «داخل» الذاتية بـ «خارج» المجال العام ـ وإن كان التقسيم في الصياغة الفوكوية معكوساً بما يفضي إلى فصل «داخل» النظام عن «خارج» الذاتية[2]. يبقى منطق النقد الحديث، مركزُ ثقله، موضوعاً على هذه الحاشية.

ثم يأتي فوكو ويضيف مستوى آخر من المساءلة سعياً إلى تجاوز هذه الحدود والتصور الحديث للمجال العام، قائلاً: «ما نحن بصدده... هو التالي: ما السبيل إلى فك الارتباط بين نمو القدرات [القابليات Capacités] وتكثيف علاقات القوة والسلطة؟» ومثل هذه المهمة الجديدة تتطلب أساليب جديدة: «علينا أن نتجاوز خيار الخارج ـ الداخل». غير أن رد فوكو يبقى تقليدياً إلى حد كبير: «يجب أن نكون على التخوم»[3]. لا يلبث نقد فوكو الفلسفي للتنوير أن يعود، آخر المطاف، إلى وجهة النظر التنويرية نفسها. ففي هذا المد والجزر بين داخل من ناحية، وخارج من ناحية أخرى، لا يقوم نقد

(1) Immanuel Kant, «An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'» in Political Writings, ed. Hans Reiss, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 54 - 60.

(2) Michel Foucault, «What Is Enlightenment», in Ethics: Subjectivity and Truth, vol. 1 of The Essential Works of Foucault 1954 - 1984, ed. Paul Rabinow (New York: New Press, 1997), pp. 303 - 319.

(3) Ibid., p. 315.

الحداثة، آخر الأمر، بتجاوز شروطها وحدودها، بل يبقى، بالأحرى، متوازناً على حدودها.

وفكرة موقع الحد أو التخم هذه بالذات التي تشكل منطلق نقد نظام السلطة ـ وهو موقع داخل وخارج في وقت واحد ـ تنفخ الروح أيضاً في التراث النقدي للنظرية السياسية الحديثة. فالنظام الجمهوري الحديث طالما كان متميزاً بنوع من الجمع بين أسس واقعية من ناحية، ومبادرات طوباوية من ناحية ثانية. والمشروعات الجمهورية تبقى على الدوام ثابتة الجذور في العملية التاريخية السائدة، إلاَّ أنها تسعى إلى تمكين ملكوت السياسة من خلق خارج معين، فضاء جديد للتحرر. لعل أبرز ممثلي هذا التراث النقدي للنظرية السياسية الحديثة، برأينا، هم: ماكيافيلي وسبينوزا وماركس. ففكرهم يبقى على الدوام متجذراً في عمق السيرورات الحقيقية لتأسيس السيادة الحديثة، ساعياً إلى تمكين تناقضاتها من التفجر، وفتح المجال أمام مجتمع بديل. يتم بناء الخارج من الداخل.

بالنسبة إلى ماكيافيلي، تَخْرُج القوة المؤسِّسة المرشحة لإقامة سياسة ديمقراطية، من رحم تفجر النظام القروسطي، ومن ضرورة تنظيم تحولات الحداثة الفوضوية. ليس المبدأ الديمقراطي الجديد إلاَّ مبادرةً طوباوية تتجاوب مباشرة مع العملية التاريخية الواقعية، كما مع متطلبات الأزمة التاريخية. وعند سبينوزا أيضاً، ينبثق نقد السيادة الحديثة من قلب العملية التاريخية. ففي مواجهة القوى الملكية والأرستقراطية المحكومة بأن تبقى محصورة بقوالب محدودة، يبادر سبينوزا إلى تعريف الديمقراطية على أنها الصيغة المطلقة للحكم، لأن المجتمع كله، الجمهور بقضه وقضيضه، يحكم في ظل الديمقراطية التي هي، في الحقيقة، صيغة الحكم الوحيدة التي توفر إمكانية تحقُّق المطلق. أما بالنسبة إلى ماركس، أخيراً، فإن كل مبادرة تحريرية، من معارك النضال في سبيل رفع الأجور إلى الثورات السياسية، تطرح مسألة

استقلال القيمة الاستعمالية وتحررها من عالم القيمة التبادلية، من مستلزمات التنمية الرأسمالية ـ ولكن ذلك الاستقلال لا يوجد إلاّ في إطار التنمية الرأسمالية نفسها. في هذه الحالات جميعاً يتم وضع نقد الحداثة في **إطار** التطور التاريخي لأشكال السلطة، **في داخل يبحث عن خارج**. حتى في أكثر أشكال الدعوة، إلى خارج، جذريةً وتطرفاً، يبقى الداخل أساساً ـ وإن كان سلبياً أحياناً ـ للمشروع. ففي تشكيلة ماكيافيلي التأسيسية لجمهورية جديدة، كما في تحرير الجمهور الديمقراطي لدى سبينوزا، ومبادرة ماركس الثورية إلى إلغاء الدولة، تستمر حياة الداخل بطريقة غامضة، ولكنها حاسمة إلى حد كبير في الخارج الذي يتم عرضه كحلم طوباوي.

لسنا هنا بصدد قول: إن صيغ نقد الحداثة لم تصل قط إلى نقطة تفجر حقيقية تسمح بحدوث تحول في المنظور، كما لا نريد أن نزعم أن مشروعنا لا يستطيع أن يستفيد من هذه الأسس النقدية للحداثة. فالحرية الماكيافيلية، والرغبة السبينوزية، والعمالة الحية الماركسية، ليست جميعاً، إلاّ مفاهيم منطوية على قوة تحويلية حقيقية: على القوة اللازمة لمجابهة الواقع، والانتقال إلى ما وراء الشروط القائمة للوجود. أما قوة هذه المفاهيم النقدية، التي تتجاوز علاقتها الغامضة بالبنى الاجتماعية الحديثة إلى حد كبير، فتمكن، بالدرجة الأولى، في كونها مطروحة بوصفها مطالب وجودية (أنطولوجية)[1]. فنفوذ نقد الحداثة الحديث لا يكون موجوداً، تحديداً، إلاّ حيث يكون ابتزاز الواقعية البرجوازية مرفوضاً، وبعبارة أخرى، إلاّ حيث يكون الفكر الطوباوي الحالم قد اكتسب، متجاوزاً ضغوط التماثل الذي يحصره باستمرار في إطار ما هو موجود سلفاً، شكلاً تأسيسياً جديداً.

---

(1) On the relationship between modern metaphysics and political theory, see Antonio Negri, The Savage Anomaly, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

تتضح حدود هذه الأطروحات النقدية حين نعاين قدرتها على تغيير ليس فقط الهدف الذي نرمي إليه، بل ووجهة نظر النقد أيضاً. لا بد لمثال موجز من أن يكون كافياً لإلقاء الضوء على هذه الصعوبة. لعل الجزء الخامس من **أخلاق** سبينوزا هو أعلى درجات تطور النقد الحديث للحداثة. فسبينوزا هذا يقْدِم على التصدي للتحدي النظري المتمثل بتوطيد المعرفة الكاملة للحقيقة، واكتشاف طريق تحرير الجسد والعقل، إيجابياً، بالمطلق. أما سائر المواقف الميتافيزيقية الأخرى، وبخاصة تلك المواقف المتسامية التي كان ديكارت وهوبز من أوائل ممثليها الكبار، فتبقى غير جوهرية، ومضلِّلة فيما يخص مشروع التحرير هذا. يتركز هدف سبينوزا الأول على التطوير الوجودي (الأنطولوجي) لوحدة المعرفة الصحيحة، والجسد القوي، مع البنيان المطلق لكمون فريد وجماعي. ما من مرة سبق للفكر الفلسفي أن قام، بمثل هذا القَدْر من الجذرية والثورية، بنسف الثنائيات التقليدية للميتافيزيقا الأوروبية، وما من مرة، بالتالي، سبق لهذا الفكر أن تحدى، بمثل هذه القوة، جملَة الممارسات السياسية للتسامي والسيطرة. فكل وجود (أنطولوجيا) لا يحمل طابع الإبداع الإنساني يتم إلقاؤه جانباً. أما الرغبة (cupiditas) التي تمسك بزمام مسيرة وجود وفعل الطبيعة والناس، فيجري تحويلها إلى حب (amor) ـ يبادر إلى توظيف ما هو طبيعي، وما هو سماوي إلهي، في وقت واحد. ومع ذلك فإن هذا الحلم الطوباوي لا يكون، في هذا الجزء الأخير من **الأخلاق**، إلاَّ على علاقة مجردة وغير محددة مع الواقع. صحيح أن فكر سبينوزا، منطلِقاً من هذا المستوى الرفيع من التطور الوجودي (الأنطولوجي)، يحاول التصدي للواقع أحياناً، غير أن أطروحة الزهد لا تلبث أن تتوقف، تتعثر، فتختفي متلاشية في غمرة المساعي الصوفية التأملية الباطنية الرامية إلى التوفيق بين لغة الواقع والسماء. وكما هي الحال مع كبار منتقدي الحداثة الحديثين الآخرين، فإن البحث عن خارج يبدو، عند سبينوزا، متهافتاً ومكتفياً باقتراح ما ليس أكثر من أوهام صوفية وتصورات باطنية، مع بداهات سلبية عن المطلق.

لم يعد ثمة أي خارج

في جملة من الخطابات الحداثية المختلفة، يجري تقديم الميدانين اللذين يعتبران داخلاً وخارجاً، مع العلاقة القائمة بينهما بصورة متباينة[1]. غير أن التشكيل المكاني للداخل والخارج بالذات، يبدو لنا ميزة عامة، وقاعدية للفكر الحديث. ففي عملية العبور من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن الإمبريالية إلى **الإمبراطورية** ثمة تمايز أقل باطراد بين الداخل والخارج.

يكون هذا التحول واضحاً وضوحاً استثنائياً لدى النظر إليه من منطلق فكرة السيادة. لقد ظلت السيادة الحديثة مفهومةً، عموماً، على أساس أرض (واقعية أو متصورة) وعلاقة تلك الأرض مع خارجها (محيطها الخارجي). كان الأوائل من منظري الحداثة الاجتماعيين، مثلاً، من هوبز إلى روسو، يفهمون النظام المدني (الأهلي) بوصفه فضاءً محدوداً وداخلياً متعارضاً أو متقابلاً مع النظام الخارجي للطبيعة. فالفضاء المحدود للنظام المدني، مكانُه، محدد بانفصاله عن فضاءات الطبيعة الخارجية. وبطريقة مشابهة، فَهِمَ منظرو علم النفس الحديث، جملة الدوافع والعواطف والغرائز وأعماق اللاوعي، بصورة مجازيَّة، من منطلقات مكانية بوصفها خارجاً داخل عقل الإنسان، استمراراً للطبيعة في أعماق دواخلنا. وتكون سيادة الذات هنا مرتكزةً إلى نوع من العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) بين النظام الطبيعي للدوافع من جهة، والنظام المدني (الأهلي) للعقل والوعي من جهة ثانية. وأخيراً فإن الخطابات المختلفة للأنثروبولوجيا الحديثة، عن المجتمعات البدائية، تضطلع بدور الخارج الذي يحيط بالعالم المدني. أما عملية التحديث، في هذه السياقات المختلفة كلها، فليست إلاَّ استبطانَ الخارج، أي، تمدين الطبيعة.

---

(1) ثمَّة مجموعة من الطبعات لهذه الصياغة الفضائية ـ المكانية للداخل والخارج لدى العديد من الفلاسفة المعاصرين الذين يتمتعون بأعلى درجات إعجابنا. . . انظر: Brian Massumi, in Foucault/Blanchot (New York, 1987), Margins of philosophy, trans. Alan Bass (Chicago; 1982).

ما لبث ديالكتيك (جدل) السيادة بين النظام المدني والنظام الطبيعي هذا أن توقف. ويشكل هذا أحد المعاني الدقيقة والمحددة لكون العالم المعاصر عالماً منتمياً إلى ما بعد الحداثة. يقول لنا فريدريك جيمسون: إن «ما بعد الحداثة هو ما تحصل عليه حين يتم استكمال عملية التحديث، وتكون الطبيعة قد رحلت إلى غير رجعة»[1]. صحيح أننا مستمرون في التعايش مع الغابات والجنادب والرعود في عالمنا، وصحيح أننا ما زلنا نفهم نفوسنا بوصفها مسوقةً بجملةٍ من الغرائز والعواطف الطبيعية، غير أننا لا نتوفر على طبيعة بمعنى تكف معه هذه القوى والظواهر عن أن تكون مفهومة كخارج، أي، لا تكون مرئية بوصفها أصيلة ومستقلة عن الصرح المصطنع للنظام المدني. ففي أي عالم ينتمي إلى ما بعد الحداثة، تكون الظواهر والقوى جميعها مصطنعة، أو جزءاً من التاريخ، كما قد يحلو للبعض أن يقولوا. لقد تم استبدال الديالكتيك الحديث للداخل والخارج بنوع من التلاعب بمدى وكثافة أشكال التهجين والاصطناع.

تراجع الخارج هو الآخر، من منطلق جدلي (ديالكتيك) حداثي مختلف بعض الشيء، حدّد العلاقة بين العام والخاص في النظرية السياسية الليبرالية. فالفضاءات العامة في المجتمع الحديث، وهي الفضاءات التي تشكل قاعدة السياسة الليبرالية، تميل إلى التلاشي في عالم ما بعد الحداثة. فالفرد الحديث، المتآلف مع الفضاءات الخاصة، يرى العام خارجه حسب التقليد الليبرالي. يبقى الخارج مكان السياسة بامتياز، حيث يتكشف فعل الفرد بحضور آخرين، وحيث يسعى للحصول على الاعتراف[2]. غير أن مثل هذه الفضاءات العامة تتعرض، في أثناء عملية الدخول في ملكوت ما بعد الحداثة، لقَدْر متزايد باطراد من التخصيص. بات المشهد الحضري متحولاً عن التركيز الحديث على

---

(1) Fredric Jameson, Postmodernism, Or The Cultural Logic of Late Capitalism (Durham: Duke University Press, 1991), p. ix.

(2) We are thinking here primarily of Hannah Arendt's notion of the political articulated in The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

الساحة العامة، ومكان اللقاء العام باتجاه الفضاءات المغلقة للمعارض والمسالك الحرة والأحياء المسوّرة ذوات البوابات. باتت هندسة العمارة، وألوان التخطيط الحضري للعواصم العملاقة الشبيهة بلوس آنجلوس وساو باولو، تميل إلى الحد من قدرة الجمهور على التواصل والتفاعل بما يوفر إمكانية تجنب فرص لقاء الكتل السكانية المختلفة، وصولاً إلى خلق سلسلة من الفضاءات الداخلية والمعزولة المحمية[1]. وكبديل، لَكُم أن تلاحظوا، مثلاً، كيف أن ضاحية باريس أصبحت سلسلة من الفضاءات عديمة الشكل، وغير المحدَّدة التي تزيد العزلة وتعززها بدلاً من أي تفاعل أو تواصل. لقد تمّ تخصيص الفضاء العام إلى حد أنه لم يعد فهم التنظيم الاجتماعي من منطلق نوع من الجدل (الديالكتيك) بين الفضاءات الخاصة ونظيرتها العامة، بين الداخل والخارج، أمراً ينطوي على معنى. لقد اختفى مكان السياسة الليبرالية الحديثة، وبالتالي فإن مجتمعنا الإمبراطوري ما بعد الحداثي يكون، من هذا المنظور، متسماً بغياب ما هو سياسي، متميزاً بنوع من العجز على صعيد السياسة. لقد تم، عملياً، تجريد مكان السياسة من القدرة على التحقق.

من هذه الناحية يبدو تحليل غاي ديبور لمجتمع المشهد، بعدما يزيد عن ثلاثين سنة من تأليفه، أكثر ملاءمة وإلحاحاً من أي وقت مضى[2]. فالمشهد في المجتمع الإمبراطوري لا يعدو أن يكون مكاناً افتراضياً، أو **انعداماً للمكان**، بقدر أكبر من الدقة، بالنسبة إلى السياسة. يكون المشهد موحداً ومشتتاً، في الوقت نفسه، بطريقة يتعذر معها تمييز أي داخل عن خارج ـ تمييز ما هو طبيعي عما هو اجتماعي، ما هو خاص عما هو عام. أما المفهوم الليبرالي للعام،

---

(1) For Los Angeles, see Mike Davis, City of Quartz (London: Verso, 1990), pp. 221 - 263. For São Paulo, see Teresa Caldeira, «Fortified Enclaves: The New Urban Segregation», Public Culture, no. 8 (1996); 303 - 328.

(2) See Guy Debord, Society of the Spectacle, trans. Donald Nicholson - Smith (New York: Zone Books, 1994).

المكان الخارجي الذي نتحرك فيه بحضور آخرين، فقد جرت عولمته وكَوْنَنَتُه (حيث أصبحنا تحت أنظار الآخرين على الدوام مراقَبين بآلات التصوير الأمنية) من جهة، وتصعيده أو حرمانه من التحقق في فضاءات المشهد الافتراضية من جهة أخرى في الوقت نفسه.

أخيراً، لم يعد ثمة أي خارج أيضاً بالمعنى العسكري. فحين يزعم **فرانسيس فوكوياما** أن المعبر التاريخي المعاصر يتميز **بنهاية التاريخ**، إنما يعني أن حقبة الصراعات الكبرى قد وصلت إلى نهايتها: بعد الآن لن تتواجه سلطة السيادة مع **آخَرها**، ولن تقابل خارجها، بل ستعمل على توسيع حدودها بصورة تدريجية حتى تصبح شاملة للكرة الأرضية كلها بوصفها مملكتها الحقيقية[1]. لقد ولّى تاريخ الحروب الإمبريالية، وما بين القوى الإمبريالية والمعادية للإمبريالية إلى غير رجعة. قامت نهاية التاريخ بفتح الباب أمام حكم السلام. أو دخلنا، بالفعل، حقبة نزاعات ثانوية وداخلية. فكل حرب **إمبراطورية** إنْ هي إلاّ حرب أهلية، عملية بوليسية ـ من لوس آنجلوس وغرانادا إلى مقديشو وسيراييفو. بات الفصل، في الحقيقة، بين جناحي السلطة الخارجي والداخلي من حيث المهمات (بين الجيش وقوات الأمن، بين السي آي إي CIA والإف بي آي FBI) متزايد الغموض وعدم الحسم.

وفي قاموسنا نحن، فإنّ ما يطلق عليه فوكوياما اسم «نهاية التاريخ» ليس إلاّ نهاية الأزمة المتفاقمة في قلب الحداثة، ذلك الصراع المتماسك والمحدِّد الذي كان يشكل أساس السيادة الحديثة وعلة وجودها. لم ينته التاريخ تحديداً، وبدقة، إلاّ بمقدار ما هو مفهوم بالمعنى الهيغلي ـ بوصفه حركة جدل التناقضات، رقصة أشكال مطلقة من النفي والتصنيف. فالثنائيات التي كانت تحدد الصراع الحديث قد طُمست. **والآخر** المؤهل لتحديد **الذات** الحديثة صاحبة السيادة قد تشظى، وأصبح غير قابل للتمييز، ولم يعد ثمة أي خارج يمكنه أن يحيط بمكان السيادة.

---

(1) Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York: Free Press, 1992).

إن الخارج هو الذي منح الأزمة تماسكها. واليوم يجد أيديولوجيو الولايات المتحدة صعوبة متزايدة في تسمية أي عدو منفرد موحد؛ ثمة، بدلاً من ذلك، على ما يبدو جيش من الأعداء الثانويين المراوغين في كل مكان[1]. لقد تمخضت نهاية أزمة الحداثة عن انبثاق حشد كبير ومتكاثر من الأزمات الثانوية وغير المحددة، أو عن أزمة كلية، حسب التعبير الذي نفضله.

مُفيد هنا أن نتذكر (وسوف نطور هذه النقطة أكثر في الجزء الثالث / الفصل الأول) أن السوق الرأسمالية آلة دأبت على التصدي لأي تقسيم بين الداخل والخارج. تؤدي الحواجز وأشكال الإقصاء إلى حرفها عن الطريق وإحباطها؛ أما الاحتضان الدائم للمزيد، وضمه إلى حوزتها، فيفضي إلى انتعاشها وازدهارها. لا يمكن توليد الربح إلاّ عبر التواصل والانخراط والتبادل والتجارة. من شأن تحقُّق السوق العالمية أن يشكل نقطة الوصول بالنسبة إلى هذا التوجه. ليس ثمة خارج للسوق العالمية بصيغتها المثالية: فالكرة الأرضية كلها مجال سيطرتها[2]. وبالتالي فنحن نستطيع أن نستخدم شكل السوق

(1) يقول ديلوز وغواتاري: «لقد راقبنا آلة الحرب... وهي تحدق في نمط جديد من الأعداء، نمط لم يعد متمثلاً بدولة أخرى، أو حتى بنظام آخر، بل هو عدو كيفما اتفق...» انظر: Gilles Deleuze and Félix Guattari, A Thousand Plateaus, trans. (Minneapolis: 1987), p. 422.

(2) ثمَّة، دون أدنى شك، أقاليم محرومة، في إطار السوق العالمية حيث يتم اختزال تدفق رأس المال والسلع إلى الحدود الدنيا. وفي بعض الحالات يجري إقرار مثل هذا الحرمان بحكم سياسي مكشوف (كما هي حال العقوبات التجارية المفروضة على العراق)، وفي حالات أخرى ينشأ الحرمان من المنطق الداخلي المضمر لرأسي المال العالمي (كما في دورات الفقر والمجاعة جنوب الصحراء الإفريقية). غير أن هذه المناطق لا تشكل في جميع الأحوال خارجاً بالنسبة إلى السوق الرأسمالية؛ تمارس أدوارها بالأحرى في إطار هذه السوق بوصفها الدرجات الدنيا والأشد تعرضاً للإذلال على السلم الاقتصادي العالمي.

العالمية نموذجاً لفهم السيادة الإمبراطورية. تماماً كما رأى فوكو الباناوبتيكون panopticon مخططاً للسلطة الحديثة، قد تشكل السوق العالمية مرآة صادقة ـ وإن لم تكن هندسة معمارية بل هندسة معمارية نقيضة في الحقيقة ـ تعكس صورة السلطة الإمبراطورية[1].

أقام فضاء الحداثة المحزَّز **أماكن** كانت باستمرار منخرطة في، ومرتكزة إلى، نوع من التفاعل الجدلي (الديالكتيكي) مع خوارجها. أما فضاء السيادة الإمبراطورية فيكون، على النقيض من نظيره الحداثي، أملسَ ناعماً. قد يبدو خالياً من التقسيمات الثنائية أو الأثلام المحزَّزة للحدود الحديثة، غير أنه يبقى، في الحقيقة، مُخْتَرَقاً بالعديد من الصدوع والشقوق بما لا يجعله فضاء متصلاً ومتناغماً إلاَّ ظاهرياً. بهذا المعنى تبادر أزمة الحداثة المحددة بوضوح إلى ترك مكانها لأزمة كلية في العالم الإمبراطوري. وفي هذا الفضاء الناعم **للإمبراطورية**، ليس ثمة أي **مكان** لسلطة ـ إنها في كل الأماكن، وليست في أي مكان. تكون الإمبراطورية **أو ـ توبيا** ou - topia، مثالاً، أو **لا ـ مكان** في الحقيقة.

العنصرية الإمبراطورية

لا يلبث الانتقال من السيادة الحديثة إلى نظيرتها الإمبراطورية أن يسلط الضوء على أحد وجوه هذه السيادة في التجليات المتغيرة للعنصرية في مجتمعاتنا. علينا، قبل كل شيء، أن نلاحظ أن التعرف على الخطوط العامة للعنصرية بات أكثر صعوبة بصورة متزايدة. ثمة، في الحقيقة، ساسة ووسائل إعلام، بل وحتى مؤرخون، لا يكفون عن إبلاغنا بأن العنصرية قد تراجعت

(1) For an excellent explanation of Foucault's concept of the Diagram, see Gilles Deleuze, Foucault, trans. Séan Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), pp. 34 - 37.

باطراد ثابت في المجتمعات الحديثة، منذ إنهاء العبودية، إلى معارك النضال للتحرر من الكولونيالية وحركات الحقوق المدنية. من المؤكد أن ممارسات تقليدية معينة ومحددة للعنصرية، قد تراجعت دون أدنى شك، وقد يحلو للمرء أن يرى زوال قوانين الفصل العنصري (الأبارتهايد) في أفريقيا الجنوبية الإقفالَ الرمزي لحقبة كاملة من التمييز العنصري. ولكن من الواضح، من منظورنا نحن، أن العنصرية لم تتراجع، بل تقدمت فعلاً في العالم المعاصر، على صعيدي الاتساع والعمق كليهما. لا تبدو العنصرية متراجعة إلاّ لأن صيغتها واستراتيجياتها قد تغيرت. وإذا أخذنا الانقسامات (المانوية) الثنائية والممارسات الإقصائية الجامدة (في جنوب أفريقيا، في المدينة الكولونيالية، في جنوب ـ شرق الولايات المتحدة، أو في فلسطين) على أنها النماذج الممثلة للعنصريات **الحديثة**، فإن علينا الآن أن نتساءل عن حقيقة شكل عنصرية **ما بعد الحداثة**، وطبيعة استراتيجياتها في مجتمع اليوم الإمبراطوري.

محلِّلون كثيرون يعتبرون هذا العبور تحوُّلاً، أو انقلاباً في الصيغة النظرية السائدة للعنصرية، من نظرية عنصرية قائمة على الحياة (البيولوجيا) إلى أخرى مرتكزة على الثقافة. فالنظرية العنصرية الحديثة السائدة، مع ما يلازمها من ممارسات العزل والفصل، تتركز على اختلافات حيوية (بيولوجية) جوهرية بين الأعراق. يقف الدم والمورِّثات (الجينات) خلف أشكال التباين في لون البشرة كمضمون حقيقي للاختلاف العرقي. وبالتالي فإن الشعوب المضطهَدة تُعتبر (بصورة مضمرة على الأقل) من طينة غير إنسانية، منظومات مختلفة من الكيانات. وهذه النظريات العنصرية الحديثة المنبثقة من البيولوجيا، تنطوي على، أو تشير إلى، نوع من الاختلاف الوجودي (الأنطولوجي) ـ إلى خلل ضروري وأبدي وغير قابل للتغيير في نظام الوجود. وبالتالي فإن النزعة الحديثة لمعاداة العنصرية تبادر، في ردها على هذا الموقف النظري، إلى اتخاذ موقف العداء من فكرة الجوهرية (البيولوجية) الحيوية، وتصر على أن أوجه الاختلاف بين الأعراق إن هي إلاّ فروق تؤسسها قوى اجتماعية وثقافية. تنطلق نظريات

معاداة العنصرية الحديثة هذه من الإيمان بأن من شأن النزعة البنائية الاجتماعية أن تحررنا من القوالب الجامدة للحتمية (البيولوجية) الحيوية: إذا كانت أشكال تبايننا تتحدَّد اجتماعياً وثقافياً، فإن جميع البشر يكونون، من حيث المبدأ، متساوين، من طينة وجودية (أنطولوجية) واحدة، من طبيعة واحدة.

غير أن أوجه الاختلاف الحيوية (البيولوجية) ما لبثت، مع الانتقال إلى **الإمبراطورية**، أن استُبدلت بها مؤشرات اجتماعية (سوسيولوجية) وثقافية، تمثيلاً مفتاحياً، للكره والخوف العنصريين. وهكذا فإن النظرية العرقية الإمبراطورية تهاجم نزعة معاداة العنصرية الحديثة من الخلف، وتبادر بالفعل إلى توظيف حججها بعد تبنيها. فالنظرية العنصرية الإمبراطورية تقر بأن الأعراق لا تؤلف وحدات حيوية (بيولوجية) قابلة للعزل، وبأن الطبيعة يتعذر فصلها إلى أعراق بشرية مختلفة. وهي تسلِّم أيضاً بأن سلوك الأفراد وقابلياتهم، أو ملكاتهم، ليست نتاج دمائهم أو مورِّثاتهم (جيناتهم)، بل هي مترتبة على انتمائهم إلى ثقافات مختلفة محدَّدة تاريخياً[1]؛ وبالتالي فإن التباينات ليست ثابتة، وغير قابلة للتغيير، بل آثار مترتبة على التاريخ الاجتماعي. تكاد نظريتا العنصرية الإمبراطورية ومعاداة العنصرية الحديثة تقولان الكلام نفسه، بما يجعل تمييز إحداهما عن الأخرى صعباً. لعل الزعم بأن هذا الرأي النسبي والثقافي، تحديداً، معاد للعنصرية، بالضرورة، هو الذي يمكِّن الإيديولوجيا السائدة في مجتمعنا كله من أن تبدو معادية للعنصرية، كما يمكِّن النظرية العنصرية الإمبراطورية من أن تبدو بريئة تماماً من العنصرية.

---

(1) See Étienne Balibar, «Is There a 'Neo - Racism'?» in Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, Race, Nation, Class (London: Verso, 1991), pp. 17 - 28; quotation p. 21. Avery Gordon and Chritopher Newfield identify something very similar as liberal racism, which is characterized primarily by «an antiracist attitude that coexists with support for racist outcomes», in «White Mythologies», Critical Inquiry, 20, no. 4 (Summer 1994), 737 - 757, quotation p. 737.

ومع ذلك فإن علينا أن نزيد من إمعان النظر في أسلوب عمل النظرية العنصرية الإمبراطورية. يطلق إيتيان باليبار على العنصرية الجديدة اسم عنصرية تفاضلية، عنصرية دونما عنصر أو عرق، أو عنصرية لا تستند إلى أي مفهوم حيوي (بيولوجي) للعرق، بعبارة أكثر دقة. ويقول باليبار: يجري تمكين الثقافة من الاضطلاع بالدور الذي كانت البنية الحيوية (البيولوجيا) تضطلع به، على الرغم من التخلي عن هذه الأخيرة بوصفها أساساً وسنداً[1]. لقد درجنا على الاعتقاد بأن الطبيعة والحياة (البيولوجيا) ثابتتان وغير قابلتين للتغيير، غير أن الثقافة مرنة وطيِّعة: فالثقافات تستطيع أن تتغيَّر تاريخياً، وأن تشكِّل قائمة لا نهاية لها من الإفرازات الهجينة. غير أن هناك، من وجهة نظر النظرية العنصرية الإمبراطورية، حدوداً جامدة لمرونة الثقافات وقدرتها على التلاؤم. تبقى الفروق بين الثقافات والتقاليد حواجز يتعذر التغلُّب عليها في التحليل الأخير. من العبث، بل ومن الخطر حتى، ترك الثقافات تتمازج، أو الإصرار على ضرورة مثل هذا التمازج: لا بدّ من إبقاء الصرب والكروات، الهوتو والتوتسي، الأفارقة الأمريكيين والكوريين الأمريكيين، منفصلين.

ليس الموقف الثقافي، كنظرية تباين اجتماعي، أقل «جوهرية» من نظيره الحيوي (البيولوجي)، أو هو يؤدي، على الأقل، إلى إرساء أساس نظري لا يقل رسوخاً لعملية الفصل والعزل العنصريين. غير أنه يبقى، مع ذلك، موقفاً نظرياً تعدُّدياً إذ يقول بأن الهويات الثقافية جميعها متساوية من حيث المبدأ. وهذه التعددية تقبل جميع أشكال التباين فيما بين هوياتنا طوال بقائنا موافقين على التصرف من منطلق هذه الفروق في الهوية، طوال بقائنا ممثلين لعنصرنا (أو عرقنا). وهكذا فإن الفروق العنصرية طارئة من حيث المبدأ، ولكنها ضرورية على صعيد الممارسة العملية كأسباب للفصل الاجتماعي. وبالتالي فإن الإحلال النظري للثقافة محل العنصر أو الحياة (البيولوجيا) يجري قَلْبه، بحركة

(1) Balibar, *«Is There a 'Neo - Racism'?»* pp. 21 - 22.

ملأى بالمفارقات، إلى نظرية حفاظ على العنصر أو العرق[1]. وهذا الانقلاب في النظرية العنصرية، يبين لنا، أن النظرية الإمبراطورية تستطيع أن تتبنى ما يُعْتَقَد تقليدياً بأنه موقف معادٍ للعنصرية، وتبقى في الوقت نفسه محافظة على مبدأ قوي قائم على الفصل الاجتماعي.

علينا أن نتنبه، عند هذا المنعطف، إلى ضرورة ملاحظة أنَّ النظرية العنصرية الإمبراطورية نفسها هي نظرية عَزْل أو فصل، وليست نظرية تراتُب أو تسلسل. ففي حين تقوم نظرية، العنصرية الحديثة، بطرح نوع من التراتُب الهرمي بين الأعراق بوصفه الشرط الأساسي الذي يجعل العزل ضرورياً، تمتنع النظرية الإمبراطورية عن قول أي شيء عن تفوُّق أو تدني الأعراق، أو الجماعات الإثنية المختلفة من حيث المبدأ. وتعتبر الأمر عرضياً خالصاً، ومسألة عملية. بعبارة أخرى، لا يتم النظر إلى التسلسل العنصري على أنه سبب للظروف الاجتماعية بل هو نتيجة لهذه الظروف. تكون درجات الطلاب الأفارقة الأمريكيين في منطقة معيَّنة، مثلاً، متدنية في اختبارات الذكاء عن درجات الطلاب الآسيويين الأمريكيين. والنظرية الإمبراطورية لا تعزو الأمر إلى أية دونية عرقية، بل إلى جملة الفروق الثقافية عن طريق القول بأن الثقافة الآسيوية الأمريكية تولي التعليم أهمية أكبر، تشجِّع الطلاب على الدراسة في مجموعات، وإلخ... لا يتحدَّد تراتب الأعراق المختلفة إلاَّ لاحقاً، إلاَّ على أساس أدائها. لا يكون التفوُّق والتدني العنصريان، حسب النظرية الإمبراطورية، إذن، مسألة نظرية، بل ينشآن عبر التنافس، كنوع من أنواع تمتع الثقافة بقَدْر معيَّن من القيمة والجدارة في السوق.

---

(1) See Walter Benn Michaels, Our America: Nativism, Modernism, and Pluralism (Durham: Duke University Press, 1995); and «Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity», Critical Inquiry, 18, no. 4 (Summer 1992), 655 - 685. Benne Michaels critiques the kind of racism that appears in cultural pluralism, but does so in a way that seems to support a new liberal racism. See Gordon and Newfield's excellent critique of his work in «White Mythologies».

لا تكون الممارسة العنصرية، بطبيعة الحال، متطابقة، بالضرورة، مع أشكال الفهم الذاتي للنظرية العنصرية، وهو الأمر الذي دأبنا على معاينته إلى هذه النقطة. ولكن سبق لنا أن رأيناه يلقي الضوء على حقيقة أن الممارسة العنصرية الإمبراطورية باتت محرومة من سند مركزي: لم تعد نظرية تفوُّق عنصري كانت تُعتبر ركيزة ممارسات الإقصاء العنصري الحديثة، وإن كانت «العنصرية الأوروبية...» برأي جيل ديلوز وفليكس غواتاري «... لم تنطلق قط من الإقصاء، أو من إلباس ثوب **الآخر** لشخص معيَّن... فالعنصرية تعمل من خلال تحديد درجات الانحراف أو الافتراق، بالمقارنة مع وجه الإنسان ـ الأبيض، الذي يسعى إلى استيعاب النزعات المتمردة على الامتثال في موجات متزايدة الشذوذ والتخلُّف... من وجهة النظر العنصرية، ليس ثمة أي خارج، ليس ثمة أناس على الضفة الخارجية»[1]. بشيء من التحدِّي يطالبنا ديلوز وغواتاري بتصور الممارسة العنصرية توصف بأنها **آخر**؛ ما من أحد يجري استبعاده من الميدان؛ ليس ثمة أي خارج. تماماً كما تبقى النظرية العنصرية الإمبراطورية عاجزة عن طرح أية أوجه اختلاف جوهرية بين أعراق البشر بوصفها نقطة انطلاق، تظل الممارسة العنصرية الإمبراطورية غير قادرة على الانطلاق من أي إقصاء **للآخر** العنصري أو العرقي. فالتفوُّق الأبيض يميل إلى ممارسة تفوقه عبر المبادرة أولاً، إلى التعامل مع الآخرية، وصولاً إلى إخضاع أوجه التباين وفقاً لدرجات الانحراف عن البياض. لا علاقة لهذا مع كره **الآخَر** الغريب والمجهول، والخوف منه. إنه كره مولود في مكان قريب، ومتطوِّر عبر مستويات التباين بين الجيران.

لا يعني هذا أن مجتمعاتنا بريئة من أشكال الإقصاء الاجتماعي؛ من المؤكد أنها مخترقة بالعديد من الحواجز العنصرية، عبر كل ضاحية حضرية كما عبر العالم. تكمن المسألة، بالأحرى، في أن الإقصاء العنصري ينبثق عموماً

(1) Deleuze and Guattari, A Thousand Plateaus, p. 178.

من رحم الاستيعاب أو الاحتواء التفاضلي المتمايز. بعبارة أخرى، من شأن تصوير أنظمة الفصل العنصري (الأبارتهايد)، أو قوانين جيم كراو، بوصفها نموذج التراتب العنصري، أن يكون خطأ اليوم، وقد يكون مضلِّلاً أيضاً حين ننظر إلى الماضي. فالاختلاف ليس مسجَّلاً في القانون، وعملية فرض الآخرية لا تصل إلى حد التطرُّف في التعبير عن **الآخر**. لا تفكر **الإمبراطورية** بالفروق وأوجه الاختلاف من منظور مطلق؛ لا تبادر قط إلى طرح التباينات العرقية كاختلاف في الطبيعة، بل تسوقها دوماً على أنها تعبير عن اختلاف في الدرجة، لا كضرورة قط بل كأمور عرضية طارئة باستمرار. يتم إدخال الإخضاع في منظومات الممارسات اليومية التي تكون أكثر حركة ومرونة، ولكنها مؤهلة لخلق سلاسل هرمية عرقية تكون، مع ذلك، مستقرة وقاسية.

من شأن صيغة العنصرية الإمبراطورية واستراتيجياتها، أن تساعد على تسليط الضوء، على التعارض بين السيادة الحديثة، ونظيرتها الإمبراطورية بصورة أعم. فالعنصرية الكولونيالية، عنصرية السيادة الحديثة، تقوم، أولاً، بدفع الاختلاف إلى الحد الأقصى، ومن ثم لا تلبث أن تسترد **الآخر** كأساس سلبي **للذات** (انظر الفصل الثالث من الجزء الثاني). تكون عملية بناء أي شعب متضمِّنة بعمق هذه الحركة. لا يتحدَّد الشعب بماضٍ مشترك، ورغبات أو طاقات مشتركة فقط، بل بعلاقة جدلية (ديالكتيكية) مع **آخره**، مع خارجه، في المقام الأول. فأي شعب (مشتتاً كان أم لا) يتحدَّد على الدوام، من منطلق **مكان** معيَّن (افتراضياً كان أم واقعياً). أما النظام الإمبراطوري فليس له، على النقيض من ذلك، أي علاقة مع هذا الجدل (الديالكتيك). فالعنصرية الإمبراطورية، أو العنصرية التفاضلية، تقوم بدمج الآخرين بنظامها، ثم تبادر إلى التنسيق بين تلك الفروق في نظام للتحكم. وبالتالي فإن المفاهيم الثابتة والحيوية (البيولوجية) عن الشعوب تميل إلى التحلُّل والتحوُّل إلى جمهور سائب عديم الشكل، مخترَق، بالطبع، بجملة من خطوط الصراع والخصومة،

ولكنَّ أياً من هذه الخطوط لا يبدو حدّاً ثابتاً وأبدياً. يبقى سطح المجتمع الإمبراطوري دائم التقلُّب بما يفضي إلى نسف استقرار أية فكرة عن المكان. تتحقَّق اللحظة المركزية للعنصرية الحديثة على تخومها، عند نقطة التناقض العالمي بين الداخل والخارج. فمشكلة القرن العشرين هي، كما قال دوبوا قبل مئة سنة، مشكلة خط اللون. أما العنصرية الإمبراطورية، متطلِّعةً ربما إلى الأمام نحو القرن الحادي والعشرين، فتستند، على النقيض من ذلك، إلى تداخل أوجه الاختلاف، وإدارة سلسلة من النزاعات الصغيرة في إطار دائرتها المتسعة باستمرار.

حول نشوء الكيان الذاتي وفساده

انطوى الغياب التدريجي للتمايز بين الداخل والخارج على مضاعفات مهمة بالنسبة إلى الإنتاج الاجتماعي للذاتية أو الكيان الذاتي. لعل أحد الأطروحات المركزية الأعم للتحليلات المؤسساتية التي تقترحها النظرية الاجتماعية الحديثة، هو أن الذاتية ليست موروثة وأصيلة بل متشكلة، إلى حدٍّ معيَّن على الأقل، في ساحة القوى الاجتماعية. وبهذا المعنى، فإن النظرية الاجتماعية الحديثة قامت، تدريجياً، بإفراغ أية فكرة عن وجود ذاتية قبل ـ اجتماعية من محتواه، وراحت، بدلاً من ذلك، تحيل إنتاج الذاتية إلى مجال عمل المؤسسات الاجتماعية الرئيسية مثل: السجن والعائلة والمصنع والمدرسة.

لا بدَّ من تسليط الضوء على اثنتين من مناحي عملية الإنتاج هذه. تكون الذاتية، أولاً، عملية توليد ونشوء اجتماعية مستمرة. حين يرحِّب بك رئيس الورشة في المعمل، ويحييك مدير المدرسة في رواق المدرسة، لا تلبث ذات معيَّنة أن تتشكَّل. ليست الممارسات المادية المنطلقة من أجل الذات في سياق المؤسسة (سواء أكانت ركوعاً للصلاة، أم تغييراً لمئات «الحفاضات») إلاَّ العمليات الإنتاجية الدائبة على إنتاج الذات. وبالتالي فإن الذات تتعرَّض،

بطريقة انعكاسية، عبر أفعالها الخاصة، للتأثير، ويتم توليدها. وتقوم المؤسسات، ثانياً، بتوفير **مكان** خفي قبل كل شيء (البيت، أماكن العبادة، غرفة الصف، الورشة) يتم فيه تفعيل إنتاج الذاتية. يجب النظر إلى المؤسسات المختلفة في المجتمع الحديث على أنها أرخبيل مصانع للذاتية. ففي سني العمر يمر الفرد خطّياً بهذه المؤسسات المختلفة دخولاً وخروجاً (من المدرسة إلى الثكنة فالمصنع) ويجري تشكيله من قبلها. تبقى العلاقة بين الداخل والخارج أساسية. فلكل مؤسسة قواعدها الخاصة ومنطقها المختلف، على صعيد إضفاء الصفة الذاتية: «تقول المدرسة: (لم تعودوا في البيت!)؛ يقول لنا الجيش: (لم تعودوا في المدرسة!)»[1]. ومع ذلك فإن المرء يبقى، وهو داخل أسوار هذه المؤسسة أو تلك، محصَّناً، جزئياً على الأقل، ضد قوى المؤسسات الأخرى؛ ففي الدَّيْر يكون المرء عادة بمنأى عن جهاز حكم العائلة، وفي البيت يبقى المرء عادة بعيداً عن قبضة الانضباط السائد في المصنع. وهذا **المكان** المقسم بوضوح بين المؤسسات، ينعكس في **الشكل** النظامي والثابت للذاتيات المنتَجة.

من المؤكَّد أن الناحية الأولى من الشرط الحديث تبقى مطروحة أثناء الانتقال إلى المجتمع الإمبراطوري، بمعنى أن الذاتيات ما زالت تُنتَج في المصنع الاجتماعي. تقوم المؤسسات الاجتماعية، في الحقيقة، بإنتاج الذاتية بوتائر متزايدة الحدة والتركيز. يمكننا القول: إن ما بعد الحداثة هو ما أنت بصدده حين تكون النظرية الحديثة للبنائية الاجتماعية قد وصلت إلى حدودها القصوى، وباتت الذاتية كلها متجلية على أنها مصطنعة. غير أن السؤال الذي يبقى معلقاً هو التالي: كيف يكون هذا ممكناً مع بقاء المؤسسات المَعْنِيَّة في كل مكان، كما يقول الجميع اليوم، مأزومة، وفي حالة انهيار مستمرة؟ هذه الأزمة العامة لا تعني بالضرورة أن المؤسسات كَفَّت عن إنتاج الذاتية. فما تعرَّض للتغيير هو الشرط الثاني؛ بالأحرى: لم يعد مكان إنتاج الذاتية محدَّداً بهذه

---

(1) Ibid., p. 209.

الطريقة نفسها. وبعبارة أخرى، فإن الأزمة تعني أن الأسيجة التي كانت تحيط بالفضاء المحدود للمؤسسات باتت اليوم متهاوية، مما جعل المنطق الذي كان ذات يوم يعمل، في المقام الأول، داخل الأسوار المؤسساتية، قادراً على الانتشار عبر الحقل الاجتماعي كله. لقد بات الداخل والخارج موشكين على أن يصبحا غير قابلين للتمييز.

تبدو أزمة المؤسسات الكلية شديدة الاختلاف في الأحوال المتباينة. ثمة، مثلاً، نسب متناقضة باطراد من سكان الولايات المتحدة تكون منخرطة في العائلة النووية، في حين تكون نِسَبٌ متزايدة محتجَزة في السجون. غير أن المؤسستين كلتيهما، العائلة النووية والسجن، مأزومتان بالتساوي؛ بمعنى أن مكان فعاليتهما يزداد غموضاً وضبابية. لا يجوز أن يعتقد المرء بأن أزمة العائلة النووية قد جلبت معها تراجعاً لقوى النظام الأبوي (البطركي). فأطروحات وممارسات «القيم العائلية» تبدو، على النقيض من ذلك، طاغية في كل مكان من الساحة الاجتماعية. بات الشعار النسوي القديم القائل: «الشَّخْصي هو السياسي!» مقلوباً رأساً على عقب، حتى تصدَّعت الحدود الفاصلة بين العام والخاص، مما أدَّى إلى إطلاق دورات وموجات من التحكم عبر «الدائرة العامة الحميمة»[1]. وبطريقة مشابهة، نرى أن أزمة السجن تعني أن عقليات وتقنيات قمعية سرطانية زادت انتشاراً في ميادين المجتمع الأخرى. فإنتاج الذاتية في المجتمع الإمبراطوري لا يميل لأن يبقى محصوراً في أية أماكن محدَّدة. ما زال المرء في الأسرة على الدوام، في المدرسة باستمرار، في السجن بصورة دائمة، وإلخ... وبالتالي فإن عمل المؤسسات، في ظل الانهيار العام، يبقى ممكناً

(1) See Lauren Berlant, The Queen of American Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship (Durham: Duke University Press, 1997). On her Formulation of the reactionary reversal of the slogan «The personal is the political», see pp. 175 - 180. For her excellent analysis of the «intimate public sphere», see pp. 2 - 24.

وموسعاً في الوقت نفسه. تظل المؤسسات دائبة على أداء وظيفتها حتى وهي متعرِّضة للانهيار ـ ربما هي تعمل بشكل أفضل بما لا يقاس كلما زادت انهياراً وتدهوراً. يبقى افتقار **مكان** الإنتاج للتحديد متحايثاً مع افتقار **شكل** الذاتيات المنتجة إلى الحسم. وبالتالي فإن من الممكن رؤية المؤسسات الاجتماعية الإمبراطورية في سيرورة تكون الذاتية وفسادها.

ليست عملية العبور هذه مقصورةً على البلدان والمناطق المسيطرة، بل تميل إلى أن تكون معمَّمة عبر العالم بدرجات مختلفة. دأب الخطابُ الاعتذاري للإدارة الكولونيالية على التهليل لإقامة سلسلة من المؤسسات الاجتماعية والسياسية في المستعمرات، لإيجاد مؤسسات مؤهلة لتشكيل العمود الفقري لأي مجتمع مدني جديد. في حين أن أقوى البلدان تعكف، في أثناء عملية التحديث، على تصدير الأشكال والصيغ المؤسساتية إلى البلدان التابعة، نرى أن **ما يجري تصديره**، في العملية الحالية لإشاعة ما بعد الحداثة، **هي أزمة المؤسسات العامة**. تبقى البنية المؤسساتية **للإمبراطورية** أشبه بقرص برمجيات يحمل معه فيروساً، مما يبقيها مرشَّحة باستمرار لتعديل الأشكال والصيغ المؤسساتية المحيطة بها وإفسادها. يظل مجتمع التحكم الإمبراطوري هو التوجه السائد اليوم في كل مكان.

ضرورات الإمبراطورية الثلاث

يتألف الجهاز العام للقيادة الإمبراطورية، بالفعل، من ثلاث لحظات متمايزة؛ استيعابية أولاً، تفاضلية ثانياً، وإدارية ثالثاً. تكون اللحظة الأولى الوجه الكريم الليبرالي **للإمبراطورية**. فالجميع يلقون الترحيب في حدودها، بصرف النظر عن العرق، والعقيدة واللون والجنس (ذكر ـ أنثى) والميول الجنسية (سوي ـ شاذ) وإلخ... تكون **الإمبراطورية** في لحظتها الاستيعابية الاحتوائية عمياء إزاء الفروق والاختلافات؛ تكون لامبالية، بصورة مطلقة، في قبولها. تحقق استيعاباً شاملاً عن طريق وضع أوجه الاختلاف غير المرنة أو

المستعصية على التدبير والقابلة بالتالي لإثارة النزاعات الاجتماعية، جانباً[1]. غير أن وضع الفروق جانباً يتطلّب منا اعتبار أوجه الاختلاف أموراً غير جوهرية أو نسبية، وتصوّر وضع لا تكون فيه غير موجودة، بل نكون فيه نحن جاهلين بها. فحجاب الجهل يمهّد لقبول شامل. حين تكون **الإمبراطورية** عمياء إزاء هذه الفروق، وحين تبادر إلى إجبار عناصرها المكوّنة على وضعها جانباً، تتوفّر إمكانية حدوث نوع من الإجماع المتداخل عبر الفضاء الإمبراطوري كله. وبالتالي فإن وضع الفروق جانباً يعني استبعاد إمكانية تحقق الكيانات الذاتية المؤسِّسة المختلفة. وفضاء حياد السلطة الناتج لا يلبث أن يوفّر إمكانية إنشاء وتوطيد فكرة حق شاملة تشكّل نواة **الإمبراطورية**. يبقى قانون اللامبالاة المحايدة الاستيعابي أساساً شاملاً؛ بمعنى نفاذه المتكافىء والمتساوي بالنسبة إلى جميع الرعايا الموجودين، والقابلين لأن يوجدوا تحت ظل الحكم الإمبراطوري. وهكذا فإن **الإمبراطورية**، في هذه اللحظة الأولى، هي آلة توحيد ودمج شاملة، شهية مفتوحة ذات قابلية غير محدودة، تدعو الجميع إلى الانضواء سلمياً تحت عباءتها. (هيا اعطوني فقراءكم، جياعكم، مسحوقيكم!...) لا تبادر الإمبراطورية إلى تحصين حدودها لإبعاد الآخرين وطردهم، بل تميل، بالأحرى، إلى اجتذابهم وإدخالهم في نظامها المسالم، مثل دوامة عاتية. ومع طمس الحدود وكَبْت أوجه الاختلاف أو وضعها جانباً، تتحوَّل الإمبراطورية إلى نوع من الفضاء الأمْلَس والناعم، تنزلق عبره الكيانات الذاتية دون أية مقاومة أو نزاعات ذات شأن.

أما لحظة التحكُّم الإمبراطوري الثانية، لحظته التفاضلية، فتنطوي على

---

(1) The Liberal order of Empire achieves the kind of «overlapping consensus» proposed by John Rawls in which all are required to set aside their «comprehensive doctrines» in the interests of tolerance. See John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993). For a critical review of his book, see Michael Hardt, «On Political Liberalism», Qui Parle, 7, no. 1 (Fall / Winter 1993), 140 - 149.

تأكيد جملة من الفروق المقبولة في إطار الملكوت الإمبراطوري. ففي حين يتم طرح الفروق جانباً من المنظور القضائي ـ الحقوقي، يجري الاحتفال بهذه الفروق من المنظور الثقافي. وبما أن هذه الفروق باتت تُعتبَر الآن ثقافية وعَرَضية، بدلاً من أن تكون حيوية (بيولوجية) وجوهرية، فإن أحداً لا يعتقد بأنها تمس الرباط المركزي للشراكة، أو تتخطى الإجماع الذي يميِّز آلية **الإمبراطورية** الاحتوائية. إنها فروق لا تصادمية، تلك الفروق التي يمكننا أن نضعها جانباً عند الضرورة. فمنذ انتهاء الحرب الباردة، مثلاً، تتم إعادة إحياء وترتيب سلسلة طويلة من الهويات العرقية (الإثنية) في البلدان الاشتراكية السابقة بنشاط، وبدعم ثابت من الولايات المتحدة، والأمم المتحدة، وهيئات عالمية أخرى. ثمة لغات محلية، أسماء أماكن تقليدية، فنون، حِرَف يدوية، وغيرها، يجري الاحتفال بها وتمجيدها بوصفها مكونات مهمَّة لعملية الانتقال من الاشتراكية إلى الرأسمالية[1]. يتم تصوُّر هذه الفروق «ثقافية» أكثر منها «سياسية»، بدعوى أنها لن تفضي إلى نزاعات يتعذَّر التحكُّم بها، بل ستكون، بالأحرى، قوة في خدمة السلام الإقليمي. وبطريقة مماثلة، كثرةٌ من الأشكال الرسمية لدعم التعددية الثقافية في الولايات المتحدة، تنطوي على التهليل لأوجه الاختلاف العرقية (الإثنية) والثقافية التقليدية تحت مظلة الاستيعاب الشامل. عموماً، لا تقوم **الإمبراطورية** بخلق الفروق. إنها تلتقط ما هو موجود منها وتوظِّفه.

يجب اتباع اللحظة التفاضلية للتحكُّم الإمبراطوري بإدارة هذه الفروق في إطار اقتصاد أوامري عام وترتيبها هرمياً. ففي حين كانت السلطة الكولونيالية تسعى لتثبيت هويات نقية منفصلة، تزدهر **الإمبراطورية** بفضل دورات الحركة والاختلاط. وفي حين كان الجهاز الكولونيالي نوعاً من قالب يصوغ

(1) On the (re)creation of ethnic identities in China, For example, see Ralph Litzinger, «Memory Work: Reconstituting the Ethnic in Post - Mao China», Cultural Anthropology, 13, no. 2 (1998), pp. 224 - 255.

مصكوكات ثابتة ومميَّزة، يباشر مجتمع التحكُّم الإمبراطوري وظيفته عن طريق التعديل والدَوْزَنة، «مثل قالب يتشوَّه ذاتياً ويتغيَّر باستمرار، من لحظة إلى الأخرى، أو مثل غربال يتبدل عياره من نقطة إلى النقطة التي تليها»[1]. يطرح الكولونيالي معادلة بسيطة ذات حل وحيد؛ أما **الإمبراطوري** فيواجه متغيرات كثيرة معقدة تتبدل باستمرار وتسمح بسلسلة متنوعة من الحلول غير الكاملة على الدوام، وإن كانت ناجحة.

بمعنى معيَّن، إذن، يمكن اعتبار الكولونيالي أكثر إيديولوجية والإمبراطوري أكثر براغماتية (ذرائعية). يمكنكم اعتبار ممارسة مصانع نيوأنچلند، ومناجم الفحم الآبالاشية بداية القرن العشرين، مثالاً للاستراتيجية الإمبراطورية. كانت المصانع والمناجم معتمدة على عمل مهاجرين جدد قادمين من بلدان أوروبية مختلفة، كثيرون منهم جاؤوا حاملين معهم تقاليد كفاحية عمالية مكثفة. ومع ذلك فإن الزعماء (رؤساء الورشات Bosses) لم يتجنَّبوا جمع هذا الخليط القابل للانفجار من العمال. لقد وجدوا، في الحقيقة، أن من شأن جمع نسب مدروسة بعناية من العمال، من خلفيات قومية متباينة في كل ورشة، وكل منجم، أن يشكل صيغة قيادية ناجحة. لقد كانت الفروق اللغوية والثقافية والعرقية (الإثنية) في كل قوة عمل عامل استقرار، لأنها كانت قابلةً لأن تُوظَّف سلاحاً لمحاربة تنظيم العمال. كانت مصلحة أرباب العمل (Bosses) تقضي بألاَّ تقوم بوتقة الإذابة بحلحلة الهويات، وبأن تتابع كل جماعة عرقية (إثنية) حياتها في دائرة منفصلة محافظة على أوجه اختلافها.

ثمة استراتيجية شديدة الشَّبَه يمكن رصدها في الممارسات الأحدث

---

(1) Gilles Deleuze, «Postscript on Control Societies», in Negatiations, trans. Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), pp. 177 - 182; quotation p. 179.

لإدارة العمالة في مزارع الموز بأمريكا الوسطى[1]. تضطلع الانقسامات العرقية (الإثنية) الكثيرة بين العمال بدور عنصر التحكم بمسيرة العمل. فالشركة المخترقة للحدود القومية تتعامل مع كل من الجماعات العرقية (الإثنية) من العمال بأسلوب مختلف، وبمستوى مغاير من الاستغلال والاضطهاد، مميزة بين ذوي الأصول الأوروبية والأفريقية المختلفة، فضلاً عن الجماعات الهندية الأمريكية المختلفة. تبرهن الخصومات والانقسامات بين العمال، وفق الهويات والانتماءات (الإثنية) العرقية المختلفة، على أنها تساهم في زيادة الأرباح وتيسير التحكم. من المؤكَّد أن التمثُّل الثقافي الكامل (على النقيض من الاندماج الحقوقي) ليس من أولويات الاستراتيجية الإمبراطورية. فعودة الفروق العرقية (الإثنية) والقومية إلى الانتعاش، والظهور من جديد في نهاية القرن العشرين، ليس فقط في أوروبا، بل وفي كل من أفريقيا وآسيا والأمريكيتين، طرحت على **الإمبراطورية** معادلة أكثر تعقيداً بما لا يقاس، معادلة تتضمن مئات المتغيرات التي هي في حالة دائمة من التحوُّل والانسياب. ألاَّ يكون ثمة أي حل فريد لهذه المعادلة لا ينطوي في الحقيقة على أية مشكلة ـ بل العكس صحيح. فقوة الإمبراطورية الحقيقية تكمن في المصادفة والحركة والمرونة. لن يقوم «الحل» الإمبراطوري على نفي هذه الفروق أو تخفيفها، بل، بالأحرى، على تأكيدها وتنظيمها في إطار جهاز قيادي فعَّال.

وهكذا فإن شعار «فرِّق تَسُدْ» لا يشكِّل الصياغة الصحيحة للاستراتيجية الإمبراطورية في الحقيقة. ففي الغالب لا تبادر الإمبراطورية إلى إيجاد الانقسام، بل تُقْدِم، بالأحرى، على الاعتراف بجملة الفروق الموجودة المحتَمَلة، تحتفل بها، تديرها وتتدبَّر أمورها في سياق اقتصاد عام قائم على

(1) See Phillipe Bourgois, Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989).

الأوامر. فضرورات الإمبراطورية الثلاث هي: الدمج والتمييز والإدارة.

من الأزمة إلى الفساد

في بداية الجزء الثاني، قمنا بتطوير أحد مفاهيم السيادة الحديثة على أنها أزمة: نعم أزمة محدَّدة بالصراع المستمر بين مستوى قوى الكمون/ الحضور المتمثلة بالرغبة والتعاون لدى الجمهور من جهة، وبين السلطة المتسامية الساعية إلى احتواء هذه القوى وإخضاعها لنظام معيَّن، من الجهة المقابلة. ونستطيع الآن أن نرى أن السلطة الإمبراطورية، تكون، على النقيض من ذلك، منظمة لا حول صراع مركزي واحد، بل عبر شبكة مرنة من الصراعات الصغيرة بالأحرى. تبقى تناقضات المجتمع الإمبراطوري مراوغة، متكاثرة، وغير قابلة للمركزة؛ تبقى التناقضات موجودة في كل مكان. وبالتالي فإن المفهوم الذي يحدِّد السيادة الإمبراطورية قد يكون متمثلاً بمفهوم الأزمة الكلية، أو مفهوم الفساد، كما نفضل نحن، بدلاً من مفهوم الأزمة. من المألوف بالنسبة إلى الأدبيات الكلاسيكية عن **الإمبراطورية**، من بوليبيوس إلى مونتسكيو وغيبون، أن **الإمبراطورية** تكون، من بداية نشوئها، منْحَطَّة وفاسدة.

قد تكون إساءة فهم مثل هذه اللغة من الأمور السهلة. من المهم أن نوضح أننا لا نعتزم، بأي حال من الأحوال، تحميل تعريفنا للسيادة الإمبراطورية كفساد أية شحنة أخلاقية. ففي استخدامه المعاصر والحديث، ما لبث تعبير الفساد أن أصبح مفهوماً هزيلاً وضعيفاً بالنسبة إلى أغراضنا. فهو لا يدلُّ الآن عموماً، إلاَّ على الشاذ المنحرف، على ذلك الذي يتمرَّد على ما هو أخلاقي وخيِّر ونقي. أما نحن فنميل إلى جعل المفهوم يشير إلى عملية تفسخ أو انقلاب أعم مُبَرَّأة من الأصداء الأخلاقية مستندين إلى استخدام قديم بات ضائعاً إلى حدٍّ كبير. فأرسطو، مثلاً، يفهم الفساد بوصفه تحوُّلاً للأجسام

يشكّل عملية مكمّلة للولادة والنشوء[1]. وبالتالي فإن من الممكن أن نفكّر بالفساد بوصفه إلغاءً للولادة، نفياً للولادة de - generation ـ عملية ولادة وتأليف معكوسة، لحظة تحوُّل وانقلاب، أو انمساخ، مرشحة لتحرير الفضاءات وجعلها جاهزة للتغيير. علينا أن ننسى جميع الصور المألوفة التي تخطر بالبال حين نأتي على ذكر الانحطاط والفساد والانحراف الإمبراطوري. لا مكان على الإطلاق لمثل هذه النزعة الأخلاقية هنا. لعل الأهم هو رأي صارم عن الشكل، حول أن **الإمبراطورية** متميِّزة بشكل سائب، بعبارة أخرى ـ ثمة مد وجزر بين تشكيل وتشويه، بين ولادة وانحراف.

يعني القول بأن السيادة الإمبراطورية موصوفة بالفساد، أن الإمبراطورية غير نقية أو هجين، من ناحية، وأن الحكم الأمبراطوري، من الناحية الثانية، يمارس وظيفته عبر الانهيار (والعبارة اللاتينية: **يكسر** cum - rumpere، دقيقة هنا). فالمجتمع الإمبراطوري متداعٍ ومتهاوٍ على الدوام، وفي كل مكان، غير أن ذلك لا يعني، بالضرورة، أنه موشك على الخراب. تماماً كما لم تكن أزمة الحداثة في توصيفنا تشير إلى أي انهيار وشيك أو حتمي، فإن فساد **الإمبراطورية** لا يشي بأية غائية أو أية نهاية في الأفق المنظور. بعبارة أخرى، لم تكن أزمة السيادة الحديثة مؤقتة أو استثنائية (كما يمكن للمرء أن يأتي على ذكر انهيار سوق السندات سنة 1929 باعتباره أزمة)، بل هي القاعدة الملازمة للحداثة بالأحرى. وبالمثل فإن الفساد ليس انحرافاً عن السيادة الإمبراطورية، بل جوهرها الحقيقي ونمط عملها. فالاقتصاد الإمبراطوري، مثلاً، يعمل تحديداً عبر الفساد، ولا يستطيع أن يؤدي وظيفته في غيابه. ثمة بالتأكيد تراث يرى

(1) See Aristotle, De generatione et corruptione, trans. C. J. F. Williams (Oxford: Oxford University Press, 1982). In general, on the philosophical conceptions of generation and corruption, see Reiner Schürmann, Des hégémonies brisées (Mouvezin: T. E. R., 1996).

الفساد بوصفه الخلل المأساوي **للإمبراطورية**، بوصفه الحدث الذي لولاه لانتصرت **الإمبراطورية**: لكم أن تفكّروا بشكسبير، وغيبون، كمثالين شديدي الاختلاف والتباين. أما نحن فلا نرى الفساد حدثاً عَرَضياً بل نعتبره، بالأحرى، أمراً ضرورياً. أو، بعبارة أكثر دقة، تستدعي **الإمبراطورية** أن تكون جميع العلاقات عَرَضية، طارئة وغير جوهرية. تقوم السيادة الإمبراطورية على تفجر كل علاقة وجودية (أنطولوجية) حاسمة ونهائية. ليس الفساد، ببساطة، إلاّ دليل غياب أي وجود، (أي أنطولوجيا). وفي هذا الفراغ الوجودي (الأنطولوجي) فإن الفساد يصبح ضرورياً وموضوعياً. تزدهر السيادة الإمبراطورية على تكاثر التناقضات التي يفرزها الفساد؛ إنها تحقق الاستقرار بفضل اضطراباتها، بالاستناد إلى أشكال شوائبها واختلاطاتها؛ إنها تخلد إلى الهدوء جراء الرعب وأشكال القلق والخوف التي تفرّخها باستمرار.

وهكذا، فإننا قد توصلنا إلى تحديد سلسلة من العلامات المميَّزة، التي تشكّل مؤشراً نظرياً يدل على عملية العبور من السيادة الحديثة إلى نظيرتها الإمبراطورية: من الشعب إلى الجمهور، من التعارض الجدلي (الديالكتيكي) إلى إدارة حالات الهجنة، من مكان السيادة الحديثة، إلى لا مكان **الإمبراطورية**، من الأزمة إلى الفساد.

الرفض

قد يفضل بارتلبي عدم الاتفاق معنا. فلُغْز قضية هيرمان ملفيل الكلاسيكية هو أن الرفض يكون مطلقاً. حين يطلب منه سيِّده أن يؤدي واجباته، يرد بارتلبي بهدوء مرة بعد أخرى قائلاً: «أفضِّل أن أفعل!» وشخصية ملفيل هذه تجسِّد تراثاً عريقاً من رفض العمل. فأي عامل يتمتع ولو بذرَّة من العقل، بالطبع، يريد أن يرفض سلطة السيِّد، غير أن بارتلبي يوصِّل الأمر إلى حده الأقصى. فهو لا يعترض على هذه المهمة أو تلك، كما لا يقدم أيَّ سبب

لرفضه ـ يكتفي بمجرد الانسحاب السلبي والمطلق. يكون سلوك بارتلبي محبطاً فعلاً، مثبطاً للهمة جزئياً، لأنه يبقى غارقاً في بحر من الهدوء والصفاء، ولكن بالدرجة الأولى، لأن رفضه لا يلبث أن يصبح مطلقاً جراء كونه بلا أية حدود. يفضِّل ببساطة، ألاَّ يفعل.

لا غرابة أن يبادر بارتلبي إلى التماس تفسيرات وجودية (أنطولوجية)[1]، نظراً لوَلَع ملفيل الشديد بالميتافيزيقا. يكون رفض بارتلبي مطلقاً جداً مما يجعله يبدو ممسوحاً تماماً، رجلاً بلا مواصفات أو **إنساناً مجرَّداً** homo tantum، كما كان يحلو لفلاسفة النهضة أن يقولوا، إنساناً فقط لا أكثر. بسلبيته النقية، ورفضه لأي شيء استثنائي، يقدم لنا بارتلبي شخصية الوجود العام السائب، الوجود كوجود، الوجود ولا شيء أكثر من ذلك. وأثناء القصة، يبالغ في التجرد ـ مقترباً أكثر فأكثر، وبصورة مطردة، من حالة الإنسانية العارية، الحياة العارية، الوجود العاري ـ وصولاً، آخر المطاف، إلى التلاشي، إلى التبخر في أعماق سجن مانهاتن سيِّىء السمعة، في **القبور**.

يكون مايكل كاف، الشخصية الرئيسية في رواية ج. م. كوتيزي المدهشة **حياة وأزمان مايكل كاف** «The Life and Times of Micheal K»، هو الآخر رمزاً للرفض المطلق. غير أن هذا الأخير، كاف، واقف على قدميه باستمرار، يتحرَّك على الدوام، في حين يبقى بارتلبي جامداً، يكاد أن يكون متحجراً في سلبيته النقية. يكون مايكل كاف بستانياً، إنساناً بسيطاً شديد البساطة، حتى يبدو وكأنه ليس من هذا العالم. ففي وطن خيالي مزقته الحرب الأهلية، يتعرَّض باستمرار، للإيقاف من قبل الأقفاص والحواجز ونقاط التفتيش المقامة من

(1) See in particular Gilles Deleuze, «Bartleby, ou la formule», in Critique et clinique (Paris: Minuit, 1993), pp. 89 - 114; and Giorgio Agamben, «Bartleby o della contingenza», in Bartleby: La formula della creazione (Macerata: Quodlibet, 1993), pp. 47 - 92.

جانب السلطة، غير أنه ينجح في رفضها بهدوء، ومتابعة الحركة. لا يستمر كاف في حركته لمجرَّد الحركة الأبدية فقط. فالحواجز لا تبدو عائقاً أمام الحركة فقط، إنها توقف الحياة على ما يبدو، وبالتالي فهو يرفضها رفضاً مطلقاً لإبقاء الحياة متحرِّكة. إنه لا يريد ما هو أكثر من استنبات اليقطين، وتعهد دواليه الطليقة بالرعاية. يبقى رفض كاف للسلطة مطلقاً مثل رفض بارتلبي لها، وصفتا الإطلاق والبساطة هاتان بالذات تضعانه، هو الآخر، على المستوى نفسه من البقاء الوجودي (الأنطولوجي). فكاف أيضاً يقترب من مستوى الكمونية العارية، الشمول العاري: إنه «روح إنسانية فوق التصنيف وتحته»[1]، إذ إنه ليس إلاَّ **إنساناً مجرَّداً**، هومو تانتوم homo tantum.

لا يسع هؤلاء البسطاء وأشكال رفضهم المطلق إلاَّ أن يداعبوا أوتار كُرْهِنا للسلطة. فرفض العمل والسلطة، أو رفض العبودية الطوعية في الحقيقة، هو بداية سياسة التحرر والتحرير. فمنذ زمن طويل نصح إيتيان دو لا بواتييه في مواعظه بمثل هذه السياسة القائمة على الرفض بالذات قائلاً: «قرِّر ألاَّ تخدم أكثر، فتجد نفسك متحرِّراً فوراً. لا أطالب بأن تمد يدك إلى الطاغية لتطيح به، أريدك فقط أن تكف عن دعمه؛ عندئذ سوف تراه، مثل تمثال عملاق جرى سحب قاعدته من تحته، يسقط تحت وطأة ثقله الخاص، ويتحطَّم أشلاء»[2]. لقد أدرك بواتييه قوة الرفض السياسية، تأثير انسحابنا من علاقة السيطرة والتحكم، وصولاً إلى نسف سلطة السيادة التي تتحكَّم بنا، وتسودنا، عن طريق خروجنا (إلى التيه). نرى أن كلاً من بارتلبي ومايكل كاف يتابعان سياسة

---

(1) J. M. Coetzee, The Life and Times of Michael K (Harmondsworth: Penguin, 1983), p. 151.

(2) Étienne de La Boétie, The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude, trans. Harry Kurz (New York: Free Life Editions, 1975), pp. 52 - 53. In French, Discours de la servitude volontaire, in Œuvres complètes (Geneva: Slatkine, 1967), pp. 1 - 57; quotation p. 14.

لابواتييه القائمة على رفض العبودية (الخدمة) الطوعية، موصلينها إلى مستوى الإطلاق.

لا شك أن هذا الرفض هو بداية السياسة التحررية، غير أنه ليس إلاَّ بداية فقط. فالرفض بذاته فارغ. قد يكون بارتلبي ومايكل كاف روحين جميلتين، غير أن وجودهما، بنقائه المطلق، معلَّق على حافة الهاوية. تبقى خطوط فرارهما من قبضة السلطة معزولة تماماً، ونجدهما على الدوام موشكين على اختراق هامش الانتحار. وعلى الصعيد السياسي أيضاً نجد أن الرفض بحد ذاته (رفض العمل والسلطة والعبودية الطوعية) لا يفضي إلاَّ إلى نوع من الانتحار الاجتماعي. إذا بادرنا، ببساطة، إلى قطع الرأس الاستبدادي للجسد الاجتماعي فإننا سنبقى، كما يقول سبينوزا، مع الجثة المشوهة للمجتمع. ما نحن بحاجة إليه هو إيجاد جسد اجتماعي جديد، وهذا مشروع يتجاوز مجرَّد الرفض إلى حدٍّ كبير. يتعيَّن على خطوط فرارنا، على أشكال خروجنا وهيامنا على وجوهنا أن تكون مؤسِّسة وقادرة على إيجاد بديل معيَّن. فخلف الرفض المجرَّد، أو البسيط، أو كجزء من ذلك الرفض، علينا أيضاً أن نبني صرح نمط جديد، مجتمع جديد قبل كل شيء. لا يفضي هذا المشروع إلى حيث الحياة العادية **للإنسان المجرَّد** homo tantum، بل يقود باتجاه **الإنسان الإنسان** Momoliomo، الإنسانية المربعة، وقد اغتنت بالذكاء والحب الجماعيين للجماعة.

فاصل

الإمبراطورية المضادة

في أثناء قيامها بأداء مناسك الحج على الأرض تعكف هذه المدينة السماوية (المدينة الإلهية) على مخاطبة جميع الشعوب مما يمكنها من حشد مجتمع مؤلف من غرباء يتكلّمون جميع اللغات.

القديس أوغسطين

نريد تدمير جميع النُّصُب المثيرة للسخرية التي تخلِّد ذكرى «أولئك الذين ماتوا في سبيل أرض الأجداد»، تلك التماثيل التي ترمقنا من علٍ في كل قرية، وأن نقيم، مكانها، أوابدَ ونُصُباً للهاربين من المدينة. وأوابدُ الفارين من الجندية هذه سوف تمثل أيضاً أولئك الذين قضَوا في الحرب لأن كلاً منهم مات وهو يَلْعَن الحرب ويحسُد الهارب على سعادته. تخرج المقاومة من رحم الهروب من الخدمة العسكرية.

مناضل ضد الفاشية، البندقية، 1943.

وصلنا الآن إلى منعطف في نقاشنا. فالمسار الذي تعقَّبناه حتى الآن ـ من رؤيتنا للحداثة أزمةً إلى تحليلنا لأشكال المَفْصَلة الأولى لصيغة إمبراطورية جديدة من صيغ السيادة ـ أتاح لنا فرصة فهم تحولات تأسيس النظام العالمي. غير أن من شأن ذلك **النظام** أن يكون مجرَّد كلام فارغ في حال عدم تحديدنا أيضاً، لنظام **إنتاج** جديد. أضف إلى ذلك أننا لم نصل بعد إلى مستوى القدرة

على تقديم أية إشارة متماسكة إلى ماهية نمط الكيانات الذاتية المقَدَّر لها أن تتصدَّى لقوى **الإمبراطورية** وتطيح بها، لأن تلك الكيانات الذاتية لن تصل إلاَّ على صعيد الإنتاج. يبدو وكأننا، عند هذه النقطة، لا نستطيع أن نرى سوى أشباح الشخصيات التي ستقوم بإضفاء الروح على مستقبلنا. تعالوا، إذن، ننزل إلى مكامن الإنتاج الخفية، لنرى تلك الشخصيات والرموز وهي في غمرة العمل هناك.

حتى حين ننجح في ملامسة البُعد الإنتاجي، الوجودي (الأنطولوجي) للإشكالية وأشكال المقاومة المستَثارة هناك، لن نصبح في وضع يمكننا ـ حتى ولو وصلنا إلى آخر هذا الكتاب ـ من وضع أيدينا على صياغة موجودة سلفاً وملموسة لأي بديل سياسي عن **الإمبراطورية**. ما من مخطط عملي كهذا سينشأ قط من أية مَفْصَلة نظرية شبيهة بمشروعنا. لن يخرج مثل ذلك المخطط إلاَّ من رحم الممارسة العملية. فقد احتاج ماركس، في نقطة معيَّنة من نقاط تفكيره، إلى كومونة باريس ليحقق القفزة التي مكَّنته من تصوُّر الشيوعية بصورة ملموسة بوصفها بديلاً عملياً للمجتمع الرأسمالي. ستكون تجربة كتلك، أو سلسلة تجارب توفرها عبقرية الممارسة الجماعية، ضرورية اليوم، بكل تأكيد، في سبيل الإقدام على اتخاذ تلك الخطوة الملموسة وصولاً إلى خلق كيان اجتماعي جديد فيما بعد **الإمبراطورية**.

نقابة كبيرة واحدة!

انطلقت دراستنا من فرضية أن **الإمبراطورية**، وآليات السيادة الإمبراطورية، لا يمكن فهمها إلاَّ على أعلى مستويات التعميم، إلاَّ في إطارها العَوْلَمي. نعتقد أنه من الضروري، لدى الاقتراب من نهاية تحدي الإمبراطورية وسوقِها العالمية ومقاومتهما، طرح أي بديل على مستوى عالمي مماثل. فأي اقتراح لأية جماعة خاصة منعزلة، محددة من منطلقات عنصرية أو دينية أو إقليمية، «غير مرتبطة»

بالإمبراطورية، مدرعة ضد قواها بحدود ثابتة، يكون محكوماً بألاّ يفضي إلى ما هو أكثر من نوع من الغيتو. تستحيل مقاومة الإمبراطورية بمشروع يستهدف استقلالاً محلياً محدوداً. لسنا قادرين على العودة القهقرى نحو أي شكل اجتماعي سابق، ولسنا قادرين أيضاً على التقدم ونحن في عُزْلة. يتعين علينا، بالأحرى، أن نقتحم الإمبراطورية ونخترقها، بالأحرى، إلى الطرف الآخر. سبق لديلوز وغواتاري أن قالا: إنّ علينا، بدلاً من مقاومة عَوْلَمة رأس المال، أن نسرِّع بالعملية. غير أنهما لا يلبثان أن يطرحا جملة من الأسئلة مثل: «أين هي الطريق الثورية؟ وهل ثمة طريق كهذه؟ ـ هل تعني انسحاباً من السوق العالمية...؟ أم أنها ربما تعني السير في الاتجاه المعاكس؟ هل تعني الذهاب إلى ما هو أبعد على طريق حركة السوق المتمثلة بتفكيك الرموز، ونسف الحدود الإقليمية؟»[1] يتعذر التصدي بصورة فعالة **للإمبراطورية** إلاّ على مستواها الخاص من التعميم، ومن خلال دفع العمليات التي تقدمها إلى ما بعد حدودها الحالية. علينا أن نقبل بذلك التحدي، وأن نتعلم كيف نفكر ونتصرف عالمياً. لا بد من مواجهة العولمة بعولمة مضادة، و**الإمبراطورية بإمبراطورية** مضادة.

يمكننا في هذا المجال أن نستلهم رؤية القديس أوغسطين لمشروع حَلُمَ به لمقارعة إمبراطورية روما المتفسخة. ما من جماعة محدودة كانت قادرةً على تحقيق النجاح وتوفير أي بديل للحكم الإمبراطوري؛ فقط جماعة (سكونية) كونية، كاثوليكية جامعة لسائر الكتل السكانية واللغات في رحلةٍ مشتركةٍ، كانت قادرةً على إنجاز المهمة. فالمدينة السماوية هي مدينة كونية شاملة لغرباء يجتمعون ويتعاونون ويتواصلون. غير أن رحلة حَجِّنا على الأرض، على النقيض من رحلة القديس أوغسطين، لا تنطوي على أية غاية متسامية وراءها؛ لقد كانت، وستبقى، رحلة حَجٍ كونية بصورة مطلقة. فحركتها المستمرة، وهي

(1) Gilles Deleuze and Félix Guattari, Anti - Oedipus, trans, Robert Hurley, Mark Lane, and Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 239.

تَلُمُّ الغرباء المشتتين وتجمعهم، وتعكف على جعل هذا العالم وطناً، إنما هي وسيلة وغاية في الوقت نفسه، أو هي وسيلة بلا نهاية، بالأحرى.

ليس المشروع الأوغسطيني العظيم، في الأزمنة الحديثة، إلاَّ العمال الصناعيين في العالم، من هذا المنظور. ففي العقود الأولى من القرن العشرين قام هؤلاء «الفلتانين»، كما كانوا يعرفون، بتنظيم سلسلة من الإضرابات وحركات التمرد القوية في سائر أرجاء الولايات المتحدة من لورنس بماساشوستس وإلى باترسون النيوجيرسية وإيفريت الواشنطونية[1]. لقد كانت الحركة الأبدية للعمال الصناعيين رحلة حَجٍ مستمرة حقاً، عاكفة على خلق مجتمع جديد داخل قوقعة المجتمع القديم، دون إقامة هياكل حُكْم ثابتة ومستقرة. (لقد كان النقد الرئيسي الموجَّه إلى العمال الصناعيين العالميين من جانب **اليسار** الرسمي، وما زال، متركزاً، في الحقيقة، على أن إضراباتهم لم تترك وراءها أية هياكل نقابية واتحادية قابلة للاستمرار، على الرغم من أنها كانت قوية ومظفرة في الغالب). حقق العمال الصناعيون نجاحاً خارقاً للعادة بين صفوف الكتل السكانية المهاجرة المتحركة، لأنها كانت تتكلم جميع لغات تلك القوة العاملة الهجين. تسلّط القصتان المعتمدتان عن اشتقاق تسمية الـ «فلتانين» الضوءَ على هاتين الميزتين المركزيتين للحركة المتمثلتين بحركيتها التنظيمية وهجْنَتِها العرقية (الإثنية) ـ اللغوية. تقول الفصول الأولى: إن من المفترض أن تكون كلمة «فلتان» دالة على غياب المركز، على رحلة الحج المرنة وغير القابلة للتكهن لحركية العمال الصناعيين العالميين. أما في الثانية فيقال: إن الاسم مشتق من اللفظ المشوّه لطبّاخ صيني في سياتل، كان يكثر من ترديد عبارة «أنا فلتان، فلتان». كان التركيز الأول للعمال الصناعيين العالميين متمثلاً بكونية مشروعهم. كان لا بد للعمال الناطقين بجميع اللغات والمنتمين

(1) One of the best historical accounts of the IWW is contained in John Dos Passos's enormous novel USA (New York: Library of America, 1996). See also Joyce Kornbluh, ed., Rebel Voices: an I.W.W. Anthology (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1964).

إلى جميع الأعراق والأجناس في العالم (وإن كان عالمهم آنذاك لم يكن يمتد إلى أبعد من مكسيكو) والعمال من جميع المهن والاختصاصات، من أن يتوحدوا في «نقابة كبيرة واحدة».

منطلقَين من مفهوم العمال الصناعيين العالميين (الفلتانين)، ومختلفين بوضوح عن أوغسطين على هذا الصعيد، نريد أن نشكل رؤيتنا السياسية بما ينسجم مع التراث الجمهوري الجذري للديمقراطية الحديثة. ما الذي يعنيه أن تكون جمهورياً اليوم؟ ما المعنى الذي يمكن لتبني ذلك الموقف العدائي الذي كان يؤسس لبديل ديمقراطي جذري في إطار الحداثة أن ينطوي عليه في حقبة ما بعد الحداثة؟ أين هو المنطلق القادر على جعل النقد ممكناً وفعالاً؟ هل ثمة، في عملية العبور هذه من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ما يزال أي **مكان** نُطْلِق منه نَقْدَنا ونتوصل إلى بناء بديل معين؟ أم هل نحن، إذا كنا مقيَّدين بلا مكان **الإمبراطورية**، قادرون على بناء لا مكان قوي وتحقيقه بصورة ملموسة، كساحة لنزعة جمهورية ما بعد حداثية؟

لا مكان للاستغلال

اسمحوا لنا باستطراد وجيز، في سبيل مقاربة هذه الإشكالية. من قَبْلُ ذكرنا أن منهج ماركس النظري، انسجاماً مع تراث أشكال النقد الحديثة للحداثة، يقع في الجدل (الديالكتيك) بين الداخل والخارج. فالنضالات البروليتارية تشكِّل ـ بالمعنيين الواقعي والوجودي ـ محرِّك التطور الرأسمالي. إنها تُلْزِم رأس المال بتبني مستويات أعلى، فأعلى باطراد، من التكنولوجيا، مما يفضي إلى تغيير سيرورات العمل[1]. باستمرار، تؤدي النضالات إلى إجبار

(1) يقول ماركس «من الممكن كتابة تاريخ كامل عن الاختراعات التي تمت منذ سنة 1930، لا لشيء إلاَّ لتمكين رأس المال من امتلاك أسلحة محاربة ثورة الطبقة العاملة». انظر: Karl Marx: Capital, trans. Ben Fowkes (New York; 1976), 1:563.

رأس المال على إصلاح علاقات الإنتاج، وتحويل علاقات السيطرة والتحكُّم. فمن المانيفاتورة إلى الصناعة ذات النطاق الواسع، من رأس المال المالي إلى عملية إعادة الهيكلية العابرة للحدود القومية وعولمة السوق، تبقى مبادرات العمالة المنظمة، على الدوام، هي القوة التي تحدِّد شكل التطور الرأسمالي. وعبر هذا التاريخ نرى، أن موقع الاستغلال موقع محدَّد جدلياً (ديالكتيكياً). تكون قوةُ العمل العنصرَ الداخلي الأعمق، مصدر رأس المال ومنبعه بالذات. ولكن قوة العمل تمثل، في الوقت نفسه، الوجه الخارجي لرأس المال، أي المكان الذي تتعرَّف فيه البروليتاريا على قيمتها الاستعمالية الخاصة، على استقلاليتها، وحيث تعلِّق البروليتاريا أملها بالتحرُّر. فرفض الاستغلال ـ أو المقاومة، التخريب، عدم الخضوع، التمرد، والثورة في الحقيقة ـ يشكِّل القوة المحرِّكة للواقع الذي نعيشه، مع بقاء معارضته الحية في الوقت نفسه. تتجدَّد العلاقة بين داخل التطور الرأسمالي وخارجه، بصورة كاملة، بالموقف المزدوج للبروليتاريا، داخل رأس المال وخارجه على حدٍّ سواء؛ ذلك هو ما يقوله فكر ماركس. ومثل هذه الصياغة المكانية ما لبثت أن أفضت إلى مواقف سياسية عديدة مستندة إلى حُلُم تأكيد مكان القيمة الاستعمالية، نقيةً ومفصولةً عن القيمة التبادلية والعلاقات الرأسمالية.

لقد تغيرت هذه الصياغة المكانية في العالم المعاصر. فمن جهة، نجد أن علاقات الاستغلال الرأسمالي تتسع في كل مكان، دون أن تبقى محصورة بالمصنع بل ميالة إلى احتلال الساحة الاجتماعية كلها. ومن الجهة الأخرى، نرى أن العلاقات الاجتماعية باتت طاغيةً طغياناً كاملاً على علاقات الإنتاج، حتى غدا التفارق بين الإنتاج الاجتماعي، ونظيره الاقتصادي، مستحيلاً. لم تعد العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) بين القوى المنتجة ونظام التحكم والسيطرة تحتل **مكاناً حاسماً**. لم تعد مواصفات قوة العمل (الاختلاف، القياس، والتحديد) قابلةً للالتقاط، كما أن الاستغلال لم يعد، بالمثل، قابلاً للتحديد على الصعيدين المكاني والكمي. وبالتالي فإن هدف الاستغلال والتحكم يميل إلى

ألاَّ يكون متمثلاً بأية فعاليات إنتاجية محددة، بل بالقدرة العامة على الإنتاج، أي الفعالية الاجتماعية المجردة وقوتها الشاملة. يبقى هذا العمل المجرد نشاطاً بلا مكان، ولكنه بالغ القوة والجبروت. إنه الفريق المتعاون من الأدمغة والأيدي، من العقول والأجساد؛ إنه لا انتماء العمل الحسي وانتشاره الاجتماعي في الوقت نفسه؛ إنه رغبة جمهور العمال المتحرك والمرن وكفاحه في آن معاً؛ إنه طاقة فكرة من جهة، وبناء لغوي وتواصلي من جهة ثانية، يعتمدها جمهور من الكادحين الذين يعملون في مجالات الأفكار والعواطف[1].

ليس ثمة أي مكان يمكن العثور فيه على هذا الداخل الذي تحدده القيمة الاستعمالية وخارج القيمة التبادلية، حتى باتت أية سياسة قيمة تبادلية، كانت تقام دائماً على وهم إمكانية الفصل، غير قابلة للتصور الآن بصورة مطلقة. غير أن ذلك لا يعني أن الإنتاج والاستغلال قد توقف. كما أن أشكال التحديث والتطوير وعمليات الهيكلة المستمرة لعلاقات القوة لم تنته. باتت قوى الإنتاج تميل أكثر من أي وقت مضى، على النقيض من ذلك، إلى التحرر من أَسْر المكان، والخلاص كلياً من المَحَلِّية، إلى أن تصبح كونية شاملة تماماً، إذ تنتج ليس البضائع والسلع فقط، بل وفَيْضاً من العلاقات الاجتماعية الغنية والقوية. ولكن هذه القوى الإنتاجية الجديدة تكون بلا مكان لأنها تحتل الأماكن كلها وتقوم بالإنتاج، كما تتعرض للاستغلال في هذا اللامكان اللانهائي، أو اللامحدود. إن شمولية الإبداع الإنساني، صنيعة التزاوج بين الحرية والرغبة والعمل الحي هي التي تتحقق في لا مكان علاقات الإنتاج العائدة لما بعد الحداثة. تكون **الإمبراطورية** لا مكان الإنتاج العالمي حيث يجري استغلال العمل. وبالمقابل، دون أي تماثل ممكن مع **الإمبراطورية**، نصادف هنا، ثانية،

(1) On the changing relation between labor and value, see Antonio Negri,«Twenty Theses on Marx», in Saree Makdisi, Cesare Casarino, and Rebecca Karl, eds., Marxism Beyond Marxism (New York: Routledge, 1996), pp. 149 - 180; and Antonio Negri, «Value and Affect», boundary 2, 26, no. 2 (Summer 1999).

الشكلية الثورية للنزعة الجمهورية الحديثة. ما زالت تلك شكلية لأنها بلا مكان، غير أنها الآن شكلية قوية وفعّالة، معترف بها، لا بوصفها مجرَّدة من الذوات الفردية والجماعية، بل على أنها القوة العامة التي تكوِّن أجساد تلك الذوات وعقولها. يكون اللامكان، عالمياً، صاحبَ دماغ وقلب وجذع وأطراف.

أن تكون ضد: البداوة والهرب والهجرة

لا يلبث هذا الإقرار أن يعيدنا إلى السؤال الأولي: ما معنى أن تكون جمهورياً اليوم؟ لقد رأينا أن الرد النقدي الحديث القائم على فخ الجدل (الديالكتيك) بين الداخل والخارج لم يعد ممكناً. لا بد من بناء فكرة عن نزعة جمهورية بَعْد حداثية **في الوسط** au milieu، على أساس التجربة المعاشة للجمهور العالمي. ثمة عنصر واحد نستطيع أن نضع إصبعنا عليه عند أكثر مستويات العناصر أساسية ألا وهو **إرادة أن تكون ضدّاً**. لا تبدو إرادة أن تكون ضدّاً، عموماً، بحاجة إلى الكثير من التفسير والشرح. فعصيان السلطة يشكل أحد أكثر التصرفات طبيعية وصحة. ويبدو لنا، واضحاً تماماً، أن أولئك الذين يتعرضون للاستغلال سيقاومون وسيبادرون ـ نظراً للظروف الضرورية ـ إلى التمرد والثورة. قد لا يكون الأمر شديد الوضوح اليوم. هناك قائمة طويلة من علماء السياسة قالوا: ليست المسألة لماذا يتمرد الناس، بل لماذا لا يتمردون. أو، بالأحرى، وكما يقول ديلوز وغواتاري: «ما زالت قضية الفلسفة السياسية الجوهرية هي بالتحديد تلك التي رآها سبينوزا بقدر كبير من الوضوح (وما عاد ولهلم رايخ إلى اكتشافها): «لماذا يقاتل الناس **في سبيل** عبوديتهم بعناد كما لو كانت خلاصَهم؟»[1]. أما السؤال الأول للفلسفة السياسية اليوم، فليس حول وجود مقاومة وعصيان أو حتى كيف، بل حول كيفية تحديد العدو الذي يشكل

(1) Deleuze and Guattari, Anti - Oedipus, p. 29 (translation modified).

هدفاً لهذا التمرد. حقاً، غالباً ما يكون العجز عن التعرف على العدو هو الذي يقحم إرادة المقاومة في متاهات شديدة التعقيد وزاخرة بالمفارقات. على أن مسألة التعرف على العدو ليست مهمةً سهلةً، نظراً لأن الاستغلال لم يعد مرتبطاً بأي مكان محدد، ولأننا بتنا غارقين في منظومة سلطة شديدة العمق والتعقيد، حتى أصبحنا عاجزين عن تحديد الاختلاف أو القياس الخاص. صحيح أننا نعاني من الاستغلال والاغتراب والتحكم كأعداء، غير أننا لا نملك القدرة على تحديد مكان إنتاج الاضطهاد. ومع ذلك فإننا ما زلنا نقاوم ونناضل.

يتعين على المرء ألاَّ يبالغ في تضخيم هذه المفارقات المنطقية. فالاستغلال والتحكم، حتى وإن تعذر تحديدهما في أماكن محددة من الساحة الجديدة **للإمبراطورية**، موجودان. وعالمية الإلزام الذي يفرضانه، تمثل الصورة المعكوسة ـ شيئاً أشبه بمُسْوَدَّة الصورة الضوئية ـ لعمومية فعاليات الجمهور الإنتاجية. ومع ذلك فإن هذه العلاقة المعكوسة، بين السلطة الإمبراطورية وسلطة الجمهور، لا تشي بأي تماثل. فالسلطة الإمبراطورية ما عادت، عملياً، قادرةً على ضبط قوى الجمهور؛ تستطيع فقط أن تفرض نوعاً من الرقابة على قدراته الاجتماعية والإنتاجية العامة. ومن وجهة النظر الاقتصادية، يتم استبدال نظام الأجرة، كعنصر تنظيم وضبط، بنظام نقدي مرن وعالمي؛ يتم استبدال القيادة المألوفة بتدابير التحكم والبوليس؛ أما ممارسة التحكم والسيطرة فتتم عبر شبكات الاتصالات. تلك هي الطريقة التي تشكل بها آليات الاستغلال والتحكم لا مكاناً عاماً على الساحة الإمبراطورية. وعلى الرغم من أن الاستغلال والتحكم ما زالا يمارَسان بصورة ملموسة، على الجمهور الحي بلحمه ودمه، فإنهما يبقيان، مع ذلك، عديمي الشكل بطريقة يبدوان معها عاجزين عن الاهتداء إلى مكان يختبئان فيه. وإذا لم يعد ثمة أي مكان يمكن اعتباره خارجاً، فإن علينا أن نكون ضداً في كل مكان. لا يلبث شعار أن تكون ضد هذا، أن يصبح المفتاح الجوهري لكل موقف سياسي فعال في العالم، لكل رغبة تتصف بالفعالية والنشاطات ـ ربما للديمقراطية نفسها. لعل أوائل المناضلين المعادين للفاشية في

أوروبا، أولئك الذين كانوا هاربين مسلحين، وبادروا إلى التصدي لحكوماتهم الخائنة، هم الجديرون بأن يحملوا لقب «أناس الضد»، «رجال التحدي والرفض»[1]. واليوم يتعين على موقف الضد المهم للجمهور أن يرى العدو متمثلاً بالسيادة الإمبراطورية، وأن يكتشف الوسائل الكفيلة بنسف سلطتها.

نجدنا مرةً أخرى أمام المبدأ الجمهوري في اللحظة الأولى المتمثلة بالهروب والخروج والبداوة. ففي حين أن **التخريب** كان العنوان الأساسي للمقاومة في حقبة الانضباط، نرى أن **الهروب** قد يكون هو ذلك العنوان في حقبة التحكم الإمبراطوري. وفي حين أن شعار أن تكون ضداً، كان في الغالب، في ظل الحداثة، يعني تعارضاً مباشراً و/ أو جدلياً (ديالكتيكياً) بين القوى، فقد بات «الوقوف ضد» في ظل ما بعد الحداثة أميل لأن يكون أكثر فاعلية إذا اتخذ وضعية منحرفة أو مراوغة. من الممكن كسب المعارك ضد الإمبراطورية عبر عمليات الطرح والارتداد. وعملية الهروب هذه لا مكان لها؛ إنها جلاء عن أماكن السلطة.

على امتداد تاريخ الحداثة، دأبت حركيةُ قوة العمل، وهجرتُها، على إحداث الخلل في الشروط الانضباطية المقيدة للعمال. وقد أخذت السلطة أقصى أشكال العنف ضد هذه الحركية. من هذه الناحية يمكن اعتبار العبودية استمراراً لمختلف أنظمة العمل المأجور بوصفها الأداة القمعية المتطرفة المستخدمة للحيلولة دون حركة قوة العمل. وتاريخ العبودية الزنجية في الأمريكتين يبين الحاجة الحيوية إلى التحكم بحركية العمل من جهة، والرغبة التي يستحيل إخمادها في الهروب لدى العبيد من الجهة المقابلة: من البواخر المغلقة **للعبور الوسيط** Middle Passage إلى التقنيات القمعية المتطورة المستخدمة ضد الأقنان الآبقين، تبقى حركية العمال وبداوتهم الجماهيريتان،

(1) لعل إحدى أهم الروايات عن المقاومة الإيطالية هي رواية «**رجال وليسوا رجالاً**» Men and not men لإيليو فيتوريني، حيث شرط الإنسان هو أن يكون ضداً.

من التعبيرات الدائمة عن نوع من الرفض والبحث عن التحرر: عن مقاومة شروط الاستغلال المرعية والسعي إلى الحرية في ظل ظروف حياتية جديدة. مثير حقاً أن تتم كتابة تاريخ عام لأنماط الإنتاج من وجهة نظر رغبة العمال في الحركة (من الريف إلى المدينة، من المدينة إلى العاصمة، من ولاية إلى أخرى، من قارة إلى أخرى) بدلاً من الاكتفاء بمتابعة مسار ذلك التطور من وجهة نظر قيام رأس المال بضبط شروط العمل التكنولوجية. فمن شأن مثل هذا التاريخ أن يُحْدِث تغييراً جوهرياً في إعادة صياغة المفهوم الماركسي لمراحل تنظيم العمل، هذا المفهوم الذي ظل يشكل الإطار النظري لدى العديد من المؤلفين والباحثين وصولاً إلى بولانْيي[1].

باتت حركية قوة العمل، وجملة تيارات الهجرة، شديدة الانتشار اليوم، وصعبة الالتقاط. حتى أبرز وأكبر التحركات السكانية زمن الحداثة (بما فيها الهجرات السوداء والبيضاء عبر الأطلسي) تبقى أحداثاً قزمة (ليلوبوتية) بالمقارنة مع عمليات الانتقال السكانية الهائلة التي تحدث اليوم. ثمة شبح يجول في العالم، ألا وهو شبح الهجرة. لقد تحالفت قوى العالم القديم جميعاً في حرب لا تعرف الرحمة ضد هذا الشبح، ولكن الحركة غير قابلة للمقاومة. وجنباً إلى جنب، مع الفرار مما يُطلق عليه اسم العالم الثالث، ثمة تيارات متدفقة من

(1) يرى يان موليبه بواتنغ أن مفهوم «الجيش الاحتياطي الصناعي» الماركسي شكّل عائقاً ذا قوة استثنائيّة أمام فهمنا لقوة هذه الحركية. فالتقسيمات والتراتبات في قوة العمل تُعتَبر، عموماً، في هذا الإطار، محدّدة ومحسومة مسبقاً بفعل المنطق الكمّي للتطور، أي بالمسوغات الإنتاجية للحكم الرأسمالي. وهذا التحكم الجامد ذو الصوت الواحد يُرى كما لو كان ذا طاقة كافية لجعل جميع أشكال العمل تبدو وكأنها محدّدة كلياً وحصرياً برأس المال. حتى الكتل السكانية العاطلة عن العمل والمهاجرة تعتبر منبثقة من رأس المال ومحدّدة كـ «جيش احتياطي». يجري حرمان قوة العمل من الذاتية والاختلاف لأنها تعتبر خاضعة لقوانين رأس المال الفولاذية. انظر: Yann Moulier Boutang, De l'esclavage au Salariat (Paris; 1998).

اللاجئين السياسيين وعمليات انتقال قوة العمل المتعلمة والمثقفة، إضافةً إلى الحركات الجماهيرية الكبرى للبروليتاريا الزراعية والصناعية والخدماتية. تبقى الحركات الشرعية والمسجلة أقزاماً تافهة بالمقارنة مع الهجرات السرية: لقد تحولت حدود السيادة القومية إلى مناخل وغرابيل، ولا تلبث أية محاولة لفَرْض التنظيم الكامل أن تصطدم بضغوط إرهابية عنيفة. يسعى الاقتصاديون إلى تفسير هذه الظاهرة عبر طرح معادلاتهم وصيغهم التي تبقى، على كمالها، عاجزةً عن تسليط الأضواء على تلك الرغبة الجامحة التي لا تُقاوَم في الحركة الحرة والطليقة. وبالتالي فإن ما يدفع من الخلف يكون، سلبياً، متمثلاً بالهروب من الظروف الثقافية والمادية البائسة لعملية إعادة الإنتاج الإمبراطورية؛ أما إيجابياً فإن ما يشكل قوة جذب من الأمام، هو توافر الرغبة وتراكم القدرات التعبيرية والإنتاجية التي غرستها عمليات العولمة في وعي كل فرد وكل جماعة ـ بما أفضى إلى زَرْع قَدْر معين من الأمل. يشكل الهروب والخروج شكلين من أشكال الصراع الطبقي القوية في إطار ما بعد الحداثة الإمبراطورية وضدها. غير أن هذه الحركية ما زالت تشكل مستوى عفوياً من النضال، وهي تفضي، كما لاحظنا من قبل، أغلب الأحيان اليوم، إلى حالة جديدة من الفقر والبؤس مُنْبتّة الجذور.

ثمة جَحْفَل بدوي جديد، أقوام جديدة من البرابرة، سينهض وسيبادر إلى غزو الإمبراطورية واجتياحها أو الجلاء عنها. من المفارقات أن نيتشه تنبأ بمصائر هؤلاء البرابرة في القرن التاسع عشر حين قال: «هاكم المشكلة: أين هم برابرة القرن العشرين؟ من الواضح أنهم لن يخرجوا إلى النور، ولن يعززوا صفوفهم إلاّ بعد أزمات اشتراكية هائلة»[1]. لا نستطيع أن نحدد بدقة ما تنبأ به نيتشه في هذيانه الشفاف، ولكن هل ثمة أي حدث جديد يستطيع أن يشكل مثالاً أقوى لمدى قوة الهروب والخروج، قوة جحافل البداة المتنقلين، من

(1) Friedrich Nietzsche, The Will to Power, trans, Walter Kaufman and R.J. Hollingdale (New York: Vintage, 1968), p. 465 (no. 868, November 1887 - March 1888).

سقوط جدار برلين، وانهيار الكتلة السوفيتية برمتها؟ لقد فعلت الحركية المتوحشة الجامحة، والهجرة الجماهيرية فعلهما المؤثر، وساهمتا مساهمة جوهرية في انهيار النظام، في أثناء عملية الهروب من «الانضباط الاشتراكي». ما لبث هروب الكوادر المنتجة أن أدى، في الحقيقة، إلى إحداث خلل في قلب النظام الانضباطي للعالم السوفيتي البيروقراطي. فالخروج الجماعي لعمال ذوي مهارات عالية مدربين جيداً من أوروبا الشرقية، لعب دوراً مركزياً في التمهيد لانهيار السور[1]. وعلى الرغم من أنه لا يشير إلاّ إلى خصوصيات نظام الدولة الاشتراكية، فإن هذا المثال يبين أن قُدْرة قوة العمل على الحركة، تستطيع بالفعل، أن تعبّر عن صراع سياسي مكشوف، وأن تُسْهم في تدمير النظام. ولكننا بحاجة إلى ما هو أكثر. إننا بحاجة إلى قوة قادرة ليس فقط على تنظيم الطاقات التدميرية للجمهور، بل وعلى التأسيس لبديل معين من خلال رغبات الجمهور. يتعين على الإمبراطورية ـ المضادة أن تكون، في الوقت نفسه، رؤيا عالمية، طريقة حياة جديدة في العالم.

ثمة عدد كبير من المشروعات السياسية الجمهورية في الحداثة اعتبرت الحركية مجالاً ممتازاً للنضال والتنظيم، بدءًا بمن عُرفوا باسم الاجتماعيين Socians في عصر النهضة (من حرفيي توسكانيا ولومبارديا وحواريي الإصلاح [الديني] الذين دأبوا، بعد طردهم من أوطانهم، على زَرْع الفتنة ضد الأمم (الدول) الكاثوليكية في أوروبا من إيطاليا إلى بولونيا، وانتهاءً بطوائف القرن السابع عشر التي عكفت على تنظيم الرحلات العابرة للأطلسي رداً على المذابح الجارية في أوروبا؛ ومن محرّضي العمال الصناعيين العالميين في الولايات المتحدة خلال العقد الثاني من القرن العشرين، وحتى فرسان الاستقلال الذاتي

(1) We describe exodus as one of the motors of the collapse of Real Socialism in our Labor of Dionysus (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 263 - 269.

الأوروبيين في السبعينيات من القرن العشرين. في هذه الأمثلة الحديثة، ما لبثت الحركية أن أصبحت سياسة فعالة، وموقفاً سياسياً راسخاً. ولحركية قوة العمل هذه، كما لهذا الخروج السياسي، مئات الخيوط المتشابكة ـ حيث التقاليد القديمة والحاجات الجديدة مختلطة، تماماً، كما كانت نزعة الحداثة الجمهورية متشابكة مع الصراع الطبقي الحديث. ولا بد لنزعة ما بعد الحداثة الجمهورية، إذا قُيِّض لها أن تقوم، من أن تواجه مهمةً مماثلة.

البرابرة الجدد

لا بد لأولئك الذين يكونون ضداً، مع هروبهم من القيود المحلية والخاصة لظروفهم الإنسانية، أن يستمروا أيضاً في السعي لبناء كيان جديد وحياة جديدة. إنها عملية عبور بربرية عنيفة بالضرورة، غير أن فالتر بنيامين يقول بأنها بربرية إيجابية: «أساليب بربرية؟ نعم! بالتحديد. ونحن نؤكد هذا لنطرح فكرة إيجابية جديدة عن البربرية. بماذا يقوم فقرُ التجربة بإجبار البربري على فعله؟ يجبره على التجدد، على البدء من جديد». والبربري الجديد «لا يعتبر أي شيء دائماً. غير أنه، ولهذا السبب بالذات، يرى طرقاً في كل مكان. حيثما يجد الآخرون أنفسهم في مواجهة الجدران أو الجبال، أيضاً، يرى هو أن هناك طريقاً. غير أن عليه ـ لأنه يرى طريقاً في كل مكان ـ أن يزيل الأشياء عن هذا الطريق في كل مكان... ولأنه يرى طرقاً في كل الأماكن، فإنه يضع نفسه باستمرار عند نقطة تقاطع الطرق. ما من لحظة تستطيع أن تعرف ما ستجلبه اللحظة التالية. يقوم باختزال ما هو موجود إلى ركام، لا من أجل الحصول على الركام، بل في سبيل الحصول على الطريق الذي يخترقه»[1]. يقوم البرابرة

(1) The first passage is from Walter Benjamin, «Ertahrung und Armut», in Gesammelte Schriften, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäussen (Frankfurt: Suhrkamp, 1972), vol. 2, pt. 1, pp. 213 - 219; quotation p. 215. The second passage is from «The Destructive Character», in Reflections, ed. Peter Demetz (New York: Schocken Books, 1978), pp. 302 - 303.

الجدد بالتدمير، مستخدمين عنفاً إيجابياً مؤيداً، ويتعقبون طرقاً حياتية جديدة عبر وجودهم المادي الخاص.

تمارس عمليات الانتشار البربرية هذه تأثيرها على العلاقات الإنسانية عموماً، إلاّ أننا نستطيع أن نلمسها اليوم، أولاً وقبل كل شيء، في جملة العلاقات والتشكيلات الجسدية بين الجنسين، وعلى صعيد التواصل[1]. باتت المعايير التقليدية للعلاقات بين الجنسين، وداخل كل منهما، أكثر تعرضاً للتحدي والتحول بصورة متزايدة. تتعرض الأجساد نفسها للتحويل والتعديل لخلق أجساد ما بعد إنسانية جديدة[2]. لعل أول شروط هذا التحول الجسدي هو الاعتراف بأن الطبيعة الإنسانية ليست منفصلة، بأي شكل من الأشكال، عن الطبيعة ككل، بأن ليست هناك أية حدود حتمية وثابتة بين ما هو إنساني، وما هو حيواني، بين ما هو إنساني، وما هو آلي، بين الذَّكَر والأنثى، وإلخ. . . ؛ إنه

(1) On the migrations of sexuality and sexual perversion, see François Peraldi, ed., Polysexuality (New York: Semiotext (e), 1981); and Sylvère Lotringer, Overexposed: Treating Sexual Perversion in America (New York: Pantheon, 1988). Arthur and Marilouise Kroker also emphasize the subversiveness of bodies and sexualities that refuse purity and normalization in essays such as «The Last Sex: Feminism and Outlaw Bodies», in Arthur and Marilouise Kroker, eds., The Last Sex: Feminism and Outlaw Bodies (New York: St. Martin's Press, 1993). Finally, the best source for experiments of corporeal and sexual transformations may be the novels of Kathy Acker; see, for example, Empire of the Senseless (New York: Grove Press, 1988).

(2) On posthuman permutations of the body, see Judith Halberstam and Ira Livingston, «Introduction: Posthuman Bodies», in Judith Halberstam and Ira Livingston, eds., Posthuman Bodies (Bloomington: Indiana University Press, 1995), pp. 1 - 19; and Steve Shaviro, The Cinematic Body (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993). For another interesting exploration of the potential permutations of the human body, see Alphonso Lingis, Foreign Bodies (New York: Routledge, 1994). See also the performance art of Stelarc, such as Stelarc, Obsolete Body: Suspensions (Davis, Calif.: J. P. Publications, 1984).

التسليم بأن الطبيعة نفسها، ساحة مصطنعة مفتوحة على سيل دائم التجدد من عمليات التحول والاختلاط والتهجين[1]. فنحن لا نكتفي بالإقدام، متعمدين وعن وعي، على تخريب الحدود التقليدية، عبر ارتداء الأسمال البالية، مثلاً، بل ونتحرك أيضاً في منطقة إبداعية غير محدودة مناسبة au milieu، بين تلك الحدود، ودون إقامة أي وزن لها. تشكل تغيرات اليوم الجسدية، **خروجاً أنثروبولوجياً**، وتمثل عنصراً بالغ الأهمية، ولكنه غامض تماماً، مع ذلك، من عناصر تشكل النزعة الجمهورية «ضد» الحضارة الإمبراطورية. لا يكون الخروج الإنتروبولوجي ذا أهمية إلاّ لأن الوجه الإيجابي البنّاء لعملية التغيير يبدأ بالظهور هنا: ثمة تغيُّر وجودي يفعل فعله، ثمة الاختراع الملموس لأول **مكان جديد في اللامكان**. وهذا التطور الخلاّق لا يكتفي بمجرد احتلال، أو إشغال أي مكان موجود، بل يبادر، بالأحرى، إلى اختراع مكان جديد؛ إنها رغبة تقوم بخلق جسد جديد؛ إنه تحول يحطم جميع تناظرات الحداثة الطبيعية.

غير أن فكرة الخروج الأنثروبولوجي هذه، ما زالت شديدة الغموض، لأن مناهجها وأساليب تهجينها ونسخها، هي نفسها المناهج التي تستخدمها السيادة الإمبراطورية. فحرية تنميط الذات، في عالم الخيال العلمي المظلم،

(1) The primary texts that serve as the basis for a whole range of work that has been done across the boundaries of humans, animals, and machines are Donna Haraway, Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature (New York: Routledge, 1991); and Deleuze and Guattari, Anti - Oedipus, esp. pp. 1 - 8. Numerous studies have been published in the 1990 s, particularly in the United States, on the political potential of corporeal nomadism and tranformation. For three of the more interesting feminist examples from very different perspectives, see Rosi Braidotti, Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory (New York: Columbia University Press, 1994); Camilla Griggers, Becoming - Woman in Postmodernity (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996); and Anna Camaiti Hostert, Passing (Rome: Castelvecchi, 1997).

مثلاً، تكون في الغالب غير قابلة للتمييز عن قوى تحكُّم يكون شاملاً[1]. من المؤكد أننا بحاجة إلى تغيير أجسادنا وأنفسنا، وبطريقة جذرية أكثر بكثير مما يتصوره كتاب الخيال العلمي. ففي عالمنا المعاصر، تكون التعديلات الجسمانية الجمالية السائدة اليوم، مثل أشكال الوَخْز والوشم، أزياء البغاء وألوان تقليدها المختلفة، ليست جميعاً إلاّ مؤشرات أولية دالة على هذا التحول الجسدي، غير أنها تبقى، في النهاية، أقل بكثير من نوعية التغييرات الجذرية المطلوبة هنا. تتطلب إرادة المعارضة، أن تكون ضدّاً، في الحقيقة، جسداً غير قابل كلياً للخضوع لأي أمر. تتطلب جسداً غير قابل للتكيف مع حياة العائلة، مع نظام الانضباط في المصنع، مع قواعد الحياة التقليدية، وإلخ. (إذا وَجدْتَ جسمك رافضاً لهذه الأنماط «الطبيعية» من الحياة، فلا تيأس ـ بادر إلى التعرف على موهبتك!)[2] ولكنْ على الجسد الجديد، إضافةً إلى عدم الاستعداد الجذري للتطبيع، أن يكون قادراً أيضاً على خَلْق حياة جديدة. علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد بكثير، لنتمكن من تحديد المكان الجديد للامكان، بعيداً إلى ما وراء تجارب الاختلاط والتهجين البسيطة، وجملة الاختبارات التي تُجرىٰ حولهما. لا بد لنا من أن نصل إلى اجتراح خِدْعَةٍ سياسية متماسكة منطقياً، **صيرورة مصطنعة** بالمعنى الذي عناه الإنسانيون حين تحدثوا عن إنسان إنسان homohomo من إنتاج الفن والمعرفة، وبالمعنى الذي قصده سبينوزا حين

---

(1) Control and mutation are perhaps the defining themes of cyberpunk fiction. It is sufficient to see the seminal text, William Gibson, Neuromancer (New York: Ace, 1984). The most fascinating explorations of these themes, however, are probably found in the novels of William Burroughs and the films of David Cronenberg. On Burroughs and Cronenberg, see Steve Shaviro, Doom Patrols: A Theoretical Fiction about Postmodernism (London: Serpent's Tail, 1997), pp. 101 - 121.

(2) This counsel against normalized bodies and normalized lives was perhaps the central principal of Félix Guattari's therapeutic practice.

تحدث عن الجسد القوي الناتج عن ذلك الوعي الرفيع جداً، المشحون بالحب. على طرق البرابرة اللانهائية أن تشكل نمط حياة جديدة.

ستبقى مثل هذه التحولات ضعيفةً وغامضةً باستمرار، على أية حال، طوال بقائها محصورةً بالشكل والنظام. فالهجْنَة نفسها ليست إلاَّ إيماءةً فارغة، والرفض المجرد للنظام يكتفي بإبقائنا على حافة اللاشيء (العدم) ـ أو أن هذه الإيماءات تكون منطوية على خَطَر تعزيز السلطة الإمبراطورية، وهو أسوأ، بدلاً من تحديها. فالسياسة الجديدة لا تكتسب مضموناً حقيقياً إلاَّ حين نحوِّل تركيزَنا عن مسألة الشكل والنظام إلى طرائق الإنتاج وممارساته. ففي ميدان الإنتاج، سنكون قادرين على أن ندرك أن هذه الحركية والاصطناعية لا تكتفي بمجرد تمثيل التجارب الاستثنائية لجماعات متميزة صغيرة، بل تشير، بالأحرى، إلى التجربة الإنتاجية العامة للجمهور. في أوقات مبكرة، تعود إلى القرن التاسع عشر، كان البروليتاريون يُعْتَبَرون بداة العالم الرأسمالي المتنقلين[1]. حتى حين تبقى حيواتهم مثبَّتة في موقع جغرافي واحد (كما هي الحال أكثر الأحيان)، فإن إبداعهم وإنتاجيتهم يحددان جملة الهجرات المادية والوجودية (الأنطولوجية). تتم تحولات الأجساد الأنثروبولوجية عبر التجربة المشتركة للعمل، ومن خلال التكنولوجيات الجديدة التي تنطوي على تأثيرات تأسيسية، ومعانٍ وجودية (أنطولوجية). على الدوام، كانت الأدوات تضطلع بوظيفة الرُّقَع الإنسانية المكملة، مندمجة بأجسادنا عبر ممارسات العمل كنوع من التغيير الأنتروبولوجي على الصعيد الفردي، كما على صعيد الحياة الاجتماعية. يتطلب الشكل المعاصر للخروج والحياة البربرية الجديدة، أن تتحول الأدوات إلى لواحق أو

(1) «تبدو البروليتاريا... وريثة البداة في العالم الغربي. لم يقف الأمر عند قيام العديد من الفوضويين بإثارة الموضوعات البدوية ذات الجذور الشرقية، بل وقد كانت البرجوازية قبل الجميع سريعة في المبادرة إلى وضع إشارة المساواة بين البروليتاريا والبدو، عبر تشبيه باريس بمدينة مسكونة بالبداة». انظر: Gilles Deleuze and Félix Guattari, A Thousand Plateaus, trans. (Minneapolis, 1987), p. 558.

رُقَع مكوِّنة، محرِّرة إيانا من شروط الإنسانية الحديثة. ففي عودة إلى الاستطراد الماركسي الذي أَقْدَمنا عليه من قبل، نقول: إن الأشكال الجديدة من قوة العمل تكون مكلَّفة بمهمة إنتاج ما هو إنساني (أو ما هو بعد إنساني في الحقيقة) حين يصل الجدل (الديالكتيك)، بين الداخل والخارج، إلى طريق مسدود، إلى النهاية، وحين يختفي المكان المنفصل للقيمة الاستعمالية من الساحة الإمبراطورية. سيتم إنجاز هذه المهمة، في المقام الأول، عبر الأشكال الجديدة واللامادية بصورة متزايدة لقوة العمل العاطفية والفكرية، في الجماعة التي تؤسس لها، في الزيف الذي تقدّمه بوصفه مشروعاً.

مع عملية العبور هذه، ما لبثت المرحلة التفكيكية للفكر النقدي التي وَفَّرت، من هايدغر وأدورنو إلى دريدا، وسيلةً فعالةً وقويةً للخروج من الحداثة، أن فقدت فعاليتها[1]. باتت الآن أقواس اقتباس مغلقة، وقد تركتنا في مواجهة مهمة جديدة، ألا وهي مهمة بناء مكان جديد في اللامكان؛ مهمة القيام وجودياً (أنطولوجياً) ببناء أحكام جديدة عن الإنسان، عن العيش ـ اصطناعية قوية عن الوجود. تُرشدنا خرافةُ دونا هاراوي الخيالية، التي تجري أحداثها على التخوم الغامضة بين الإنسان والحيوان والآن اليوم، بطريقة أنجح بما لا يقاس من التفكيك، إلى هذه المجالات الجديدة اللامكانية ـ غير أن علينا أن نتذكر أن هذه خرافة، ولا شيء أكثر من خرافة مجردة. أما القوة التي يتعين عليها أن تدفع الممارسة النظرية قدماً لتحقيق مجالات التحول المحتملة، فما زالت (وبقَدْرٍ متزايد الكثافة والتركيز باطراد) هي التجربة المشتركة للممارسات الإنتاجية الجديدة، وتركُّز العمالة المنتجة على الساحة المرنة والمائعة للتكنولوجيات الجديدة على مختلف أصعدة الاتصالات وعلم الحياة (البيولوجيا) وعلم الميكانيك.

---

(1) See Antonio Negri's essay on Jacques Derrida's Specters of Marx, «The Specter's Smile», in Michael Spinker, ed., Ghostly Demarcations (London: Verso, 1999) pp. 5 - 16.

أن تكون جمهورياً اليوم يعني، قبل كل شيء، إذن، أن تناضل داخل الإمبراطورية، وتبني ضدها على ساحاتها الدائبة على التهجين والدَّوْزَنة. وعلينا هنا أن نضيف، رغم جميع ألوان النَّزَعات الأخلاقية، وسائر أشكال مواقف الاستياء والحنين الماضوي (النوستالجيا)، أن هذه الأرضية الإمبراطورية الجديدة، توفر قَدْراً أكبر من إمكانيات الخلق، وفُرَصِ التحرر والتحرير. يتعين على الجمهور، منطلقاً من تصميمه على أن يكون ضدّاً، ومن رغبته في أن يتحرر، أن يقتحم الإمبراطورية ويخترقها، وصولاً إلى الشاطىء الآخر.