

سلسلة دراسات فكرية من إصدار جامعة الكوفة

جون دوكر

أصول العنف

الدين، والتاريخ، والإبادة

ترجمة:

علي مزهر

مراجعة:

حسن ناظم



UNIVERSITY OF
KUFA

أصول العنف

الدين، والتاريخ، والإبادة

أصول العنف
الدين، والتاريخ، والإبادة
The Origins of Violence
Religion, History and Genocide

جون دوكر

ترجمة: علي مزهر

مراجعة: حسن ناظم

الناشر جامعة الكوفة

سلسلة «دراسات فكرية»

الطبعة الأولى: بيروت - لبنان، 2018

First Edition: Beirut - Lebanon, 2018

© جميع حقوق النشر محفوظة لسلسلة «دراسات فكرية» جامعة الكوفة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة، إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله، بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق



UNIVERSITY OF
KUFA

توزيع: دار الرافدين - بيروت

تنويه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعتبر عن رأي كاتبها، ولا تعتبر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 266 - 0

جون دوكر

أصول العنف

الدين، والتاريخ، والإبادة

ترجمة:

علي مزهر

مراجعة:

حسن ناظم



UNIVERSITY OF
KUFA

سلسلة «دراسات فكرية» من إصدار جامعة الكوفة

المشرف العام رئيس جامعة الكوفة:

د. محسن الظالمي

مدير السلسلة

د. حسن ناظم

الفهرس

9	إشارة المترجم
11	تمهيد وشكر
19	مقدمة
35	الفصل الأول: الإبادةُ ممارسةٌ قديمةٌ: الشمبانزي والبشر والمجتمع الزراعي
37	رفائيل لَمَكِنُ
41	جين كودال
57	جارِدِ دَيْمَنْدُ
66	غالازوي يُنْبَغُو
67	هيو برودي
	الفصل الثاني: الإبادةُ، ومُساءلتُها في العالمِ اليونانيِّ القديمِ: هيرودوت وثوسدديس
71	
73	الكتابةُ التاريخيةُ
76	هيرودوت
82	ثوسدديس
86	الإبادةُ وشرفُ الأممِ
90	أثينا تغزو صقلية
91	أثينا تواجه تحدياً
94	خاتمة: مخاطبةُ المستقبلِ

الإغريقية القديمة:	99
أسخيلوس ويوريبيديس	99
منهجٌ لمَكن التحليلي	102
وعِيُ الإبادةِ في مسرحية أغاممنون لأسخيلوس	107
وعِي الجاني والضحية في مسرحية هَكيبي ليوريبيديس: الإرهاب والصدمة	111
أندروماك: العبدُ غريباً مُستَفزراً	119
الحرب والإبادة ومعاناة النساءِ والأطفال في مسرحية: نساءُ طروادة	130
استنتاج	134
الفصل الرابع: المدينة الفاضلة والمدينة الفاشلة: جمهوريةنا شيشرون وأفلاطون	139
أفلاطون	144
شيشرون	152
مناقشة فضائل الإمبراطورية وروما والقانون الطبيعي	160
استنتاج: «حلمُ سيبو»	167
الفصل الخامس: علم الضحية: سِفْرُ الخُروج التوراتي وإنياذة فرجيل	171
علم الضحية والعنف الإباديّ: سِفْرُ الخروج والإنياذة	175
سِفْرُ الخروج (ويشوع والقضاة)	177
الإنياذة	194
السرْدُ والسرْدُ المضاد: كُلفُ الغزو والاستعمار والامبراطورية	198
نساءٌ ورجال	202
الاستشراق والهوية الأوربية	206
استنتاج	208
الفصل السادس: إمبريالية المستوطنِ الرومانيّ في بريطانيا: السرْدُ والسرْد	

217	المضاد في كتابي تاسيتُس أغريكولا وجيرمانيا
221	سرْدُ توكيدي
227	سرْدُ مضاد
232	استنتاج: إرثُ مقسّم
237	الفصل السابع: المُستَعْمِرُ النبيل
238	مُرَوِّجون ومُغامِرون
249	أساطيرُ مؤسَّسة
254	القانون الدولي، الطراز الإنجليزي الحديث المبكر
257	السيرة الذاتية والأخلاق
261	حقّ الاستعمار
268	الاستعمارُ النبيلُ في مسرحية العاصفة
274	خاتمة
277	الفصل الثامن: هل كان عصرُ التنوير أصلَ الهولوكوست؟
286	سبينوزا
293	تولاند
301	حبُّ السامية والإعجاب بالإسلام
307	هيوم، وليوتار، ودولوز
313	خاتمة
319	الفصل التاسع: خاتمة: هل للعنف نهاية؟
323	دليل الأعلام
331	دليل المصطلحات

أهدي هذا الكتاب إلى نَد كرتھويز

إشارة المترجم

لا أريدُ أن أثقلَ على القارئِ بكتابةٍ مُقدِّمةٍ إلى جنبِ تمهيدِ الكتابِ ومقدمتهِ. ففيهما يبيِّنُ جون دوكر، وبتفصيلٍ وافٍ، الأسبابَ التي دعتُهُ إلى كتابةِ كتابهِ ومراحلِ تكوينه والمنهج الذي اعتمده ليقيمَ عليه حججهُ وبراهينه. ولكنني أودُّ أن أضمَّ صوتي إلى صوتِ المؤلِّفِ في الدعوةِ إلى اللاعنْفِ لأنَّه المنفذُ الوحيدُ للخروجِ من دائرةِ العنْفِ المستمرة. فالاعترافُ بالآخر وثقافتهُ وبيئتهُ وعاداته وتقاليدهُ هو المفتاحُ الأساسيُّ إلى عالمِ يسودهُ التسامحُ والسلامُ.

وأخيراً، أخصُّ بإشارتي هذه الدكتور حسن ناظم الذي لولا دعمُهُ وتشجيعُهُ ومقترحاتُهُ وملاحظاتهُ وسَعَةُ صدره لما رأى هذا الكتابَ النورَ باللغَةِ العربيَّة. وأشكُرُ أيضاً الدكتور علي حاكم صالح لقراءته الترجمةَ وإبدائه ملاحظاتٍ قيَّمةً. ولا يفوتني التنويهُ بجهدِ «دار الرافدين» المتميِّزِ في طباعةِ الكتابِ.

علي مزهر
تكساس، 2016

تمهيد وشكر

في عام 1970 نُشرت مقالةٌ بَنَدِيْتُو كروتشه المعنونة بـ«التاريخ والوقائع» في زمن آخر اهتز العالم فيه من العنف. يقولُ كروتشه، في هذه المقالة البارة والبارزة التي كان لها الأثر الكبير في تطوّر الكتابة التاريخية المعاصرة، «الاهتمام بالحاضر هو الشيء الوحيد الذي يحركُ المرءَ للتحقيق في وقائع الماضي»، فلا تُبْتُ الرُوحُ في «وقائع الماضي» إلا في حالة «توحّدها باهتمام بالحاضر»، وعندما تتردّد ذبذباتها في «روح المؤرخ». يعتقدُ كروتشه بأننا نهتمُّ بمسألة معيّنة في الماضي عندما:

تكون لهذه المسألة علاقة بوجودي بنفس الطريقة التي يرتبطُ بها هذا الوجود بالانشغال التاريخي الذي أنهمكُ به، أو علاقة الحبّ التي أنغمسُ بها، أو الخطر الذي يهددني. فأنا أدقُّ في هذه المسألة بنفس القلق وبضايقني نفس الإحساس بالتعاسة حتى أوفُقُ في حلّها.⁽¹⁾

لا أقولُ إن المسألة التي أسعى إلى فحصها هنا، وهي أصول العنف، متعلّقة بجزء من انشغال أو بعلاقة حبّ. لكنّها متعلّقة «بحسّ من الخطر الذي يهددني»، ويهددُ الإنسانيّة، كما أظنُّ، في الألفية الجديدة: هذا الخطرُ

(1) بَنَدِيْتُو كروتشه، «التاريخ والوقائع» مقالة وردت في كتاب من تحرير هانز مايرهوف، فلسفة التاريخ في عصرنا (مطبعة دبلدي أنكر، نيويورك، 1959)، ص 46.

يتمثل بالحضور الطاعني والمستمر للعنف في العالم. يمكنني ذكر أمثلة حدثت في أوائل القرن الحادي والعشرين مثل الحادي عشر من أيلول، أو تفجيرات لندن، أو الحرب الأنجلو-أمريكية على العراق. وأستطيع أن أذكر أيضاً، في ضوء إدراك، يمتدُّ إلى زمن طويل، ويعترف بالقوة المستمرة للاستعمار الاستيطاني والإبادة في التاريخ، وحشية الاضطهاد الإسرائيلي الذي لا ينتهي للفلسطينيين. وستحدث، بلا شك، أعمال عنف وحشية بتقدّم سنوات هذا القرن.

يكتبُ كروتشه بأسلوب شائق عن فحص مشكلة «بقلق» و«تعاسة» إلى أن «يُوفِّقُ المرءُ إلى حلِّها». لا أعتقدُ بإمكانية نجاح المرء في حل أي معضلة فكرية، لذا يبقى القلقُ والتعاسة رفيقي المرء الدائمين، وخاصة في مثل هذا الموضوع، الذي غالباً ما يتضمن أحكاماً قاسيةً عمّا اقترفه البشرُ، وما زالوا يقترفونه، وسيستمرّون باقترافه في المستقبل على الأرجح. عليّ أن أذكرُ اتخاذ تفكيري واهتمامي في السنوات الأخيرة وجهةً كئيبة. ولكن ما يومئ إليه كروتشه بكياسة، وما استكشفتها، أن كرتهوز وأنا، في كتابنا هل التاريخ قصة؟ (2005)، هو البهجة المحسوسة التي ينطوي عليها العملُ الفكريّ: من خلال البحث في النصوص وقراءتها وتأويلها، والتحليل المتحمّس، والتوافق والاختلاف، وبناء مخطط الحجّة ومن ثم الوصول إلى تأويل حقيقي يطمحُ إليه الباحث.

يكشفُ مقتربي في هذه الكتاب، كما أظنُّ، اهتماماتٍ مُلزَمةً بعينها. وخصوصاً، استيائي من كثير من البحوث المعاصرة، التي في سعيها لتفسير ظواهر مثل العنف الجماعي والاستعمار والغزو والإمبراطورية والإبادة، لا تتوغل، من وجهة نظري، عميقاً في التاريخ. وتسعى

وراء التفسيرات التي تهتم بالطبيعة المُفترضة للتنوير، أو في عصر الإمبراطوريات الأوربية في القرن التاسع عشر. أي هناك ميلٌ للتركيز على الحداثة كما لو كانت عصرًا منغلِقًا أو مكتفيًا بذاته، كما لو أنها ستقدِّم لنا البصيرة الضرورية التي تفسِّر لنا حدوث ظواهر مثل العنف الجماعي أو اتخاذها الشكل الذي تتخذه أو سبب بروزها الكبير وانتشارها. على النقيض من هذا، ولست متأكدًا إنني أستطيع التعبير عمَّا يشدني، ربما لأنني أريد أن أعمِّق أبعدهمَّا أستطيع أو أعتقد أنه وثيق الصلة بالبحث. وكما سيرى القارئ، شمل هذا البحث، جولاتٍ في علم الثدييات والتطوُّر وتاريخ العالم: جولاتٌ لامست تقاطع العنف مع الجندر، والتكهّنات المتعلقة بالتأثير الكارثي على مجتمعات الصيد والالتقاط في أنحاء العالم والذي سببته المجتمعات الزراعية والتجارية، وهي على الرغم من حداثة نشأتها، يُفترضُ بها دائماً أنها أمثل الأنظمة البشرية. أما السؤال الذي ألقى بظلاله على تفكيري في هذه الكتاب فهو: ما هي العلاقة بين القديم والحديث؟ هل ثمة نزعاتٌ مسبقةٌ وميولٌ وامكانياتٌ تعودُ إلى الثدييات وتستمرُّ بوسائل وأشكال عديدة وتفاعلات في مستقبل التاريخ البشري كلّه؟ وكيف يتسنى للمرء أن يتأمل إمكانية وجود مثل هذه الميزات البشرية الثابتة دون أن يكون حتمياً؟

ولدي استياءٌ آخرٌ من البحوث المعاصرة استمر لفترةٍ طويلة، على الأقل منذ صدور كتابي 1492: شعريّة الشتات (2001)، وهو العلمانية، والتي أشيرُ إليها هنا، بوصفها المقرب «ما بعد العلماني» الذي يستشف كيف تُحفزُ السرودُ الدينية الفعلَ الإنسانيَّ وتُلهمُهُ وتصوغُهُ، في أعمال الخير والشرِّ. يُحيرني ويذهلني إلى درجة ليست قليلة أن أرى باحثين

يحاولون فهم ظواهر مثل الاستعمار والغزو والامبراطورية والإبادة وإضاءتها، كما لو لم يكن للدين أو الأسطورة أي شأن يُذكر فيها، كما لو كانا ظاهرتين عارضتين، لا تحظيان بغير لمحة خاطفة. صرّت مهتماً بعد صدور كتابي، 1492: شعريّة الشتات، من خلال تحليل كتاب فرويد موسى والتوحيد، بالمسألة التاريخية التي تتعلّق بالاختلافات بين التوحيد وتعدد الآلهة.⁽¹⁾ أعرّفُ بأنّي أميلُ إلى أمثالة التعددية، وذلك لتعددية الآلهة، وضمّها للمبادئ الأنثوية والذكورية للألوهة، ولعالميتها وكونيتها، وقدرتها على نقل الآلهة، مُدكرةً ومؤنثةً، عبر الأساطير المختلفة. نظرتُ وما زلتُ أنظرُ إلى التوحيد بصرامة، ويؤثّرُ فيّ هنا كتابُ جان آسمان موسى المصري، فأنا ما زلتُ أرى، في التوحيد ديناً يشتغلُ برد الفعل إزاء الأديان الأخرى، أو الأقسام الذي يختلفُ معها في الديانة التوحيدية ذاتها. لذلك يميلُ المزاجُ التاريخي للتوحيدية إلى المشاكسة واللجوء الكامن للعنف، طامحاً أو محاولاً استبعاد واضطهاد ومعاينة ومحو العالم غير التوحيدي أو أولئك الذين يتمسّكون بالتوحيد الذي يختلفُ مع التوحيد الذين يؤمنون به. إن تاريخ التوحيد ممزقٌ بانشقاقات لا متناهية، بين العهدين القديم والجديد، والكاثوليكية، والبروتستانتية، والطوائف البروتستانتية المختلفة والفرعية، من طهرانيين وكالفينيين ولوثريين، ولا يبيّنُ هذا المزاج الانشطاري أي علامة من علامات الانحسار. مع ذلك، فأنا أتناولُ في هذا الكتاب تعددية الآلهة بالنقد

(1) أنظر مقالي «مديح تعدد الآلهة»، سيميا، عدد 88، 2001، صص 149 - 72، و«معضلة تعدد الآلهة: موسى وسبينوزا وفرويد»، في كتاب حرراه جين بنت ومايكل جي شابيرو، سياسة الأخلاق (روتلج، نيويورك ولندن، 2002 صص 201 - 22).

أيضاً. وتركيزي يتمثل بالتعرّف على القواسم المشتركة بين التعددية والتوحيد واستكشافها حين يبرران العنف الناشب بين الجماعة الواحدة.

هذا الكتابُ هو اشتغالٌ في التاريخ الأدبي والثقافي والفكري. لا أرى كيف تتمتع أيُّ من هذه الاشتغالات بالكفاية الذاتية. فمنذُ زمن بعيد، بعيد إلى الحد الذي يسبب تذكّره لي انزعاجاً، بدأتُ حياتي الفكرية ناقداً، قبل أن أقوم باستكشافاتي في الحقول المعرفية الأخرى، وكنْتُ أتمسكُ دائماً بأهمية التحليل النصّي. وإخلاصي هنا سيكون لتراث «أوروبي» معيّن من التفكير المتعدد الحقول المعرفية ضمن الإنسانيّات، والمتمثّل بمفكرين مثل ميخائيل باختين، وفالتر بنيامين، وحنّة أرندت، وأنا هنا أريد إنصافَ هذا التراث بمواصلته.

انشغلتُ خلال السنوات القليلة الماضية بدراسات الإبادة، وخصوصاً «دراسات الإبادة الجديدة» المبتكرة والمبدعة التي تطوّرت في أواخر 1990 فصاعداً. لا تطمحُ «دراسات الإبادة الجديدة» أن تُحدّد بتعريف ضيق أو حصري للإبادة. بل لها اهتمامٌ متجدّدُ بفكر «مؤسس» دراسات الإبادة رفائيل كَمِكن، الذي اشتق المصطلح في العام 1944، ورأى، في دراساته المنشورة وغير المنشورة، توسيع نطاق المفهوم ليستوعب العمليات الطويلة مثل الاستعمار بالإضافة إلى الأحداث أو الأعمال أو الوقائع الكارثيّة (التي هي جزءٌ من الاستعمار). تسعى «دراسات الإبادة الجديدة» لأن تكون مُقارِنة، لاستكشاف العلاقات بين الإبادة وظروف الاستعمار الاستيطاني في تاريخ العالم، وأن تكون منفتحة على مقتربات ومنظورات جديدة. أريد أن أنوّه بزملائي في دراسات الإبادة للتشجيع والمساعدة اللذين قدّموهما وخاصة لاريسا بيرنذت، توني بارتا، آن

كرتهويز، بَن كيرَنَن، وَنَدِي لَوَز، دِرْكَ موزس، دان ستون، يورغن تِسْمَرَز.
أودُ أن أشكرَ أيضاً مجلة بحوث الإبادة لنشرها نسخة سابقة من الفصل
الخاص بالتنوير والهولوكوست.⁽¹⁾

أما فيما يتعلّق بالفكر التطوّري، أودُ التنويه بالقراءة والحديث مع
هيلاري روز وستيفن روز.

وأرغبُ أن أنوّه بهؤلاء الذين انتقدوا إسرائيل الصهيونية منّا مثل
هيلاري ستيفن وكذلك نَدُ كرتهويز، وغسان هاغي، ونور الدين مصالحة،
وإيلان بابيه، وعملوا من أجل منع الكارثة التي تحاول إسرائيل الحاقها
بالفلسطينيين.

يتقصّى أغلبُ ما في هذا الكتاب الإبادة في العالم الكلاسيكي القديم،
وهو اهتمامٌ نشأ أثناء كتابة فصولٍ تناولت هيرودوت وثوسديدس في كتابي
المشترك مع أن كرتهويز هل التاريخ قصّة؟ أودُ أن أتقدّم بشكري الخاص
لنَدُ كرتهويز وديفيد برتشارد لاقتراحهما عليّ، ليس بالتفكير في مؤلفات
مؤسسي التاريخ فحسب بل باستكشاف المسرح المأساوي الإغريقي
ونصوص الفلسفتين الأخلاقية والسياسية في العالم الإغريقي - الرومانيّ.
وهذا ما حاولتُ إنجازه في هذا الكتاب ووجدتُ بهجة أثناء عملي عليه.

وأودُ أن أشكرَ أيضاً مارك دوريان للمناقشات الممتعة عما كان يشتغلُ
عليه الفكر الإنجليزي الإليزابيثي في إيرلندا خلال القرن السادس عشر.⁽²⁾

(1) جون دوكر، «التنوير والإبادة وما بعد الحدائة»، مجلة بحوث الإبادة، المجلد 5، العدد 3،
2003، صص 339 - 60.

(2) انظر مارك، «الجوانب المكانيّة للخطاب الكولونيالي حول إيرلندا» مجلة العبارة، المجلد 6،
2001، صص 2 - 51.

وأودُّ أن أشكر شينو كونيشي للمناقشات الممتعة عن فكرة الاستعمار النبيل.

هناك باحثون آخرون أود تقديم الشكر لهم لتشجيعهم ومناقشتهم للأفكار الواردة في هذا الكتاب: كليبر براندابور، غافن إدواردز، جولي إيفانز، دَبْجاني غنغولي، آن جَنوفيز، هَدَرُ غودال، إيان هِغنز، باري هِنْدَس، بيتر هيولم، دانيال جويس، بَنُ كَللي، فرانسِس بيتر لِيْل، آيدا نورسو، وباترِكْ وولف.

شكري لزملائي في قسم البحوث الإنسانية، في الجامعة الوطنية الأسترالية وشكر خاص لمدير مركز البحوث الإنسانية دَبْجاني غنغولي.

قمتُ بقراءةٍ أخيرةٍ لمخطوطة هذا الكتاب عندما كنتُ أستاذاً زائراً في معهد الدراسات العليا للإنسانيّات في جامعة أدنبرة في أوائل عام 2008؛ أودُّ أن أحصّ بالشكر كلاً من سوزان مانينغ وأنيثا تيلر لتوفيرهن مناخاً مثمراً وهادئاً يصلح للبحث والتأمل.

أشكر أيضاً روجر فان زوانبيرغ الذي يعمل في مطبعة بلوتو لتشجيعه الكامل، الذي شمل مناقشات حيوية في مرحلة مبكرة حول رغبتني في التوغل عميقاً في التاريخ؛ وكذلك أشكرُ روبن دَريكورت لتشجيعه لي.

وأشكر بادئ ذي بدء نَدْ كرتهويز: لم يكن لهذا الكتاب أن يُكتب لولا محادثاتنا الطويلة، وجلسات القهوة، والرسائل الإلكترونية، وحتى رسائل التليفون المحمول التي ناقشنا فيها أفكاراً، وكذلك لقراءته فصول المخطوطة. وأنا مدينٌ له بأفكارٍ من قبيل الإحلالية.

وقبل الجميع أشكرُ: أن كرتهويز.

مقدمة

ينبغي على كتابي هذا... بوصفه سجلاً للأعمال الوحشية... أن يكون قادراً... على توفير التوثيق اللازم لدراسة متأنية لأوجه معينة من الذهن البشري.

(بريمو ليفاي، إذا هذا هو إنسان)⁽¹⁾

أناقش في هذا الكتاب العنف والإبادة، ومُساءلة العنف والإبادة، بوصفهما من مكونات الشرط الإنساني منذ العصور السحيقة. لا أركز هنا على العنف بين الأفراد بل على العنف بين الجماعات. هدفي هو أن أعرض وأفسر هذا النوع من العنف بوسائل تشمل العنف الجسدي والعنف المتوارث في اللغة والثقافة والأفكار والمفاهيم والمرويات والصور.

- 1 -

تنبع الحجج التي أطرحها هنا من انهماكي خلال السنوات المنصرمة في حقل دراسات الإبادة، وفي الأخص على تقصي كتابات القانوني والمؤرخ البولندي اليهودي رفايل لمكين (1900 - 1959)، الذي نال الجنسية الأمريكية فيما بعد، واشتق مصطلح «الإبادة» في كتابه حكم المحور في

(1) بريمو ليفاي، إذا هذا هو إنسان والهدنة، ترجمة. ستيوارت وولف (1958، 1963، أباكوس لندن، 2006) تمهيد المؤلف، ص 15.

أوروبا المحتلة الصادر في عام 1944. يُبرهن لَمَكِينُ على أن الإبادة هي ظاهرة متكررة فيما يخص الطريقة التي تُعامل فيها جماعةٌ بشريةٌ جماعةً أخرى، مثلما تحدثُ جرائمُ القتل باستمرار في العلاقات بين الأفراد.⁽¹⁾ كان الشعورُ السائدُ بعد عقود على حدوث الهولوكوست، بأن يَحُولَ الرعب الذي سببه دون ارتكاب جرائم إبادة في المستقبل، فكانت الإبادةُ أمراً غير وراذ حينها. لكن الفترة الأخيرة من القرن العشرين شهدت جرائم إبادة عديدة حدثت في كمبوديا، وفي يوغسلافيا السابقة ورواندا، والإبادة المستمرة التي ترتكبها إسرائيل بحق المواطنين الفلسطينيين الأصليين في إسرائيل/ فلسطين أثناء القرن الحادي والعشرين⁽²⁾، هذه الجرائم جدّدت أهمية إدراكنا الضروري لبصيرة لَمَكِينُ في قراءة التاريخ البشري: حدثت الإبادة بين الجماعات، وجرائم القتل بين الأفراد دائماً وسيستمر على الأرجح حدوثها.

أستعرضُ في هذا الكتاب النتائج المتجهممة والمترتبة على إعادة صياغة المفاهيم التاريخية التي قام بها لَمَكِينُ: بدلاً من اعتبار العنف فعلاً غير طبيعي، فهو يراهُ خصيصة ملازمة للنشاط الإنساني. فتاريخ البشرية هو تاريخ العنف متمثلاً في الحرب والإبادة؛ والغزو والاستعمار وإقامة الإمبراطوريات بأمر الله أو الآلهة في الديانات التوحيدية والتعددية والجمع العقيم بين الديمقراطية والإمبراطورية؛ والثورة، والمجزرة، والتعذيب، والتمثيل بالجنث والقسوة.

(1) رفائيل لَمَكِينُ، حكمُ المحور في أوروبا المحتلة: قوانين الاحتلال وتحليل الحكومة ومقترحات التقييم» (مطبعة جامعة كولومبيا، نيويورك، 1944). وخصوصاً الفصل التاسع المعنون «إبادة».

(2) انظر جون دوكر، «تاريخ جديد والكارثة الجديدة: إعلان بابيه، والتاريخ الجديد، وقضية الإبادة الإسرائيلية، مجلة إرينا، عدد 66، آب - أيلول 2003، صص 32 - 6.

يؤكدُ لَمَكِينُ في دراسته للتاريخ البشري على علاقةٍ وطيدةٍ بين الإبادة والاستعمار. هذه فقرةٌ أساسيةٌ من كتابه حكم المحور في أوروبا المحتلة

للإبادة طوران: الأول هو تدمير النموذج القومي للمجموعة المُضطَّهدة؛ أما الآخر، فهو فرض النموذج القومي للمُضطَّهَد. يُمارَسُ هذا الفرض بدوره ضدَّ الشعب المُضطَّهَد الذي سَمَّحَ له بالبقاء، أو ضدَّ الأرض نفسها، بعد إزالة السكَّان عنها وتأهيل المنطقة بمواطنين من بلد المُضطَّهَد.⁽¹⁾

يتضمَّنُ تعريفُ لَمَكِينُ عواقبَ واسعة المدى وملغومة فيما يخص التاريخ البشري. فأنا أعتد عليه في كتابي أصول العنف بوصفه خيطاً هادياً.

إذا نظرنا إلى الماضي، سنرى أن مفاهيم لَمَكِينُ التاريخية وتفكيره القانوني قد انبثقا من سياق ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي حين حاول المفكِّرون المهاجرون إحياء وتطوير تقاليد كونية ودولية كانوا شهوداً على طمس النازية لها، والتي كانت تمثل، هي ذاتها، ذروة حركات القومية الأوروبية والإمبريالية والاستعمارية التي سادت في القرن التاسع عشر. كان مفكِّرون مثل فالتر بنيامين، وفرويد، ولَمَكِينُ وحنة أرندت، وأريك أويرباخ، وألبرت آينشتاين وليو شبتزر منشغلين بفكرة تدعو إلى واجب الإنسانية في العناية بثقافات العالم كلِّه.⁽²⁾ تُعدُّ أفكارٌ مثل الثقافة العالمية ووحدة العالم وتثمين تنوع الثقافات الإنسانية واختلافها مركزيةً

(1) رفايل لَمَكِينُ، حكمُ المحور في أوروبا المحتلة، صص 79 - 80.

(2) قارن كاترين كلارك، «م.م. باختين و«الأدب العالمي»»، م ن س، مجلة النظرية السردية، مجلد 32، عدد 3، 2002، صص 266 - 92، ونُد كرتهويز، «حساسية المهاجر في الأدب العالمي: تاريخ القصد الكوني لحنة أرندت وكارل ياسبرز»، النظرية والحدث، مجلد 8، عدد 3، 2005. وعلى ذكر آينشتاين، انظر فرَد جيروم، ملف آينشتاين: حربٌ جي. أدغر هوفر السرية ضد أشهر علماء العالم. (مطبعة سانت مارتن، نيويورك، 2002).

في فكر لَمَكِين⁽¹⁾ الذي آمنَ بأن فقدان المرء لمجتمعه وثقافته بسبب الإبادة هو خسارةٌ للبشرية كلها. اعتباراتٌ مثل هذه لها تأثيرٌ كبيرٌ على مقتربي في كتابي كله.

لَمَكِينُ مهمٌ في كتابي هذا من ناحية المنهج. فحين كنتُ، آن كرتهويز وأنا، ننقُبُ في بحوثه المحفوظة في الجمعية التاريخية لليهود الأمريكيين في نيويورك، في مجلد يحتوي على مشروع لتأريخ الإبادة، عثرنا في ملفٍ معنونٍ «مخططٌ منقحٌ لقضايا الإبادة»، على قائمة يقترحُ لَمَكِينُ فيها أصنافاً مفصلةً تُحلَّلُ بواسطتها جرائم الإبادة التاريخية. فيُدْرَسُ تأريخ الإبادة بواسطة أصناف مثل: الخلفية التاريخية، مناهج وتقنيات الإبادة من جسدية وبيولوجية وثقافية، ومواقفُ مقترفي الإبادة؛ والدعاية، أي الوسائل التي تُبرِّزُ الجريمة؛ والاستجابات السلبية والإيجابية لجماعات الضحايا؛ واستجابات الجماعات الخارجية، وعواقب الإبادة.⁽²⁾ لقد وسَّعتُ في أصول العنف قائمة الأصناف الكلية والفرعية التي اقترحها لَمَكِينُ ووظفتها في التقصي الأدبي والثقافي، والتي من خلالها يتألَّفُ معظمُ كتابي، ومثال على ذلك، تحليل المآسي الإغريقية الكلاسيكية التي تُعنى بالقصص

(1) لَمَكِينُ، حكم المحور في أوروبا المحتلة، صص 91 و92 هامش 51؛ لَمَكِينُ، «رجل غير رسمي تماماً»، في كتاب حرره كل من ساميول توتن وستيف ليونارد جيكب، رواد دراسات الإبادة (ترانسأكشن للنشر، نيويورك، 2002، ص 377؛ «الإبادة: جريمة حديثة»، عالم حر - مجلة مكرسة للأمم المتحدة والديمقراطية»، نيسان 1945، صص 39 - 43، على الموقع التالي: <http://www.preventgenocide.org/lemkin/freeworld1945.htm>

(2) مجموعة لَمَكِينُ، الجمعية التاريخية لليهود الأمريكيين، 15 ويست شارع 16، نيويورك، صندوق 8، مجلد 11، تاريخ الإبادة. مخطط كتاب ومراسلات هنود أمريكا الشمالية، 1947 - 1949، 1951. عرضتُ آن كرتهويز القائمة في مقالها «تسانيا: رفايل لمكن: مدخل»، أنهاط التحيز، مجلد 39، عدد 2، 2005، صص 162 - 166. أنظر أيضاً مقال توني بارتا، «مع قصد الإنكار: المقاصد الاستعمارية وإنكار الإبادة»، مجلة بحوث الإبادة، مجلد 10، عدد 1، 2008، ص 117.

الأسطورية لحرب طروادة، أو كما في الفصل الأخير، بفكرة المُستعمر
النبيل في مسرحية العاصفة لشكسبير.

- 2 -

أما فيما يخصّ تحليل العمل الداخلي للنصوص، سواء أكانت نصوصاً
أدبيةً أو كتابات تاريخية أو فلسفية، فأنا أعتد تماماً على ميخائيل باختين
(1895 - 1975)، وهو تقريباً من معاصري لَمَكِنُ في القرن العشرين.
لا يعتمدُ مقتربي على مركزية المؤلف، كما هو ديدنُ التأريخ الفكري
التقليدي، الراغب في إيجاد مؤلّفٍ يملك مجموعةً قارّةً من الاعتقادات
والقيم. يفوتُ على الدراسة القائمة على مركزية المؤلف الكثير مما هو
غير مركزي وهامشي ومتناقض ومتعدد المعاني والقيم في التواريخ الأدبية
والثقافية والفكرية. تقدّم لي كتاباتُ باختين خزيناً ثرياً من المفاهيم، وخاصة
الحوارية، وتعدد الأصوات والهجاء المنيبيّ [menippen] وكذلك الإثارة
الحركيةً للأنواع الأدبية والتفاعل فيما بينها. تشيرُ هذه المفاهيم إلى كيفية
اشتغال النصوص ليس في عصر الحداثة فحسب ولكن في التاريخ الثقافي
الممتد من العالم الكلاسيكي القديم إلى يومنا هذا. تكمنُ أهمية باختين
في إحساسه بأن أهمية المنيبيا كنوع أدبي في الأديين الأوروبي والعالمي
لم ينل الاهتمام الكافي وهذا يتطابقُ مع قصدي هنا.⁽¹⁾

يقترحُ باختين في كتابه البارز قضايا شعرية دوستوفسكي أن المنيبيا
كانت ولا تزال واحدةً من الأشكال اللدنة والغنية والمرنة والجامعة لأنواع

(1) ميخائيل باختين، قضايا شعرية دوستوفسكي، تحرير وترجمة كاريل أمرشن (مطبعة جامعة
مانشستر، مانشستر، 1984)، صص، 119، 113، 122. أعني بالمنيبيا شكلاً هجائياً لا يطلقُ
أحكاماً على مجتمع أو تاريخ أو أفكار من وجهة نظر ثابتة أو وفق قيم مثالية.

أدبية أخرى، وهي حاملة للأدب الاحتفالي، وتمتاز بحريتها المدهشة في ابتكاراتها وتوظيفها للأدب العجائبي. يقول باختين ربما تشملُ المنييا في العصور القديمة الحوارات السقراطية والمآدب؛ فهو يعلّق في الواقع على صياغة وإخراج المنييا بوصفها مآدبة. كانت المنييا كريمةً في استضافة أنواع أدبية مشابهة مثل اليوتوبيا. وتمتاز بتقديمها شخصيات تاريخية وأسطورية. وهي كذلك نوعٌ فلسفيٌّ يُكرّسُ فيه توظيف العجائبيِّ والمغامرة وذلك «من أجل اختبار فكرة فلسفية أو خطابٍ أو حقيقةٍ مجسّدة في شخصٍ رجل حكيم، يكون هو الباحثُ عن الحقيقة». توظّف المنييا العجائبيِّ لكي تتأمل العالم في أوسع نطاق ممكن. وهي نوعٌ أدبيٌّ يهتم بالقضايا الكبرى. فلخلخلة أو اختبار فكرة بعينها، يهيم أبطال المنييا في بلادٍ مجهولة وعجائبية، أو يُواجهون مواقف حياتية استثنائية. فالشخصيات تصعدُ إلى السماء أو تهبطُ إلى العوالم السفلية. في الواقع، يكتبُ باختين، تُضفي المنييا أهميةً على العالم السفلي، ومهدت، في الأدب الأوروبي المتأخر في عصر النهضة والقرنين السابع عشر والثامن عشر، «الحوارات الموتى» حيث يلتقي، على مستوى حواريّ، أناسٌ وأفكارٌ يفصلُ بينهم الزمانُ والمكان.⁽¹⁾

أودُّ، بعدئذٍ، أن أزجّ في مناقشة مُثمرة حقولَ دراسات الإبادة من جهة، والتاريخ الأدبي والثقافي والفكري من جهة أخرى، وبهذا أضيفُ أبعاداً جديدةً للدراسة التاريخية للإبادة والعنف. فلاثنان لحد ما بعيدان عن بعضهما. إن كتاب كلود راؤسن الله وجلفر والإبادة: البربرية والخيال الأوروبي، 1492 - 1945 (والصادر عام 2001)، على سبيل المثال، غنيٌّ

(1) ميخائيل باختين، قضايا شعرية دوستوفسكي، صص 112 - 20.

بقراءات عميقة ودقيقة لمجموعة متنوعة من النصوص والمؤلفين وهو مساهمة كبيرة للكتابة التي ترى «عام 1492» حدثاً أساسياً في تاريخ العالم. مع ذلك فهو لا يتفاعل مع دراسات الإبادة المعاصرة. وهو بالأخص يفتقد إلى البحوث التي تربط، على النحو الذي عرّفه لَمَكِنْ في كتابه حُكْم المحور في أوروبا المُحْتَلَّة، بين الإبادة والاستعمار الأوروبي، وهو موضوع كتابه.⁽¹⁾ في الوقت ذاته، يندرُ أن يكون باحثو الإبادة المساهمون في مجلة بحوث الإبادة نقاداً أدبيين أو ثقافيين.

كَرَسْتُ قدراً كبيراً من أصول العنف لتحليل نصوص العالمين القديم والكلاسيكي في الشرق الأوسط والبحر المتوسط: منها أسفار العهد القديم مثل الخروج ويشوع والقضاة، وأعمال هيرودوت وثوسدديس وأسخيلوس، ويوربيدس وأفلاطون، وشيشرون وفرجيل وتاسيتس. أشتغلُ ضمن تراث ينظرُ إلى كتابات العهد القديم وإلى نصوصٍ كلاسيكيةٍ أخرى ليرى مقدار إضاءتها لتاريخ العنف؛ أفكّرُ هنا بكتاب جينيه جيرار العنف والمُقدّس (1972) وكتاب ريتشارد واسو الأسطورة المؤسّسة للحضارة الغربية: من فرجيل إلى فيتنام (1997). بينما أجدُ جيرار منهمكاً بشكل ضيقٍ على التضحية بوصفها تفسيراً عاماً، وأساسياً لكل الأساطير، يعرضُ كتابُ واسو أفكاراً عميقةً تتناول التاريخ الغربي وعليّ أن أُشيدَ به هنا لتأثيره على كتابي هذا. مع ذلك لا يوظفُ أيّ من هذين الكتابين مفهومَ الإبادة.

(1) كلود راوسن، الله، جلفر، والإبادة: البربرية والخيال الأوروبي، 1492 - 1945 (مطبعة جامعة أوكسفورد، نيويورك، 2001)؛ ولقد ذكرتُ النقطةَ ذاتها في قراءتي للكتاب في مجلة بحوث الإبادة، مجلد 5، عدد 1، 2003، ص 163.

أوظف في أصول العنف برمته عدداً من الأفكار والمفاهيم والمصطلحات التي اتقصى بواسطتها العنف الجماعي. تتضمن هذا المفاهيم الإبادة، الإحلالية، علم الضحية، الشعب المختار، أرض الميعاد، ناقلي الثقافة والاستعمار النبيل.

- الإبادة: نظرية العنف بين الجماعات؛ وهي الهيكل السردى لهذا الكتاب.
- الإحلالية supersessionism: هي واحدة من أكثر الاعتقادات ضرراً في تاريخ العالم. وهي النظرة التي تُبيح محو أو إزالة بعض الشعوب، وإحلال شعوب ومجموعات أخرى محلها، فهي ترى ذاتها وريثة التاريخ الشرعي.
- علم الضحية victimology: اعتقادٌ ونصوص سردية يقول بأن عمليات الاستعباد والاضطهاد والمعاناة السابقة تبرّر أعمال العنف والغزو والتدمير اللاحقة، في بلاد أو جزر أخرى، والموجهة ضد شعوب لا يدلها في عمليات الاستعباد والاضطهاد الأصلية.
- الشعب المختار: وهو عقيدة يؤمن بها شعبٌ يدّعي بأنه مبارك من قبل الله أو الآلهة. نظرة الشعب إلى نفسه بوصفه مختاراً هي نظرة مشكوك فيها لأن بإمكان شعب آخر أن يدّعي أنه مُختارٌ هو الآخر، من قبل آلهة أخرى. يسود شعورٌ أحياناً بأن شعباً معيناً قد أختير لفترة قصيرة، وأنه قد حلّت عليه اللعنة الإلهية، وأن الله أو الآلهة قد ينتخبون شعباً آخر يسمّونه الشعب المختار.⁽¹⁾ يشهد تاريخ البشرية على تنافس

(1) أنظر أنثي دي. سمث، شعوب مختارة: الينابيع المقدسة للهوية الوطنية (مطبعة جامعة أوكسفورد، نيويورك، 2003).

مستمر بين الشعوب على أن تكون شعوباً مختارة وعلى أن تُعرف بوصفها كذلك. أتقصى في أصول العنف أهمية فكرة الشعب المختار في القصص التوراتية وفي جمهورية شيشرون، وفي إنياذة فرجيل وأغريكولا وجرمانيا تاسيتس.

● أرض الميعاد: وهو مفهوم مُلازمٌ ومرتبّطٌ بأفكار مثل الشعب المختار وعلم الضحية. تتضمن هذه السرديات المؤثرة، أن شعباً يجيء من بلاد أخرى، قد عانى من الاضطهاد، وحرقة التشرد والنفى، يساندهُ إله أبويّ، سواء أكان هذه الإله توحيدياً أم تعددياً، ويعينه على إيجاد ملاذ أخير بوساطة غزو بلد آخر واستيطانه. هذا البلد «الجديد» هو وعدُ الإله الأبوي لهم حتى وإن كانت تسكن هذا البلد شعوبٌ أصلانية أو سابقة.

● ناقلو الثقافة culture bearers: لقد أخذتُ هذا المفهوم المهم مباشرة وبامتنان من كتاب واسو الأسطورة المؤسسة للحضارة الغربية. يحيلُ هذا المفهوم على الذين قدموا من بلاد ما مستوطنين وغزاة، والذين يرون أنفسهم ناقلي حضارة وبحيازتهم ما يعدونه معرفة راقية في مجالات الزراعة والمدن والقانون والدين. يعدّ ناقلو الحضارة هؤلاء أن حضورهم في مكانٍ ما أحرى بعناية الله أو الآلهة من السكّان الأصليين أو الشعوب التي تقطنُ هذه الأرض أو تلك الجزيرة، والتي يُخضعونها من طريق الغزو أو الاستعمار، مما يؤدي، حسب مصطلح لمُكن، إلى الإبادة. ولكن يرى ناقلو الثقافة أنفسهم مُستعمِرين نُبلاء، وهي المصطلح التالي.

● الاستعمار النبيل honourable colonization: يُطمئنُ المستعمِرون

النبلاء، الذين يمتلكون وعياً أخلاقياً راقياً، أنفسهم على براءتهم التاريخية. فهم يدركون مخاطر الاستعمار، وخاصة في مرحلته الأولى، وبحتمية تجاوزه على حقوق المُستعمَرين، وفي كونه تهديداً لمعنوياتهم ومكانتهم. وبسبب هذا الإدراك، ينبغي أن يُكَالَ لهم الثناء في التأريخ، بغض النظر عن عواقب الاستعمار الحقيقية على المدى البعيد. فعوضاً عن أن يكون الاستعمار كارثة على الذين يواجهون التدمير، كما ورد لدى هيرودوت وثوسديدس، أو المآسي الإغريقية المعنية بخراب طروادة، أو في جوانب من جمهورية شيشرون، وإنفاذ فرجيل، وأغريكولا تاسيتس، يُصبحُ الاستعمارُ احتفالاً بالموقف الأخلاقي للمستعمَرين مع كل ما يشوبه من تعقيد وغموض وتأنيب.⁽¹⁾

- 4 -

يبدأ أصول العنف منذ البداية، متأملاً القدر الذي تشكّلت به الإنسانية في مراحلها الأولى، لكونها ثدية لتشابهها مع الثدييات الأخرى، متقاسمة معها تاريخاً تطورياً، ونازعة مثلها نحو العنف، ومنه العنف بين أفراد الجماعة الواحدة. ربما صاغت هذه النزعات التطورية التاريخَ البشريَّ وما زالت مؤثرة وبارزة فيه. والإبادة واحدة من هذه النزعات. من خلال

(1) أنظر شينو كونيشي، «الأب الحاكم: الإدارة البريطانية للشعب الأبورجيني في بورت جاكسن، 1788 - 1792» في كتاب من تحرير ماثيو مكورمك، شخصيات عامة: ذكوريات سياسية في بريطانيا الحديثة (بالغريف مكميلن، هامبشر، 2007)، ص 54 - 72، وجوي إيفنز، «الاستعمار وحكم القانون: قضية جنوب أستراليا»، في كتاب حرره كلا من باري س. كودفري وكريمي دنستال، الجريمة والإمبراطورية: العدالة الجنائية في السياقين المحلي والعالمي (ويلن للنشر، كلمبتن، 2005)، صص 57 - 75.

التفكير في علم الثدييات في عمل جين غودال شمبانزيو غومبي، وحجج «تاريخ العالم» التي قدّمها جارد ديمند في كتابه صعود الشمبانزي الثالث وسقوطه وعمل هيو برودي الجانب الآخر من جنة عدن، والبحث الذي قام به القائد الأسترالي الأصلاني البارز غالازوي يُنبئ عن ماهية المجتمعات البدوية والصيد والالتقاط، والزراعة، يمكننا القول رافقت الإبادة تنقلات البشر وهجراتهم منذ البدء. نراها تحديداً في الغزوات، وفي الحملات الاستعمارية والتوسعية للمجتمعات الزراعية - التجارية في أنحاء الأرض عندما ظهرت - حديثاً نسبياً - في التاريخ. في الحقيقة، وكما يشدد كل من ديمند وبرودي، تزايد العنف بين الجماعات في الفترة التي ظهرت فيها المجتمعات الزراعية - التجارية منذ ستة إلى ثمانية آلاف عام بشكل كبير جداً وذلك بسبب جهود هذه المجتمعات في التوسع والانتشار والغزو والإحلال، وهي جهودٌ موجهة أصلاً ضدّ مجتمعات الالتقاط والصيد.

أحاجج في هذا الكتاب على أن الإبادة كانت ميزة شائعة في عالمي البحر المتوسط والشرق الأدنى، وهي المنطقة التي نشأت فيها المجتمعات الزراعية - التجارية. ولعل جرائم الإبادة التي حدثت في عالم البحر المتوسط القديم قد أرسّت السوابق التاريخية التي مهدت لاحقاً لتاريخ الاستعمار الأوروبي في حقبة ما بعد عام 1492. أما في العصور الكلاسيكية، فأناقش أمثلة عديدة لأعمال الإبادة، الفارسية والإغريقية، والتي ذكرت في كتابي التواريخ لهيرودت والحرب البيلوبونيزية لثوسديدس، خصوصاً في تدمير الأثينيين لميلوس في عامي 415 - 416 قبل الميلاد. ولكن عند هيرودت وثوسديدس قصصٌ وفصولٌ تُحقّق في العنف والإبادة - غالباً ما تُذكر مصاحبة بالعاطفة والتعاطف - مسلمةً للمستقبل إرثاً مُقسماً حول شرعية

الغزو والاستعمار والإمبراطورية. أتقصى هذا الإرث المُقسّم في كلا العالمين الكلاسيكيين الإغريقي والرومانيّ - الإغريقي، في المآسي، وفي الفلسفة الأخلاقية والسياسيّة، وعلم كتابة التاريخ. أدرُس مسرحيات تُعنى بتدمير طروادة لأسخيلوس ويوريبيدس، وجمهوريتي أفلاطون وشيشرون، وملاحم مثل إنيادة فرجيل، والسير وعلم الأعراق في كتابي تاسيتس أغريكولا وجرمانيا. وأتقصى الكيفية التي تشدّد فيها قصصُ الكتاب المقدّس على فداحة الخسائر البشرية الهائلة للغزو والاستعمار.

- 5 -

يُشكّل هذا التحقيق في الغزو والاستعمار والامبراطورية والإبادة الذي شَمَلَ ألفاً من السنوات جزءاً من صياغة مفاهيم القانون الدولي وتطويرها، وتحدياً مُستمراً وصريحاً لتاريخه المضطرب والعبي في أحيانٍ كثيرة؛ وهو التحدي الذي أخذه لَمَكِن على عاتقه في العصر الحديث بجرأة لا تُضاهى وكذلك في المحاكم الدولية المُعاصرة المعنية بالإبادة والجرائم المُرتكبة ضد الإنسانية. شعر لَمَكِن، بوصفه رجل قانون، وهو المحرك الأساسي لاتفاقية الأمم المتحدة عام 1948 حول الحيلولة دون وقوع جرائم الإبادة ومعاقبتها، إن أنواعاً من القوانين الدولية الجذرية الجديدة ضرورية لمنع الإبادة وتجنبها. ضمن هذه الرؤية، يُعتبر القانون الدولي السابق غير كافٍ بسبب تركيزه الشديد على القانون الذي يُنظّم شؤون الأفراد وليس شؤون الجماعات، أو لمساهمته الفعّالة في تسهيل العنف بين الجماعات وتمكينه. ساهم القانون الدولي في الغزو والاستعمار والامبراطورية والإبادة بسبب

أفكار القانون الطبيعي في العصور الرومانية وما تلاها، وقانون الدول عند نشوء أوروبا، ومجموعة مترجمة من القوانين في العصر الحديث. كان لاعتراض كَمَكِن التاريخي على التفكير القانوني المتوارث أثرٌ كبيرٌ في تدشين مسارات جديدة للقانون الدولي المعني بالجرائم المرتكبة ضد الإنسانية، وفي المحكمة الجنائية الدولية ومحكمة العدل الدولية، في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين.⁽¹⁾

- 6 -

يتفصّل هذا الكتابُ الطرق التي يهيئ بها كتابُ الحرب البيلوبونيزية لهيروتد الجدَل الدائر بين رؤيتين متنافستين للديمقراطية والإمبراطورية. إحدى هذه الرؤى الراسخة، والتي تشبّث بها الأثينيون أنفسهم، تدّعي أن المدينة - الدولة على غرار أثينا لا تملك الحق بإنشاء إمبراطورية فحسب بل في نشدان العظمة، والمجد الذي سيبقى حياً على مر العصور، عند تحوّلها إلى إمبراطورية. فتُعتبرُ الإمبراطورية غير أنانية، بل إثارية تنشر القيم النافعة لكل الأمم والدول والشعوب التي تبسطُ سيادتها عليها، ولذلك ينبغي ألا تُعارض قوة الإمبراطورية وسلطانها. وفق هذه الرؤية الإمبراطورية، فإن مذهب القوة هي الحق - وهو المذهبُ الذي يسودُ في التدمير الأثيني لميلوس، التي رغبت بالبقاء حيادية في الحرب بين أثينا وإسبارطة - هو مذهبٌ مقبولٌ وضروريٌّ عند الإمبراطورية في تعاملها مع الدول الخاضعة لها أو الدول التي ترغب في إخضاعها. في الحوار الميلبي الوارد في كتاب

(1) أنظر آن كرتهيز وجون دوكر، هل التاريخُ قصة؟ (مطبعة جامعة جنوب ويلز، سيدني، 2005)، صص. 111 - 114؛ أنظر أيضاً كرتهيز ودوكر، «تعريف الإبادة» وهو مقالٌ منشور في كتاب من تحرير دان ستون، تدوين تاريخ الإبادة (بالغريف، لندن، 2008).

تاريخ الحرب البيلوبونيزية، يقدمُ ثوسديدس، بطريقة درامية موقفاً بديلاً، اقترحه المليون أنفسهم وكأنهم يتنبؤون، بأن مذهب القوة هو الحق والأفعال الإمبراطورية التي يسببها يصمُ المجتمع بالخزي الدائم.

يساعدنا تاريخ ثوسديدس على فهم مقدار تجسّد الغطرسة - في قديم الأنظمة الديمقراطية وحديثها - في تعطشها للقوة والمجد بوساطة الحرب، في شخصيات متكررة مثل السياسي والغوغائي، ومُحدث النعمة والمغامر، شخصيات تصعدُ إلى الخشبة السياسية بحماسة لا تكل. يُسفهُ كتاب التاريخ الأكدوبة التي تدّعي عدم انخراط المجتمع الديمقراطي (أثينا القديمة مثلاً) في التدمير والإبادة والقسوة بسبب كونه ديمقراطياً. على العكس تماماً: الدول - المدن الديمقراطية والتي تسيطرُ على امبراطورية استيطانية أو من خلال هذه الامبراطورية مؤهلة تماماً لأن ترتكب أعمالاً من هذا النوع.⁽¹⁾

يستبقُ كتاب التاريخ لثوسديدس بشكل مذهل نظرية حتّة أرندت السياسية، وذلك، بتضمينه فكرة السيطرة الإمبراطورية، وخصوصاً البطش بأيّ مقاومةٍ لسلطة الإمبراطورية، البطش الذي يُسببُ انحذاراً أخلاقياً يطول الشعوب الخاضعة وثنايا المجتمع الإمبراطوري نفسه. انحذارٌ أخلاقيّ مثل هذا الذي يصوره ثوسديدس قديماً وحتّة أرندت حديثاً هو محركُ كتابي هذا.⁽²⁾

(1) أنا ممن لديفد بريتشارد على المناقشات المتعلقة بالعلاقة الوثيقة بين الديمقراطية والحرب في العالم الكلاسيكي.

(2) أنظر حتّة أرندت، أسس التوتاليتارية، الطبعة الثالثة (جورج ألن وأنون، لندن، 1967)، ص. 123؛ أنظر أيضاً كرتهويز وجون دوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 47.

يلمح أصول العنف إلى كتاب دارون أصل الأنواع وإلى مؤلفات حنة أرندت مثل عن العنف وعملها الشهير الآخر المعنون بدأسس التوتاليتارية. مثل حنة، وربما ليس مثل دارون، أنا احترس من التضمينات التي يوحى بها مصطلح «الأصول». تورّد إليزابيث يونغ - برويل، في كتاب السيرة المعنون حنة أرندت: في سبيل محبة العالم، أن حنة لم تكن راضية تماماً عن العنوان لأنها شككت في فكرة «أصل» تتضمن أساساً واضحاً يبدأ التاريخ منه بشكل متماسك وسببي (وهذا الشك يشاركها فيه مفكرون متنوعون مثل فالتر بنيامين، وفوكو، وأوكشوت، ودريدا). وفضّلت حنة، مثل صديقتها بنيامين قبلها، فكرة الأصول المائعة والمشتتة.⁽¹⁾ وفقاً لهذه المفاهيم، لا أقدم هنا تسلسلاً زمنياً مفرداً وجامعاً، لأن هناك «أصولاً» متباعدة ذات تواريخ مختلفة للإبادة، والمجتمعات التجارية - الزراعية، وتعددية الآلهة ووحدانيتها، والديمقراطية والامبراطورية والاستعمار الاستيطاني. وكذلك، تتضمن الفصول التالية حوارات مستمرة بين الماضي والحاضر، مع كل واحدة من هذه الموضوعات.

بهذا المعنى المائع والمشتت لمصطلح الأصول، أود الكتابة وفق روحية «الأسلوب المتأخر» كما يعرفه إدوارد سعيد حين وصف أسلوب فرويد في كتابه موسى والتوحيد: «الاستعداد لتترك عناصر غير متألّفة...

(1) أنظر كرتهويز ودوكر، هل التاريخ قصة؟ صص 129 - 129؛ والزبايث يونغ - برويل، حنة أرندت: في سبيل محبة العالم (مطبعة جامعة ييل، نيو هيفن، 1982)، صص 200، 203؛ وسامويل وير، «جينالوجيا الحدائنة: التاريخ، والأسطورة والحكاية الرمزية في كتاب بنيامين «أصل مسرحية الحداد الألمانية»، م ل ن، 106 (1991)، صص 468 - 478.

على ما هي عليه: منفصلة، متشظية، غير كاملة (أي غير مشدّبة)، أسلوب عنيد ولا يابه بالصقل». ولقد أفاض سعيد في هذه الموضوعة في كتابه عن الأسلوب المتأخر والذي نُشرَ بعد وفاته.⁽¹⁾

ولا يقترحُ أصول العنف أصلاً أكيداً لعلم أحياء الأعراق أو لخليفته علم النفس التطوري.⁽²⁾ كتبَ زغمونت باومان في مقدمة كتاب الحداثة والهولوكوست أنه كان يأملُ من كتابه المساهمة في إدراك - الذات ومسائلتها. وهذا ما آملُهُ من كتابي أيضاً. فهو يكشفُ «لحظات» تاريخية لكي يُعيد بشكل مُلح للإدراك وضوح اقتراب وقوع الكارثة أو الفاجعة. من طريق شدة وضوح إدراك كهذا، يمكنُ التفكيرُ ببدائل العنف.

(1) إدوارد و. سعيد، فرويد وغير الأوربيين (فيرسو، بالاشتراك مع متحف فرويد، لندن، 2003)، صص 28 - 29. أقدم شكري لند كيرتهويز لإشارته إلى تأملات سعيد في الكتاب المذكور وكتاب عن الأسلوب المتأخر، (بلومسبري، لندن، 2006).

(2) قارن الكتاب الذي حرره كلاً من هيلاري روز وستيفن روز، واحسرتاه على دارون المسكين: حجج ضد علم النفس التطوري (مكتبة هارموني، نيويورك، 2000).

الإبادة ممارسة قديمة: الشمبانزي والبشر والمجتمع الزراعي

ما دامت الحربُ التي تشملُ نزاعاً بين الجماعات البشرية، وليس بين الأفراد، فإنها أدت، من خلال الإبادة، دوراً كبيراً في عملية الانتخاب الطبيعي للجماعة.

(جين غودال، شمبانزي غومبي)⁽¹⁾

كانت الإبادة ومازالت جزءاً من تراثنا الإنساني وما قبل الإنساني لملايين السنين.

(جارِد دَيْمَنْد، صعود الشمبانزي الثالث وسقوطه)⁽²⁾

(1) جين غودال شمبانزي غومبي: أنماط السلوك (1991 مطبعة بالكتاب التابعة لجامعة كامبردج، ماسشوستس 1986)، ص 266.

(2) جارِد دَيْمَنْد صعود الشمبانزي الثالث وسقوطه (1991 فتحة، لندن، 1992)، ص 530.

لقد اقترح أفلاطون نفسه بأن البشر والحيوانات عاشوا ذات يوم حياة مشتركة وتحادثوا حول قضايا فلسفية.

(باولا كافاليري، مناظرة الحيوان)⁽¹⁾

تشكّل الفروق بين الصيد والالتقاط والزراعة لبّ التاريخ.

(هيو برودي، الجانب الآخر من عدن)⁽²⁾

يجادل مؤرخ الهولوكوست دان ستون، في كتابه المعنون التاريخ والذاكرة والوحشية الجماعية، ضدّ المقترحات التي تقترح أن القتل الجماعي لليهود نُفِّذَ بروح بيروقراطية خالية من الحماسة والعواطف، وبهذا تميّز عن غيرها من جرائم القتل الجماعية، وكذلك ضد اعتبار النازيين وحوشاً ومرضى نفسيين بطريقة تعزلهم عن أفراد مجتمعات مابعد الحرب الموسومة بالحدائث والعقلانية والتحرر. إن ما تنطوي عليه هذه المقترحات، كما يلاحظ ستون، هو تمييز زائف بين المجتمعات الحديثة وما قبلها. ويؤكد أننا بسبب هذا التمييز الزائف، قد فشلنا في أن نعدّ سلوك الجناة، وهم الذين استعملوا التكنولوجيا والصناعة في ارتكاب جرائم قتل جماعية، نابعاً من قلوبهم المليئة بالحماسة والعواطف. وبفشلنا في التسليم بإنسانيتنا المشتركة، نكون قد حاولنا أن «نحجب رؤية التشابه المرعب بيننا وبين الجناة».⁽³⁾

(1) باولا كافاليري مناظرة الحيوان: إعادة فحص، مقال منشور في كتاب حرره بيتر سنغر دفاعاً عن الحيوانان: الموجة الثانية (بلاكويلز، مالدن ماسشوستس، 2006) ص 57.

(2) هيو برودي الجانب الآخر من عدن: دور الملتقطين - الصيادين والمزارعين في تشكيل العالم (2000، فابر وفابر، لندن، 2002)، ص 127.

(3) دان ستون، التاريخ والذاكرة والوحشية الجماعية: مقالات في الهولوكوست اليهودي والإبادة، (فالانتاين ميتشل، لندن، 2006)، ص ص 196 - 198.

أستكشفُ وفق هذه الروحية العنّف داخل الجماعة الواحدة، متمثلاً بالإبادة، في علاقتها بالتاريخ الإنساني المشترك. تاريخٌ يتقاسمه البشر والحيواناتُ الثديية الأخرى في مراحلهِ الأولى، ويتضمن أيضاً نشوء المجتمعاتِ الزراعيّة وتأثيرها على مجتمعات الصيد والالتقاط على نطاق واسع.

رفائيل لَمَكِنُ

أبدأُ برؤية رفائيل لَمَكِنُ للتاريخ البشري بوصفه تاريخُ الإبادة. ولأن مفهوم الإبادة سيرد مراراً في هذا الفصل والفصول الأخرى، فمن المهم أن نشدد على تعريف لَمَكِنُ الجامع له منذ صياغته. أشدّدُ على هذه النقطة، بسبب اقتصار التعريفات المتأخرة لمصطلح «الإبادة» على القتل الجماعي الذي تمارسه الدولة، وخاصة في ضوء إدراكنا لفظاعة الهولوكوست في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته. صاغ لَمَكِنُ تعريفه، وعبر عنه بصورة كاملة في الفصل التاسع الشهير من كتابه حكم المحور في أوروبا المحتلة خلال الحرب العالمية الثانية، عندما تحتم عليه الهرب من بولندا في العام 1939 وموت معظم أفراد عائلته الأوربيين.⁽¹⁾ وصلَ لَمَكِنُ إلى الولايات المتحدة في العام 1941 وأظهرَ نشاطاً وتفانياً ملحوظين في كتابة ما أصبح فيما بعد حكم المحور في أوروبا المحتلة، وفي تحريض لجان

(1) لَمَكِنُ، حكم المحور في أوروبا المحتلة: قوانين الاحتلال، وتحليل الحكومة ومقترحات التقويم. (مطبعة جامعة كولومبيا، نيويورك، 1944) وخاصة الفصل التاسع «الإبادة». انظر أن كرتهويز وجون دوكر، هل التأريخ قصة؟ (مطبعة جامعة جنوب ويلز، سيدني، 2005)، ص ص 111 - 114؛ وكذلك كرتهويز ودوكر، «تعريف الإبادة وهو مقال منشور في كتاب حرّره دان ستون بعنوان تدوين تاريخ الإبادة (بالغريف، لندن، 2008).

الأمم المتحدة الناشئة حديثاً لأن تعرّف الإبادة قانونياً وتحظرها؛ فقد كان المحرّك الأساسي في المناقشات التي أدت إلى اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها والتي أقرتها الأمم المتحدة في العام 1948. وعلى الرغم من إقرار الاتفاقية تعريفاً ضيقاً لما ورد في كتاب لَمَكِن حكم المحور في أوروبا المحتلة، مازال يُعدّ واسع النطاق ولا يقتصر على القتل الجماعي فقط.

أبدى لَمَكِن عنايةً كبيرةً في تعريف مصطلح الإبادة بوصفها مركبةً ومتعددة الجوانب، وذلك عندما اقترح في كتابه حكم المحور في أوروبا المحتلة مفهوماً جديداً لها، وقد اشتقّه من الكلمتين الإغريقية *genos* (عشيرة أو عرق) واللاتينية *cide* (قتل) (كما ترد في قتل الطاغية، وقتل النفس وقتل الأخ *tyrannicide, homicide, fratricide*). فلا تقتصرُ الإبادة، بالنسبة للممكن، على القتل الجماعي، وإن شملته، ولا ينحصرُ تنفيذها بمؤسسة أو سلطة حكومية. فتدلُّ الإبادة، في تصوّره، على خطة منسّقة من أنشطة مختلفة تهدفُ إلى تدمير المقومات الأساسية لحياة مجتمع ما. تنطوي هذه الأنشطة على اعتبارات ثقافية وسياسية واجتماعية وقانونية وفكرية وروحية واقتصادية وحيوية وفسولوجية ودينية ونفسية وأخلاقية. وتشملُ كذلك اعتباراتٍ تتعلّق بالصحة والطعام والتغذية وبالحياتية العائلية والعناية بالأطفال وبالولادة والموت فضلاً عن شرف الشعوب وكرامتها ومستقبل الإنسانية كمجتمع عالمي.⁽¹⁾

(1) لَمَكِن، حكم المحور في أوروبا المحتلة، الفصل التاسع، ص ص 79 - 95، للمزيد حول هذا الفصل: انظر مقال آن كرتهيز وجون دوكر «مدخل - الإبادة: تعريفات وقضايا ومستعمرات المستوطنين»، مجلة التاريخ الأبورجيني، مجلد 25، سنة 2001، ص ص 5 - 11.

كتبَ لَمَكِين في الأربعينيات والخمسينيات مقالاتٍ عدة على شكل مخطوطات، وواظب على تدوين ملاحظات بحوثه على بطاقات ليضمّمها إلى كتابٍ حول تاريخ الإبادة، وهو مشروعٌ استمرّ بالاتساع، حاشداً فيه أمثلة من العصور القديمة وحديثها، ولكنه للأسف لم يُنشر إلى أن وافاه الأجل في العام 1959. عندما قرأنا، آن كرتهويز وأنا، هذا المادة الأرشيفية في الجمعية التاريخية لليهود الأمريكيين في نيويورك عام 2003،⁽¹⁾ لفتت انتباهي بشكل خاص الطرق العديدة التي كان يوسّع لَمَكِين فيها ربطه بين الإبادة والاستعمار الذي ورد في الفصل التاسع من كتابه حكم المحور في أوروبا المحتلة. يوظفُ لَمَكِين الإبادة في مخطوطاته بوصفها إطاراً نفهمُ به الاستعمار الأوروبي لأنحاء العالم ومنها استعمار الأسبان للأمريكتين في العام 1492، واستعمار الإنجليز والفرنسيين والأمريكيين بعد الاستقلال لأمريكا الشمالية فيما بعد. وهو يتقدّم كريستوفر كولومبس بشدة بوصفه إبادياً genocidist فظيلاً (وهذا مصطلح لَمَكِين) أسّس المثال التاريخي لمستقبل الاستعمار الإسباني في القارات الأمريكية، فأدخل العبودية وسبّب خسائر كارثية في الأرواح. طوّر لَمَكِين منهجيةً بارعة تسمّحُ بإمكانية القيام بتحليلٍ متعدد الجوانبٍ لتاريخ الاستعمار الاستيطاني في علاقته بالإبادة الجماعية: فلا تعتبرُ صياغاته لها بوصفها منهجاً ومفهوماً مجرد أداة عمياء كما يراؤ لها في الغالب. فهو يفرّق بدقة بين التغيير الثقافي والإبادة الثقافية، ويؤمنُ بأهمية الأخيرة في عمليات الإبادة. ويشيرُ إلى عدم استقرار العلاقة بين الجلاذ والضحية على مرّ التاريخ وهناك

(1) للمزيد حول تقريرى الأول، انظر حديثى المعلنون «تاريخ رفائيل لَمَكِين للإبادة والاستعمار» في متحف الهولوكوست التذكارى فى الولايات المتحدة، مركز الدراسات المتقدمة للهولوكوست عام 2004.

أمثلة تبرهنُ على تحوّل ضحايا الإبادة إلى مرتكبي إبادة، وهكذا يُصبح ضحايا الأُمس جلاّدي اليوم. وهو يُفصّل خصائص متكررة في الإبادات الجماعية التاريخية مثل التمثيل الجماعي بالأجساد البشرية، والترحيل القسري الذي يحدث في ظروف قاسية غالباً ما تتضمنُ سوقاً إجبارياً، والاعتداء على حياة البشر، وعزل الذكور عن الإناثِ منعاً للتكاثر، وانتزاع الأطفال ونقلهم، وتدمير القيادة السياسيّة، والموت الناجم عن المرض والجوع والأوبئة الناجمة عن المزاحمة على المؤن وابتزاز معسكرات الاعتقال.⁽¹⁾

كانت تصوّراتُ لَمَكِنِ المتعلقة بالإنسانية والإبادة ذات حدّين، فهي متفائلة ومتشائمة. فهو لم ينظر للتاريخ البشري بوصفه سرداً للتقدم منذ أن رأى الإبادة صنواً للتقدم على مرّ التاريخ. ولكنه أمل على الرغم من ذلك بقدرة القانون الدولي على منع الإبادة أو الحيلولة دون حدوثها. يجدرُ بنا أن نُذكّر أنفسنا في هذه المرحلة بالفقرات الرئيسة الخاصة بتعريف الإبادة التي وردت في المادة الثانية من اتفاقية الأمم المتحدة للعام 1948⁽²⁾: في هذه الاتفاقية، تعني الإبادة الجماعية أيّاً من الأفعال التالية، المرتكبة على قصد التدمير الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو إثنية أو عنصرية أو دينية، بصفتها هذه:

(أ) قتل أعضاء من الجماعة،

(ب) إلحاق أذى جسدي أو روحي خطير بأعضاء من الجماعة،

(1) انظر مقال جون دوكر «هل الإبادة ملازمة للمستعمرات الاستيطانية؟ قراءة لمكن» وهو منشور في كتاب حرره أ. ديرك موزس الإمبراطورية والمستعمرة والإبادة: الغزو والاحتلال ومقاومة التابعين في التاريخ العالمي. (بيرغان، نيويورك، 2008).

(2) أوردتُ النصّ العربيّ الرسميّ كما هو في موقع الأمم المتحدة. (المترجم)

(ج) إخضاع الجماعة، عمداً، لظروف معيشية يُراد بها تدميرها المادي كلياً أو جزئياً،

(د) فرض تدابير تستهدف الحؤول دون إنجاب الأطفال داخل الجماعة،

(هـ) نقل أطفال من الجماعة، عنوة، إلى جماعة أخرى.⁽¹⁾

برهن مفهوم الإبادة - الذي صاغه لَمَكِن في أجواء من التعاسة بوصفه مفهوماً ضرورياً في فهم مدى التاريخ الإنساني الواسع والأمل باتفاقية عالمية تحدّ من الإبادة أو تعاقب على حدوثها، في الأقل - برهن على تأثيره المتزايد كمنظور وإطار سرديّ لجنسنا البشري منذ بداياته؛ مفهوم يُلهِمُ الفكر على الحدود التي ترسم للبشرية ما تكونه أو ما تؤوّل إليه.

جين گودال

تلاقي بصيرة لَمَكِن في التاريخ الإنساني، ومفادها إن الإبادة بين الجماعات ومثلها جرائم القتل بين الأفراد قد حدثت في الماضي ويحتمل أن تستمر بالحدوث، تُلاقي سنداً لها في علم الثدييات الذي يهتم بالأسلاف المشتركين بين البشر والثدييات الأخرى. سوف أركّز الآن على نص شهير في علم الثدييات وهو كتاب جين گودال المعنون شمبانزيو گومبي والصادر في عام 1986، والذي تُذكر فيه الإبادة في نقطة معينة كما أوردته في الأقوال الافتتاحية أعلاه، ولكن يبدو أن گودال لا معرفة لها بتعريف لَمَكِن. وهي لا تُوضّح بما تعنيه بالإبادة لأنها مهمة أكثر في قضية الحرب وعلاقتها بالأنشطة والتفكير عند الشمبانزي

(1) انظر كتاب سَناثا باور معضلة من الجحيم: أمريكا وعصر الإبادة (بيرنيال هاربر كولنز، نيويورك، 2003) صص 62-63. وانظر أيضاً: <http://www.preventgenocide.org/law/convention/text.htm>

والبشر. تصدرتْ غودال الواجحة العالمية لدراسات الثدييات في أفريقيا طوال عقود عديدة، غير أن عملها لم يخلُ من مُساءلة ونقد. تشكك دُونَا هَرَوَيُّ في كتابها رَؤى من عالم الثدييات (1989) فاحصة التفاعل المركب بين الجنس والعلم والعرق وخاصة الشهرة الغربية التي تتمتعُ بها النساء الغربيات البيض مثل غودال ودايان فوسي في الإشراف على بحوث الثدييات وصياغتها في أفريقيا وخاصة وسط سياقات الامبريالية والاستعمار الضاغطة، وكذلك في الستينيات وهي فترة التخلص من الاستعمار؛ ولقد تجلّت هذه السياقات في كتاباتهن المتأثرة بتواريخهن وثقافتهن الخاصة وبسرِّ شاملٍ في ربط سلوك الثدييات بالإنسانية حسب التصوّر الغربي. تنتقدُ هَرَوَيُّ دعوى غودال، التي وردت في مقدمة كتابها شمبانزيو غومبي، بأن روحية بحثها مشابهة للروحية التي اكتشف بها كولومبس أمريكا، وكأن كولومبس شخصية بريئة ونزيهة في تاريخ العالم. تقترحُ هَرَوَيُّ، هنا، إن غودال تبدو وكأنها تتبرأ بسذاجة من أية سياقات ظرفية تخص الاستعمار والتخلص من آثاره.⁽¹⁾ ولكن هَرَوَيُّ لا تناقش شمبانزيو غومبي بوصفه نصاً بشكل مُفصّل، وهو ما أنوي القيام به هنا، وخاصة الفصل المُعنون بالإقليمية من منظور الدراسة الأكاديمية للإبادة.

(1) دونا هَرَوَيُّ، رَؤى من عالم الثدييات: الجنس والعرق والطبيعة في عالم العلم الحديث (روتلدج، نيويورك، 1989) صص 2-7، والفصل السابع، «قَرْدَة في عدن، قَرْدَة في الفضاء: الأمومة كعالمية في الناشونال جيوغرافك»، وخاصة صص 150، 156، 158، 164، 168، 170، 179، 184، 185. تُناقشُ هَرَوَيُّ شمبانزيو غومبي في صفحة 172. تكتبُ غودال في الصفحة الرابعة من شمبانزيو غومبي: «أدى فضول الإنسان الفطري وشغفه اللامحدود بالمغامرة بكولومبس لاكتشاف أمريكا»، أما في جيلنا فلقد أدى إلى هبوط الإنسان على سطح القمر».

شمبرانزيو گومبي دراسةً شيقةً مكتوبةً بشكل جميل، لأن غودال تقدّم قصة حياتها، وخبرتها البحثية وشكوكها وتأملاتها بأسلوب المحادثة أسساً لتحليلها لسلوك الشمبانزي. تحكي غودال في مقدمة الكتاب عن الكيفية التي أوصلتها إلى غومبي في تنزانيا والواقعة على الشواطئ المشجرة لبحيرة تانغانिका وكيف قضت خمسةً وعشرين عاماً في دراسة شمبانزي وادي كسكالالا. أسرت غودال بأن حلم طفولتها كان دراسة الحيوانات في أفريقيا، ولقد سنحت لها الفرصة لأن تقوم بذلك بمساعدة لويس ليكي الذي أسس صندوقاً لتمويل رحلتها الاستكشافية: «وهكذا وطأت قدمي في شهر تموز من عام 1960 ساحل غومبي الرملي على بحيرة تانغانिका، وكنتُ بصحبة أمي وطاهية إفريقيّة». وتقول غودال إن اهتمام ليكي ببحثها نابعٌ بشكل خاص من فضوله حول الشمبانزي، وهو في يومنا هذا أقرب الحيوانات إلينا من الناحية الكيميائية الحيوية، وتشريح الدماغ والتشابه المدهش في السلوك الاجتماعي. طلبَ ليكي من غودال أن تضع نُصب أعينها، وبوساطة فحص متواصل، الحجة التطوريّة التالية: مادام الإنسان والشمبانزي تشعّباً من سلالةٍ مشتركةٍ، فعلى الأرجح أن تحضّر أنماط السلوك التي توجد عند الإنسان والشمبانزي المعاصرين لدى سلفهما المشترك، ونتيجة لذلك عند «الإنسان الأول» أيضاً. وتؤكدُ غودال أن حجة ليكي التطوريّة ورؤيته «لها ما يبررها»، وهي تعتقدُ أن الحجة قابلة لأن تتطوّر، خصوصاً إذا أردنا فهم العدوانية عند الشمبانزي والإنسان.⁽¹⁾

توقع ليكي، كما تتذكّرُ غودال، استمرار الدراسة مدة عشر سنوات، ولأن عمر الشمبانزي قد يطول إلى خمسين عام، فحتى خمسة وعشرين

(1) غودال: شمبانزيو غومبي ص ص 2-3.

عاماً من الدراسة، بالنسبة لها، غير كافية. وبالرغم من مواصلة غودال والمراقبين الذي يشتغلون معها في العمل الميداني بعد نهاية العقد الأول على الشروع بالبحث، استطاعوا، كما تقول، توثيق حقائق متميزة حول الشمبانزي: فربما توجد روابط ديمومة ومحبة لدى أفراد العائلة وقد تستمر معهم طوال الحياة؛ الأقارب يساعدون ويدعمون بعضهم بعضاً؛ يتعاون الذكور البالغون على الصيد ومراقبة حدود مناطقهم وحماية إناثهم وصغارهم. إضافة إلى هذا، كشفت المراقبة التي استمرت سنواتٍ عديدةً كما تعتقدُ غودال، عن امتلاك الشمبانزي على قابليات ذهنية متقدمة مصحوبةً بتفاعل اجتماعي رفيع المستوى، والقدرة على تطوير التقاليد الثقافية، والفردية. ولكن الدراسة المتواصلة، كشفت عن جوانب مخيفة في سلوك الشمبانزي فيما يخص علاقات المجاميع فيما بينها، والتي تشمل «العدوان العنيف» الذي اندلع عندما قُسمت الكاساكلا، وهي المجموعة الاجتماعية التي كانت تقوم بدراستها (والمعتادة على الحضور الإنساني)، إلى مجموعتين: «لقد اكتشفنا أن الشمبانزي قد يقتل أو حتى يفرسُ أفراداً ينتمون إلى قبيلته».⁽¹⁾

خُصِّصَ الفصل السابع عشر، والمعنون بالنزعة الإقليمية، للعدوان والعنف اللذين حدثا عندما انفصلت مجموعة الكاساكلا وبدأت بالعيش في وادٍ آخر، مما أثار قضايا التشبث بالأرض والإقليم، والإبادة، والحرب، والعنف تجاه الإناث الغريبات، وفي بعض الأحيان، ضد صغارهنّ. تخبرنا غودال بمسألة هذا الفصل المرعب: إن دراسة أية مجموعة في تفاعلاتها مع المجاميع الأخرى تأتي بنتائج أفضل مما لو دُرستُ بشكل منفرد. وهي

(1) المصدر نفسه ص ص 3-4.

تلاحظ أيضاً أن جوانب معينة من تنظيم الشمبانزي الاجتماعي مرتبطٌ بما حدث عندما انقسمت مجموعة الكاساكلا، وذلك باحتفاظ الفصيل الباقي بعدد أكبر من الذكور المحاربين، بينما اتجه الفصيل الجديد، كاهاما الذي يمتاز بقلة الذكور إلى الجنوب، وأصبح جازهم الجديد. لا يتنقل الشمبانزي على شكل مجاميع ثابتة، مثل مجموعات ثديية أخرى (مثل سعادين غومبي)، ولا يسلكون مسارات معروفة، لذا يمكن أن يواجه شمبانزيٌ وحيدٌ فجأةً عدة ذكور من مجموعةٍ مُجاورةٍ أو يباغتَ فريقاً من الذكورِ أنثى بمفردها. يبقى الذكور عادةً مع المجموعة التي وُلدوا فيها، أما الإناث فيرحلن، وربما تلاقى المهاجراتُ الحديثاتُ السنّ منهن هجوماً عنيفاً من الإناث المقيمات. وربما تنتقل الإناثُ غالباً في المناطق المتداخلة بين الفصائل، وهو وضعٌ ليس له حدود معرفةٍ جيّداً. أثبتت المراقبةُ، كما تشعرُ غودال عموماً، بعدوانية التفاعلات بين ذكور الفصائل المتجاورة. وتلاحظُ كذلك، وهو أمرٌ مازال يحيرها، الهجمات القاسية ضدّ الإناث المسنّات، والتي تسبب لهنّ أذى كبيراً قد يؤدي إلى اختفائهن واحتمال وفاتهنّ. ربما طارد الشمبانزي أنثى غريبة. أو شاركت الإناثُ في الاعتداء على إناثٍ غربيات مسببات جروحاً خطيرة.⁽¹⁾

سجلتُ غودال وزملاؤها في عقد السبعينيات اعتداءات مجموعة الكاساكلا على مجموعة وادي كاهاما الانفصالية وتشتتها، مع أنها تضم أقاربهم الذين كانت تجمعُ بينهم أواصر مودة. في عام 1972 انتبه المراقبون إلى وجود مجموعة كاهاما جديدة قدمت إلى غومبي، ولكنها لم تستمر هناك سوى خمس سنوات. فلقد قام ذكور مجموعة الكاساكلا

(1) المصدر نفسه: ص ص 488 . 489 و 493 و 494، و 500 . 501 و 519.

في عام 1974 بهجوم عنيف انتهى بسحق مجموعة الكاهاما سحقاً كاملاً والاستيلاء على مرعاها. تصفُ غودال تفاصيل الهجمات الوحشية والمستمرة على أفراد مجموعة الكاهاما: ومنها الهجوم القاسي (الذي شاركت جيغي فيه) على غودي ثم على دي، وعلى غولايث (كانت جوميو إحدى المعتديات، وهي صديقة غولايث سابقاً، وهناك صورة تظهر فيها عناية جوميو بغولايث)، وعلى شارلي واخيراً على سِنف، وهو ذَكَرُ كاهاما الوحيد. أما مدام بي، العجوز المُقعدة، وبناتها لتل بي وهني بي، فقد تعرّضن في أثناء عامي 1974 - 1975 إلى هجمات ذكور كاساكلا وغيغي أيضاً، ولكن الأم هي الوحيدة التي أُصيبت بأذى. في منتصف عام 1975 انتهى هجومهم، بمقتلها، وهو الهجوم الذي شهدته أربع إناث من الكاساكلا إضافة إلى لتل بي التي كانت قد انتقلت آنذاك إلى مجموعة الكاساكلا. كانت غودال متأكدة من تعرّض اثنين من إناث الكاهاما، ماني وواندا، إلى هجوم أدى إلى مقتلهن. وبحلول عام 1978 اتخذت مجموعة الكاساكلا من أراضي الكاهاما حظائرٍ ومراعي لها، على الرغم من تراجعهم فيما بعد نتيجة لتقدم مجموعة الكلاندي القوية التي تتواجد في أقصى جنوب وادي كاهاما نحو الشمال، لم تعد مجموعة الكاهاما حاجزاً بين مجموعتي الكلاندي والكاساكلا.⁽¹⁾

تفكرُ غودال ملياً أثناء نقاش تختّم فيه فصلها هذا، في معنى العدوان العنيف الدائر بين أفراد مجموعة شمانزي غومبي وأغراضه المحتملة. ولكن ما يُحيرُ غودال خاصة هي الهجمات على الاناث المسنات الوافدات، والتي تنتهي أحياناً بوفاة صغارهن، وبافتراسهم كلياً أو جزئياً.

(1) المصدر نفسه: ص ص 500 و504-514.

ولكن اتضح لگودال استهداف الهجمات للأمهات وليس لصغارهن الذين لا يمسهم الأذى في أحيان أخرى. أي أن قتل الصغار لم يكن غرض الهجمات. تقول گودال يجدرُ أن نذكر مقت شمانزي گومبي الشديد للغرباء وهو ما يجعل كل ضحاياهم من أفراد المجموعات المجاورة، وعادة ما يواجهونهم في المناطق المتداخلة التي يتواجد فيها جيرانهم الذكور وهو ما يسبب احتياجهم. تتساءلُ گودال فيما إذا كان هدف الهجوم الذي يستهدفُ الإناث المسنّات اللواتي يتقلن مع بناتهن هو إضعاف الصلة القويّة بين الأم وبناتها، الأمر الذي يُسهّل ضمنه إلى المجموعة. تبقى گودال في شك من صحّة هذه التفسيرات: «في الوقت الحالي، يجب أن تبقى هذه القضية برمتها خاضعة للتأمل ما دمنا في أمس الحاجة إلى المزيد من الحقائق».⁽¹⁾

ربما يذكرنا عنف الشمانزي تجاه الإناث المسنّات بأحداث مروّعة، يصعبُ تفسيرها، تخص تعذيب الساحرات وقتلهنّ في التاريخ الأوربي المسيحي إذ يخصصنّ سفر الخروج في الإصحاح الثاني والعشرين، 18 بتحذير صريح: «لا يجوزُ لساحرة أن تحيا». تكتبُ لندل روبر في كتابها هوس الساحرة: الرعب والخيال في ألمانيا الباروكية تحليلاً مخيفاً مشابهاً في دراستها عن الساحرات في جنوب ألمانيا في أثناء القرنين السادس والسابع عشر. تقول: «إن القسوة التي عوملت بها النساء المسنّات هي واحدة من أكثر مظاهر الثقافة الألمانية الحديثة اضطراباً». فقد يقعُ أي امرئٍ فريسة للشيطان ويتحول إلى ساحر، ويصبحُ الناس ضعفاء إزاء إغوائه عندما تتباهم حالات الكآبة واليأس والسوداوية والأسى والحزن

(1) المصدر نفسه: ص ص 522 - 525.

الشديد. ولكن النساء العجائز كنّ غالبية بين الذين عُرفوا بتحولهم إلى السحر وهن اللواتي كنّ عرضة لنوبات السوداوية التي تمكّن الشيطان من إغوائهن. فالنساء اللواتي في سن اليأس أو بعده، أو ممن تجاوزن الخمسين عاماً، أكثر من تعرّضنّ للمغالاة في التصوير؛ أغلبهنّ كنّ أمهات ولكنهنّ الآن عاقرات. كان كرهُ العجائز - اللواتي يُصوّرُن شبكات جنسياً ومرعبات ولكن غير قادرات على الإنجاب - متفشياً في الفن والأدب والطب والثقافية الشعبية الألمانية. وغالباً ما أُتُهمن بأكل اللحم البشري وتعرّضت أجسادهنّ، في أثناء محاكمة الساحرات، إلى «اعتداءات بشعة». غير أن روبر تقول بانعدام مطاردة الساحرات في أوروبا في الوقت الذي سرى فيه تيارٌ ثقافيٌ قويٌّ من كراهية العجائز في المراحل المبكرة للمجتمعات الحديثة؛ هذه الكراهية مرتبطةٌ بمخاوف وأوهام تتعلق بالنساء والأرحام متمركزةٌ حول موت الأطفال وتدهور العجائز الجسدي وجذبهنّ؛ تعرّف الساحرات، تحت وطأة التحقيق المتواصل والتعذيب الشنيع، بمضاجعة الشيطان والتهام لحوم الأطفال الميتين.⁽¹⁾

تقول روبر إن هناك قصصاً تتعلق بالقردة. فلقد أشارت إلى تقاطع هوس السحر واشتداده مع العدا للسامية الذي امتد قروناً طويلةً (الذي اشتمل على مجارزٍ وتهجير وأسطورة الطقوس اليهودية المتعلقة بقتل

(1) انظر لندل روبر في كتابها هوس الساحرة: الرعب والخيال في ألمانيا الباروكية (مطبعة جامعة ييل، نيو هيفن، 2004) صص 17-18، 92-93، 158، 160-162، 165، 168، 173، 177-178. دام اضطهاد العجائز ساحراتٍ إلى القرن الثامن عشر، انظر الفصل العاشر: «ساحرةٌ في عصر التنوير» وخاصة ص 228. قارن دراسة روبرت ثرستون: الستالينية سياقاً ومنظوراً: مصادر السباح بالكراهية في أوروبا في كتاب من تحرير جيمس كي وبو سترات: التنوير والإبادة البشرية، تناقضات الحدائنة (بي أي إي، بيتر لانغ بروكسل 2000) ص ص 194-195.

الأطفال المسيحيين). ففي إحدى القصص تُرحّل امرأة يهوديّة مجرمة إلى جزيرة نائية فتأسرها قبيلة من القردة وتُقسر على الزواج بأحد القردة، فتنجب أطفالاً عديدين وتعيش في هذه الجزيرة في حالة مزرية إلى أن ينقذها بحارة برتغاليون مرّت سفينتهم بالجزيرة. ولكن عند وصول السفينة إلى الميناء، حُكّم على المرأة بالحرق لأنها ضاجعت حيواناً.⁽¹⁾ ويتلاقى هنا، من خلال تجريد المرأة اليهودية المنبوذة من إنسانيتها، علمُ الرئيّسات بالخيال الأوروبي المسيحي الحديث المبكّر. ولقد ذكرت غودال ظاهرة مماثلة بين الشمبانزي فيما يتعلّق بالغرباء. فإذا نُظر إلى الشمبانزي، سواء أكان صغيراً أو كبيراً، كما يُنظر إلى الغريب، فسيهاجم مثل الحيوانات الطريدة، ولن يُعدّ واحداً منها، أو كما تصفه غودال بامتعاظ، سيُجرّد من «شمبانزيتته».⁽²⁾

تساءلُ غودال عن تصوّر الشمبانزي لموطنه وآلية العمل به؟ فتذكرُ إنّ جلّ الأدب المكتوب حول سلوك غير البشر تجاه موطنهم، السائد في المملكة الحيوانية، كتبه علماء طيور، ولا تتجاوز الطيور المتمسكة بموطنها من بين أنواع الطيور العديدة ذكراً واحداً أو زوجاً واحداً من ذكرٍ وأنثى. ولكن سلوك الشمبانزي إزاء موطنه يختلفُ اختلافات مهمة عن سلوك الطيور المسالم والطقسي نسبياً. أما لدى الشمبانزي، فما يحدد مجابته للجار هو حجمُ المجموعة الحارسة وليس ملكية الموطن. زيادة على ذلك، الشمبانزي (مثل الضباع والأسود) شديدُ العداء تجاه جيرانه إلى حدٍ يختلفُ فيه عن الحيوانات التي تتمسك تقليدياً بموطنها في المملكة الحيوانية. فلا

(1) روبر صص 74. 76 و 101 و 102.

(2) غودال: شمبانزيو غومي ص 532.

يُطارِدُ الشِمْبانزِي المتطفلين فحسب، بل يعتدي عليهم، وأحياناً يتسبب في قتلهم؛ وقد يشنُّ غارات عدوانية في قلب منطقة المجموعة المجاورة، ولقد شهدتُ غودال كما شهدَ علماء آخرون في دراساتهم التي غطَّت مناطق شاسعة، ليس في غومبي فقط بل في مهالي أيضاً، ثلاثَ غزواتٍ كبيرة، قُتِلَ أو اختفى خلالها ذكور بالغون وبضعُ إناث. ⁽¹⁾

لا تقتصرُ آلية عمل نزعِ التمسكِ بالموطنِ لدى الشِمْبانزِي على صد المتطفلين عن مرعاهم ولكن يتعداهُ إلى إصابتهم أو تصفيتهم؛ أو على الدفاع عن حدود المرعى الحالي فقط، بل انتهاز الفرصة لتوسيعها على حساب جيرانهم الضعفاء؛ أو على حماية الإناث عند الجماعة فحسب ولكن على استقدام شريكات جديدات من المجموعات المجاورة. ⁽²⁾

تلقي غودال سؤالاً مهماً يتعلق بدراسة الإبادة: هل يُضمَرُ الشِمْبانزِي نيةً للقتل؟ ثم توضح أولاً «أننا لا يمكننا أن نعرف أي شيء عن «نوايا» المعتدي» عندما جعلتُ مجموعة الكاساكلا من مجموعة الكاهاما ضحايا لها. ولكن، كما أضفت، «إن المراقبين الذين لديهم خبرة جيدة في سلوك الشِمْبانزِي، اعتقدوا بمحاولة المعتدين قتل ضحاياهم». وحين سألتُ مساعديها الميدانيين عما وراء اعتقادهم هذا، أجابوها بقولهم إن الهجمات كشفت أنماطاً تشابه تلك التي تحدث في أثناء قتل فريسة كبيرة، حيث يتواصل الهجوم حتى تُسَلَّ الفريسةُ تماماً، ويضيفون أن هذه الأنماط ليست من خصائص الاقتتال داخل المجموعة. تلخّصُ غودال هذه المناقشات بقولها «قام ذكور الكاساكلا بمحاولات متعمدة، بواسطة

(1) غودال: شِمْبانزِيو غومبي ص 525 وص ص 504-514.

(2) المصدر نفسه ص 528.

الجرح والضرب المبرح، إلى إضعاف شمبانزي الكاهاما». ثم تُضيفُ إذا امتلك ذكور الكاساكلا «أسلحةً ناريةً وتدرّبوا على استعمالها، فأنا أظنّ أنهم سيستعملونها لكي يقتلوا».⁽¹⁾

يؤدي ذكر الأسلحة النارية بگودال إلى إثارة سؤال افتراضيّ آخر: هل يمكننا رؤية عدوان عنيف مثل هذا الذي يحدث بين أفراد المجموعة مقدّمةً للحرب؟ وتضيفُ بأن الحرب، كما تُعرّفُ عادة هي سلوكٌ بشريّ فريدٌ، وهي خصيصةٌ تميّزُ بها المجموعاتُ البشريّةُ، وتشملُ نزاعاً مسلحاً ومنظماً. في هذه النقطة، تذكرُ گودال مصطلح «الإبادة»: لأنّ الحرب بين البشر تضمّنّت تدميراً جماعياً طال مجموعات دون أخرى، لقد أصبحت جزءاً من التطوّر، ومن «الانتخاب الطبيعي للمجموعة». تشيرُ گودال كذلك إلى الكتابات التخمينية التي تفترض وجود الأشكال الحربية الأولى عند القردة العليا [hominids] والذين تُطلقُ عليهم تسمية المحاربين الأوائل. هذه الأشكال ذاتُ أهمية كبيرة في تطوير مزايا إنسانية ثمينّة، مثل الإيثار والشجاعة والذكاء والتعاون المتزايد والبالغ التعقيد بين أفراد المجموعة الواحدة، وهي مزايا يتوجّبُ على المجاميع الأخرى مضاهاتها إذا أرادت البقاء. ربما سبّبَت الحرب، وفقاً لهذا الفكر التطوري، ضغطاً تنموياً أساسياً أدى إلى خلق الفجوة الهائلة بين الدماغ البشري ودماغ أقرب الحيوانات إلينا، ألا وهم أشباه الإنسان [anthropoid].⁽²⁾

(1) المصدر نفسه ص ص 528 - 530.

(2) گودال: شمبانزيو گومبي ص ص 530 - 531. فيما يخص دارون والإبادة، انظر توني براتا، «رماة دارون: حول الانتخاب الطبيعي وتطبيع الإبادة» أنماط التحيز مجلد 39، عدد 2، 2005 ص ص 116 - 137، وهو منشور أيضاً في كتاب من تحرير دان ستون وديك موزس: الاستعمار والإبادة (روتلج، لندن 2007).

لا تتفق غودال مع فكرة تفرد البشر في شنّ الحروب، أو هي توّد في الأقل توسيعها. فهي تشير إلى أن الحرب المدمرة بين البشر تتطلب تكيّفاتٍ مُسبّقةً يملكها الشمبانزي أيضاً: لا تقتصرُ هذه التكيّفات على الخوف المتأصل من الغرباء أو كراهيتهم كما أظهرت ذلك هجمات الشمبانزي الشرسة ضدّهم فحسب، بل تتعداه إلى الحياة المشتركة، ونزعة التمسك بالموطن، ومهارات الصيد التعاونية، واستعمال السلاح، والقابلية الذهنية على المشاركة في وضع الخطط. وتواصل غودال: يُظهرُ الشمبانزي كذلك «خصائص متأصلة» أخرى كانت نافعة «للمُحاربين الأوائل في معاركهم البدائية»؛ فلدى الشمبانزي الفتّي «نزوعٌ طبيعيٌّ لأن يجد الاعتداء جذاباً»، إلى حد المجازفة بالتحرش بجيران خطرين بمفرده. وتشعرُ غودال، وباستعمال المفردات نفسها، باحتمال وجود النزوع المتأصل لدى ذكور البشرية الأوائل في سعيهم نحو الاعتداء أو استمتاعهم به، وهي خصلةٌ مشتركةٌ بين الإنسان والشمبانزي لعلّها هي التي «وفّرت الأسس الحيويّة لثقافة تدريب المحاربين» كما تظهرُ لاحقاً في تمجيد المحارب أو الجندي، وذم الجبن، ومكافأة الإقدام والمهارات العسكرية، وممارسة ما يسمّى بالرياضة الرجولية في أثناء الطفولة.⁽¹⁾

بالإضافة إلى ما تقدّم، طوّر الشمبانزي حسّاً عالياً بالهويّة الجماعية، والتفريق بين الذين ينتمون والذين لا ينتمون إليها. ولكن غودال تنتقدُ فكرة «الخوف من الأجنب»: فحس الهوية هذا أكثر تعقيداً من مجرد «الخوف من الأجنب» وهو مفهوم لا مرونة فيه خاصة إذا تذكّرنا إن أعضاء ما صار يُعرفُ فيما بعد بمجموعة الكاهاما، قبل انقسامها إلى مجموعتين، تنعموا

(1) غودال: شمبانزيو غومبي ص 531.

بعلاقات حميمية وودية مع الذين أصبحوا أعداءهم لاحقاً. تقول غودال: لقد خسروا عند انفصالهم عنهم حق عضويتهم وعُوملوا معاملة الغرباء. فالغريب، فئة متقلبة ومُلتبسة.⁽¹⁾

أما أكل المثل والوحشية فهما من المسائل الواجب دراستها. فلقد وصلتنا أخبار أكل لحوم البشر، كما تقول غودال، من كافة أنحاء العالم ووجودها قديم قديم قديم التاريخ نفسه، ولكنها لم تُعتبر خصلة تُميّز البشر عن الرئيسات الأخرى إلا حديثاً. ومع ذلك تُعلمنا غودال بأن بحثها كشف عن تلازم أكل الشمبانزي لحم المواليد في أثناء النزاع مع إناث المجموعات المجاورة. وتذكرنا غودال مرة أخرى بشيوع فكرة النزعة التدميرية لدى الإنسان ووحشيته، وخاصة الأفعال الشنيعة التي يرتكبها خلال الحرب، والتي عادة ما تُميّز الإنسان عن الحيوانات الأخرى؛ فمن هذا المنظور، الإنسان هو الوحيد القادر على القيام بأعمال وحشية لأنه يملك ملكات فكرية تؤهله على إدراك معنى الألم والاحساس بألم الضحية، وكذلك استمتاعه أو عدم اكتراثه بالألم الآخر. تميّز كهذا بين البشر والرئيسات الأخرى هو أمرٌ مشكوك فيه، كما تعتقد غودال، لأن الشمبانزي يقترف أفعالاً وحشية وقادرٌ إلى حد ما على عزو الرغبات والمشاعر للآخرين وإلى الإحساس الشبيه بالتعاطف. غير أن غودال تسلّم «بعدم قدرة الشمبانزي ذهنياً على إحداث الآلام المرعبة التي ابتكرتها عبقرية الإنسان من أجل إلحاق الأذى المتعمد».⁽²⁾

تختتم غودال هذا الفصل من كتاب شمبانزيو غومبي بنبرة تأملية وقلقة.

(1) غودال: شمبانزيو غومبي ص 532.

(2) غودال: شمبانزيو غومبي ص ص 532 - 533.

فهي تقول إن اكتساب أسلاف الجنس البشري الموغلين في القدم اللغة قد مكّنه لاحقاً من توسيع النزاعات الناشئة بين المجموعات، إلى نزاعات منظمة ومسلّحة وهذا ما تميّز به الحرب. ولكنها مع ذلك تؤكد وصول الشمبانزي إلى مرحلة جعلته «يصلُ إلى نفس مستوى الاقتراف الإنساني لأعمال التدمير والوحشية والنزاع الجماعي المنظم»؛ وبما أن الشمبانزي على وشك تعلّم اللغة، فلعله، تتساءلُ غودال مندهشة، على وشك «شنّ الحرب ضدّ الأقوى بيننا».⁽¹⁾

قراءةُ تقريرِ غودال عن العنف لدى شمبانزي غومبي مثيرٌ للغاية بالنسبة لباحث في شؤون الإبادة. فتحليلها منسجمٌ مع فكرة لمكّن عن الإبادة التي تدلُّ على خِطّةٍ تُنسَقُ بين أنشطةٍ مختلفةٍ هدفُها تدمير القواعد الأساسية لحياة الجماعة. فلقد قامت مجموعة الكاساكلا، كما اتّضح لنا، بعمليات منسّقةٍ ومخططةٍ هدفها تدمير القواعد الأساسية لمجموعة الكاهاما حتى تفقد خصائصها كمجموعة. وإذا نظرنا بمنظور لمكّن حول تكرار ميّزات الإبادة، لرأينا تمثيلاً بأجساد الضحايا، وهجوماً على الحياة العائلية عند الكاهاما، وحرمانهم المستمر من فرص التكاثر. ويذكرُ لمكّن أيضاً احتمال تحوّل الضحايا إلى جلاّدين عندما تتاح لهم الفرصة التاريخية. يتضح من تحليل غودال ما يلي: لو كانت مجموعة الكاهاما أقوى من مجموعة الكاساكلا فلربما قامت بمهاجمتها وإبادتها.

ثمة اتفاقٌ آخرٌ مع نظرية الإبادة، يتعلّق باستمتاع الجُناة بالعنف وانجرارهم خاصة نحو المجازفة الشديدة. فلقد لاحظتُ غودال حالة «الغبطة الكبيرة» التي عمّت ذكور الكاساكلا عندما هاجموا سيف وهو

(1) غودال: شمبانزيو غومبي ص ص 533 - 534.

أحد ذكور مجموعة الكاهاما. ولقد أصبحوا في حالة «غبطة لا تُصدّق» عندما هاجموا غولايت وهو أحد ذكور الكاهاما. يبدو امتلاك معظم ذكور الشمبانزي البالغين، وخاصة اليافعين منهم، دافعاً قوياً للانتقال إلى المناطق المحيطة، فهم يجدون في مجابهة الغرباء جاذبية كبيرة، وخاصة في «الاندفاع الهائج» نحو الإناث الغربيات. يبذل الشمبانزي جهداً كبيراً من أجل خلق هذه الفرص، كما تلاحظُ غودال وذلك بترده على المناطق المحيطة (مرة كل أربعة أيّام)، لمجابهة الغرباء المتطفّلين عن قرب⁽¹⁾. يقول دان ستون في مقاله «الإبادة عدواناً» والتي اقتبستُ منها سابقاً، إن أعمال الإبادة والمجازر الحديثة التي حصلت في كمبوديا ورواندا واجتياح نانجنغ ومي لِي، يجمعها، حسب المصطلح الأنثروبولوجي، الإمعان في العنف: وهو الاستمتاع بالعنف الذي يشمل القتل والاستعداد له، ومسرح العنف ذاته. فيستمتعُ الجناة بأعمال العنف إلى درجة يمكن تسميتها بالعريضة، وبوساطة فعل القتل هذا، يشكّلُ الجناةُ معاً جماعات تنشُد نشوة عابرة ويتتابها حسّاً عالٍ بالانتماء إلى الجماعة الخاصة عند القيام بأداء أعمال العنف ذات المخمول الإيروسي؛ وغالباً ما يشترك في هياج الانتماء الجماعي هذا أناسٌ عاديّون.⁽²⁾

إن تصوّرَ غودال للجمع بين الصفات المتناقضة لدى مجتمع شمبانزي غومبي وعلاقاتهم الخارجية، فهم من جهة متعاطفون فيما بينهم ويعتنون بأفراد مجموعتهم، وشديدو العنف إزاء الغرباء الذين لا ينتمون إليها، هو تصوّرٌ أسرٌّ ولعلّه يلقي الضوء على «الإنسان الأوّل» وعلى التاريخ

(1) غودال: شمبانزيو غومبي ص ص 509-510، 518، 528.

(2) دان ستون، التاريخ والذاكرة والوحشية الجماعية، ص ص 198-199، 206-209.

الإنساني المستمر. وهنا يمكننا أن نستحضر قول فالتر بنيامين المأثور عن التلازم الدائم بين المتحضر والبربري: «ليس هناك وثيقة حضارية إلا وكانت في الوقت نفسه وثيقة عن البربرية» أو قول المؤرخ الكبير المختص بالشرق الأوسط، مكسيم رودنسون: إن كل الشعوب «تبادلت أدوار الضحايا والجلادين، وكلّها تضمُّ بين ثناياها ضحايا وجلادين»⁽¹⁾ ويذكرُ دان ستون ملاحظةً مشابهةً عندما يشيرُ إلى زعم جورج باتاي بتناوب الشعب ذاته بين الحضارة والبربرية وذلك من خلال مواقف ذلك الشعب وأفعاله؛ فالناس الذين نسميهم عاديين أو أسوياء، كما يقول ستون، هم ذاتهم الذين يقترفون جرائم الإبادة والمجازر.⁽²⁾

أما فيما يخص النقاشات الجارية حول علم الأحياء ذي النزعة الحتمية لسلوك الرئيسات - ومن ضمنها الانسان - أنا أتفق مع نزعة هيلاري روز وستيفن روز المضادة للحتمية التي تمتاز بدقتها وتوفيرها مجالاً رحباً لمرونة الدماغ والذهن، ولقابليتهما على ألا يُحددا مسبقاً، وعلى اكتسابهما موهبة التحوّل، وقدرتهما على التغيّر والعكس والقلب واستعصائهما على التنبؤ.⁽³⁾ وحتى لو كانت هناك خصائص مشتركة بين الشمبانزي والإنسان

(1) فالتر بنيامين، إضاءات، ترجمة: هاري زون، حررته وقدمت له حنة أرندت (فوتانا، لندن، 1992) ص 248 ومكسيم رودنسون: الطائفة والغيتو والدولة: استمرار القضية اليهودية (دار الساقى، لندن، 1983)، ص 182. قارن كتاب جون دوكر، 1492: شعرة الشتات (كوتنويوم، لندن، لندن 2001)، ص 130.

(2) دان ستون، التاريخ والذاكرة والوحشية الجماعية، ص 211؛ يقتبسُ ستون من كتاب جورج باتاي النزعة الإيروسية، ترجمة ماري دالوود (ماريون بويزر، لندن، 1987)، ص 186.

(3) هيلاري روز وستيفن روز: واحسرتاه على دارون المسكين: حجج ضد علم النفس التطوري (مكتبة هارمني، نيويورك، 2000) وخاصة الفصل الذي كتبه هيلاري روز: «استعمار العلوم الاجتماعية»، ص ص 127-153، والفصل الذي كتبه ستيفن روز: «التملص من علم النفس التطوري»، صص 299-318.

الأول، فوفقاً لهذا التصوّر، قد تؤثر هذه الخصائص في التاريخ الإنساني، بوصفها إمكانات أو احتمالات أكثر من كونها محتومةً أو مُلزمةً؛ وربما لا تتحوّل هذه إلى أنشطة على الإطلاق.

ونصل بهذا إلى مفارقةٍ أخيرةٍ من منظور دراسات الإبادة: لقد أتاحت سيطرة الاستعمار البريطاني واحتلاله إفريقيا مبدئياً وجود جين غودال في مؤسسة بحث كبيرة في غومبي؛ وهذا الاستعمار ليس مختلفاً عن استعمار شمانزي غومبي إلا في سعته وعالميته. فليس بعيداً في إفريقيا ذاتها خلال عقد الخمسينيات، قام جنود الاستعمار البريطاني بسحق حركة ماوماو الاستقلالية واعتقال جماعة الكيكويو بأكملها وسجنهم، وما صاحب ذلك من تعذيبٍ وقتلٍ وتمثيلٍ بجثث عدة آلاف من المواطنين الكينيين.⁽¹⁾

جارِد دَيْمَنْدُ

تلاقي فكرةً لمُكِنَ عن كون الإبادة مظهراً متواصلاً من مظاهر التاريخ الإنساني سنداً في كتاب عالم الطيور جارد دَيْمَنْدُ والمُعَنُون صعود الشمانزي الثالث وسقوطه (1991). وعلى الرغم من عدم إطلاع دَيْمَنْدُ، كحال جين غودال، على تعريف لمُكِنَ، تبرزُ الإبادةُ في سرده الذي يغلبُ عليه التشاؤم. فهو يكرّسُ الفصل السادس عشر المُعَنُون بأبيض وأسود، لتكرار الإبادة وانتشارها خاصة في الجرائم التي اقترفها الاستعمار ضد الأبورجينيين في تسمانيا وفي استراليا عموماً، وضد الأمريكيين الأصليين في الولايات المتحدة. يجمعُ دَيْمَنْدُ في ملحق لهذا الفصل أقوالاً يقشعِرُ

(1) انظر كارولين إلكتز: قيامة امبريالية: القصة غير المعلنة للغولاغ البريطاني في كينيا (هنري هولت، لندون ونيويورك، 2005).

لها البدن وتُظهرُ حماسة العديد من الشخصيات السياسية الأمريكية رغبتها في إفناء الأمريكيين الأصليين: شخصياتٌ مثل الرؤساء جورج واشنطن وبنجامين فرانكلن وتوماس جيفرسون وجون كوينسي آدمز وجيمس مونرو وأندرو جاكسون، إضافة إلى رئيس القضاة جون مارشال، والرؤساء وليام هنري هاريسون وثيودور روزفلت، ويختتمها بقول للجنرال فيليب شريدان: «لم أرَ هنوداً طبيين إلاّ الهنود الموتى». ⁽¹⁾ يثيرُ هذا الفصلُ من الكتاب الأسي.

لا يرى ديمندُ طريقةً بسيطةً لتعريف الإبادة، ولكنه يجادلُ على أن «جوهرها» هو «القتل الجمعي». وليس من الضرورة أن تكون الدولة هي الموجهة لجرائم الإبادة لأن صياغة مثل هذه تستلزمُ اعتبار الإبادة ظاهرة حديثة تماماً. الأصح القول، يواصل ديمندُ، بأن الإبادة بين الجماعات البشرية قد بدأت منذ ملايين السنين حين كان الإنسان مجرد حيوان ثديي ضخم. وهو يعتقدُ أن الدافع الأكثر شيوعاً لارتكاب جرائم الإبادة تاريخياً يحدثُ في أثناء النزاعات حول المجال الحيوي [lebensraum]، «عندما يحاولُ شعبٌ قوياً عسكرياً احتلالَ أرضِ شعبٍ أضعف منه ولكن الشعب الأخير يقاومُ هذا الاحتلال». ⁽²⁾

ويقول ديمندُ إن الإبادة شائعةٌ جداً بين المجموعات الحيوانية، خصوصاً عند الأنواع الاجتماعية المفترسة مثل الأسود والذئاب والضباع والنمل، وتتخذُ شكل هجماتٍ منسّقةٍ لأعضاء مجموعة معينة ضدّ أعضاء مجموعة أخرى مجاورة. ويمكننا أن نجد سلوكاً متّسماً بالإبادة لدى

(1) ديمندُ: صعود الشمبانزي الثالث وسقوطه، ص ص 277 - 278.

(2) المصدر نفسه ص ص 250 - 259.

أقرب الحيوانات إلينا كالغوريلا والشمبانزي. يعلّق دَيْمَنْدُ على بحث جَيْنُ غودال، ويشدد خصوصاً على ما سلّطتُ الضوءَ عليه في كتاب شمبانزيو غومبي، في الفصل الخاص بإبادة مجموعة من الشمبانزي لمجموعة أخرى. فيرى دَيْمَنْدُ إن الشمبانزي والإنسان يشتركان في «الخوف من الأجنب» بالنسبة إلى العُصَبِ والمجاميع الأخرى.⁽¹⁾ (تحفظتُ غودال حول مفهوم الخوف من الأجنب في تحليل لشمبانزي غومبي.)⁽²⁾ ولكن المثير بالنسبة لدَيْمَنْدُ في تصوير غودال لإبادة الشمبانزي بشكل خاص هو إن شمبانزي غومبي وهو الأعزل من السلاح غير كفوء قتالياً، عند مقارنته بالإنسان، وهنا يشيرُ دَيْمَنْدُ إلى التباين بينهم وبين «نجاح المستوطنين الاستراليين المدججين بالأسلحة على تصفية عصبية من الأبورجينيين في هجمة واحدة وقت الفجر». حياة الإنسان ضمن جماعة على الأرجح، كما يقترحُ دَيْمَنْدُ، هي نتيجة لحاجته إلى الحماية من الجماعات الأخرى. تاريخياً، الخطرُ الوحيدُ الذي يهدد حياة الإنسان يسببه البشر الآخرون.⁽³⁾ يُشكِّكُ دَيْمَنْدُ في فصله المُعنون بـ«سيفُ الزراعة ذو الحدّين» بالنظرة «التقدمية» السائدة والتي تجعلُ من الزراعة معلماً مقدّساً في مسيرة الجنس البشري نحو التخصّر. على النقيض من هذا التصوّر، علينا كما يقول دَيْمَنْدُ، أن نراجع حساباتنا المتعلقة بنشوء المجتمع الزراعي تاريخياً، والذي سبّب أرباحاً وخسائر للجنس البشري. فلم تنبثق الزراعة إلا حديثاً نسبياً، ليس لتفوقها الحضاري المشهود فحسب، بل لمنافعها العملية في إنتاج الغذاء. فعلى امتداد التاريخ الإنساني، لم يكن البشر، حسب وجهة

(1) دَيْمَنْدُ: صعود الشمبانزي الثالث وسقوطه، ص 264.

(2) غودال: شمبانزيو غومبي ص ص 331-333، 532.

(3) دَيْمَنْدُ: صعود الشمبانزي الثالث وسقوطه، ص 251 وص ص 261-264.

نظر دِيمَنْدُ المعقولة جداً، سوى ملتقطين وصيادين، ولم يأبهاوا بالزراعة، منذ بدايتها في الشرق الأدنى حوالي 8000 سنة قبل الميلاد، ولم يبتهجوا بها أو يتحمسوا لها على الإطلاق. فلقد وصلت الزراعة في سنة 6000 قبل الميلاد إلى اليونان وإلى بريطانيا والبلدان الإسكندنافية بعد 2500 سنة. ولقد لاحظ باهتمام تفضيل هنود كاليفورنيا، في القرن التاسع عشر، الصيد والالتقاط، على الرغم من معرفتهم بالزراعة خلال تجارتهم مع هنود أريزونا المزارعين. ومن بين مجموعات الالتقاط والصيد الباقية، وعلى الضد من الرؤية التقدمية، قبيلة البوشمن في صحراء كلهاري التي ينعم أفرادها بوقت راحة طويل وينامون كثيراً ولا يقضون ساعات زائدة للحصول على الطعام، وربما عملوا ما بين 12 و19 ساعة فقط خلال الأسبوع. فمجموعات الصيد والالتقاط الحية معافاة ولا تعاني من كثرة الأمراض وتعتمد على نظام غذائي متنوع ومُغذٍّ.⁽¹⁾ (كان بإمكان دِيمَنْدُ إضافة شيء عن الحياة التقليدية للقبائل الأبورجينية الأسترالية؛ لعلنا نتذكر أيضاً فيلم عشرة قوارب [Ten Canoes] الذي أنتج في عام 2006 وتدور أحداثه في ماضي منطقة ارنم الأسترالية).

في الواقع، ينتقدُ دِيمَنْدُ علم الحفريات لمساهمته في تشويه صورة الصيادين والملتقطين في العصر ما قبل الزراعي حين يصف حالتهم الغذائية والصحية بكونها سيئة، أو كونهم أقل شأناً فنياً وثقافياً، من أولئك الذين عاشوا في المجتمعات الزراعية. لا شك في إسهام المجتمع الزراعي في زيادة الغذاء وعمليات حفظ الأطعمة، ولكنه اتصف بالكثير

(1) المصدر نفسه ص 164، وص ص 166-167. أشكرُ نَدَّ كرتهوز لتبنيهي على هذا الفصل عن المجتمع الزراعي.

من الخصائص التي ابتلي بها الإنسان المعاصر، ويُخصَّص دَيْمَنْدُ جَلَّ هذا الفصل مفصلاً ماهيتها. فالسلع الأساسية التي يُنتجها المزارعون والغنية بالكربوهيدرات مثل الرز والبطاطا والذرة تحتوي على نسب أقل من البروتين والفيتامين والمعادن والعناصر الغذائية المفيدة مقارنة بالغذاء الذي كان يتناوله الصيادون - الملتقطنون. ولأنهم كانوا يتناولون أنواعاً عديدة من النباتات الصالحة للأكل، فهم أقل عرضة للمجاعة في حالة تلف المحصول الزراعي سريعاً كما حصل للبطاطا في إيرلندا في الأربعينيات من القرن التاسع عشر. وهناك أيضاً المقارنة بين معدلات الطول والتي تدل على العافية والتغذية. لقد استنتج العلماء الباحثون في أمراض إنسان ما قبل التاريخ، بعد دراستهم هياكل عظمية من اليونان وتركيا، إن معدل طول الصياد - الملتقط في تلك المنطقة في نهاية العصر الجليدي قد بلغ 5 أقدام وعشرة بوصات أما المرأة فبلغت خمسة أقدام وست بوصات. ولكن باحتراف الزراعة انخفضت هذه المعدلات بصورة كبيرة حتى بلغ في عام 4000 قبل الميلاد معدل طول الرجل خمسة أقدام وثلاث بوصات والنساء خمسة أقدام وبوصة واحدة. أما في العصور الكلاسيكية، ازدادت معدلات الطول ثانية، ولكن اليونانيين المعاصرين لم يستطيعوا حتى الآن بلوغ معدلات الطول التي بلغها أسلافهم من الصيادين - الملتقطين. (1)

يصفُ دَيْمَنْدُ تأثير نشوء المجتمع الزراعي على صحة الإنسان بالفتاك. فعندما درس العلماء المتخصصون في أمراض إنسان ما قبل التاريخ هياكل الهنود الأمريكيين في وديان نهري إيلينوي وأوهايو، وجدوا أن البدء بزراعة الذرة في عام 1000 ق.م.، قد تسبب في حدوث فجوات الأسنان، وفقدانها

(1) المصدر نفسه، صص 163 - 164 و 167 - 169.

وتسوّسها أما عيوب طبقة مينا الأسنان اللبنية عند الأطفال فدلالة على سوء التغذية التي عانت منه الأمهات؛ ولقد عاش الناس حيوات أقصر وعانوا من فقر الدم أما السلّ الرئوي فكان وباءً متفشياً؛ وأصابت أمراض البثور والزهري نصف سكان هذه الوديان، وثلثان منهم أُصيبوا بهشاشة العظام وأمراض تشوّه أخرى. أما سوء التغذية والأمراض المعدية فقد تسببت في وفيات خمس الأطفال التي تتراوح أعمارهم بين عام وأربعة أعوام. ويضيف دِيمَنْد، في المرحلة الانتقالية من الصيد والالتقاط إلى الزراعة في أنحاء أخرى من العالم، أظهرت دراسات الهياكل العظمية أدلة على تفشي كوارث صحّيّة عامة مشابهة وإلى تفاقمها بسبب استحداث الزراعة فالناس الذي يعيشون معاً في تجمّعات مأهولة مستقرّة يسببون العدوى لبعضهم بعضاً دائماً. فأمراض مثل الكوليرا لا تنتشر بين جماعات مشتتة وصغيرة من الصيادين - الملتقطين دائمي الترحال. ولكن «أوبئة الزحام» هذه رافقت نشوء الزراعة: "فكان على السلّ الرئوي والجذام والكوليرا انتظار قدوم الزراعة، أما أمراض الجدريّ والطاعون الدّبلي والحصبه فلم تظهر إلاّ قبل بضعة آلاف من السنوات وذلك مع نشوء المدن." (1)

سببت الزراعة وحفظ الأغذية الذي يرافقها، كما يعتقد دِيمَنْد، مساوئ أخرى للجنس البشري، تتمثل بالقطيعة مع أنماط المساواة التي تميّز بها مجتمعات الالتقاط والصيد. فالذي يخزن الأغذية، يتحكّم بها، مما أدّى هذا إلى الانقسام الطبقي في المجتمعات الزراعية بين الجماهير التي تعاني من سوء التغذية وتفشي الأمراض وبين النخب التي تتمتع بصحة جيدة، وهذه علامات تفرّق بين العوام والملوك. وربما أدّى نشوء الزراعة إلى

(1) المصدر نفسه صص 168 - 169.

اشتداد عدم المساواة بين الجنسين، حيث تدهورت صحة المرأة بسبب الحمل. أما في مجتمعات الصيد والالتقاط فيُحدد قتل المواليد وأسباب أخرى عدد الأطفال، لأن على المرأة حمل طفلها حتى بلوغه السن التي يستطيع فيها مجارة البالغين. أتاح قدوم الزراعة وجود الفنانين والحرفيين الذي يشتغلون ساعات عمل كاملة، ولكن، مع وجود الآثار الفنية والمعمارية العظيمة التي أنجزت في السنوات الماضية، علينا أن نتذكر أيضاً، اللوحات الفنيّة والمنحوتات العظيمة لمجتمعات الالتقاط والصيد العائدة لعصور الإنسان الحديث المبكرة، ولو على نحو أصغر، وكذلك أعمال الأسكيمو وهنود شمال غرب المحيط الهادئ في العصر الحالي. (وهنا أيضاً، أقولُ كان على جارد ذكر فن الشعب الأسترالي الأصلي العظيم، ماضياً وحاضراً). إضافة إلى ما سبق، أتاح التخصص التي توفره المجتمعات الزراعية إنشاء «جيوشٍ متأهبة من القتلة المُحترفين». لقد سببت المجتمعاتُ الزراعيةُ للجنس البشري «المجاعة والحروب والطغيان».⁽¹⁾

يختتمُ ديمند تأملاته في هذا الفصل بقوله إن اختيار بعض مجتمعات الالتقاط والصيد لتبني الزراعة عند نهاية العصر الجليدي، وبدون تحسب لأضرارها، قد أدى إلى نشوء قوة عالمية جديدة هدفها التدمير. تكاثرت عصابات الفلاحين هذه، بعد استقرارها، وطردت الجماعات التي حافظت على الصيد والالتقاط، والذي مكّن الفلاحين من إنجاز ذلك، هو أن «عشرة مزارعين ضعفاء يعانون من سوء التغذية قادرون على هزيمة صياد قويٍّ ومعافى». طرد الصيادون المُلتقطون من كافة مناطق العالم التي

(1) المصدر نفسه ص ص 169 - 172.

استولى عليها المزارعون ولكنهم ما زالوا يعيشون في القطب الشمالي
والصحاري وبعض الغابات الاستوائية.⁽¹⁾

أما في كتابه بنادق وجراثيم وفولاذ (1997)، فيطوّر دِيمَنْدُ المواضيع
الرئيسة الواردة في كتاب صعود الشمبانزي الثالث وسقوطه ويُغنيها
بتفاصيل كثيرة. ويكتبُ في مفتح الكتاب وبنبرة شخصية عن حياته التي
قضاها في أوربا من عام 1958 إلى 1962 «بين أصدقائه الأوربيين الذي عانوا
من صدمات قاسية بسبب تاريخ أوروبا في القرن العشرين» وكيف دفعته
إلى التفكير المليّ في سلاسل الأسباب وكيفية عملها تاريخياً. وكذلك
يُثيرُ دِيمَنْدُ في نفس المفتح قضية الإبادة مراراً وكيفية تشكيلها، إضافة إلى
الغزوات والأوبئة، للتفاعلات الحاصلة بين شعوب متباعدة وكيف أدّت
إلى تكوين العالم الحديث. أما في الفصل الحادي عشر المُعنونُ بـ«هدايا
الماشية المُميتة»، فيُسهبُ دِيمَنْدُ في نقد المنافع المربية للمُجتمع الزراعي
وخصوصاً في المجال الصحيّ. فالكثير من الجراثيم التي تُصيبُ الجنس
البشري حالياً انتقلت من الماشية إلى الناس الذي يعيشون تحت وطأة
الازدحام. لقد تطوّرت الأمراض البشرية المُعدية مثل الجدري والأنفلونزا
والسلّ الرئوي والملاريا والطاعون والحصبة من أمراض الحيوانات.
فضلاً على ذلك، فلقد لعبت أمراض كهذه دوراً كبيراً في استعمار القارات
الأمريكية منذ رحلة كولومبس في عام 1492. فالجراثيم التي جلبها «الغزاة
الأسبان القتلة» فتكت بالأمريكيين الأصليين، وفي الفترة التي اعتاد فيه
الأوروبيون على هذه الأمراض واكتسبوا مناعة ضدها، كانت جديدة على
الأمريكيين الأصليين الذين ليس لديهم مناعة مكتسبة أو وراثية، مما أدّى

(1) المصدر نفسه ص ص 171 - 172.

إلى انخفاض كارثي في عدد السكّان.⁽¹⁾ بنادق وجراثيم وفولاذ هو كتابٌ مهمومٌ بمصير الجنس البشري وقلقٌ عليه، من بداية التاريخ البشري إلى الوقت الحاضر.

ما زالت ملاحظات دَيْمَنْدُ المخيّفة حول مخاطر نشوء المجتمع الزراعي وأضراره الصحيّة، في الفترة الممتدة منذ العصور الموعلة في القدم إلى وقتنا الحاضر، في محلّها. فعن العلاقة بين المجتمع الزراعي وانتقال الجراثيم من الحيوان إلى الإنسان في الماضي، يستشهدُ جون م. وُلْكِنَزُ وشان هِلْ في كتابهما الغذاء في العالم القديم (2006) بالدراساتِ الحديثةِ لجزيرة كريت القديمة أثناء فترة حكم المينيين الثالثة (القرن الرابع عشر قبل الميلاد) والتي أظهرت انتشار الأمراض المُعدية بين السكّان، ومنها «التهابِ نَقِي العظام والحمى المالطية (التي تنتقل من الحيوان إلى الإنسان من طريق تناول حليب البقر المعدي)، والسّل الرئوي... والأمراض الناتجة عن سوء التغذية مثل ترقق العظام والإسقربوط وكساح الأطفال ونقص الحديد. في الدم»⁽²⁾ مُفزعَةٌ هي مخاطر انفلونزا الطيور واحتمال انتقال أمراض أخرى من الحيوان إلى الإنسان - في عالم مأهول بالسكّان - والمسبب الأول لهذه الأمراض هو نشوء المجتمع الزراعي.

(1) جاردُ دَيْمَنْدُ: بنادق وجراثيم وفولاذ (1997): ففتح، لندن 1998، ص ص 16 - 17، 27، 196 - 197، 210 - 214. الفصل المتعلق بعلاقة الحيوانات بالأمراض هو الفصل الحادي عشر، «هدية الماشية المميّة».

(2) جون م. وُلْكِنَزُ وشان هِلْ، الغذاء في العالم القديم (بلاكويل، أكسفورد، 2006) ص 7.

غالازوي يُنبِغُو

في أواخر عقد التسعينيات حالفنا الحظ، آن كرتهويز وأنا، في الاستماع للحديث الذي ألقاه زعيمُ وسط استراليا الأبورجيني غالازوي يُنبِغُو في نادي الصحافة الوطني في كانبِيرا (في الثالث عشر من شباط عام 1997). قال يُنبِغُو إنه يندهش باستمرار بسبب إطلاق الأوربيين الذين استعمروا الأراضي الأبورجينية على أنفسهم تسمية المُستوطنين بينما يطلقون على شعبه تسمية البدو. ويعلّق قائلاً إن هذا الوصف مغلوّط تاريخياً. فالمُستعمرون والمهاجرون الأوربيون هم الهائمون العريقون على وجه الأرض، كما يُشيرُ إلى أنّهم هم الذين تركوا أوطانهم وهاجروا إلى أمكنة نائية، وعبروا المحيطات وهم الذين يجوبون القارة الأسترالية حالياً بلا توقف. واستمر السياسيون الأوربيون في المقاطعة الشمالية، حيث كان يقطنُ شعبه، بالتفاخر على أنّهم هم المستوطنون وهم الذين ينتمون إلى المقاطعة. ولكنهم، كما ينوّه ساخراً، سُهدوا مؤخراً وهم يسكنون مكاناً آخرَ من استراليا. في حين تُطلّق تسمية البدو دائماً على الشعوب الأبورجينية التي تشبّثت بأراضيها حين يسمّح المُستعمرون لها بذلك، واعتنت بشؤون وطنها، لأنها تنتمي إليه.

بعدها ناقشنا حديث يُنبِغُو مراتٍ عديدةً، لأنه غير تفكيرنا كثيراً حول الاستعمار والهجرة وتاريخ العالم، وخاصة في تسليطه الضوء على انتشار النصوص السرديّة للمُستعمرين والمهاجرين المغلوطة. استكشفت أنّ أفكار يُنبِغُو المتعلقة بالأساليب المتواصلة التي صوّر المُستعمرون المُستوطنون أنفسهم ضحايا واستحالة كونهم جلادين للآخرين.⁽¹⁾ في

(1) آن كرتهويز: وطنٌ من؟ التهجير والخروج والنفي في الأساطير التاريخية لبيض استراليا، مجلة الدراسات الأسترالية، عدد 61، 1999، ص ص 1-18.

كتابنا هل التاريخ قصة؟ (2005) ربطنا تفكير يُبْنَعُو بكتاب التواريخ لهيرودوت في أثناء مناقشتنا لغطرسة المُسْتَعْمِرِينَ الذين جاءوا من المجتمعات الزراعية والذين اعتبروا أنفسهم مستوطنين يهيمنون قلقاً أينما حلّوا، وقد استنتجنا أن الشعوب التي نترضّضها مستقرّة ومدنيّة هي في الحقيقة بدو التاريخ البشري الرُّحْل. (1)

هيو برودي

بعد عدة سنوات من استماعي للتشكيك في الأساطير الغربية الأساسية والذي قام به غالاروي يُبْنَعُو، كنتُ محظوظاً بالاطلاع على كتاب هيو برودي المُعنون بالجانب الآخر من عدن: دور الصيادين - الملتقطين والمزارعين في تكوين العالم (2000)، وأدركتُ مباشرةً تشابه تصوّرات الصيادين - الملتقطين للتاريخ العالمي عند شعوب استراليا الأبورجينية وشعوب القطب الشمالي الكندية. (2) وما هزّني

(1) كِرْتَهْوِيز ودوكرهل التاريخ قصة؟ ص ص 27 - 28. انظر أيضاً كتاباً من تحرير دوكر وغرهازد فيشر: العزق واللون والهوية في استراليا ونيوزلندا. (مطبعة جامعة نيو ساوث ويلز، سدن، 2000)، «مدخل: مُغامرات الهوية» ص ص 10 - 11.

(2) يكتبُ جاك لفيني في أنباط التحيز، مجلد 39 عدد 2، حزيران 2005، ص 247، في مفتح مراجعته لمجموعة دِزْكَ موزس المُعنونة بالإبادة والمجتمع الاستيطاني (2004)، جملة أولى: «صادف عند مراجعتي لهذا الكتاب قراءتي لكتاب هيو برودي الجانب الآخر من عدن (2000)، رائعُ تقريرُ برودي عن شعوب الصيد والالتقاط في القطب الشمالي والمناطق الكندية الواقعة تحته»، ثم يستمرُّ لفيني لِينُوهُ بالحجج التي أوردها يُبْنَعُو والقائلة بأن هؤلاء الذين جاءوا من مجتمعات زراعية ورعوية هم الجوابون وليس الأبورجيين. ذهلتُ بالتشابه القائم بين يُبْنَعُو وما كُنّا، أن كِرْتَهْوِيز وأنا نردده لسنوات عديدة، مما حدا بي إرسال رسالة إلكترونية لأهم مكتبة عندي تباع الكتب في العالم، لكي يُرسلوا لي نسخةً من كتاب برودي، لأضمّنه في هامش تحليلنا لكتاب هيرودوت التواريخ والسكيشون: انظر: هل التاريخ قصة؟ ص 24، هامش 21.

حقاً هو التشابه بين تفكير يُنْبَغو عمّا يعدّه مستوطناً أو بدوياً في التاريخ الأسترالي، وتفكير برودي المعني بماهية البدو والمستوحى من تجربته في العيش، كما يقول، مع قبائل الصيد والالتقاط في القطب الشمالي حيث مناظر الثلوج والجليد الأخاذة:

هناك فارقٌ أساسي بين مجتمعي الصيادين - الملتقطين والمزارعين، فالأول يتنقل بسهولة وينزع نحو البداوة الجزئية أو الكليّة، بينما الثاني متجذّر في الأرض وينحو إلى التثبّث بمنطقة أو إقليم بعينه. هذا الفارق مؤسّس في الصور النمطية للصيادين «البدو» والمزارعين «المستقرين». ولكن هذه الصورة النمطية معكوسة تماماً. لأن المجتمعات الزراعية ذات نزعة انتقالية؛ أما الصيادون فهم أكثر استقراراً منهم. تتضح هذه الحقيقة عندما ننظر إلى هاتين الطريقتين في الوجود في هذا العالم على مدى فترة زمنية طويلة.⁽¹⁾

يشارك برودي في كتابه البليغ والمليء بالعاطفة تشكيك جارد ديمند في التاريخ بوصفه سرداً للتقدّم.⁽²⁾ فهو يعرّج على تحليل ديمند للتأثيرات القاتلة التي سببتها الأمراض المنتقلة من الحيوان إلى الإنسان في المجتمعات الزراعية ويشدّد على «أن الجراثيم التي حملها غزاة القارتين الأمريكيتين قتلت من السكّان الأصليين أكثر مما قتلت أسلحتهم الأوربية». ففي بعض أجزاء أمريكا الشمالية، أُبيدَ 75 بالمائة من القبائل الأصلانية بسبب هذه الأمراض الوافدة: «أما ما تبقى للذين ظلّوا على قيد الحياة في جميع المناطق: هو الوهن والخوف».⁽³⁾

(1) برودي الجانب الآخر من عدن، ص 7.

(2) برودي الجانب الآخر من عدن، ص 145.

(3) برودي الجانب الآخر من عدن، ص 158 - 159، ص 337 - 338، وهامش 157.

أما الاهتمام الآخر الذي يشترك فيه برودي مع دَيْمَنْدُ فهو القوة المُشكِّلة للإبادة تاريخياً. فعندما التقت المجتمعات الزراعية بمجتمعات الصيد والالتقاط انبثق نمطٌ واضحٌ: «أسلوبٌ اقتصاديٌّ وحضاريٌّ واحدٌ يكتسحُ أسلوباً اقتصادياً وحضارياً آخر». وعلى رأس ما يرافق عملية الإبادة هذه، يريد المستوطنون الجدد القادمون من أوروبا، تحقيقاً لأغراضهم الخاصة، الاستيلاء على الأراضي التي تعيش فيها جماعاتُ الصيد والالتقاط: «فهم يراقبون كل مقاومة للزراعة ويجعلونها مستحيلة، أما أعداء المستوطنة فيجبُ إسكاتهم أو ازلتهم. هذه هي قصة الولايات المتحدة وكندا وأستراليا وغالبية جنوب أفريقيا». فتشمل إبادة مثل هذه التي يقترفها المستوطنون الأرض بالدرجة الأولى، ولكنها تتزامنُ مع أنواع أخرى منها سلب وقمع قبائل الصيد والالتقاط وثقافتهم، وخيرُ مثال على ذلك هو سياسة المدارس المحلية الكندية القسرية والتي سببت اندثار اللغات الأصلية.⁽¹⁾

ويبرهنُ برودي مثل دَيْمَنْدُ على أن الانتقال المستمر للمجتمعات الزراعية - الرعوية هو القوة الرئيسة خلف أعمال الإبادة والعنف والتدمير والخسارة الثقافية في التاريخ العالمي، وهذه المجتمعات هي حديثة الظهور في مناطق الصيادين الملتقطين قياساً للمجتمعات التي عاشت فيها لآلاف السنوات.

لطالما اقترفتُ الرئيسات مثل الإنسان والشمبانزي العنفَ الجماعي وما ينجمُ عنه من إبادة، وسيبقى هذان احتمالين قائمين. فعلى امتداد التاريخ البشري اشتدّت مثل أعمال العنف والإبادة هذه إلى درجة هائلة

(1) برودي الجانب الآخر من عدن، ص 144، و189، و200.

وڪارثية مع نشوء المُجتمعات الزراعية. هذا هو ديدنُ العالم الذي عشنا فيه لستة آلاف سنة خلت. وسأبرهنُ الآن أيضاً، على يقينية حدوث أعمال الإبادة والعنف في العالم الكلاسيكي القديم.

الفصل الثاني

الإبادة، ومُساءلتها في العالم اليوناني القديم: هيرودوت وثوسديدس

... يا لبؤس الحرب...

(هوميروس، الإلياذة، الكتاب الخامس)⁽¹⁾

مَلِكُكُمْ ليس رجلاً عَدْلًا - لأنه لو كان كذلك، لما طمعَ في أرضٍ ليست
مَلِكًا له، ولا استعبدَ شعباً لم يُسِئْ إليه.

(ملكٌ إثيويا مخاطباً الفُرس، هيرودوت، التواريخ، 3. 21)⁽²⁾

السببُ الذي جعلَ اسمَ أثينا أعظمَ أسماءِ العالمِ هو أنها... قضتْ في
الحربِ وقتاً وبذلتْ فيها جُهداً أكثرَ من أيِّ دولةٍ أخرى، وبذلك نالتْ لقبَ
القوةِ العظمى التي شَهدَ التاريخُ لها، وقوةٌ مثلُ هذه ستذكرُها الأجيالُ
القادمةُ إلى الأبدِ.

(برُكليس في كتابِ ثوسديدس تاريخ الحرب البيلوبونيزية، 2. 64)⁽³⁾

(1) هوميروس، الإلياذة، ترجمة وتقديم مارتن هاموند (بنغوين، لندن، 1987)، ص 125.

(2) هيرودوت، التواريخ، ترجمة جورج رولنسون، تحرير هيو باودين (أفريان، لندن، 2000).

(3) ثوسديدس، تاريخ الحرب البيلوبونيزية، ترجمة ركس وُزتر (بنغوين، لندن، 1972).

المجازرُ الجماعيةُ ليست نادرةً الحدوثِ. فلقد كانت سائدةً في العالم القديم، وتُقدّم قرونٌ من الاستعمارِ والإمبرياليةِ أمثلةً عديدةً من المحاولاتِ الفاشلةِ أو الناجحةِ في ارتكابها.

(حثة أرندت، آيشمان في القدس)⁽¹⁾

أبحثُ في هذا الفصلِ أحداثَ العنفِ بين الجماعاتِ ومن ضمنها الإبادة، وفي الأسئلة التي توجّهها مؤلفاتُ اثنين من مؤسسي الكتابة التاريخية الغربية إلى أعمالِ العنفِ في العصرِ الكلاسيكي الإغريقي، وهما هيرودوت وثوسديدس. كتبَ كلُّ منهما عملاً العظيمَ التواريخ والحرب البيلوبونيزية في اليونان إبان القرن الخامس قبل الميلاد، عند خروج أثينا مُظفّرةً بعد مقاومتها الغزوَ الفارسي في أوائل القرن وتحولها عند انتهائه من مدينة - دولة إلى صاحبةِ امبراطورية عظمى. وكما سأبيّن لاحقاً، يمكننا أن نميّز لحظات مُساءلة عميقة ذاتِ أمثولةٍ «غاندية» لقيمة الحربِ والعنفِ والغزوِ والإمبراطوريةِ والاستعمارِ.

وكما فعلتُ في الفصلِ الأول، ستكون دراسات الإبادة هي الإطارُ الفكري لهذا الفصل. لأن التفكيرَ السابق [لتفكير لَمَكِين] يعتبرُ الإبادة أداة تحليلٍ عمياء، ولذلك هدفُ هذا الفصلِ والفصول التالية هو البرهنة على دقة تعريف الإبادة وتعددته، وخاصة عندما نوظّف تعريف لَمَكِين الواسع لها. ويصحُّ هذا، على نحو خاصّ، عندما نُطبّق المفهوم على العالم القديم... قام لَمَكِين بالتخطيط لهذا التطبيق، فتشمل إحدى قوائم محتويات كتابه غير المُنجز، والمحفوظ في مكتبة نيويورك العامة، مشروع

(1) حثة أرندت، آيشمان في القدس: تقريرٌ عن ابتذال الشر (1963)، دار كتب بنغوين، نيويورك ولندن، (1994)، 1964، هامش ص 288.

فصلٍ عن الإبادة في اليونان القديمة.⁽¹⁾ وفي هذا الفصل أيضاً سأنتق مع تعليق حنة أرندت الوارد في المُقتبس أعلاه أن الإبادة «هي دَيْدُنُ العالم القديم». وخاصة عندما تسقط مدينة بعد مقاومة الحصار المفروض عليها، لأن ذلك يعني قتل كلّ الرجال القادرين على القتال وعزل النساء عن الأطفال ومن ثم استعبادهم، واستعمار المُتصرّين للمدينة المهزومة. فالإبادة حدثت في العالم الكلاسيكي القديم في أثناء الحرب والغزو والتوسع الإمبراطوري والاستعمار وكذلك في الحرب الأهلية التي يُقتل فيها كلّ الذين يُشتبه في كونهم أعداء سياسيين. وبينما استُبعدت الإبادة السياسيّة من اتفاقية الإبادة التي أقرتها الأمم المتحدة في العام 1948، فهي كانت حسب المعنى الأخير، جزءاً من تعريف لَمْكِنُ الأصلي الوارد في كتاب حُكْمُ المحور في أوروبا المحتلة الصادر في العام 1944.

الكتابة التاريخية

تكمُنُ روعةُ هيرودوت وثوسديدس الحقيقية، في ظنّي، في تأسيسهما تاريخاً كونياً وعالمياً الروح. فمؤلفاتهما مضادةٌ للنزعة القومية والتمركز العرقي. ونقدتهما العنيف الذي ينوُّش الإغريق لا يقلُّ حدّةً عن نقدهما للمجتمعات الأخرى، وهما لم يعفيا أثينا الديمقراطية من حكمهما القاسي.⁽²⁾

خلفيةُ كتاب التواريخ هي قصة الحرب بين بلاد فارس واليونان التي

(1) انظر مقال آن كرتهوير «مدخلٌ إلى تسهانيا رافائيل» المنشور في أنهاط التحيز، مجلد 39، عدد 2، 2005، ص 162 - 169؛ إشارةٌ كرتهوير إلى لَمْكِنُ واليونان القديمة موجودة في صفحة 166.

(2) قارن مقال آن كرتهوير وجون دوكر، هل التاريخ قصة؟ (مطبعة جامعة ساوث ويلز، سيدني، ومطبعة جامعة ميشغان آن آربر، 2005)، ص ص 12 - 49.

حدثت في أوائل القرن الخامس وسيطرة أثينا فيما بعد على إمبراطورية قوية وعصية تتألف من دول حليفة وخاضعة. يشمل الكتاب قصصاً تولد أخرى وتشغل مضامينها رمزياً من خلال خرافات العالم القديم وأمثاله وحكاياته. يتخذ كتاب ثوسديدس تاريخ الحرب البيلوبونيزية شكلاً أدبياً أيضاً، ويوحى بعلاقة مأساوية أو إشكالية جداً بين الديمقراطية والإمبراطورية. وعلى غرار كتاب التواريخ لهيرودوت، فإن تاريخ ثوسديدس يستكشف الميزات المتكررة أو الدائمة أو المتواصلة الحدوث في التاريخ وعند الجنس البشري على مرّ العصور.

نلمس عند هيرودوت و ثوسديدس تفاعلاً شائقاً بين المنظورات المعنية بالعنف التي تتضمن قصص النقد والاحتجاج على أعمال العنف الجماعي والإبادة التي تحدث في أثناء الحرب والاستعمار والإمبراطورية، وهي أعمال لا تليق بالإنسانية. يؤسس كل من هيرودوت و ثوسديدس تاريخاً ذا مزاج تأمليّ مُستمدّ من علم الأخلاق ويشغل من خلاله كل تفكير لاحق حول الإمبراطورية والغزو والاستعمار في التراث الأوربي الكلاسيكي القديم والجديد: هذه المهمة ليست هيّة وذلك بسبب الثقل الأخلاقي الذي تحمله تأملاتهما المُعارضة للإمبراطورية والاستعمار.

انبعثت روحية التفكير المضادة للإمبراطورية والاستعمار عند هيرودوت و ثوسديدس بقوة في التفكير النقدي الذي يتناول الإمبراطورية والاستعمار، في النصف الثاني من القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين، وذلك لمناداتها بقوانين حماية دولية للأغراض الإنسانية تقرّ بها كل الشعوب. هذه الروحانية نفسها واضحة أيضاً في صياغات القانون الدولي الجديدة والتي تحدت جدياً القانون الدولي القديم الذي سنّ دائماً

لدعم المشاريع الاستعمارية والإمبراطورية وتمكينها. في ظرفٍ مثل هذا يَسْتَشْهَدُ بتاريخِ ثوسدديس بشكل خاص، وبسبب دلالاته المعاصرة، أحدُ القضاة الذين يتفاوضون بشأن قضايا الإبادة في البلقان إبان المحكمة الدولية لمقاضاة الأفراد المسؤولين عن الانتهاكات الخطيرة للقانون الدولي الإنساني والتي ارتكبت في يوغسلافيا السابقة منذ العام 1991، تلك التي أنشأت في العام 1999. فأدلى القاضي شهاب الدين برأيٍ مُستقلٍ اقتبس فيه من كتاب التاريخ مباشرة:

في زمن بعيد، وفي مكان ليس ببعيد عن المكان الذي حدثت فيه هذه القضية، انهارَ «القانون والنظام». حدثت «أعمال وحشية وخالية من الرحمة نفذها رجال ليس هدفهم تحقيق النصر فحسب، بل لأن عواطفهم المنفلتة زجت بهم في خضمّ نزاع جماعي مميت». وشهد الاضطراب «اختلال الأعراف العادية للحياة الحضارية». ويبدو، للأسف، أن الناس «بدأوا بعملية إلغاء قوانين الإنسانية العامة التي وُجدت لتمنح الذين يمرون بمحنة أماً بالنجاة، بدلاً من ترك هذه القوانين كما هي، وتذكيرهم باحتمال حلول اليوم الذي سيحتاجونها فيه لتحميهم من الخطر».

يُبيّنُ القاضي الموقر محمد شهاب الدين، وهو الحقوقي البارز، الذي كان قاضياً في محكمة العدل الدولية (انتخب في العام 1987) والمحكمة الجنائية الدولية لرواندا (2005)، إنَّ «قوانين الإنسانية العامة» التي ذكرها المؤرخ القديم قد استغرقت ألفي عاماً لتُصبحَ أعرافاً مُلزمةً تُطبَّقُ في أنحاء العالم بقوة القانون.⁽¹⁾

(1) شكري العميق لدانيال جويس الذي أخبرني بإشارة القاضي محمد شهاب الدين إلى ثوسدديس في رأيه المُستقل والذي أدل به إلى محكمة الدولية حول يوغسلافيا السابقة في العام 1999.

تُغَطِّي قصص هيرودوت العديدة والرائعة مساحاتٍ جغرافية شاسعةً من العالم القديم تمتدُّ من البحر الأسود وما وراءه إلى بلاد ما بين النهرين ومصر وإفريقيا واليونان وما يحيطها، في خضمّ روايات حروب لانهاية ومشاريع استعمارية ومحاولات توسّع امبراطورية، وأمثلة شنيعة من إبادة السكّان وتهجيرهم أو التطهير العرقي وهذه ممارسات شائعة، تندر بشرور القرنين العشرين والحادي والعشرين الغارقين بالدماء.⁽¹⁾

يروى لنا هيرودوت عن الأحبولة الذي مارستها القوات البحرية الفارسية الغازية في طريقها لمحاربة أثينا، وهي ممارسة تُوصفُ في يومنا هذا بالتطهير العرقي. هاجم الفُرس الجزر الأيونية كيوس وليسبُس وتَنيْدُس «وأخضعوها بلا صعوبة». فعندما يسيطرون على جزيرة، يُتَابَعُ هيرودوت، يصطادُ الفُرسُ السكّان على النحو الآتي: «يضعُ الرجال أيديهم بأيدي بعض، ويشكّلون خطأً من الساحل الشمالي حتى الساحل الجنوبي، ويتقدّمون من بداية الجزيرة حتى نهايتها مُعتقلين السكّان» (6.31)؛ مهّدت هذه الممارسة لفعلة القوات البريطانية سيئة الصيت بسكّان جزيرة تسمانيا الأصليين بعد ألفي عام.⁽²⁾ وكذلك استولت القوات الفارسية على مدن أيونيا البريّة، «ولكنهم لم يستطيعوا صيد السكّان بالأحبولة لاستحالة هذه الممارسة». ولكنهم «اختاروا أفضل الفتيان وجعلوا منهم خصياناً، وانتزعوا أجمل الفتيات من بيوتهنّ وأرسلوهنّ هدايا إلى الملك

(1) قارن رفاثيل لُكِن «حكّم المحور في أوروبا المحتلة: قوانين الاحتلال وتحليل الحكومة ومقترحات التقويم» (مطبعة جامعة كولومبيا، نيويورك، 1944).

(2) آن كِزْتِهْوِيز «الإبادة في تسمانيا: تاريخ فكرة» المنشور في كتاب من تحرير أ. دِزْكَ موزس الإمبراطورية والمستعمرة والإبادة (بيرغان، نيويورك، 2008).

«بينما» أحرقوا المدن بأنفسهم بما فيها المعابد «واتخذوا من الأيونيين» عبيداً» (32.6).

ويروي هيرودوت حوادث استعمارية لا يُمكنُ عدّها أمثلة على الغزو والتهجير بل هجرة سببها اليأس أو التسهيل (94.1 و 18.6 و 22.6). ولكن غالباً ما يتسبب الاستعمارُ عندما يكون جزءاً من مشروع التوسّع الإمبراطوري بإيذاء الناس الذين يعيشون في المنطقة وعندما يسردُ هيرودوت وقائع هذه الأحداث فهو يتعاطفُ مع المُستعمرين وليس مع المُستعمرين، مع أولئك الذين يواجهون الغزو وليس مع الغزاة.

تردُ في بداية كتابِ التواريخ مواجهةٌ أخلاقيةٌ مُذهلةٌ بين الملك الفارسي كورش و تهمريس Tomyris ملكة مساجيتي الواقعة على السهول الشاسعة شرق بحر الخزر. تتساءل تهمريس عن ضرورة التوسّع الإمبراطوري حين طلبت من مبعوثها أن يقول لكورش: «كن قانعاً بأن تحكم مملكتك بسلام وتحمل رؤيتنا ونحنُ نبسطُ سلطاننا على البلاد التي نحكمها» ولكنها تشككُ مُحققةً في أن كورش «سيختار الإصغاء إلى هذه المشورة لأن أقل ما تطمحُ إليه هو السلام والأطمأنينة» (206.1) (تذكرُ فكرة دان ستون الذي يقول إن توقع المُتعة الناتجة عن الحرب والقتال هو احتمال مرجحٌ لاستمرار العنف البشري).⁽¹⁾ وكما تبين لاحقاً، كان على كورش الاستماع إلى نُصح تهمريس. ففي الحرب التي نشبت، قُتلَ الذي عدَّ نفسه ملكاً لا يُقهر بعد حكمٍ دام تسعةً وعشرين عاماً (206.1 و 214). طلبت تهمريس

(1) دان ستون، التاريخ والذاكرة والوحشية الجماعية: مقالات في الهولوكوست والإبادة، (فالانتاين ميتشل، لندن، 2006)، الفصل المعنون «الإبادة عدواناً» ص 196 - 199 و 206 - 209.

إحضار جثة كورش ونعت الملك الميت بحزن بالرغم من تغلبها عليه في المعركة، وهو الذي حطّم حياتها عندما أسر ابنها الذي مات منتحراً في سجنه.⁽¹⁾ تشدّد تهمريس في هذا الحديث الحزين والمأساوي على غطرسة الحكّام المذكور تاريخياً وهم يسعون وراء بؤس الحرب، في حروب الغزو التي جعلت أمماً وشعوباً تعاني خطر فقدان حريتها وموت أحبابها (-214 و204.1 و102.2).⁽²⁾

وفي سجالٍ أخلاقيٍّ مماثلٍ بين الفرس والإثيوبيين. قرّر قمبيز بن كورش، مهاجمة إثيوبيا، وذلك بإرسال مبعوثين إلى الملك الإثيوبيّ يقدّمون له هدايا ويعرضون عليه الصداقة والتحالف. ولكن الملك يكتشف بأنهم جواسيس وأن قمبيز مصمّمٌ على الغزو. يقول [الملك الإثيوبيّ] للمبعوثين:

مَلِكُكُمْ لَيْسَ رَجُلًا عَدْلًا. لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَمَا طَمَعَ فِي أَرْضِي لَيْسَتْ مَلَكًا لَهُ، وَلَا اسْتَعَدَّ شَعْبًا لَمْ يُسْئِ إِلَيْهِ. أَعْطِ لَهُ هَذَا الْقَوْسَ وَقِلْ لَهُ، - «هَكَذَا يَنْصَحُ مَلِكُ أُثْيُوبِيَا مَلِكَ الْفَرَسِ - عِنْدَمَا يَسْتَطِيعُ الْفَرَسُ سَحَبَ قَوْسٍ قَوِيٍّ مِثْلَ هَذَا بَيْسَرٍ، فَدَعَهُ يَأْتِي بِجَيْشٍ فَاتِقِ الْقُوَّةَ وَيَحَارِبُ الشَّعْبَ الْإِثْيُوبِيَّ الْعَرِيقَ - حَتَّى ذَلِكَ الْوَقْتِ، قَلَّ لَهُ لِيَشْكُرَ الْآلِهَةَ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَفْطَرُوا قُلُوبَ الْإِثْيُوبِيِّينَ عَلَى الْاِسْتِيْلَاءِ عَلَى بِلَادٍ لَا تَعُودُ لَهُمْ» (21.3).

يعلّق هيرودوت بفتورٍ قائلاً حين عاد جواسيسُ قمبيز وأخبروه بحديث الملك الإثيوبي غضبٌ بشدّة وقرّر بدء حملةٍ ضدّ الإثيوبيين بدون رويّة فلم

(1) يُروى أنها بعد مقتل كورش في تلك الحرب أحضرت رأسه في طست وظلّت تسقيه الدماء التي لم يرتو منها في حياته. المترجم
(2) فارن كرتويز ودوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 22-23.

يجهز جيشه بالاحتياجات الملائمة وهو «على وشك شنّ حرب في أقصى بقاع الأرض». وقبل بلوغ الجيش خمس المسافة، نفذت أرزاقه وبدأ الجنود بأكل أيّ شيء مثل «البغال البرّية» والحشائش والأعشاب، حتى لم يبق عندهم ما يقتاتون به، فافترعوا على ذبح واحد منهم وأكله. فلما سمع قمبيز بوصول جيشه إلى هذه الحالة أصابه اليأس وتراجع بعد أن خسر أعداداً كثيرة من رجاله: وهكذا انتهت الحملة ضدّ إثيوبيا» (25.3). ولنا أن نستعيد، بذكر هذه الرواية، ملاحظات جين غودال المتعلقة بعلم الرئيسات في كتابها شمبانزيو غومبي حين تقول إن الكائنات البشرية مارست أكل لحوم البشر في جميع أنحاء العالم وعلى مرّ العصور.⁽¹⁾

ويذكر هيرودوت مآسي الاستعمار مراراً. إذ يروي كتاب التواريخ قصة مستعمرة إغريقية في ليبيا وعواقب الاستعمار على الليبيين. يذهب رجلٌ اسمه بتوس مصابٌ منذ ولادته بالتأتأة واللثغة إلى دلفي ليستشير العرّافة حول صوته؛ ولكن الكاهنة تروي أن فيبس أبولو تحبّ بتوس على «تأسيس مدينة في ليبيا ذات صوفٍ وفير». تروي الحادثة عن خروج بتوس وبعض اليونانيين «لاستعمار ليبيا»، ولكن المُستعمرة التي أُقيمت في البدء على الساحل الليبي لم تنجح. فيذهب بتوس إلى العرّافة التي تنصحه ورفاقه ببناء مستعمرة في البرّ الليبي. فيقودهم الليبيون إلى مكان آخر، متجنّبين «أجمل مناطق البلد قاطبة» تحت جناح الظلام. فينشئ المُستعمرون مدينة سيرني في أرض خصبة وجميلة قريبة من ينبوع ماء. وبعد مضي عقود عديدة وتحت سلطان ملك جديد، شاع أن نصح العرّافة «أدّى إلى ذهاب

(1) جين غودال شمبانزيو غومبي: أنماط السلوك (مطبعة بالكتاب التابعة لجامعة هارفرد، كامبردج، ماسشوستس ولند 1986)، ص 532 - 533.

اليونانيين من كل أنحاء البلاد إلى ليبيا لينضموا إلى المُستعمرة»، لأن «أبناء سيرني وعدوا القادمين كلهم نصيباً من أراضيهم»، ولأنهم وملكهم قد «نهبوا واعتدي عليهم»، فقد أرسلوا الرسل إلى مصر ليتدخلوا بالنيابة عنهم. ولكن هذه الاستغاثة كانت مشؤومة، لأن الجيش المصري الذي أتى لنجدة الليبيين اقتيد إلى مجزرة ولم ينج منهم إلا قلة استطاعت العودة إلى بلادها» (4. 154 - 159).

وعلى المنوال نفسه، يروي هيرودوت قصة حلول السكيثيين في بلاد سيميريا. أقام السكيثيون قديماً في آسيا ولكنهم قرروا الرحيل بعد حروبهم الناجحة ضد ماسيجيتي. وعند اقترابهم من سيميريا، انقسم سكانها «الأصلاونيون» إلى فريقين حول الفعل المناسب حين سمعوا عن أعداد السكيثيين الهائلة، ففريقٌ يحث على الهرب لأن بقاءهم يعني دمارهم، وفريقٌ يحث السكان على البقاء وقاتل «الغزاة» دفاعاً عن أرضهم حتى النهاية. وانتهى بالفريقين السيميريين، حسب هذه الرواية، لأن يقتتلوا فيما بينهم، وذبح الفريق الذي قرر البقاء والقتال؛ أما الآخرون فقد رحلوا، واستولى السكيثيون حين وصولهم على أرض مهجورة» (4. 11).

لكن كتاب التواريخ لم يُقدّم لنا عالماً قديماً لا يخضع لسلطة القانون، ولا يسيّر شؤونه إلا بالغزو والاجتياح. فيذكر هيرودوت في أنحاء متعددة من كتابه أمثلة من الاتفاقيات الدولية المقبولة والتي تُعنى بالمعاملة الحسنة وحماية الغرباء والمسافرين والرسل والسفراء والمبعوثين وأصحاب الحاجات واللاجئين والمنفيين. ويروي لنا هيردوتس عن غضب الملك أحشورس بسبب المعاملة القاسية التي قابل بها الإسبارطيون والأثينيون بعض رُسله الفرس في أثناء حكم الملك داريوش: فأعلن أحشورس

«بعظمة روح أصيلة» أن قتل المبعوثين والرسل خرقُ «للقوانين التي تتبعها كل الشعوب». يُشيرُ هيرودوت إلى أن هذا القانون الدولي الذي يقضي بحسن استقبال الغرباء أقرته الآلهة وإن خرقة سيسبب غضبها الذي يأخذ أشكالاً كارثية تُعتبرُ شاهداً على «يد السماء». (7. 133 - 137).

تردُّ عند هيرودوت أمثلة من الحكايات الرمزية «الغاندية» اللاعنفية، وقصص الشعوب التي تتحاشى الحرب والعنف، وهي قصص تتحدى المسار التاريخي المعهود. وخاصة عندما يروي هيرودوت لنا عن جماعة الأريغيين التي تقعُ بلادهم ما وراء بلاد السكيثيين، وهم لا يملكون أسلحة حربية، وهم من التهذيب والخصوصية ما يجعلهم مقدسين بأعين جيرانهم. فعندما يتنازعُ جيرانهم يفرضُ الأريغيون النزاع وعندما يفرُّ جازُّ طالباً اللجوء لديهم، فهو آمن من أي أذى (4. 23).⁽¹⁾ تقتنُّ القداسة باللاعنف في هذه الحكاية الرمزية، وليس بالحرب، أو بالغزو أو بالإمبراطورية التي تعتبرها بعض الشعوب منزلة من الآلهة أو الله. والقداسة لا تقتنُّ بالنزعة القتالية الذكورية بل بما يعاكسها تماماً.

يبدأ الأثينيون وقد أصبحوا القوة البحرية الإغريقية السائدة، حسب ما يردُّ في القصة الرئيسية لكتاب التواريخ، بعد هزيمة الاسطول الفارسي في جزيرة سلاميس، بتشكيل إمبراطورية في الجزر الأيونية والدول - المدن الواقعة شرق أثينا، والتي كان الفرس يسيطرون عليها سابقاً بوصفها جزءاً من إمبراطوريتهم. يلاحظُ هيرودوت في قيم أثينا المُنتصرة التي صاحبت استيلاءها واخضاعها دولاً جديدة، [هذه القيم] تتضحُ خصوصاً عند قادة شرسين مثل ثيمستوكليس عندما انتزع أو حاول انتزاع إتاوة من شعوب

(1) قارن كزتهويز ودوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 25.

الجزر الإغريقية لاحظ فيها: سلباً وطمعاً وعجرفةً ونزوعاً لخيانة لا يأمنُ منها حتى أبناء جلدتهم (8. 111 - 112). وفي هذا الموقف التاريخي الجديد الناتج عن امتلاك وإدارة أثينا الديمقراطية للإمبراطورية، وكما سبق في إشارة هيرودوت إلى ثيمستوكليس، يحدث انهيارٌ مضطربٌ في الأخلاق يُندُرُ بسوء مستقبل أثينا ورعاياها الجدد، ويسبب مشاكلَ مشؤومةً لشعوب العالم الإغريقي التي عليها أن تتعامل مع وضع أثينا الإمبراطوري الجديد وصورتها عن ذاتها.⁽¹⁾

من النقطة التي توقف فيها سرد هيرودوت، يواصلُ ثوسديدس رواية الأحداث الرئيسية التي مرّت بها أثينا والعواقب الأخلاقية الناجمة عن إدارة إمبراطوريتها، كما سنرى الآن.

ثوسديدس

يصوّرُ كتاب تاريخ الحرب البيلوبونيسية بؤس الحرب والحرب الأهلية والاستعمار ومحاولات الإمبراطورية التوسعية، ويعرضُ أمثلةً شنيعة لأعمال الإبادة وتهجير السكّان والتطهير العرقي، أمثلةً مروّعةً تدلُّ تداعياتها على تشكيك تاريخ ثوسديدس من هنا فصاعداً في كل ادعاءات تفوق الديمقراطيات تاريخياً. لنكرر لوهلة قصة حرب الثلاثين عاماً تقريباً التي استمرت بشكل متقطع من العام 431 إلى 404 قبل الميلاد، بين أثينا الديمقراطية وإمبراطوريتها من جهة وإسبارطة الملكية وحلفائها الملكيين من جهة أخرى كما يرويها لنا تاريخ ثوسديدس، وهي حربٌ ستخسرُها أثينا وتفقد إمبراطوريتها بسببها.

(1) فارن كرتويز ودوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 16.

نشهد في تاريخ ثوسدديس على السياسي بركليس وهو من أبرز السياسيين، الأثينيين والاسبارطيين قاطبة، الداعين إلى شن الحرب. يُطلق بركليس، وهو الخطيب البارِع المتمرس في التقاليد السفسطائية، في خطبه أمام المجالس تطمينات على سرعة انتصار أثينا في الحرب إذا اتبعت استراتيجيته. على الأثينيين، يقول بركليس، ترك ريفهم وبيوتهم ومزارعهم ومعابدهم في إيثاكا ليسكنوا أثينا وما بين السورين الطويلين اللذين يقودان إلى مدينة بايريس ومينائها؛ وبسبب مهاراتهم البحرية وخبرتهم جنوداً ينزلون من السفن، فهم يتميّزون بتفوقهم البحري (وبقدرتهم على استيراد الأغذية والتجهيزات من أيونيا إلى الشرق)؛ ولكن لا يتحتم عليهم الاستيلاء على مقاطعات جديدة بل التثبيت بالأراضي التي يسيطرون عليها الآن. ولكن خطط بركليس باءت بالفشل ويوحى كتاب التاريخ بإزالة الآلهة، عقاباً على عزم بركليس وأثينا على شنّ الحرب (2. 45)⁽¹⁾، وباءاً فتاكاً نفّس في مناطق أثينا والمناطق الواقعة ما بين سُوريّ بايريس الطويلين التي اكتظت بالسكان بعد سماع مشورتها. وكان عليه في خطبه اللاحقة أمام المجالس إقناع المواطنين المتوجسين والممتعضين بضرورة استمرارهم في القتال. يقول بركليس إن أثينا أصبحت مدينة عظيمة، ربما أعظم مدينة معروفة إطلاقاً، بسبب الحروب التي شنتها الأسلاف وأدت إلى تأسيس إمبراطوريتهم. أما مشاعر الشعوب الخاضعة فليست مهمة لأن الإمبراطورية هي وسيلة تحقيق أثينا لعظمتها، والتي ستذكر في كل العصور لإنجازاتها الحضارية المتمثلة بالديمقراطية والمساواة أمام القانون والارتقاء الوظيفي القائم على المهارة، والحرية والتسامح الرحبين

(1) قارن كرتويوز ودوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 49.

اللذين يَسِمَان الحياة الخاصة والقانون الذي يحمي المُضطَّهَدِين وجمال بيوت أثينا وحسن ذوقها ونظامها التعليمي الممتاز، وأثينا إجمالاً بوصفها مدينة مفتوحة (2 35 - 42).

وفي خطبة تأبين أول الأثينيين الذين قُتلوا في الحرب، قال بركليس إن جزءاً من عظمة أثينا هو تصرفها في علاقتها مع الآخرين «بتحرر مطلق»، وهي تعاملهم برفق من منطلق الصداقة وليس الحسابات: «فنحن نقيم صداقاتنا مع الآخرين لأننا نفعل ما هو خيرٌ لهم وليس لاستلامنا مقابلاً لأعمالنا» وأثينا كما يقول بركليس فريدة في هذا المجال: «فنحن لا نرفق بالآخرين وفق حسابات الربح والخسارة». ولا يتردد بالتصريح بأن «مدينتنا مُعلِّمة اليونان». فإمبراطورية أثينا تركت معالم عظيمة للأجيال اللاحقة: «ستنظرُ إلينا العصور القادمة بنفس الدهشة التي يتطلَّعُ بها إلينا عصرُنا الحالي». وأهمُّ سبب من أسباب نجاح أثينا هي «روحنا المغامرة» التي «شقت مداخل البحر واليابسة». ويصرِّحُ بركليس: لقد تركنا في كل مكان نُصباً من الأعمال الخيرة التي أنعمنا بها على أصدقائنا أو الآلام التي سببناها لأعدائنا». أسَّست فضيلةُ الإيثارِ هذه، مصحوبة بالبسالة والمجازفة و«الرجولة» بهاء أثينا (2 40 - 42).

ولكن خطب بركليس تفضُّحُ، بالإضافة إلى الإيثار، نوعُ القيم القومية المتمركزة عِرْقِيّاً والاستعلاء والغطرسة الإمبراطورية التي تُقلِّقُ الشعوب الهيلينية الأخرى، ومنها حلفاء أثينا نفسها، والدول الخاضعة لسلطانها، والتي حاولت مراراً التمرد عليها والانفصال عنها. يتضحُ لنا أن قلق بركليس، على المدى البعيد، هو أثينا نفسها وبقاؤها واستمرارها قوة إمبراطورية. فيحثُّ بركليس مواطني أثينا، في ذروة الوباء، بتذكُّر تفوقهم

الذي يلزم «كرامة أئينا الديمقراطية». ويعتمد هذا التفوق، كما تعتمد هذه الكرامة الإمبراطورية، على سيادتهم على الإمبراطورية، ويجبُ عليهم التمسكُ بها على الرغم من معرفتهم بأن هذا التثبيت سيجلب لهم «كراهية» الشعوب الخاضعة لهم بإرادتها [أي الإمبراطورية]. ويعترفُ بركليس بأن تأسيس الإمبراطورية قد يكون خطأً في المقام الأول، لأنها تحولت إلى «معقل طغيان» ولكن إذا رغبَ الأثينيون في الاستمرار مجتمعاً عظيماً فعليهم أن لا يتخلّوا عن إمبراطوريتهم (2. 62 - 63).

وهنا، وربما للحظة هاربة ورهيبة، يسلمُ بركليس بأن ثروات أئينا الثقافية تعتمدُ على الطغيان والكراهية، مما يشكك جذرياً في صورته وصورة أئينا الذاتية القائمة على التفوق الأخلاقي. يستبق بركليس هنا ملاحظة فالتر بنيامين، في «آراء في فلسفة التاريخ»، أنه بالرعب وحده يمكن للمرء أن يتأمل «الصروح الثقافية»، أو الكنوز الثقافية التي يثمنها المنتصرون والحكام في التاريخ⁽¹⁾.

وتماشياً مع هذا التصوّر، فإن ما يشير إعجاب بركليس في أئينا هو ما يمكننا تسميته في عصرنا الحديث. إذا فكرنا بدول الاستعمار الاستيطاني مثل دولة الفصل العنصري في جنوب أفريقيا وإسرائيل الصهيونية. بالشعب المتسيّد [herrenvolk] أو الديمقراطية العرقيّة.⁽²⁾ أي وجود مجموعة

(1) فالتر بنيامين إضاءات: مقالات وتأملات، حررته وقدمت له حنة أرندت (شوكن، نيويورك، 1969)، ص 256.

(2) قارن باروخ كيمرلنغ، الانتحار السياسي: حربُ شارون ضد الفلسطينيين (فيسو، لندن، 2003)، وأسعد غنيم «الحقوق الجمعية والتعليم: دروس من الكيبك في كندا» في كتاب من تحرير دونا شمبين وإسماعيل أبو سعد، تعليم السكان الأصليين والأقليات: منظورات عالمية في التقوية» (جامعة بن غوريون في النقب، بيرشيبا، إسرائيل، 2005): انظر أيضاً مقال مراجعتي التي نُشرت في دراسات الأرض المقدّسة المجلد الخامس عدد 1، سنة 2006، صص 113 - 118.

نخبوية تُشكّل مواطني أثينا المشاركين سياسياً وهم ذكور أثينا، وليس رعايا الإمبراطورية. تاريخ ثوسديدس يوحى بأن الديمقراطية، وخاصة تلك التي تسعى إلى تأسيس امبراطوريات، هي دائماً شعوباً متفوقةً ولن تكون جامعة مطلقاً، فالمواطنة مقيّدة أو مشروطة دائماً، وأخلاقية الإقصاء هذه تقوّض القيم العليا الدالة على عظمة هذه الديمقراطية.

فالانحطاط الأخلاقي الذي لاحظته حنة أرندت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لدى أوروبا الإمبريالية⁽¹⁾ واضح في احتقار بركليس لغير الأثينيين، وحسه بالتفوق الأثيني، وافتقاره إلى العناية الأخلاقية بضحايا الطغيان الأثيني وقبوله بالمعايير المزدوجة. فمن وجهة نظره ليس هناك تعارضٌ أخلاقيٌّ بغیضٌ بين كون أثينا ديمقراطية بينما تُحرمُ الدول الخاضعة لسيطرتها الإمبراطورية من حريتها واستقلالها، ما دام المعيار الوحيد المهم أساساً هو مصلحة أثينا.

الإبادة وشرف الأمم

بينما تستمرُّ الحرب، يتضحُ بشكلٍ مخيف، من خلال التصميم الفني لكتاب تاريخ الحرب البيلوبونيسية، انحطاط الأثينيين الأخلاقي، وانعدام الرحمة لديهم، وافتقارهم للمشاركة الوجدانية والعاطفية مع رعايا أثينا أو مع الذين، من وجهة نظرهم، ينبغي أن يكونوا رعايا لها. يبرزُ انعدام الرحمة هذا في مشهدين يتضمنان عملاً يكاد أن يكون جريمة إبادة أو عمل إبادة فعلياً كما وردا في كتاب التاريخ وهما الجدل الميتليني والحوار الميلبي.⁽²⁾

(1) حنة أرندت: أسس التوتاليتارية (جورج ألن وأنون، لندن، 1967)، ص 123 وكريتهويز ودوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 47.

(2) قارن كريتهويز ودوكر، هل التاريخ قصة؟ صص 39 - 41.

ففي الجدل الميتليني يحاول الغوغائي كليون تمييز نفسه بإعلانه أمام المجلس بأن الشعور بالشفقة والحنو على شعب خاضع مثل الميتيلي، الذي حاول التمرد، هما ضد مصالح قوة إمبراطورية مثل أثينا التي عليها أن تتقبل كونها طاغية وتتصرف وفقاً لذلك؛ فبالنسبة إلى كليون، لا وزن لما هو صحيح أو خاطئ في محاولة معرفة سبب قيام الميتلنيين بالثورة (37 - 40). يقترح كليون الموت الجماعي بحق الميتلنيين، ولكنهم تجنبوه في اللحظة الأخيرة، وكما يصفه ثوسديدس، لقد أفلتت ميتيلين من «مجزرة» (37 - 49) (1).

أما في الحوار الميلي، الذي يرد في الكتاب الخامس، أبدى شعب جزيرة ميلوس، التي كانت من مستعمرات إسبارطة، رغبته في الحفاظ على استقلاله وبالبقاء محايداً في الحرب الدائرة بين إسبارطة وأثينا. ولكن قوة عسكرية أثينية واثقة من تفوقها العسكري حلت على الجزيرة، وأخبر قادتها الشعب ميلي بصراحة شديدة بوجود انضمام ميلوس إلى الإمبراطورية الأثينية؛ فإذا رفضوا، سيُدْمَرُونَ هم ومدينتهم. صرح الأثينيون بأنهم ليسوا معنيين باعتبارات العدالة، مثل عدم انضمام الميليين إلى إسبارطة أو إيقاع أي ضرر بأثينا. وأصروا على أن العدالة هي ليست الأخلاقية الوحيدة المناسبة في هذا المقام بل الشؤون العملية التي تخص المنفعة الذاتية والقوة والسلطة: «يتصرف القوي وفق ما يمتلكه من قوة للفعل ويقبل الضعيف ما عليه قبوله» (5 - 89).

(1) للمزيد من الهجاء القاسي للغوغائي كليون ومحاولته إقناع المجلس لضرورة استمرار الحرب ضد إسبارطة، انظر مسرحيات أرسطوفانيس الفرسان (التي عُرضت في عام 424 قبل الميلاد)، والطيور ومسرحيات أخرى، ترجمة ديفيد باريت وآلن ه. سمرستين (بنغوين، لندن، 1978)، ص 66.

الأثينيون: نجتمع هنا من أجل مصلحة إمبراطوريتنا... ومن أجل الحفاظ على مدينتكم وسوف نقول ما ينبغي علينا قوله. لا نسعى إلى إيذائكم في حال ضمكم إلى إمبراطوريتنا ونريد الحفاظ عليكم من أجلكم ومن أجلنا. المليون: هل من العدل أن يصيبنا الخير حينُ نصبحُ عبيداً بنفس الطريقة التي تكونون أنتم بها أسياداً؟

الأثينيون: ستجنبون أنفسكم الكارثة حين تستسلمون؛ ونحن سنتفَعُ منكم حين لا ندمركم.

المليون: نفهم من هذا أنكم لا توافقون على أن نكون محايدين، أصدقاء وليس أعداء، ولسنا حلفاء مع أي طرف؟

الأثينيون: كلا، ليس لان هجماتكم ستؤذيها؛ الأحرى أن تكون القضية كالتالي: حينما نكون أصدقاءكم، سيظنُّ رعايانا أن هذا علامة ضعف فينا، بينما كراهيتكم لنا هي دليل قوة. (5. 91 - 95).

بعد أن ناقش المليون تهديد الأثينيين فيما بينهم، وتوصلوا إلى قرار هو «أنهم غير مستعدين للتخلّي في لحظة خاطفة عن الحرية التي تمنعت بها مدينتنا منذ تأسيسها»: «ندعوكم لأن تتخذوا منا أصدقاءً لكم، لا نعادي أي طرف، ونوقع اتفاقية مقبولة لنا ولكم، وهكذا ترحلون عن وطننا» (5. 211). رفض الأثينيون وشرعوا بالهجوم فوراً، ونجحوا في النهاية في تحقيق ما تَوعدوا به:

نُفذت عمليات الحصار بقوّة، ولكن بسبب الخيانة الداخلية، استسلم المليون بلا شروط للأثينيين الذين أعدموا من الرجال الذين أسروهم كل القادرين على حمل السلاح وباعوا النساء والأطفال عبيداً. واستولوا على مدينة ميلوس نفسها وأرسلوا فيما بعد 500 مستوطن إليها (5. 116).

إذا كان الأثينيون قد أبدوا بعض التردد أو شعروا بالقلق لكونهم قساة أو متورطين بالقتل الجماعي ضد الميليتيين، ففي قضية الميليين لم يظهروا أي تردد. إن وصف تدمير ميلوس ينطبق تماماً مع تعريف لَمَكِنَ للإبادة وهو الهجوم على جماعة والقضاء على سكانها وإحلال مستوطنين محلّ من تبقى منهم. كانت العبودية، خلال عملية كهذه، في العصور الكلاسيكية القديمة، أداة تطهير عِرْقِيّ، كما نسمّيها الآن.

استبقت الأسئلة العميقة التي وجهها المليون للأثينيين كتاباً شهيراً في الفلسفة الأخلاقية لما بعد الحرب العالمية الثانية ألفه إشعيا برلين الحتمية التاريخية (1954)، حيث يجادل برلين في إمكان اختيار الأفراد التصرف خلافاً لما قاموا به فعلاً؛ وكان بإمكانهم أن يتجنبوا التصرف بالطرق التي تصرفوا بها.⁽¹⁾ فلقد حذّر المليون الأثينيين من اتخاذ قرارٍ يحقق لهم فائدة مؤقتة ولكنهم سيندمون عليه في المستقبل البعيد. يقول المليون إن الإثنيين ليسوا حكماء؛ فلا «ينبغي عليهم أن يحطموا مبدأً يخدم خير البشرية كلّها. وهذا يعني إذا تعرّض الجميع إلى الخطر فيجب أن يكون اللعب نظيفاً والتعامل عادلاً»: «وهذا هو مبدأً يؤثّر فيكم كما يؤثّر في غيركم ففي حال سقوطكم، ستمارسُ ضدكم أشد أنواع النقمة وستصبحون عبرةً للعالم» (5. 90). ويواصل المليون، عندما يتعرض الأثينيون في يوم من الأيام إلى خطر الأذى والتدمير، فلن يستطيعوا الاستجارة بالمبدأ الإنساني العام والقاضي باللعب النظيف والتعامل العادل عندما يحتاجون الحماية. فسقوطهم سيكون «عبرةً للعالم» على عواقب تجاهل القانون الدولي

(1) إشعيا برلين، الحتمية التاريخية (1954؛ مطبعة جامعة أكسفورد، لندن، 1955)، ص ص 15، 20، 32، 34، 50، 53، 57، 71، 75؛ كُرْتِهويز ودوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 118.

الإنساني» الذي يخدم خير البشرية كلها» والذي قد يحمي الأثينيين أنفسهم في وقت ضعفهم وهشاشتهم المحتومين. يقول المليون إن قلة قليلة ستنبري للدفاع عنهم، لأنهم بوحشيتهم جلبوا العار إلى أنفسهم بين الأمم وأهانوا أنفسهم تاريخياً.

أثينا تغزو صقلية

يُعدُّ تدمير الأثينيين لمدينة ميلوس أحد أمثلة الإبادة التي يكتظُّ بها كتاب التاريخ. يقول ثوسديدس، متأملاً في ملاحظاته التمهيديّة للكتاب الأول، إن العنف الجماعي الشديد وسَمَّ الحربِ البيلوبونيزية كلها. ولكن هذا العنف بدأ مبكراً في أوائل القرن عندما هُزم الفرس وغزا الأثينيون مقاطعاتهم السابقة، كما حدث في أثناء حصار إيون، عندما استعبدوا السكّان، وجزيرة سكايروس في بحر إيجه: «لقد استعبدوا السكّان واستعمروا الجزر نفسها» (1. 98). وبينما تجنّب الأثينيون تدمير المِيتيلينيين الكامل في اللحظات الأخيرة، ولكنهم خلال الحرب البيلوبونيزية «قسّموا كل الأراضي» إلى ثلاثة آلاف حصية، «خُصِّصَتْ» ثلاثمائة منها «للآلهة، بينما وُزِعَ الباقي بالقرعة إلى حملة الأسهم الأثينيين الذين أُرسِلوا إلى لَسْبُس»، صار المِيتيلينيون الآن «رعايا» أثينا (3. 50).

يتضح في كتاب التاريخ تعاطفُ الراوية ثوسديدس مع الذين يكرهون الإمبراطورية ويحتجّون ضدها وضدّ ما يُصاحبها من إخضاع للدول التابعة. واحدة من الموضوعات المتكرّرة هو أن سيطرة الأثينيين على جزء من امبراطورية فارس، جعلتهم تماماً مثل الفرس الذين ظنّ الإغريق بأنهم محظوظون بطردهم. ربما كان هيرموكريتس هو من أشد أصوات

الاستنكار ضد تماهٍ مثل هذا بين أثينا وفارس في أثناء غزو أثينا لصقلية؛
يصفُ ثوسدديس هيرموكريتس «بالرجل المتميز الذكاء في كل شيء» (6).
72). أعلن هيرموكريتس للجمعية إن الأثينيين يحاولون «الاستحواذ على
ما هو ملكنا»:

الحقيقة أنهم بفوزهم بممتلكات هيلاس، فهم يحاولون الفوز
بأخرى هنا، وبالطرق المعهودة ذاتها. تقبل الحلف الأيوني، وكذلك
الذين تربطهم روابط عرقية مع أثينا، طوعاً قيادتها الحربية وذلك
لاستعادة إمبراطوريتهم من بلاد فارس؛ ولكن أثينا حرمتهم كلهم من
استقلالهم، متهمّة بعضهم بفشلهم في الإيفاء بالتزاماتهم العسكرية،
وبعضهم الآخر بالقتال فيما بينهم، وهم بذلك يقدمون فعلاً، العذر
الذي يتسم بالصدق الظاهري والذي يلائم الحالة. لم تقا تل أثينا من
أجل حرية هيلاس حين وقفت بوجه إمبراطورية فارس... ما أرادت أثينا
هو استبدال إمبراطورية فارس بإمبراطوريتها. (6. 76)

وفي النهاية، أحبطت غطرسة أثينا، الرامية إلى توسيع إمبراطوريتها
غرباً، آمال السيراكوزيين بالحفاظ على استقلالهم.

عند نهاية الحملة، دُمّرت أساطيل أثينا وواجهت قواتها العسكرية
إذلالاً وتفككاً وعبودية شاملة: «لم يكونوا أفضل حالاً من السكان الفارين
من مدينة استسلمت لمحاضريها» (7. 75). ولم يحظوا بتعاطف أو عفو
السيراكوزيين - الذين هوجمت أرضهم، لأن أثينا أرادت تحقيق مطامعها
الإمبراطورية ليس إلا - والذين هزموهم شرّ هزيمة (7. 85 - 87).

أثينا تواجه تحدياً

كانت كونية هيرودوت وثوسدديس المضادة للقومية تحدياً للصورة

التي يحملها الأثينيون عن أنفسهم تلك التي رغبوا في أن يُذكروا بها، وهي صورة الإعجاب بالذات والتي لمسناها في خطبة بركليس التابينية في تاريخ ثوسديدس.

ترى صوفي ميلز في كتابها ثيسوس والمأساة والإمبراطورية الأثينية (1997)، إن مواقف ثوسديدس النقدية إزاء الحرب والغزو والإمبراطورية كانت على تضاد حاد مع نظرة الأثينيين التي يحملونها عن أنفسهم وعن مدينتهم تلك النظرة التي كانت سائدة في العصر الكلاسيكي.⁽¹⁾ في هذه الصورة المثالية، تسترسل ميلز، تتفاخر أثينا أن ثيسوس هو بطلها الأسطوري الهادي، وينبغي تكريمه لانتصاره على المينوتور في كريت، عندما واجه الخطر في سبيل الآخرين، وحرر أثينا من سيطرة الملك مينوس. ترمز شجاعة ثيسوس البطولية، كما تُبرهن ميلز، إلى الفضائل الوطنية الأثينية، في داخل الوطن وخارجه - أثينا مدينة العدالة والرحمة، المعارضة لكافة أشكال الطغيان، الإيثارية والممدنة والمحررة دائماً، والمُحسنة للجنس البشري. وكما يجمعُ ثيسوس في مآثره البطولية القوة الجسدية والفكرية والحكمة الأخلاقية، تتبعه في ذلك أثينا في كل أنشطتها بما فيها السياسة الخارجية. وظفت أثينا ضمن هذه الصورة، التي أصبحت جزءاً من أيديولوجيتها، قوتها العسكرية بشكل مستمر في خدمتها الكريمة للقيم المتحضرة؛ كانت أثينا مخلصاً لأصدقائها وتدخلت بلا مصلحة ذاتية من أجل الخير العام ونيابة عن الضعفاء. تقول ميلز، وفقاً لهذه النظرة البيروكلية، علينا الإعجاب بأثينا لأنها المدينة الإغريقية الحقيقية الوحيدة،

(1) صوفي ميلز، ثيسوس والمأساة والإمبراطورية الأثينية (كليرنذ، أكسفورد، 1997)، ص 79-86.

وهي مثالٌ لكل المدن الأخرى؛ وواجبها أن تعلم اليونان كلَّها قيمها الأثينية المُثلى.⁽¹⁾

ولكن ميلز تلاحظ أيضاً أن صورة ثيسوس المقبولة والمبيّاة التي تبنتها أثينا في القرنين الخامس والسادس لا يُشاركها فيها بالضرورة غير الأثينيين الذين يستطيعون رواية قصص من القرنين الثامن والسابع يُمكن أن يُرى ثيسوس من خلالها بوصفه شخصية أكثر غموضاً. ما من شك في أنه قهر المينوتور، ولكنه فيما بعد، بوساطة فعلٍ جحودٍ وخيانةٍ سيئة الصيت، يتخلّى عن أريادني ابنة الملك مينوس في طريق العودة إلى أثينا وهي التي ساعدته على الهرب من المتاهة. وتقول ميلز، في قصص مثل هذه يمكن اعتبار ثيسوس قاتلاً لأبيه، وإن بشكل غير مباشر، لأنه عند عودته، حنث بوعده الذي قطعه لأبيه أغيوس بتغيير لون أشرعة سفينته من الأسود إلى الأبيض إذا نجح بدحر المينوتور، ولأنّه لم يغيّرهما، استنتج أبوه فشله، مما أدى إلى انتحاره. يُسببُ اختطاف ثيسوس الكارثي لهيلين وإخفاؤها في افيدنا في أتيكا، غزو الدايسكوري (شقيقي هيلين) من أجل استعادتها، والتي أُسرت في أثنائه أمّه؛ ويُنقلُ أن ثيسوس لم يكن موجوداً لإنقاذ أمّه الضعيفة من المُعاناة والإذلال. وفي مناسبة أخرى، يُساعدُ ثيسوس صديقه بايريثاوس في محاولة فاشلة لاختطاف ملكة العالم السفلي؛ في إحدى القصص الشائعة، يُستدرجُ الخاطفان ليجلسا وعقاباً لخيلائهما يُقيّدان إلى الأبد، حتى مجيء هيرقليس لإنقاذ ثيسوس. ولكن تتزايد في المرويات الأثينية المكررة، كما تلاحظ ميلز، إعادة تقديم ثيسوس بطلاً يمثل أثينا،

(1) صوفي ميلز، ثيسوس والمأساة والإمبراطورية الأثينية (كليرنذُن، أكسفورد، 1997)، ص 79 - 86.

وتصويره ملكاً إنسانياً وديموقراطياً يقف بصلابة أمام كل أشكال الطغيان، أما إخفاقاته الظاهرة فتُبْرَّرُ وَيُقَلَّلُ من شأنها. أما بالنسبة لغير الأثينيين، كما تقترح ميلز، فلم يُصَبِّحْ ثيسوس خامة بطل يُمثِّلُ كل ما توقره أيُّ مدينة⁽¹⁾. في تاريخ ثوسدديس، يتناقض الحوارُ الميليُّ درامياً مع أمثلة أثينا لذاتها كما تذكرُ ميلز. فأوحى المليون - وهذا ما أشعر بكونه النظرة السائدة في كتاب التاريخ عموماً - بأن التاريخ سيحكم على الأثينيين بقسوة بسبب حماستهم للحرب وأخلاقيتهم الإمبراطورية أو انعدام هذه الأخلاقية⁽²⁾. وسيفقدون الاحترام التاريخي إلى الأبد⁽³⁾. لقد أصبح الجزء الخاص بتدمير ميلوس، كما أبدعه ثوسدديس في حوار الاستثنائي، أحد كلاسيكيات أدب الإبادة⁽⁴⁾.

خاتمة: مخاطبة المستقبل

عندما أجزل القاضي شهاب الدين الثناء المستفيض على كتاب التاريخ لثوسدديس في رأيه المستقل في العام 1999 حول قضايا الإبادة في البلقان، في يوغسلافيا السابقة، كان يلمحُ إلى سرد الكتاب الثالث للحرب

(1) صوفي ميلز، ثيسوس والمأساة والإمبراطورية الأثينية، صص 2-6، 10، 13، 16، 17، 22-59، 63، 66.

(2) قارن خصوصاً في مُداخلات ديفيد برتشارد: «الحرب والديمقراطية في أثينا القديمة: تقرير أولي» مجلة كلاسيكوم، مجلد XXXXI العدد الأول نيسان 2005، صص 16-25؛ «الرياضة، والحرب والديمقراطية في أثينا القديمة» تدريس التاريخ، المجلد 39، العدد الرابع، كانون الأول 2005، صص 4-10؛ «الديمقراطية والحرب: دراسة في ملف أثينا القديمة»، مجلة بولس، المجلد 24، العدد الثاني (2007).

(3) قارن كِزْتِهويز ودوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 47.

(4) انظر فرانك تشاك وكُرت يوناسون، تاريخ الإبادة وعلم اجتماعها: تحليلات وملفات دراسية. (مطبعة جامعة ييل، نيو هيفن، 1990)، صص 65-73.

الأهلية في كورسيرا في العام 427، والتي حدثت بين الأطراف الديمقراطية والأوليغاركية، حيث يتوسل كل طرف إلى أئينا أو إسبارطة، كجزء من نمط النزاع الأهلي في الحرب البيلوبونيزية عموماً. وكما يعلّق ثوسديدس في تاريخه، يمتلك قادة هذه الأطراف، في مدينة مثل كوسيرا، برامج تنافسية مثيرة للإعجاب ظاهرياً: «فعلى جانب، هناك المساواة السياسيّة بين الجماهير، أما على الجانب الآخر، فحكومة الطبقة الأرستقراطية الآمنة والسليمة». ولكن يشوبُّ هذه البرامج سريعاً، حب السلطة والجشع والطمع الشخصي، ويُتبع «بالتعصب العنيف» عندما يندلع الصراع، مع ما يصاحبه من سحق للمواطنين الذي يؤمنون بوجهات نظر معتدلة. (3. 82). وهناك تنبؤ بارز ورد في كتاب جوزيفوس في كتاب الحرب اليهودية⁽¹⁾ باندلاع حرب أهلية في أورشليم في أثناء الثورة ضد روما والتي بدأت في العام 66 قبل الميلاد.

كان كلٌّ من طرفي الحرب الأهلية التي جرت في كورسيرا مذنباً بارتكاب جرائم فظيعة، ومنها قتل المتضرّعين (أما أصحابهم، فينتحرون عندما يرونهم يُقتلون، إما بقتل أحدهم للآخر أو شق أنفسهم على فروع الأشجار). وأرتكبت مجارز بحق الذين يُعدّون أعداء: «جاء الموت على كل شكل وهيئة. وكما يحدث عادة في مواقف كهذه، اقترف الناس البشع والأبشع» آباءً قتلوا أبناءهم؛ كان بعض الناس يُقتلون لأسباب سياسية بل بسبب الكراهية، أو يقتلهم دائنهم بسبب النقود التي اقترضوها ولم يسددوها؛ كان بعض الناس يُسحلون من المعابد أو يُقتلون بداخلها «على

(1) قارن جون دوكر، هل جوزيفوس خائن أو غاندي قبل آوانه؟» المجلة الأليكترونية بوردرلانديز، المجلد 4، العدد الثالث، 2005، مقالات حول «غاندي واللاعنف والحدّات»، حرره جون دوكر ودجاني غنغولي.

المذابح نفسها»؛ وحوصر بعضهم ومات في معبد ديونسيوس (3. 81) أنذرت الحرب الأهلية في كورسيرا بالتشنج العام في أثناء التوتر الشديد للحرب التي ستغرق العالم الهيلني: عمت الثورات والتطرف الثوري مدينة بعد أخرى، ورافقها الاستيلاء على السلطة، «وظائف تأرية لا مثيل لها» (3. 82).

ونتج عن ذلك، «انحطاط عام في الشخصية في عموم بلاد الإغريق» (3. 83). ولكن «فكرة العدالة» الكونية هي التي طالها التهديد هنا. (3. 84). وكما سيقول الميليون إلى الأثينيين في الحوار الميلي، فإن كتاب التاريخ لثوسديدس، وكما يذكر القاضي شهاب الدين، يحث على ضرورة القانون الدولي الإنساني: وبكلمات ثوسديدس نفسه: «القوانين العامة للإنسانية والتي انوجدت لتمنح أملاً بالخلاص للناس في وقت المحنة» (3. 84). يتضح من هذه المداخل، مساندة ثوسديدس مناداة الميليين بمبدأ العدالة الكوني ومعارضته لأفعال الأثينيين الإمبريالية القاسية.

بعد الرعب والدمار الذي سببته الحرب العالمية الثانية، سنت هيئة الأمم المتحدة الناشئة حديثاً مجموعة من القوانين الدولية الجديدة، يتضمنها إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، واتفاقية الأمم المتحدة لحظر جرائم الإبادة والمعاقبة عليها، وذلك في العام 1948 والفرق في توقيت سنتهما يوم واحد فقط⁽¹⁾. كما أسست محاكم جديدة، مثل محكمة العدل الدولية، وفي أواخر القرن العشرين المحكمة الجنائية الدولية (والتي أسستها هيئة روما التشريعية للمحكمة الجنائية الدولية في 17

(1) سمانا باورز، «معضلة من الحجم: أمريكا وعصر الإبادة» (برينال، نيويورك، 2003)، ص 74.

تموز في العام 1998؛ حددت الهيئة صلاحية المحكمة وهيكلها ووظائفها ودخلت حيز التنفيذ في الأول من تموز من العام 2002. حَكَمَ القانون الدولي بعدم جواز امتلاك الأرض من طريق الغزو، واعتبار التطهير العرقي جريمة بحق الإنسانية، وبوجوب حماية الأطفال.

من المفيد أن نتأمل كتاب التاريخ لثوسدديس في ضوء المادة الثانية من اتفاقية الإبادة لعام 1948، والتي تعتبر النقل القسري لأطفال جماعة ما إلى جماعة أخرى جريمةً (المادة الثانية، الفقرة الخامسة). عندما يذكرُ كتاب التاريخ الحربَ، يذكرُ روتينية بيع الأطفال في العصر الكلاسيكي ومعهم النساء، عبيدًا بعد حصار يخسره المدافعون عن المدينة. وقد يُنقلُ الأطفالُ من المجتمعات التي تمر في أزمات وإليها. في الكتاب الخامس، ينتصرُ الإسبارطيون بعد معركة بين إسبارطة وحلفائها من جهة، وآرغوس الديمقراطية وحلفائها (ومنهم الأثينيون) من الجهة الأخرى. ويرسلُ الإسبارطيون في الشتاء التالي إلى آرغوس بمقترحات تسوية تتضمن تبادلَ الأطفال بين جميع الأطراف. على إسبارطة أن تلتزم بهذا الأمر: «إذا كان في عهدة الإسبارطيين أطفالٌ، فعليهم إعادة كل منهم إلى مدينته» (5.73، 76-77).

إن القانون الدولي، كما لاحظ القاضي شهاب الدين، هو تكرار وتحقيق للمفاهيم المعارضة للاستعمار والإمبريالية واحتجاجات ثوسدديس قبل أكثر من ألفي عام. من أقوال ثوسدديس الشهيرة في تاريخه (1. 22) هو رغبته في الكتابة لا لمعاصريه بل للأجيال القادمة: ولقد حقق ذلك فعلاً!

الفصل الثالث

الإبادة، والصدمة، والعالم المقلوب رأساً على عقب في المأساة الإغريقية القديمة: أسخيلوس ويوريبيديس

لا تؤنّسني بهذه النوايا الناعمة
ولا تلتفّظي بخطاباتك الصاخبة أمامي
بفم فارسيّ متملّق

(أغاممنون إلى كلايتمنسترا في مسرحية أغاممنون لأسخيلوس)⁽¹⁾

أتوسّلُ إليك ألاّ تنتزع طفلتي منّي، لا تقتلها.
هناك ما يكفي من الموت. ففيها تكمنُ مسرّتي،
وبها أنسى متاعبي، وفيها أجد عزاءً
لكل ما ضاع منّي. فهي الآن مدينتي؛ وممرضتي،
وحاشيتي، ودليلي. ليس على القوي أن يمارس قوته

(1) أسخيلوس أغاممنون في الثلاثية الأورستية، ترجمها وقدم لها فيليب فيلاكوت (بنجوين، لندن، 1959) ص ص 73 - 74.

لا ارتكاب الظلم؛ عندما يكونون محظوظين
عليهم أن لا ينسوا إن الحظ لن يحالفهم دائماً.
فأنا كنتُ محظوظة مرة، أما الآن فأنا لست محظوظة؛
يوم واحد فقط خطف مني السعادة والثروة وكل شيء.
كن صديقي إذن. دع الخشية والشفقة يحركان قلبك.
اذهب إلى جيش الآخيين؛ غير رأيهم؛ قل لهم
أي خزي سيلازمك، إذا قتلت
نساءً امتنعت عن قتلهن سابقاً بل أشفت عليهن عندما
سحبتهن من المذابح

(هكبي إلى أوديسوس في مسرحية يوريبديدس هكبي)⁽¹⁾

إذا أراد الرجال فُضَّ كلُّ
نزاع بالتنافس على إراقة الدم، فمتى
سيختفي العنف، وتخفُّ الكراهية،
وينعم البشر والمدن بالعيش في سلام؟

(الجوقة في مسرحية هيلين ليوريبديدس)⁽²⁾

أواصل في هذا الفصل تحقيقاتي في العنف ما بين الجماعات ومن
ضمنه الإبادة، والتشكيك في هذا العنف في العالم الإغريقي القديم،

(1) يوريبديدس هكبي في ميديا ومسرحيات أخرى، ترجمها وقدم لها فيليب فيلاكوت (بنجوين،
هارموندسورث، 1964) ص 71.

(2) يوريبديدس هيلين، في الباخوسيات ومسرحيات أخرى، ترجمها وقدم لها فيليب فيلاكوت
(بنجوين، لندن، 1973) ص 171.

كما يردُّ في المسرحيات التراجيدية هذه المرة. نصوصي الأساسية هي مسرحيات أغاممنون لأسخيلوس وهكبي وأندروماك ونساء طروادة ليوريبيديس، مع نظرات سريعة لمسرحية هيلين ليوريبيديس. أتمعنُّ في عواقب الإبادة وتأثيرها على كل من الجناة مثل أغاممنون وأوديسيوس وعلى الضحايا، وخاصة النساء المستباحات وأطفالهن الذين سُفروا عبيداً إلى بلادٍ بعيدة.⁽¹⁾ أبرهنُ هنا، كما فعلتُ في الفصول السابقة التي تتعلق بالكتابة التاريخية، على احتواء هذه النصوص الكبيرة، على مواقف غاندية وحكايات رمزية متميزة تُفحصُ فيها قيمة الحرب والعنف والانتقام. يُصوِّرُ الاستشراق في هذه المسرحيات محفزاً للعنف ويُفحصُ بعمق هو الآخر.

إذن، تلتقي في هذا الفصل دراساتُ الإبادة بالدراما الإغريقية الكلاسيكية، إذ خلقت هذه المسرحيات التي تدور حول العصر الأسطوري، فضاءً مسرحياً لعرض القيم الأساسية، وللتأويل وإعادة التأويل، وللمساءلة والظعن، وللكارثة والندب.

تشكّل هذه المسرحيات التراجيدية، إضافة إلى تاريخي هيرودوت وثوسديدس، تحدياً أساسياً للكيفية التي ندركُ بها التاريخ الثقافي الغربي، وهذا ما أحاول اثباته هنا بشكل عام.

(1) أودُّ أن أشير إلى الاقتراحات التي قدّمها ديفيد بريشارد والتشجيع الذي أبداه. انظر أيضاً مقالة ديفيد كونستان المهمة جداً، «الغضب والكرهية والإبادة في اليونان القديمة» مجلة المعرفة المشتركة، مجلد 13، العدد الأول، 2007، ص ص 17-87، رغم أن كونستان لا يلتجئ إلى تعريف لُكن للإبادة. (أشكر ديفيد كونستان على هذا المرجع).

منهج لَمَكِن التحليلي

أشرتُ سابقاً إلى مخطط لَمَكِن التمهيدي لتحليل قضايا الإبادة. حان الوقت الآن لنتمعن في هذا المخطط. أعيدُ نقله هنا حرفياً كالآتي.⁽¹⁾

مخطط منقح لقضايا الإبادة

1. خلفية - تاريخية
2. الشروط المؤدية للإبادة - التعصب (الديني والعرقي) المطامع (التطلعات القومية)
التغير أو الأزمات الاجتماعية والسياسية
الاستغلال الاقتصادي (العبودية مثلاً)
التوسع الاستعماري أو الغزو العسكري
سهولة الوصول إلى جماعات الضحايا
تطور قيم الإبادة عند الجماعة التي تقرُّفها
(احتقار الغريب، إلخ)
3. طرق وتقنيات الإبادة

(1) نسختُ المخطط في بحثي المقدم إلى متحف الولايات المتحدة التذكاري للهولوكوست، مركز الدراسات العليا، في واشنطن في 26 شباط في العام 2004؛ انظر أيضاً أن كرتهيز «تسمانيا رفائيل لمكن: مقدمة»، أنباط التحيز، مجلد 39، العدد الثاني، 2005، ص ص 164.166، وكذلك مقالتي «هل الإبادة متأصلة في مستعمرات المستوطنين؟ إعادة قراءة لمكن، في كتاب من تحرير أ. دزك موزس، الإمبراطورية والمستعمرة والإبادة (بيرغان، نيويورك، 2008). لاحظ أن بعض العبارات الإضافية المكتوبة بالحرر أو بقلم الرصاص قد أضيفت لاحقاً وتشملُ مقرة «الفرع والهرب» التي سُطبت وأضيفت بدلاً منها ملاحظة مكتوبة بخط اليد (انتحار، اختفاء، إلخ) هروب».

الجسدية:

المجزرة والتمثيل بالجثث

الحرمان من سبل المعيشة (التجويع، ترك البشر في العراء، إلخ - غالباً
من خلال التسفير)

العبودية - العرضة للموت

الحيوية:

فصل العوائل

الإخفاء

تدمير الأجنّة

الثقافية:

تدنيس وتدمير الرموز الثقافية

(الكتب، الأعمال الفنيّة، الآثار الدينية، إلخ)

النهب

تصفية القيادة الثقافية

تدمير المراكز الثقافية (المدن، الكنائس، الأديرة، المدارس،
المكتبات)

حظر الأنشطة الثقافية أو أعراف السلوك الاجتماعي

التحويل القسري

تثبيط الهمم

4 - الجناة - المسؤولية

القصد

الدافع

مشاعر الذنب

الإحباط

السلوك تجاه جماعة الضحايا

معارضةُ الإبادة ضمن جماعة الإبادة

5. الدعائية - تبرير الجريمة

التوسّل بالمعتقدات والتعصّب الشعبي؛ بذر الفرقة (فرق تسد)

التشويه والخداع

الإكراه

6. استجابات الجماعة المُضطّهدة

الفعالة:

الاستسلام؛ الخضوع السياسي

الهروب (الانتحار، الاختفاء، الخ)؛ الاندماج

التنكّر؛ المقاومة

الهجرة (المدروسة)؛ تثبيط الهمم

السلبية (عاطفية، ذهنية)

الإرهاب

تصوّرات حول الإبادة وجرائمه

7. استجابات الجماعات الخارجية - معارضة الإبادة

اللامبالاة تجاه الإبادة

التغاضي عن الإبادة

التعاون على ارتكاب الإبادة

تشبيط الهمم (استغلال موقف الإبادة)

الخوف من التحول إلى ضحايا محتملين

8. العاقبة - الأضرار الثقافية

التغيرات السكانية

الاختلال الاقتصادي

الانحطاط المادي والأخلاقي

التبعات السياسية

التغيرات الاجتماعية والاقتصادية

يُمكن الرجوع إلى هذا المخطط في المجلد الحادي عشر في الصندوق الثامن تحت السلسلة الفرعية الثانية من مخطوطات لَمُكِن في متحف جمعية اليهود الأمريكيين في نيويورك. أما في المجلد الذي يليه، وهو الثاني عشر، فيضع لَمُكِن أصناف التحليل في خلاصة المخطط قيد الممارسة ويوظفها باستمرار في دراسته لتاريخ أمريكا في فترة ما بعد عام 1492. يذكر لَمُكِن بنجاح في مقاله غير المؤرخة والمعنونة بـ«معاملة الأسبان لهنود أمريكا الجنوبية»، مستفيداً من رسوم لاس كاساس بشكل خاص،

«طرق الإبادة - الجسدية»، التي تشمل المذابح والاستعباد والحرمان من مقومات المعيشة.

كانت الحياة العائلية مذمومة، أما الخبز المصنوع من الجذور فهو غالباً ما يكون الطعام الوحيد المتوفر؛ أما حين يمرض العبيد، فيُهملون حتى الموت أو يعيدونهم إلى أوطانهم في أحسن الأحوال. اعتبرت معاملة النساء الهنديات مظهراً من مظاهر الإبادة الحيويّة، أي «موت العرق». الأمهات السبايا، وقد أنهكهن الجوع والإرهاق، لا يستطعن العناية برُضّعهنّ. وليس نادراً أن يقتل الأُسبانُ الأطفال. ولم تُنتهك النساء الهنديات عَسْفاً فحسب بل أُخذن «ليُحسرنَ في حرم المستعمرين الأُسبان». وتسيّبت التصفية الجسدية بتناقص عدد سكان الجزر على نحو خطير. وهناك أيضاً نوع مأكّر من الإبادة الثقافية ارتكبه البعثات الإسبانية التي تكاثرت في المكسيك وكاليفورنيا ولويسيانا وفي أمكنةٍ أخرى. ويستمرّ لَمَكِن في تطبيق منهجه مستحضراً أمثلة على أصنافٍ أخرى من الإبادة، بدءاً باستلاب الثروات الهندية وسرقتها وتخريب المراكز الثقافية وتصفية القيادات الهندية بقتلهم زعيماً أو ملكاً تلو الآخر. أما تحت عنوان «المسؤولية» فيجادل لَمَكِن في أن المُستعمرين الأُسبان مذنبون «في كل الاتهامات»⁽¹⁾ ولكن هناك استثناءات قليلة جداً منهم، وهم المُستعمرُون الأُسبان لمستعمرة نيو سبين New Spain.

سأوظفُ المخطط هنا منهجاً لتحليل عدد من المسرحيات التراجيدية الإغريقية.

(1) قارنْ م. أ. مكدونل وأ. دزك موزس «رفائيل لَمَكِن مؤرخاً للإبادة في القارات الأمريكية» مجلة بحوث الإبادة، مجلد 7، عدد 4، 2005، صص 501 - 29.

وعى الإبادة في مسرحية أغاممنون لأسخيلوس

لنفكر الآن بخصائص الإبادة التي ينظرُ لَمَكِن لها باعتبار تكرار حدوثها عبر التاريخ والتي ربما تعتمد عليها مسرحية أسخيلوس أغاممنون العزيزة على التراث الإنساني. ربما نستطيع أن نفكر في ضوء عنوان لَمَكِن الرئيسي، «الخلفية - التاريخية»، بالقصص الأسطورية المتنوعة التي تُعنى بسلالة أترىوس ومَحَنها. يقودُ أغاممنون، ابنُ أترىوس، والأخ الأكبر لمينىلاوس، وزوجُ كلايتمنسترا أخت هيلين، الحملة الإغريقية ضد طروادة، قائداً مائة سفينة، وهي أكبر قوة في الأسطول. ويُدرجُ لَمَكِن في المخطط، وتحت عنوان «الظروف المؤدية إلى الإبادة»، «التوسّع الاستعماري أو الغزو العسكري». أبحرَ كلُّ من أغاممنون، ملكُ أرغوس، ومينىلاوس، ملكُ إسبارطة، شرقاً ليس لغزو مدينة طروادة الآسيوية واستعمارها فحسب بل للانتقام من ملكها بريام من خلال دحره عسكرياً. أما أن تُستباح مدينة بريام ويُذبح رجالها المقاتلون، ومن ضمنهم باريس الذي خطف هيلين من إسبارطة ومن زوجها مينىلاوس، وتؤسّر نساؤها وأطفالها غنائم حربٍ ويُستعبدون، وتُحرقُ المدينة رماداً، أو أن تُقتل هيلين أو تُعاد إلى بيتها في اليونان. ولكن في البداية، ومباشرة قبل شروع أسطول المنتقمين بالإبحار، يُعرّضُ أغاممنون نفسه لسخط الآلهة والبشر ويستحقُّ شجبهم. أثناء الصيد، يمسكُ الملكُ ظيياً، ويتبجحُ برعونة على أنّه أفضل من أرتميس في الصيد؛ فتشعرُ الآلهةُ بالإهانة وتُعيقُ رحلة الأسطول بتسيير ريح مضادة في أولس، ومن أجل نيلِ رضا الآلهة، يقومُ الإغريق بعد إصغائهم لنصيحة العراف كلاكاس بالضحية بإفغينيا. وهي ابنةُ كلايتمنسترا الأثيرة. تُحضرُ إفغينيا بذريعة

تزوجها لأخيل، وحالما يُضحّي الإغريق بها، تهبُّ ريحٌ تسهّل إبحار الأسطول. بعد حصار دام عشرة أعوام، سُدَّ مَرُّ طروادة، بعد خديعة أهلها بالحصان الخشبي الذي كان يختبئ فيه الجنودُ الإغريق.

في مسرحية أغاممنون لأسخيلوس (مُثِّلَتْ في 458 قبل الميلاد)، وهي أولى مسرحيات دورة أوريستس، يُقتلُ أغاممنون إفيغينيا، وهذا فعلٌ لن تغفره له كلايتمسترا أبداً، التي توجِّحُ رغبتها في الانتقام إلى حين عودة زوجها. في هذه المسرحية، يعود أغاممنون إلى قصره منتصراً فاتحاً طروادة، داخلاً بعربته، تتبعه عربة أخرى محملة بغنائم الحرب، ومنها كساندرا ابنة الملك بريام وزوجته الملكة هكبي. ترحبُ كلايتمسترا المَهِيئةُ بزوجها الملك، وهي التي ستسببُ قريباً بموتِ أغاممنون وكساندرا؛ تأمرُ وصيفتها بفرش الطريق إلى القصر بالسجاد القرمزي وتدعو زوجها إلى السير عليه في طريقه إلى البيت. يردُّ أغاممنون ببرود موحياً بأن ترحيبها غير لائق: فلا يجبُ على المرأة المشاركة في الترحيب الشعبي بالمحاربين والفاتحين؛ وكما رأينا في المقتطف، يذكر أغاممنون القماش القرمزي بازدياء باعتباره «مقاصد ناعمة» تؤنثهُ، على الطريقة الآسيوية، كما لو أن كلايتمسترا «فارسيَّة متملقة».⁽¹⁾

وبعد نقاشٍ شديدٍ يتهمها في أثناءه، بتجاوز حدود جنسها («فلا يلائم المرأة الاحتفاء بالقتال»). مع ذلك، يخضع أغاممنون لها وينادي خادماً لفك رباط حذائه، ويبدأ بالسير على الطريق الحريري إلى داخل القصر. وينصحُ كلايتمسترا بحسن معاملة كساندرا، لأنَّ عبدته الجديدة، هي «هدية الجيش» لقائده، جوهره «ثروة طروادة» التي اغتتمها المنتصرون.

(1) أسخيلوس، أغاممنون، ص 69، 72-73.

ولا يؤنبه ضميره، حين يعود ومعه ابنة ملك أجنبي محظيةً له، لأنه كان قد ضحّى بابنته وابنة كلايتمسترا قبل عشرة أعوام، وبدا كما لو أنه نسي أن موتها قد حدث فعلاً. فلم يصدّق أحدٌ، كساندرا «العرافة»، قارئه الحظ، غير المحظوظة هي ذاتها، التي ترفض أن تترك عربة الغنائم كما يجوز لنا تسميتها، لخشيتها لما سوف يحدث لها. تُدركُ كساندرا أنها، مثل أغاممنون، ستقتل حالما تدخلُ القصر، منزلُ عائلة منكوبة بأجيالٍ من العنف والانتقام الوحشيين. وتتنبأ كساندرا كذلك، بمقتل كلايتمسترا ثأراً لموت أغاممنون، على يد ابنيهما أوريستس، الذي يعيش في المنفى.⁽¹⁾

ولكن عندما تُعلنُ كلايتمسترا على الجوقة مبهجة، أنها قتلت أغاممنون باصطياده في حمّامه وبعد ذلك طعنته (تقول إن «مطر دمه الأحمر» يهطلُ عليها مثل «ندى السماء حين تفتحُ البراعم في الربيع»)، وهي واثقة أن العدالة قد حلّت وإن ثأر ابنتها التي ضحّى بها بوحشية قد تحقق، أما هي فلن تعاني الانتقام لما فعلته.⁽²⁾

أُعاهدُ القوى التي تضطهدُ

شعبنا عهداً أقسم عليه:

بعد هذه الفعلة الشنيعة والواقعة المرّة

أنا راضية؛ دعهم ينسون الماضي،

اتركونا للأبد، وابتلوا

سلالةً أخرى بهذا الشر الإجرامي.⁽³⁾

(1) أسخيلوس، أغاممنون، ص 75، 80، 87.

(2) المصدر نفسه، ص ص 91-92.

(3) المصدر نفسه، ص 97.

هذه موضوعاً متكررةً في التراجيديات الإغريقية القديمة - ولعلها كذلك نظراً في نمط عام من أنماط التاريخ - فيعتقدُ الذين يثارون بسبب ما يحسبونه إثماً عظيماً، أن الانتقام لن يحيق بهم. فيشعرون بأن الثأر سيتوقف عندهم، كما تقول كلايتمسترا، بعد أن تتحقق العدالة. (1) فهم يشعرون يقيناً بتوقف دروة الانتقام.

يشيرُ لمُكِن، في «الظروف المؤدية إلى الإبادة»، إلى «تطوّر قيم الإبادة عند جماعات الإبادة (مثل احتقار الغريب...الخ)». وفي مسرحية أغاممنون، تحتفي نبرةً أغاممنون، الفاتح العائد، إزاء كلايتمسترا، بقيم المحارب الذكوري بوضوح وتعليها فوق القيم الأخرى؛ ففي الحرب، يتسنى للرجل الحصول على شهرة دائمة، شهرة كان قد حققها هو بانتصاره على طروادة. يحتقرُ أغاممنون النساء لأنهن لسن محاربات، و«للطرواديين» الذين «يتملقون» السلطة على الطريقة الفارسية، والذين، كما لو أنهم تخلّوا عن رجولتهم بحبهم للترف. عندما سألته كلايتمسترا عمّا سيفعله بريام لو كان هو الغازي، يجيبها أغاممنون بازدراء: «ليس عندي أدنى شك أنه سيسير على الحرير المطرّز». حينما يشيرُ لمُكِن إلى «النية» تحت عنوان «الإباديون»، فلنا أن نفكر بسرور أغاممنون الحقيقي حين يُعلن أن نيته في تدمير طروادة، ومدينتها وشعبها، عالمها وكونها، قد تحققت تماماً. فهو كإبادي يستندُ إلى الكبرياء والغطرسة وهو يخاطبُ زوجته ببرود، هي التي لم يرها مدة عشرة أعوام، ويأمرها بقبول كساندرا فرداً من أفراد العائلة، فلا تؤثر فيه الوسوس والشكوك المتعلقة بأفعاله التي يراها مبررة تماماً

(1) المصدر نفسه، صص 94. 95.

بسبب ما اقترفه باريِس بنُ بريام بحق مينيلوس، والذي يعتبرُهُ اعتداءً على الإغريق قاطبة؛ فهو لا يشكك في الحرب أو العنف أو الانتقام؛ ولأنه انتصر فهو موقنٌ بدعم الآلهة الخالدة الكامل له في كل ما قام به، وأنه كان «تقيّاً» في تنفيذه لمهمته، والتي تشمل تحويل «جدران طروادة إلى تراب، ورجالها إلى حد السيف». يُدرجُ لَمَكِين «فصل العوائل» تحت عنوان «طرق وتقنيات الإبادة - الحيويّة»: أنتزعت كساندرا ابنة بريام وهكبي من بيتها، واستعبدت، وعليها أن تكون متاحة جنسياً لآسرها. أما بالنسبة لضحايا الإبادة، يُشيرُ لَمَكِين في قائمة «الاستجابات - الفعالة للجماعات المضطّهدة» إلى «الخضوع» و«الهرب (الانتحار، الاختباء، الخ)». تتجنبُ كساندرا أسرها باختيارها الموت على يد كلايتمسترا؛ وهذا في الواقع انتحار؛ عندما تسألها الجوقة عن سبب دخولها القصر وهي تعرف أنها ستموت، توجيههم كساندرا بئس بأنها ستستسلم لمعانقة الموت المريحة. يُشيرُ لَمَكِين في القسم الأخير لمخطّطه «العاقبة» إلى «الأضرار الثقافية» وهنا يمكننا أن نتذكّر كيف أخبر أغاممنون بعد عودته مباشرة الجوقة عن ارتياحه بتدمير مدينة شرقية، «تلاشت» الآن «ثروتها وترفها».⁽¹⁾

وعي الجاني والضحية في مسرحية هكبي ليوريبيديس: الإرهاب والصدمة

إذا كان سببُ بروز الشخصيات النسائية في مسرحية أغاممنون لأسخيلوس هو فصاحتهم وفخرهن، وفضاعتهم في بعض الأحيان،

(1) المصدر نفسه، صص 70، 71، 75، 87.

خصوصاً في سعيهن للانتقام، فهناك أيضاً، بامتياز، شخصيات نسائية أسرة في مسرحيات يوريبيديس المأساوية في نهايات القرن، بعد اندلاع الحرب البيلوبونيزية. أنتجت مسرحية هكبي (425 قبل الميلاد) بعد سنتين من إنقاذ ميتلين (Mytilene) من التدمير الأثيني في اللحظة الأخيرة. لاقت هكبي معاناةً لا تطاق بعد غزو طروادة ودَّبِح رجالها ومحاربيها، ومن ضمنهم بريام.

يمكننا أن نَشْرَعَ بتطبيق أصناف التحليل عند لَمَكِن بتأويل معاناة هكبي المضاعفة بصفقتها ضحية لجريمة الإبادة. يُدرج لَمَكِن في مخطوطه، وتحت عنوان «طرق وتقنيات الإبادة - الجسدية»، «الحرمان من سُبُل العيش (المجاعة)، ترك البشر في العراء، الخ - غالباً عن طريق التسفير)، وتحت عنوان «طرق وتقنيات الإبادة - الحيويّة»، هناك «فصل العوائل». فبعد أن كانت هكبي ملكةً عظيمةً، علمتُ بأنها ستُسْتَعْبَد، وستكون من حصّة أوديسيوس، وهو أحد القادة الذي يُشرفون على تخريب المدينة؛ فهي ستكون خادمة حقيرة وذليلة في منزل أوديسيوس عند عودته إلى الوطن. في هذا الموقف الدرامي، يُشبه الاستعبادُ التسفيرَ كثيراً: فسيُنْقَل ما تبقى من سكّان طروادة من النساء والأطفال، إلى المدينِ اليونانيّة، كما يحدثُ في التطهير العِرْقِي المعاصر. بقاء هكبي وما تبقى من أفراد عائلتها على قيد الحياة، حتى في حالة كونهم عبيداً، لا يقدمُ لها سوى بعض المواساة، ولكن المسألة لم تنتهِ عند هذا الحد، فحالما تصل هكبي أخبار ما سوف يحدثُ، يتراكمُ الأسى فوق الأسى، وتتلو الصدمة بعد الصدمة، وتُنْقَل بها فتوانى في مشيتها على المسرح، ثم تنهارُ، وتزحفُ متألّمةً حالما تصلها أخبار جديدة عن الموت أو التهديد

الذي يتحوّل بلا رحمةٍ إلى موت. الإبادةُ هنا هي صدمة الضحية جسدياً
ونفسياً. (1)

في مسرحية هكّبي، وعندما تتعدّد محنها، تتوسل هكّبي بأغاممنون
في أحد المشاهد، ليرى معاناتها بعين رسّام: «ها أنت ترى وجه البؤس؛
عد إلى الخلف وانظر إليه كما رسّام. ارحمني». (2) تشيرُ هكّبي إلى
تأثرنا بالتمثّلات الفنّية للمعاناة أكثر مما لو كنا شهود عيان عليها. إن
تحويل المعاناة والعنف إلى جمال هو مظهر شائق من مظاهر المسرحية.
عند رؤيتنا لهكّبي للمرة الأولى، مسنودة بفتاتين، ومتكئة على عصا،
وهي تُفصّح عن أملها أن ابنها بوليدورس مازال حياً ويتمتع بالحماية
المتواصلة، وهو الناجي الوحيد، غير القادر على القتال في الحرب لصغر
سنّه، والذي أرسل إلى ثريسيا (Thrace)، البلد المجاور، ليعتني به ملكها
الذي يُفترض أنه صديق؛ أما أبناؤها الآخرون فقد قُتلوا جميعاً. علمت
هكّبي أيضاً أن شبح أخيل يُطالبُ «بدم فتاة قرباناً»، وهي تأمل يائسة ألا
يقع الاختيارُ على «ابنتها المحبوبة بولكسينا». على أيّ حال، على الجوقة
المتألّفة من النساء الطرواديات اللاتي أسرهن أغاممنون ووُزّعن سبايا
على عدة محاربين من الإغريق، كـ «غنائم حرب»، إبلاغ هكّبي بأن ابنتها
بولكسينا ستذبحُ فعلاً قرباناً لشبح أخيل.

(1) صوفي ميلز، «حملات بلا كوارث: يوربيديس والحرب وتصوير أئينا»، وهو بحث مقدّم
إلى منتدى سيدني للديمقراطية في ندوة «حول الديمقراطية والحرب: ملف دراسي حول
أئينا القديمة»، جامعة سيدني، المنعقدة في 31 آب 2007، يُسلط الضوء على درجة «تركيزنا
على عوق هكّبي عندما تعرج أو تتمدد راکعة، مدفونة تحت الأسي» للاطلاع على دراسة
مفصّلة للحرفة المسرحية انظر كتاب جوديث موسمان، عدالة بريّة: دراسة في مسرحية هكّبي
ليوربيديس (كلارندن، أو كسفورد، 1995) ص 57.

(2) يوربيديس، هكّبي ص 87.

وكما سمعتُ الجوقة، تجادلُ الإغريق فيما بينهم حول التضحية بها، وخاصة «اثنان من الأثينيين، وهما أبنا ثيسوس»، اللذان انفردا بإصرارهما على وجوب قتلها، وحزّ حنجرتها فوق قبر أخيل بحضور الجيش الإغريقي. في هذا الحدث، يبتُّ أوديسيوس في المسألة، وهو على خلاف تصويره بالشخصية المغامرة والمحتالة في الأوديسة، فهو مكروه تماماً في مسرحية هكّبي، وتُصوّرهُ الجوقة على أنه «ماكرٌ ومرواغٌ وصاحب لسان معسول»، «ومماليٍّ للغوغاء».⁽¹⁾ وخلال المناقشة التي جرت بين الإغريق، تُخبرنا الجوقة، بِحَثِّ أوديسيوس للجيش بعدم «إهانة أشجع شجعان الإغريق» من أجل «حنجرة عبدة»؛ فيقول لهم إن التضحية ببولكسينا واجبٌ وطني. ويؤكدُ أنه لا ينبغي أن يُقال «أن الإغريق نسوا دَيْنَهُمْ إزاء الإغريق الآخرين»، وأنهم «نزلوا من سهول طروادة/ متجاهلين الذين ماتوا في سبيل وطننا». يوافقُ الجمعُ على وجهة نظر أوديسيوس، الذي يأخذ على عاتقه الطلب من هكّبي بالتخلي عن بولكسينا، من أجل التضحية بها. عندما علمتا، بولكسينا وهكّبي، بقرار الجيش وباقتراب أوديسيوس، تخبرُ بولكسينا أمها أنها ستستسلمُ للموت، لأنها بذلك تتجنبُ حياة «الذل والبؤس» كسبيّة: وحسب مخطط لَمَكِين، تختارُ الهربَ موتاً وهذا الاختيارُ في الواقع انتحار.⁽²⁾

ثم يظهرُ أوديسيوس ويخبرُ هكّبي أنه أتى ليأخذ بولكسينا إلى قبر أخيل حيثُ ستُدبِحُ هناك على يد ابن أخيل الذي سيشرّفُ على هذه الفعلة وعلى تنفيذها. يلي ذلك حوارٌ هامٌ - يستبِقُ من عدة أوجه الحوار المليي الذي

(1) قارن موسان، عدالة بريّة، ص 105.

(2) يوربيدس، هكّبي صص 65 - 69.

يردُ في كتاب التاريخ لهيرودوت - بين أوديسيوس وهكبي؛ بين الجاني والضحية. تُشككُ هكبي في أخلاقية أفعال أوديسيوس كما لو كانا في مشهد يجري في قاعة محكمة. وكرواية ثوسديدس الأخيرة للحوار بين الميليين والأثينيين، تُحاولُ هكبي التماس عطف أوديسيوس وإنسانيته، ولكنها لا تلاقى غير القسوة واللامبالاة. تُذكرُ هكبي أوديسيوس بأنها أنقذت حياته مرة، عندما كان يتجسس في طروادة؛ فلما كشفتهُ هيلين لم تخبر سوى هكبي؛ التي تمسك بركبتها مثل «متسول ذليل»، و«ابتكر عشرين حجة للإبقاء» على حياته. أعادته هكبي سالماً من طروادة. واقترحت عليه أن يذبح ثوراً على قبر أخيل لأنه أكثر ملاءمة من سفح دم «طفلة». ذكرته، أن في موطنه، يُعدُّ القتل القانوني قتلاً أيضاً: فلا فرق بين قتلِ عبدٍ أو حرٍّ، فلكي يُنفذَ ما هو عازمٌ على اقترافه بحق بولكسينا، سيُحكّمُ عليه في مجتمعه بوصفه قاتلاً. وتتوسّلُ إليه أن يُضحّي بها بدلاً عن ابنتها. كان جوابُ أوديسيوس على طلبها الأخير موجزاً: «هكبي، لقد طلبَ أخيل ابنتك، ولم يطلبك أنت». (1)

أجوبة أوديسيوس بليدة وميكانيكية بغرابتها إلى الحد الذي يجعلنا نفكرُ بوصف حنة أرندت لأيشمان كموظف متجرد من العاطفة، لا يأبه بالمعاناة، كفوء بابتدال وهو يقترفُ واعياً جريمة الإبادة. يبرزُ أوديسيوس في أحاديثه مع هكبي وبولكسينا، اللتين تلقيان خطباً مؤثرة في هذا المشهد، شخصاً ذا مهمة بيروقراطية واجبة التنفيذ، وتلخصُ في استحضار بولكسينا من أمها واصطحابها لتصبح قرباناً، هذه المهمة هي جزء من سلسلة عامة من الأفعال المطلوبة للإجهاز على المدينة المهزومة. وبالفعل، أنذرَ

(1) يوربيديس، هكبي صص 70-74.

أوديسيوس هكبي عند بدء محادثتهما، أنه عندما «تسوء» الأمور «فمن الحكمة أن تتصرف بعقلانية». (1)

تصرخ هكبي بعد عجزها عن منع موت ابنتها: «أيتها الآلهة! كم بائس هو وضع العبد،/ الذي أُجبر على تحمّل أذى الغازي!». لنا أن نفهم عاديّة الشر عند «أوديسيوس» جزءاً من الانحطاط الأخلاقي العام عند الغزاة والتي ذكّرتُه حنة أرندت في كتابها أسس التوتاليتارية، والذي أشرنا إليه في الفصول السابقة. انحطاط أخلاقي مثل هذا - يُدرجه لمكين في مخططه تحت عنوان «الإباديون» لكونهم «مبطين للهيم» وتحت عنوان آخر «العاقبة»، [«الإباديون»] بوصفهم «انحطاطاً أخلاقياً - يتضح من انخراط الإغريق في القربان الإنساني تقدمةً من «الجيش كله»، وخصوصاً عندما يقول ابن أخيل إن أباه في قبره «يشربُ دم هذه الفتاة الطاهر القاني». يتابع «الجيش المتجمعُ كله» مشهدَ موت بولكسينا باهتمام حاد، كما لو أنه يحدث على خشبة مسرح، مشهدٌ عليهم التلذذ به وتذكره. وحالما يشرعُ ابن أخيل بحزّ حنجرتها، تشقُّ بولكسينا ثوبها إلى خصرها «ويظهرُ ثدياها، وكل جسدّها/ إلى صرّتها، مثل أجمل/ التماثيل». تموتُ بولكسينا، ولكنها تحرصُ على أن يكون سقوطها محتشماً، «مخبئةً ما يجبُ حجبهُ عن أنظار الرجال». يشعرُ الإغريق المتجمعون بالبهجة لموت بولكسينا التي كانت يوماً من النبيلات. إن موتها المشرف والإيروسّي إلى حد ما، كما يحدثُ في التصوير الخلاعي للعنف، يُذكّرنا بالابتهاج الاحتفالي والصوفي الذي يجتاح الجناة في أثناء أحداث القتل التي تمارسه جماعة

(1) المصدر نفسه، ص 69.

معينة والذي علّق عليه دان ستون.⁽¹⁾ سلّمت الأميرة الفتية بولكسينا إلى موتها المُحوّل إلى مشهد جمالي عام بسبب ضمير الجاني أودسيوس غير المتأثر، واللامبالي، المتجرّد، والبيروقراطي المبتذل.⁽²⁾

لم تنته آلام هكّبي بعد، رغم شعورها بأنها تحمّلت من الألم ما لا تطيقه أي امرأة، ورغم موت ابنتها (تقول: «أنا أتعسُ امرأة من بين جميع النساء»). ثمّ تصلّ المسرحية في هذه اللحظة إلى نقطة تحول (Peripeteia) وذلك عندما تنتقل هكّبي من ضحية مفجوعة إلى ضحية تطالبُ بالثأر من هيلين أولاً. تقترحُ هكّبي على أودسيوس أن من يجب التضحية بها لأخيل هي هيلين وليس بولكسينا، ألم يفقد أخيل حياته بعد مجيئه لطرودة بسبب هيلين؟ (الجوقة التي تتألف من سبايا طروادة يتضرعن بإنزال اللعنة على هيلين ويأملن أن تغرق في طريقها من طروادة إلى هيلاس). ثم يُخبرُ أحد المرافقين هكّبي أن ابنها الأصغر بوليديورس قد مات. في هذه اللحظة بالذات، تفهمُ هكّبي حتماً فظيماً رأت فيه ابنها مقتولاً على يد بوليمسْتَر ملك ثريسيا الذي ظنّه بريام صديقاً. استغل ملكُ ثريسيا، الذي أرسل بريام إليه ابنه خفية من أجل حمايته، حصار طروادة ليقتل بوليديورس ويرمي جثته في البحر ويستولي على ذهب بريام. ووفقاً لأصناف لَمَكِن المُدرجة تحت عنوان «استجابات الجماعات الخارجية»، وتحت الأصناف المتفرّعة منها مثل «التعاون» والانحلال الأخلاقي (استغلال موقف الإبادة)، [نفهمُ] استغلال ملكِ ثريسيا، الجارُ ذي الطابع الكليبي، لدمار طروادة من خلال تواطئه في جريمة الإبادة وذلك لتحقيق منفعة الشخصية. تطلبُ

(1) دان ستون، التاريخ والذاكرة المجزرة الجماعية: مقالات عن الهولوكوست والإبادة، صص 198 - 199، 206 - 209.

(2) يوربيدس، هكّبي ص 73، ص 79.

هَكْبِي رخصة من أغامنون ليسنّ تشريعاً «انتقاماً من قاتل»، على ملكِ ثريسيا، ولكن من هذه اللحظة فصاعداً، يقلّ تعاطفُ المسرحية معها، حينما يصيبها، بما يسمّيه كلُّ من لَمَكِن وأرندت، تدهوراً أخلاقياً. أُستدرج بوليمَسْتَر، بموافقة أغامنون وتغاضيه، إلى طروادة حيث طعنته هَكْبِي ورفيقاتها وفقأن عينيه وقتلن اثنتين من أبنائه بدبايس الزينة. يُقسّم بوليمَسْتَر غاضباً متعثراً، بأن لا يوجد على الأرض وحوش مثل النساء، ولكن الجوقة وبخته: «ألأنك متألّم، تشملُ بغيرسةٍ / كل النساء بهذا الازدراء؟»⁽¹⁾

يُنذِرُ بوليمَسْتَر بدوره هَكْبِي، بأن عرّافَ ثريسيا دونيزيوس، أخبره أن هَكْبِي لن تصل إلى اليونان بسفينة. ستسقطُ سريعاً من صارية في وسط البحر، وستُمنخ «كلباً بعينين بنيتين لامعتين»، ثم تموت وتُدفنُ في «مقبرة الكلب ساينوسِما، عبّرةً للبحارة المارين. تجيبه هَكْبِي بأن ذلك لا يعينها، لأنها «ثارت». فأضاف بوليمَسْتَر أن عرّافِ ثريسيا تنبأ بمقتل كل من أغامنون وكساندرا بعد عودتهما إلى آرغوس، على يد زوجة أغامنون التي ترفعُ فأسها عالياً. لم تُصدّقْ هَكْبِي ولا أغامنون كلام بوليمَسْتَر، فيأمل أغامنون في خطابه النهائي أن تمنح الآلهة الإغريق «رحلةً مزدهرةً وسلاماً وسعادةً في الوطن». ⁽²⁾ لا يمكن لوعي أغامنون الجاني، وقد اكتمل تدميره لطروادة وإبادتها، قبول تعرّضه هو ذاته إلى العنف الدّمويّ.

تشرعُ هَكْبِي، أثناء ثأرها العنيف، بتحقيق العدالة من طريق سَمَلِ عيني بوليمَسْتَر وقتل أبنائه، ولكنها لا تصدّق أيضاً باستمرار دورة العنف، وبمقتل كساندرا في آرغوس. في الحقيقة، إن الجوقة، قبل سَمَلِ عيني

(1) يوربيدس، هَكْبِي، صص 71، 75، 83، 85، 90 - 91، 99.

(2) يوربيدس، هَكْبِي، ص 102.

بوليمَسْتَر و قتل أبنائه بوقت قليل على يد هَكْبِي ونساء طروادة، قد أعلنت
يقيناً انتهاء دورات الثأر والعنف بتحقيق العدالة:

للعدالة دَيْنٌ، وللآلهة دَيْنٌ؛

وعندما يتطابقان،

فتسديدهُ نهائي وكامل.⁽¹⁾

ولكن في سعيها للثأر العنيف، تكون هَكْبِي قد ارتكبت فعلاً ورد ذكره
في التاريخ عموماً حسب مخطوطة لَمَكِن، وأصبحت هي نموذجاً، على
عدد المرات التي يتحول فيها الذين أُضْطُهِدوا سابقاً إلى جلادين قساة
ووحشيين.⁽²⁾ ولعل غاندي يُضيفُ بأن هذا سيقود حتماً إلى المزيد من
العنف.⁽³⁾ تذكر أيضاً القصص الافتتاحية لكتاب التواريخ لمؤلفه هيرودوت
حيث يؤدي الثأر والعنف إلى توليد عنف إضافي لا ينتهي.⁽⁴⁾

أندروماك: العبدُ غريباً مُستَفْزِراً

يضمُّ لَمَكِن في مخطوطه وتحت عنوان «استجابات الجماعة المُضْطَّهَدَة»
عدداً من الاحتمالات التي تشملُ «الاستسلام» و«الهروب» و«انتحاراً»،
و«الرعب». تصرخُ رأسُ جوقة نساء طروادة في مسرحية هَكْبِي بأسى وهي

(1) المصدر نفسه، ص 94.

(2) آن كرتهويز وجون دوكر «تعريف الإبادة»، مقال في كتاب من تحرير دان ستون تاريخ الإبادة.
(بالعريف، لندن، 2008)، ص 12.

(3) انظر ديجاني غانغولي وجون دوكر (تحرير)، إعادة التفكير بغاندي في نظام عالمي جديد:
منظورات عالمية (روتلدج، لندن، 2007).

(4) آن كرتهويز وجون دوكر هل التاريخ قصة؟، (مطبعة جامعة جنوب نيو ويلز، سدني،
2005). صص 18 - 19.

على وشك أن تُصبح عبدة:

آه يا أطفالي، يا أطفالي!
يا والدي المسكين! يا بلادي!
كل بيت هو خرائبٌ مشتعلة،
كل روح أسيرة،
هي غنائمُ حربٍ لرجال أرغوس!
وأنا التي في هذا البلد الغريب،

أحملُ اسم العبدة،

عُرستُ بعيداً عن آسيا
في بلد أوري،

عليّ أن أحيا حياة الموتى في هيدس.⁽¹⁾

تخشى نساءً طروادة وهن في اليونان، الواقعة في أوروبا، بأن
يعشن كالموتى الأحياء، اللاموتى، محبطات أبدأ، ينوجدن في نوع
من رعب العدم، من فقدان الهوية والمنزلة والتكامل الجسدي والثقافة
والاحترام.

لا يُعرفُ لمسرحية يوريبيديس أندروماك تاريخ أكيدٌ، لعل تأريخها
430 أو 424 (قبل الميلاد)، وهي تُعنى بحياة واحدة من نساء طروادة
الأسيرات، زوجة المحارب الطروادي العظيم هكتور ابن هكبي
وبريام. قُتل هكتور على يد أخيل وصارت زوجته أندروماك من حصّة
نيوبولمس ابن أخيل. نُقلت أندروماك إلى اليونان، عندما أصبحت

(1) يوريبيديس، هكبي ص 77.

محظية نيوبتولمس وأنجبت منه ولداً اسمه مولوسس. ولكن ساء وضعها عندما أصبحت عبدة وخادمة عند هرميوني بعد زواج نيوبتولمس من هرميوني ابنة هيلين ومينيلوس. لا نشاهد هيلين في أندروماك، ولكننا نرى مينيلوس كثيراً، وقد صُوّر في هذه المسرحية تافهاً ووضيعاً. تُخبرنا أندروماك في بداية المسرحية أن هرميوني، وبسبب خشيتها من منافسة عبتها لها على اهتمام زوجها، هددتها بالقتل، بمساعدة مينيلوس الذي قدّم من إسبارطة لهذا الغرض، أما نيوبتولمس فهو في دلفي (وسنعلم بعد ذلك أنه قُتل على يد أوريسستس). تلجأ أندروماك، من أجل الحفاظ على حياتها وحيات ابنتها، إلى معبد الحورية الخالدة ثيتس، وفي نفس الوقت تُخفي ابنتها، غير أن مينيلوس سيعثر عليه فيما بعد؛ ولكن وضعها سيُصبح رهيباً جداً، مثل هكبي. (1)

تسرّد أندروماك معاناتها في طروادة، وتذكرنا قصتها بصنف من أصناف لمُكِن ألا وهو «الترحيل» المُدرج تحت عنوان «طرق وتقنيات الإبادة - الجسدية»:

رأيتُ طروادة تنهارُ من ألسنة اللهب الشديدة، وجرّني الرجالُ
من شعري، ووضعوني على سفن أرغيف.
وما وصلتُ إلى هنا إلا لأعيش محظية
عند الرجل الذي قتل أباهُ زوجي. (2)

(1) يوربيدس، أندروماك، في أوريسستس ومسرحيات أخرى، ترجمها وقدّم لها فيليب فيلاكون (بنغوين، هارموندسورث، 1972)، ص ص 146، 150.

(2) المصدر نفسه، ص 158.

وتقول إنها تضعُ على رأسها «غطاء العبودية المقيت» عندما ذهبت إلى «الشاطئ المزدحم» مع النساء الأخريات الجاهزات للترحيل. [تقول] «ضاعت مدينتي، / زوجي هكتور ميت»، في اليونان، تشعرُ بأن «أحزانها» تصجّ بالندب الدائم، وحياتها «قاسية وبائسة»، ووجودها يطولُ وسط الدموع المنهمرة. أملها الوحيد، في خشيتها على حياتها، هو أن تستجيبَ الإلهةُ ثيتس وتُنقذها.⁽¹⁾

ولكن أندروماك، مثل هكبي، التي تعاني من الرعب والصدمة الشديدين، تكشفُ بشكل مذهل استجابة الضحية للإبادة الذي عرفه لمُكن تحت عنوان «الاستجابات الفعالة للجماعة المُضطهدة». نرى في أندروماك تصويراً لنوع آخر من وعي النساء المُسَفَّرات سبايا واللواتي يُصحبن فيما بعد محظيات وخادمات. ولكن كيف تقاوم؟ تعبر جوقة النساء المحليات، حين يخاطبنها، عن تعاطفهن معها في محنتها، رغم كونك إغريقية «وإن كنتِ آسيوية»؛ ولكنهن يشعرن بأن محاولتها الثورة ضد وضعها بلجوئها إلى معبد ثيتس هي محاولة يائسة. على أندروماك أن تُدرك أنها «لا شيء»، وبكونها عبدة من طروادة فهي ملك هرميونى التي هي أميرة إسبارطة. ثم يسألن: «كيف تجرئين على محاربتها؟»⁽²⁾

وهنا تخطر لنا مقالة بارعة نُشرت في مستهل القرن العشرين بعنوان «الغريب» لعالم الاجتماع الألماني جورج زِمِل. يكتبُ زِمِل، الغريبُ هو الجوّال الذي يحلُّ يوماً ويبقى غداً؛ حتى حينما ينتمي إلى جماعة محددة مكانياً، يظلُّ هو مشروع جِوَال. يُظهرُ الغريبُ إزاء الجماعة

(1) المصدر نفسه، صص 148 . 149.

(2) المصدر نفسه، صص 149 . 150.

نوعاً من التجريد والانفصال الذي لا يجب خلطه مع السلبية. فيمنحه هذا الانفصال درجةً من الحرية من نواحي تصور ما يسلّم به باقي أفراد الجماعة وفهمه وتقييمه. يذكرُ زِمِلُ التاجر نموذجاً تاريخياً ويذكرُ اليهود الأوربيين مثلاً كلاسيكياً.⁽¹⁾ في رواية يوليسس لجيمس جويس، يُعدُّ ليوبولد بولا بلوم، الذي يتجوّل في دبلن، تجسيداً للغريب الذي يصفه زِمِلُ.⁽²⁾ لعلنا نفكرُ أيضاً بشخصية ريبكا النشيطة المتعلمة الحكيمة، في رواية السير وولتر سكوت إيفانهو (1819)، والتي تاجرُ بصحبة أبيها إسحاق؛ وتُعتبرُ ريبكا تمثلاً للعالم اليهودي - الإسلامي - المسيحي اجتماعياً وفكرياً وثقافياً وتجارياً أثناء العصور الوسطى في مناطق الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وإسبانيا المغاربية. تستفزُ ريبكا في رواية إيفانهو التقاء الهوية النورماندية والساكسونية بالهوية الإنجليزية القومية في أواخر القرن الثاني عشر في إنجلترا، وهو التقاءٌ يُقصدُ بوصفها تاجرةً مشرقيةً ويؤدي بها إلى الموت حرقاً بتهمة السحر.⁽³⁾ حياةُ الغريب محفوفةٌ بالمخاطر، ومهددةٌ بالعنف، كما هو الحال مع بلوم وريبكا.⁽⁴⁾

في مسرحية أندروماك، أندروماك هي عبدةٌ تتحدّرُ من أصل رفيع وتُنقلُ عنوةً من طروادة، ولكنها باختلافها «الآسيوي» وفصاحتها وكرامتها وتعلّقها المقتدر، تستفزُ وتتحدّى الافتراضات والقيم الاستشراقية التافهة لهرميوني وأبيها مينيلوس اللذين يضطهدانها ويريدان قتلها. ما

(1) علم الاجتماع عند جورج زِمِل، تحرير وترجمة كرت ه. وولف (فري برس، غلينكو، 2، 1950) صص 402-108.

(2) قارن دوكر، 1942: شعريّة الشتات، (كونتنيوم، لندن، 2001)، صص 86-87.

(3) قارن دوكر، 1942: شعريّة الشتات، الفصل الثالث.

(4) المصدر نفسه، صص 68-70.

أن تظهرُ هرميوني في المعبد حتى تُطلقَ سيلاً من الشتائم بلغة غريبة في تعبيرها عن الكراهية الإثنية:

أما أنتِ - أيتها المرأة - العبدة، يا غنيمة الحرب -
تريدين أن تتسيدي هذا المكان؛ لتتخلصي مني؛
سحرُك يسبب كراهية زوجي لي؛ ولصالحك
رحمي عاقراً لا حياة فيه. أيتها النساء الشرقيات
أنتن خبيرات بشيطنة كهذه - ولكنني سأمنعك.
لن تجدي عوناً في ثيتس، فلا المعبدُ سينقذك
ولا المذبح؛ ستموتين.⁽¹⁾

في مخطط لمُكن تحت صنف «الدعاية - تبريرُ الجريمة»، ثمة ذكرٌ لـ «استغلال المعتقدات الشعبية وعدم التسامح». بهذه الروحية تواصلُ هرميوني هجومها اللفظي: «أنتم الشرقيون متشابهون»، تُبيحون الزنا بين الابنة وأبيها والأخت وأخيها والأم وابنها؛ فالقانون الشرقي يؤيد القتل؛ وتعدد الزوجات مقبول وفق هذه «الأخلاق الأجنبية». على أندروماك أن تتخلى عن «شموخها الملكي» وتعلم الخضوع والركوع الذليل أمام سيدتها وتكنس الأرضية. ترفضُ أندروماك الاستسلام في أثناء هذه المواجهة، وهذا الصراع: «لا أحد يستطيع القول إنني لا أطالب بحقوقي»؛ وتُفندُ حجج هرميوني كلها وترد على مخاوفها. وهي تستخفُ خصوصاً بادعاء هرميوني حيازة صفة يُفترض اقتصارها على الإغريق والأوربيين وهي «الانضباط». تقول أندروماك، إن هرميوني هي التي يعوزها «الذكاء

(1) يوريبيدس، أندروماك ص 150.

الطبيعي». تُصَبِّحُ تهديدات هرميوني عنيفة وهستيرية: «سأشقق لحمك، سأمزقك وأعذبك»: أندروماك هي «بهيمة أجنبية وقحة».⁽¹⁾

في هذه الأثناء يعثر مينيلوس على مكان اختباء مولوسس ابن أندروماك وينذرهما بأن تترك الملاذ أو «أن حنجرة الطفل ستقطع بدلاً من حنجرتك».⁽²⁾ كم هو وضع مينيلوس في مسرحية أندروماك! في صراعهما معاً، تثبت أندروماك تفوقها بسهولة على ملك إسبارطة بحكمتها وبصيرتها وإدراكها وانسانيتها، فخطاباتها له هي دحض للنظرة الاستشراقية القائلة بأن الشرقيين ينقصهم العقل والانضباط. هذا لا يعني أن أندروماك تخفي ازدراءها لمينيلوس وابنته:

أنت! هل قاد جبان مثلك نخبة مقاتلي هيلاس
ضد الملك بريام لغزو طروادة؟ وهل وسوست
ابتك الرعناء بما يجعلك
تجرؤ على تحدي امرأة عزلاء وعبدة؟⁽³⁾

ثم تقول أندروماك لمينيلوس، «تعال - دعنا نلخص المسألة»، وكما فعلت مع هرميوني، فهي تفند كل حججه. غير أن جوقة النساء الإغريقيات تروغ بما يرين من قلب غير مقبول لنظام الجنس الإغريقي السائد: «لقد تفوّهت بأكثر مما يُسمح لامرأة أن تقول لرجل».⁽⁴⁾ وهذا يذكّرنا بمحاولة مماثلة لأغاممنون لزجر كلايتمسترا وإسكاتها في مسرحية أسخيلوس.

(1) يوربيدس، أندروماك، صص 151 - 154.

(2) المصدر نفسه، صص 155 - 156.

(3) يوربيدس، أندروماك، ص 156.

(4) المصدر نفسه، صص 156 - 157.

إن علاقة شخصية أندروماك بمينيلاوس، التي هي علاقة امرأة برجل، وعبدة بملك، تتقاطع مع تاريخ ثقافي طويل لعالم مقلوب رأساً على عقب، من النوع الذي تشيرُ إليه نتالي زيمون دَيفز في مقالتها الشهيرة «النساء في الأعلى» حول قلب علاقة الذكر والأنثى في المهرجانات والاحتفالات والتمثُّلات المصوّرة في مطلع أوروبا الحديثة. تقدّم دَيفز مثلاً على شغف القرون الوسطى بقصة قديمة عن الإسكندر والفيلسوف العجوز أرسطو وفيلسوفٍ احدى رعايا الإسكندر في الهند، تقنعُ أرسطو بأن ينزل على أطرافه الأربعة، مُسرجاً وملجوماً، ليطوف بها في الحديقة أمام عيون الإسكندر.⁽¹⁾

تتهمُّ أندروماك مينيلاوس في ذروة صراعهما بالقسوة والإجرام والخداع والمكر: «وهل يعتبرُ هذا ذكاءً عند أهل إسبارطة؟».⁽²⁾

في النهاية، تُنقذُ حياتا أندروماك وابنها بتدخلُ بيليوس، والد أخيل وجَدّ نيوبتولمس، الذي يتفق معها حول «وضاعة» مينيلاوس الذي يتراجع أمام الشيخ الغاضب ويترك المشهد. تنهارُ هرميوني خشية أن يعود زوجها، كاشفةً عن فقر العقل ووفرة الانفعال التي نسبتها إلى النساء الشرقيات. ولكن بيليوس يشعرُ إن حياته قد انتهت حينما يعلمُ أن أورستس قتل نيوبتوليموس، وبهذا يفقد ابنه وحفيده. تنتشلُ حورية البحرِ ثيتس بيليوس من جزعه، وهي الإلهة التي كانت زوجته سابقاً، وتعدّه بأنها ستقبله زوجاً

(1) انظر نتالي زيمون دَيفز، المجتمع والثقافة في بواكير فرنسا الحديثة (مطبعة جامعة ستانفورد، ستانفورد، 1975) الفصل الخامس، «النساء في الأعلى»، دوكر، ما بعد الحدائث والثقافة:

تاريخ ثقافي (مطبعة جامعة كامبرج، ملبورن 1994) ص 194.

(2) يوربيدس، أندروماك ص 159.

لها وتجعل منه إلهاً. وتتكهنُ الإلهة بنصيب طيب لأندروماك، التي ستصبحُ «زوجة هيلينوس الشرعية»، بينما ينجبُ ابنها سلالة مزدهرة من الملوك التي ستحكم بلاد مولاسيا التي يتجهون نحوها الآن. تفكّر ثيتس في نهاية المسرحية بدور الإلهة بالاس (أثينا) التي طالبت بسقوط طروادة، لكن الآلهة عموماً لم تتخل عن الطرواديين تماماً «حتى على طروادة بسطت الآلهة عنايتها اللطيفة». (1)

تمعنُ مسرحية أندروماك النظر، من خلال الآراء المتنوعة لشخصها، في السؤال الأزلي: من هو الملامُ على نشوب حرب طروادة؟ أندروماك، مثل هكّبي وباقي نساء طروادة، متأكدة أن هيلين هي المُلامّة، فحين عاد بها باريس «لتقاسمه البيت والفراش»، تلا ذلك عنف الانتقام: «أقسمت اليونان أن تنتقم من أجل هيلين»؛ فبسبب هيلين مات في الحرب التالية شخصياتٌ إغريقيةٌ مثل أخيل وطروادية مثل هكتور. تقول أندروماك لهرميوني: «هيلين قتلت أخيل» أما في أثناء صراعه مع مينيلوس، يعرضُ بيلوس وجهة نظر أخرى. يتهمُ بيلوس كلاً من هيلين ومينيلوس بالخطأ ويعتبرهما المسببين الرئيسيين للحرب، ولكنه كلما مضى في حجته، يعودُ ليُثبتُ أن مينيلوس هو المسؤول الأول. ويزبُدُ بيلوس حين يقول إن هيلين هي أشد النساء فجوراً غير أن هذا الفجور يعود إلى تربيتها البذيئة في إسبارطة، لأن فتيات إسبارطة لا ينشأن على الحياء، ولا يبقين في البيت، وعندما يخرجن فإن «أفخاذهن مكشوفة وثيابهن فاضحة» و«يتصارعن ويتسابقن» إلى جانب الفتيان. يقول بيلوس «هذا [أمرٌ] غير مسموح به». (2)

(1) المصدر نفسه، ص 166، 173، 185 - 186.

(2) المصدر نفسه، ص 148، 153، 164 - 165.

لا نندهشُ إذن، ففي رأي بيليوس المزدري، يبررُ صبا هيلين الفاجر، سبب هربها مع فتياتها إلى بلادٍ أجنبية، وتخليها عن وطنها وعن «كل الروابط المقدسة». يقول بيليوس لمينيلوس إنه أحق لأنه كان بعيداً عن بيته في أثناء زيارة باريس، ولا عجب أن صيرَ ديوثاً. فما توجب على مينيلوس إعلان الحرب على الطرواديين بعد معرفته عن انحلال هيلين هذه المرأة الإسبارطية، وما كان عليه أن «يرفعَ رمحاً واحداً من أجلها»؛ كان أحرى به ترك هيلين في طروادة، بل كان عليه أن يدفع لها مالاً حتى لا تطالب بالعودة أبداً. ثم أرسل مينيلوس، بلا سبب معقول، «آلافاً من الرجال الشجعان إلى حتفهم»، من بينهم أخيل. إن مينيلوس هو المسؤول عن أسى العديد من المستنّين والمستنات من الإغريق الذين أصبحوا بلا أطفال. ثم يتهجمُ بيليوس، ولكي يزيد مينيلوس السوء سوءاً، فهو عندما غزا طروادة، ظهر بمظهر العاشق الهزيل؛ وبدلاً من قتل هيلين مباشرة، رمى مينيلوس بسيفه أرضاً وأعادها إليه بمجرد «ما كشفت له عن صدرها». ولا تُفاجأ بأن تختلف وجهة نظر مينيلوس حول سبب بداية الحرب. يقول إنه لا يلوم هيلين لأنها هجرته، لأن ما فعلته حدث بسبب «إرادة إلهية وليس باختيارها الشخصي». على أي حال، لأن هيلين سبب الحرب، فإنها جلبت العديد من المنافع لهيلاس، فالإغريق لم يعرفوا الأسلحة والقتال من قبل، كما يرى هو، وأظهرت الحرب «صفاتهم الرجولية» وكذلك قربت «كافة الإغريق من بعضهم رغم اختلافاتهم». أما بالنسبة لعدم قتله هيلين عند رؤيتها، كما يشرح لبيليوس، فهو ببساطة «انضباطٌ جديرٌ بالإعجاب».⁽¹⁾

(1) المصدر نفسه، صص 156 - 157.

إن إشارة مينيلوس بأن هيلين تركته وهربت مع باريس بإيعاز من الآلهة، يضعُ أمامنا سؤالاً عن مدى تأثير الآلهة على الأفعال البشرية، وخاصة، في احتمال وقوع مسؤولية نشوب الحرب على عاتق باريس بسبب تحكيمه بين الآلهة هيرا وأثينا وأفروديت. تندبُ الجوقة ما حدث عند زيارة «الآلهة الثلاث المحبوبات» لباريس، الذي كان حينها راعياً شاباً، على جبل إيدا، حين رغبت كل واحدة منهن بأن يحكمَ بأنها الأجل. يختارُ باريس أفروديت (ستكون مكافأته له هي وقوعه في حب أجمل امرأة في العالم)، وهذا ما شرَّع سلسلة الأحداث التي تسببت في اندلاع الحرب. لقاء باريس بهيلين في إسبارطة ورحيلهما إلى طروادة. هنا، إذن، لعل التدخل الإلهي للآلهة الثلاث هو السبب الرئيس لحرب طروادة الذي سبب لها ولشعبها الخراب والدمار الحتمييين. ⁽¹⁾ من المؤكد إن كساندرا فكَّرت بذلك أيضاً حسب ما ترويه الجوقة. ولأنها تنبأت بكل ما سيحدث لاحقاً في حال بقاء باريس الصغير حيّاً، ناشدت كل شيخ ومستشار في طروادة «اقتل الطفل»، «اقتله!» ⁽²⁾ ولكن لم يصنع لها أحد.

(1) المصدر نفسه، صص 154 - 156. تكررُ مسرحية هيلين ليوربيدس قصة معروفة جداً في العالم القديم، وهي أن هيلين لم تذهب بتاتاً إلى طروادة مع باريس. توضَّح هيلين في نحيبها الافتتاحي قدرها، وما حدث عندما حكمَ باريس أن أفروديت هي الأجل من بين الآلهة الثلاثة هيرا وأثينا وأفروديت. هيرا كانت غاضبة لأن باريس لم يخترها، فتقول إن هيلين التي ستذهبُ إلى طروادة هي «وهمٌ خياليٌّ» و«صورة حية مؤلفة من الأثير على شاكليتي»؛ وحسب أوامر زيوس، ينقلُ هيرمس هيلين «ملفوفة بغيمة» إلى مصر. أنظر يوربيدس، هيلين، في الباخوسيات ومسرحيات أخرى، ص 136.

(2) المصدر نفسه، ص 155.

الحرب والإبادة ومعاناة النساء والأطفال في مسرحية: نساء طروادة

عندما كانت أحداث التدمير الأثيني لميلوس أثناء الحرب البيلوبونيسية، ومقتل كل سكانها الرجال الذي كانوا في سن القتال واستعباد النساء والأطفال، متوهجة في الذاكرة، عُرضت مسرحية يوريبيديس نساء طروادة (415 قبل الميلاد). تقع أحداث المسرحية في خرائب طروادة، بعد يومين من الاستيلاء على المدينة، وتُعيد النظر في تعاسة هكبي وابنتها كساندرا وكتتها أندروماك؛ ومرة أخرى، سنحلل معاناتهن واستجاباتهن وفق مفردات مخطط لمكين. أُضيفت تفاصيل جديدة ومروعة إلى ما نعرفه سابقاً من هكبي وأندروماك، وخاصة، ما قرر الإغريق فعله باستيناكس، ابن أندروماك الرضيع، ثمرة زواجها بهكتور. تعلم أندروماك في مطلع المسرحية، وبإذلال، بأنها ستأخذ إلى اليونان عبدة لابن أخيل، ولكنها لم تكن تعرف بعد مصير ابنها الصغير. عندما يقترب المبعوث الإغريقي تالسياس، يُخبر أندروماك بأنه يحمل لها أخباراً سيئة. تتساءل أندروماك فيما إذا كانت الأخبار تتعلق بها أو بابنها، أو «بأنهما سيخصصان لسيد آخر». تذكر صنفاً في مخطط لمكين، تحت عنوان «طرق وتقنيات الإبادة - حيوية»، و«فصل العوائل»، مثل فصل الابن عن أمه. تستدعي الجوقة المؤلفة من نساء طروادة الأسيرات في أواخر المسرحية مشهد بوابة طروادة، حيث «مئات الأطفال/ يتشبثون بها ويصرخون» منادين أمهاتهم.⁽¹⁾ سيبين لاحقاً استعباد مئات النساء وفصلهن عن أطفالهن.

(1) يوريبيديس، نساء طروادة، ضمن الباخوسيات ومسرحيات أخرى، صص 89، 108، 112. 113، 125.

مع ذلك، يعترفُ المبعوثُ، أنه لا يُطيقُ الإفصاح عن الأخبار التي يحملها.

أندروماك: ابدِ بعض التحفظ إذا لم تحمل أخباراً سارة.
تالشيبياس: فاعلمي الأسوء إذن: سيقتل الإغريقُ ابنك.
أندروماك: آه، كلا، كلا! هذا أسوء مما يفعلونه بي.
تالشيبياس: أثبت أوديسيوس حجته أمام الجمعية العامة.
أندروماك: ولكن هذا فظيع ويتجاوز كل المقاييس! آه.
تالشيبياس: وهو أن لا يُسمح لابن رجل عظيم بأن يعيش -
أندروماك: عسى يُحكّم على ابنه بحكم مثل هذا!
تالشيبياس: ويجبُ رميه من أبراج طروادة المحصّنة⁽¹⁾

ينصحُ تالشيبياس أندروماك بأن تكون «متزنة» وتقبل القرار. حينما تنظرُ أندروماك إلى طفلها الباكي متشبثاً بأصابعها وتمسكاً بثوبها، وهو على وشك أن يُرمى، وفق نصيحة أوديسيوس، من أعلى سور المدينة، ربما نفكرُ بصنف لَمَكِن، تحت نفس العنوان الذي يحيلُ إلى الإبادة الحيويّة المتعلقة «بتدمير الأجنّة». أندروماك مُصيبةٌ حين تصرخُ ضدّ التضحية بالطفل، بوصفها «طقس إغريقي لجريمة القتل»: «أيها الهيلينيون! يا مبتكرو الأعمال الوحشية البربرية!».⁽²⁾

تُقدّمُ صدمةٌ هكّبي الجسدية والنفسية مرة أخرى في نساء طروادة؛ في

(1) المصدر نفسه، صص 113-114.

(2) يوربيدس، نساء طروادة، ضمن الباخوسيات ومسرحيات أخرى، صص 115، 126، 128.

الحقيقة، ندرُكُ للوهلة الأولى حضور هَكيبي مستلقية على الخشبة، من خلال كلمات الإله بوسيدون، الذي كان رئيس آلهة طروادة، التي تصفها بـ «هيئة جاثمة»، يُرثى لها، «غارقة بالدموع/ بسبب كثرة المآسي». وعندما علمت هَكيبي بما سوف يحدث لحفيدها، تُسمي الإغريق «قتلة»، وتتساءل إذا كانت نساء طروادة مثلها ومثل أندروماك قد وصلن إلى «هاوية الألم». يضاعفُ موت الطفل عذاب هَكيبي وغمها ويقربها من الجنون. أما كاسندرا في مسرحية نساء طروادة فتصل إلى حافة الجنون، حيثُ تغني وترقصُ بخبل (ربما يذكرنا هذا المشهد بأوفيليا في مسرحية هاملت) يجعلُ الجوقة تناشدُ أمها: «هَكيبي يا أيتها الملكة، لقد فقدت عقلها»⁽¹⁾ تواشجت الإبادة هنا مع العطب النفسي الحاد جداً.

تظهرُ هيلين في نساء طروادة، معزولة من نساء طروادة، اللواتي يسعين إلى القصاص منها، راغبات في أن تُقتل مباشرة على يد مينيلوس، مما يذكرنا مرة أخرى، بصنفي لَمَكِين «تثييط الهمم» و«الانحطاط الأخلاقي» عند ضحايا الإبادة. ولكن المسرحية تنعطفُ انعطافة هزلية عند دخول مينيلوس، متوعداً بقتل هيلين، أما حين يجدها أو حين يعيدها إلى هيلاس؛ ويأمرُ جنوده بسحل «القاتلة المتعطشة للدماء» من شعرها، فهي ستدفعُ بدمها ثمن دماء كل أصدقائه الذين ماتوا في طروادة. تهلُّ هَكيبي لخطته في قتل هيلين. ولكن عندما تظهرُ هيلين مع الجنود يُفرغُ هدوؤها وسموها وحجتها الرزينة تهديداتِ مينيلوس المضحكة من محتواها. تجادلُ هيلين بأنها لم تسبب في نشوب الحرب، لعدة أسباب. تقول مرددة كلمات كساندرا: كان على بريام الإصغاء إلى النبوءة التي تذكرها وباريس

(1) المصدر نفسه، ص 90، 100 - 101، 116.

وكان عليه قتل باريس عند ولادته. وعندما سعى باريس وراء هيلين الشهيرة بجمالها، بسبب مكافأة الإلهة أفروديت، أبحر مينيلوس إلى كريت تاركاً إياها وحدها مع باريس؛ بعد ذلك وقعت بحب باريس، لأنها وجدت الحب قوة لا تُقاوم، تُذكرُ زوجها السابق، بزوس الذي لم يستطع مقاومة الحب. وأخيراً، توضّح أنها أرادت فعلاً أن تترك طروادة وتلتحق بالسفن الإغريقية لكي تضع نهاية للحرب، ولكن دايوبوس، وهو شقيق باريس، (حدث هذا بعد موت باريس) أحبط مسعاها واتخذها زوجة له عنوة وأبقاها.⁽¹⁾

تجاهل مينيلوس التماس هكبي والجوقة بقتل هيلين، لصالح «الثأر النبيل»، في لحظتها وأصرّ، بدون أن يقنع أحداً، بأنه سيقتل هيلين حتماً، ربما رجماً، عندما يعودان إلى إسبارطة.⁽²⁾

إذا كانت شخصية مينيلوس ضعيفة وتهرجية في نساء طروادة فإن صورة أوديسيوس، وهو إباديٌّ آخر، مخيفة، كما شأنها في مسرحية هكبي. ينقل المبعوث الإغريقي تالثيباس إن أوديسيوس نفسه أقنع الجمعية الإغريقية الكاملة النصاب بضرورة التخلص من ابن أندروماك، ولأنه ابن هكتور فلربما يصير قوياً ذات يوم. وكما في مسرحية هكبي، يُصوّر أوديسيوس في مسرحية نساء طروادة، شخصاً شبيهاً بأيشمان في شره العادي المجرد من العاطفة، معنياً بعقلانية بكل تفصيل من تفاصيل جريمة الإبادة. فحين تعلم هكبي بأنها أصبحت عبدةً لأوديسيوس، وأنها ستُنقل إلى إيثاكا لتصبح خادمة بينلوبي، تعبر عن ازدرائها له بوصفه «حانث يمين وفاجراً ومنبوذاً، يتحدى/

(1) يوربيدس، نساء طروادة، ضمن الباخوسيات ومسرحيات أخرى، صص 118-121.

(2) المصدر نفسه، صص 123-124.

قوانين الله والبشر». وهي تستهجنُ أوديسيوس «محتالاً وجباناً» في خطاب الرثاء الذي تلقّيه عند جثمان حفيدها الصغير. وبعدها حاولت الانتحار: «الآن! إلى النار! هناك طريق ملكية للموت -/ ملفوفة باللُّهب التي تلتهمُ المدينة المحبوبة!». ولكن جنود الأغريق ينقذون هكّبي، فيجب بقاؤها حيّة لأنها «غنيمة» أوديسيوس، وهي «مُلكٌ» له الآن.⁽¹⁾ في نهاية المسرحية، تظلُّ معنا صور التدمير النهائي لطرودة واختفائها النهائي من العالم.

هكّبي: اختلط الغبارُ بأحججة الدخان حتى السماء،
لا أرى شيئاً، فلقد اندثر العالم.
الجوقة: الأرضُ واسمها عدم؛
كل شيء اختفى، وطرودة عدم!⁽²⁾

هذه صورٌ ستلازمُ تاريخ العالم، شبحُ إبادة طرودة يمكن أن يحدث لأي مدينة أخرى أو مجتمع أو بلد أو أرض أو شعب آخر.

استنتاج

الإغريق الذين دمّروا طرودة، مذنبون، وفقاً للممكن، في كل تهم الإبادة؛ هذا ما يتضحُ من هذه المسرحيات التراجيدية، بدءاً بأغاممنون في مطلع القرن الخامس وانتهاءً بمسرحيات يوريبيديس في أثناء الحرب البيلوبونيزية. أما فيما يتعلق بصنف لممكن في مخططه عن «العاقبة- الأضرار

(1) يوريبيديس، نساء طرودة، ضمن الباخوسيات ومسرحيات أخرى، ص 99، 100، 101، 126.

(2) المصدر نفسه، ص 133.

الثقافية»، فإن اجتياح طروادة هو دليل واضح على تقنيات الإبادة الثقافية، وانتهاك وتخريب المراكز والرموز الثقافية (الأعمال الفنية، والآثار الدينية... الخ)؛ وتصفية القيادة الثقافية؛ ومنع النشاطات الثقافية أو أعراف السلوك الاجتماعي. يحدث الضرر الثقافي في أثناء النهب، لذلك يورد لمكين - «النهب» تحت «طرق وتقنيات الإبادة - ثقافية»؛ يلاحظ بوسيدون في بدء المسرحية، الذهب الكثير «وكل أسلاب طروادة» التي تُحمّل على السفن الإغريقية. ⁽¹⁾ ينطبق الضرر الثقافي على الأطفال الذي رُحّلوا بعيداً عن طروادة بسبب استعبادهم، ويُعتبر مثل هذا الاختطاف جريمة وفق المادة الثانية من اتفاقية الأمم المتحدة المتعلقة بالإبادة لعام 1948، والتي تشجب «تسفير الأطفال قسراً من جماعة إلى جماعة أخرى». ⁽²⁾ سيندمج حتماً الأطفال المُستعبدون في المجتمع المُضَيّف الذين سيباعون فيه. تندب الجوقة في نهاية مسرحية نساء طروادة ضياع مدينتهن المحبوبة. فليس هناك:

موسيقى صلاة، غناء عذب، ليال صوفية

للظلمة والرؤيا، الهيئات الحبيبة

للآلهة الذهبية التي عرفناها

ولن يكون بإمكانهم أن يروا ثانية، محيطها الخلاب، ومن ضمنه جبل إيدا حيث «تزيدُ أنهار شديدة الانحدار ملأتها الثلوج وتصبُّ / في أراض

(1) يوربيديس، نساء طروادة، ضمن الباخوسيات ومسرحيات أخرى، ص 90.

(2) انظر، دوكر وكرتوي، «تعريف الإبادة»، ص 14.

الغابة الفسيحة المعرّشة»⁽¹⁾. يمثل تدمير طروادة، وفقاً لشروط لممكن، الاختفاء الناتج عن إبادة حضارة من حضارات العالم، وخسارة دائمية للإنسانية، وتقليصاً لتراثها، واعتداءً على الإنسانية ذاتها.

تطرح المسرحيات التراجيدية مسألة الإبادة الدينية. ماهو موقف الآلهة من الطريقة التي دُمّرت بها طروادة؟ هل هم إلى جانب المنتصرين كما يظهر تاريخياً، جناةً من أمثال أغاممنون، ومينيلأوس، وأوديسيوس، أم إلى جانب ضحايا الإبادة، من نساء وأطفال، الذين لم ينج سوى قلة منهم؟ أندروماك واثقة في مسرحية نساء طروادة بوقوف الآلهة ضد الطرواديين، منذ الإبقاء على حياة باريس عند ولادته «لكي يعيش ويدمر وطنه / من أجل هيلين الملعونة». تستتج الجوقة في نهاية المسرحية وهن في مواجهة الكارثة: «لقد تخلّيت عنا يا زوس يا إلهنا، وطلبوا منه باعتباره «ملك كل ما هو حي»، أن يقبل تحديهن، «ماذا يعني لك هذا كله؟»⁽²⁾ وعندما تحترق طروادة بمحرقة في نهاية المسرحية، تفقد هكبي ما تبقى من إيمانها بانقاذ الآلهة لها:

أيها الآلهة! أيها الآلهة! أين أنتم؟ لماذا عليّ

أن أستغيث الآلهة؟

لقد ناديناهم من قبل، ولم يسمع نداءنا أحد.⁽³⁾

ولكن ما لم تعرفه النساء، وهو أن حركة المسرحية كلها توضّح عدم

(1) يوربيدس، نساء طروادة، ص 124 - 125.

(2) المصدر نفسه، صص، 109، 124 - 125.

(3) المصدر نفسه، صص، 131 - 132.

تخلّي الآلهة عن الطرواديين بشكل نهائي. تُفتتح مسرحية نساء طروادة على مشهد يأسف فيه بوسيدون على ما حدث لطرودة، حين يشاهدها وهي تُنهبُ وتُسلبُ، وتُترك محترقة. يندبُ قائلاً «كانت مدينة طروادة مدينتي وشعبها شعبي». ثم يعترفُ بهزيمته من قبل أئينا، الذي تنازعَ معها سابقاً، والتي خططت خدعة الحصان الخشبي، لذا فهو يعجبُ عندما تظهرُ الإلهة وتطلبُ عونه «بالنيابة عن طروادة». تقرّ أئينا بأنها كرهت الطرواديين وساعدت الإغريق على الانتصار، ولكنها تتعهد الآن بـ«ميلها لتفضيل الطرواديين». وحين يسألها بوسيدون عن سبب تغيير موقفها، تجيب أئينا بأنها مروعة بسبب معصية الإغريق، وخاصة اعتداؤهم على معبدها، عندما أخرجوا كساندرا من حرمة. وتقول له إن خطتها الجديدة هي أن تجعل رحلة عودة الإغريق إلى الوطن كارثية. ثم تقول إن زوس وافق على إنزال أمطار مغرقة، ووابل مستمرّ من البرد وزوابع على سفن الإغريق؛ وتطلبُ من بوسيدون مساعدتها في تهيج البحر بالأمواج والدوامات حتى يصبح المحيطُ ثخيناً بالجثث الطائفة وربما «يتعلم الإغريق في المستقبل / احترام هياكل معابدي ويبدون تواضعاً أمام الآلهة». يوافق بوسيدون بسهولة، لأنه يشعر كما يقول بأن العقاب يجبُ أن يطول أولئك الذي خربوا «معابد الآلهة العظمى والمقابر التي توقّر الموتى»⁽⁴⁾، أثناء التدمير الشامل للمدينة.

يعرفُ الجمهور، ونحن نعرفُ لاحقاً، نقل القصص الأسطورية لتبعثر سفن الإغريق نتيجة لأفعال الآلهة، وتيه الكثير منهم لفترة طويلة في رحلة العودة. أما عندما يظهر مينيلوس «بائساً ومنبوذاً» ملقى على ساحل مصر، فيقول إنه قضى عدّة سنوات "جواباً تعيساً على المخلفات العاصفة

(4) يوربيدس، نساء طروادة، صص 89، 91-93.

للمحيط الرماديّ": «أشتاقُ الوصول إلى وطني؛ ولكن الآلهة لا تظن أنني جدير بذلك». ويقول لهيلين منذ طروادة وهو يهيمُ «لسبعة اصياف وسبعة شتاءات».⁽¹⁾ نرى في العديد من قصص العالم الإغريقيّ القديم وتشتت أسطولهم بعد [حرب] طروادة، عقاب الآلهة الشديد للإغريق بسبب الإبادة الدينية التي ارتكبوها ضدّ طروادة، تحذيراً لكل من تسوّّل له نفسه اقتراف جريمة كهذه.

(1) يوربيدس، هيلين، صص 147، 160.

المدينة الفاضلة والمدينة الفاشلة: جمهوريةتا شيشرون وأفلاطون

مصائبُ بعض الناس فوائد للآخرين. يستلزمُ بناء أي إمبراطورية مصادرة أراضي الشعوب الأخرى وإغناء نفسك على حسابهم. وقادةُ الحرب العدوانيون يعدّون مثالاً للشجاعة والتفوق. أما معلّمو الفلسفة فيخلعون رداء التراث والسلطة على الجهل والجريمة.

(فيلوس في كتاب شيشرون الجمهورية، الكتاب الثالث)⁽¹⁾

بدت لي الأرض الآن صغيرةً جداً مما أشعرني بالعار من إمبراطوريتنا الذي لم يكن امتدادها أكبر من نقطةٍ على سطحها.

(حلم سيبو في كتاب شيشرون الجمهورية، الكتاب السادس)⁽²⁾

(1) شيشرون، الجمهورية والقوانين، ترجمة نيل ردّ، تقديم جوناثان باول ونيل ردّ (مطبعة جامعة أكسفورد، 1998)، ص 65.

(2) شيشرون، الجمهورية والقوانين، ص 89.

خَلَفَت الثقافة الأثينية الكلاسيكية تراثاً مزدوجاً إشكالياً متبايناً فيما يتعلّق بالحرب والغزو والإمبراطورية والاستعمار والاستشراق. فمن ناحية، رَسَمَتْ أثينا صورةً مثالية لذاتها، كما نلمسُ ذلك في خطابات بَرَكليس إلى الجمعيات الأثينية التي وردت في كتاب ثوسديدس تاريخ الحرب البيلوبونيزية، وكما فضّلته صوفي ميلز في كتابها ثيسوس والتراجيديا والإمبراطورية الأثينية (1997). كانت أثينا مصدر إعجاب تاريخي بوصفها مثالا للإنسانية، فهي مدينة العدالة والرحمة، المُعارضة لكل أشكال الطغيان، وهي حاضرة الثقافة والتحرر. في رؤية بركليس لأثينا، كانت العلاقة بين الديمقراطية والحرب إيجابية وخصبة، لأن قوة الجيش الأثيني وُظفت في خدمة القيم التنويرية وقيم الإيثار والوفاء للأصدقاء والدفاع عن الضعفاء وأولئك الذين هم عرضة للاعتداء. علاوة على ذلك، وفيما يتعلّق بثيسوس بطلاً أسطورياً، كان لأثينا حقّ الادعاء بتلقّي العناية الإلهية التي تدعم فعاليتها العسكرية وروحها الإيثارية التي جمعت الشدّة والمهارة مع الذكاء والحكمة، وذلك جليّاً في مناقب ثيسوس الشهيرة.⁽¹⁾ كانت أثينا، في هذه الصورة الذاتية الفاتنة، نبيلة دائماً في إدارتها للحرب وكمؤسّسة وبانية للإمبراطورية. شعر الأثينيون بأنهم يملكون الحقّ في أن يحلّوا محلّ شعب آخر (وهم سيعلّمون اليونانيين ليكونوا مثلهم وسيمثّلون اليونان في المستقبل، مُستبدلين كل المجتمعات الإغريقية الأخرى التي يعدّونها وضيعة)، ويعتقدون (بسبب أرومة ثيسوس شبه الإلهية) أنهم شعب مختار باركته الآلهة.

(1) صوفي ميلز، ثيسوس والتراجيديا والإمبراطورية الأثينية (كليرنذُن، أكسفورد، 1997)، ص 2-6، 10، 13، 16-17، 22-25، 59-63، 66.

مع ذلك، لازم هذا الإعجاب الذاتي تشكيك قويّ وصور وتمثّلاتٌ مضادةٌ، خاصة في التاريخ والمسرح التراجيدي، كما لاحظنا في الفصول السابقة. تتحدّى الحكاياتُ الرمزيةُ الواردةُ في تاريخي هيرودوت وثوسّديس، والمسرحيات التراجيدية الأثينية التي تنشغلُ بإبادة طروادة «الآسيوية» وتدميرها، تتحدّى معاصري أثينا وكذلك أولئك الغربيين الذين سيؤيدون الإمبراطورية والاستعمار مشروعاً تاريخياً لاحقاً. كان الخوفُ من زعزعة استقرار الإمبراطورية جزءاً من الميراث الكلاسيكي أيضاً، رغم اعتقاد الإغريق بقدرتهم على هزيمة الفرس بقوة عسكرية صغيرة، يخسر الأثينيون إمبراطوريتهم بعد هزيمتهم في الحرب البيلوبونيزية. علاوة على ذلك، ثمة على الدوام خطرٌ في أن تسبّب الإمبراطورية، لأولئك الذين ينفذون سياساتها، تدهوراً أخلاقياً بيّناً. على الرغم من رؤية كلٍّ من هيرودت وثوسّديس الكونية المضادة للمركزية العرقيّة، والعالمية، والاستهجان والمعارضة الشديدين للإمبراطورية والاستعمار والتدمير الإباديّ في تاريخهما وفي مسرحيات يوربيديس الطروادية، فكيف يستمر إذن الترويج للإمبراطورية والاستعمار وتدمير المجتمعات الأخرى عند دارسي التراث الإغريقي الكلاسيكي؟ أنذر الميليّون، في كتاب التاريخ لثوسّديس، بأن التاريخ سيحكم على الأثينيين بقسوة بسبب رغبتهم في الحرب ولا أخلاقيتهم الإمبراطورية؛ وأنهم سيكابدون الخسارة الأبدية لاحترام التاريخ لهم.⁽¹⁾ كيف تجاهل هؤلاء الذين يرغبون في المساهمة في تأسيس الإمبراطوريات وتبريرها وإنشاء المستعمرات هذه الأحكام والتأملات العميقة؟

(1) قارن آن كرتهويز جون دوكر، هل التاريخ قصة، (مطبعة جامعة نيوساوث ويلز، سيدني، 2005)، ص 47.

لازم تراثُ الشك، والفكر المتناقض أساساً، والمنظورات المتنافسة، التاريخ الغربي إلى وقتنا الحاضر. ولكنه لازم بشكل مباشر العالم الروماني الذي تأثر بالثقافة والفلسفة الإغريقيتين وكان في حوار دائم معهما.

أناقش في هذا الفصل والفصول اللاحقة، مواقفَ وقيماً في علاقتها بالإمبراطورية والغزو والحرب والاستعمار والاستشراق. وقد وردت هذه المواقف في نصوص شهيرة تنتمي للفترة الإغريقية - الرومانية في الفلسفة السياسية والملحمة والكتابة التاريخية: ومنها جمهورية شيشرون (106 - 43 ق م)، وإنيادة فرجيل (حوالي 70 - 19 ق م) وكتابي أغريكولا وجرمانيا لتاسيتس (حوالي 56 - 117 ب م). وقد اخترتُ هذه النصوص لأن محاولاتها، في التعامل مع ميراث الفكر الإغريقي المضطرب، المساند للحرب والمناهض لها، المساند للإمبراطورية والناقد لها، كانت مهمة جداً في التفكير اللاحق بالاستعمار والإمبراطورية في بداية التاريخ الأوروبي الحديث والغربي المعاصر، وبأشكال مازالت حاضرة وملموسة.

أما المسائل التي أتقّصّها هنا هي: بالرغم من الاعتراض المعروف الذي أبداه كلُّ من هيرودوت وثوسديدس ووصفته التراجيديا الإغريقية التي تدور أحداثها في العصر الأسطوري إلى كلِّ من ساند الاستعمار والإمبراطورية، كيف تسنى للمرء أن يكون مُستعمرًا نبيلًا؟ هل يمكن للمرء أن يكون مُستعمرًا نبيلًا؟ هل تُسببُ الإمبراطورية والمستعمرون الموتَ والحرمانَ والدمارَ أم هم ناقلو ثقافة وقانون يستحقّون الثناء؟ هل يدمرون أكوآن الشعوب الأخرى ويبيدونها، أم هم يضمّون هذه الشعوب إلى كون أشمل مُصدّقٍ عليه إلهياً؟ هل يتصرفون وفق قانون طبيعي عام ينطبقُ على الإنسانية جمعاء وتُطيعه الإنسانية جمعاء، أم

أن الادعاء بقانون طبيعي عام، يرجح مصالح جهات معينة، أي، الأمم والدول القوية؟

هناك فروق واضحة في الموقف التاريخي لكلا المؤرخين الإغريقيين العظمين بوجه خاص وبين المؤلفين الرومان. كان هيرودوت لا ينتمي إلى هوية إثنية أو وطنية قارة في العالم الإغريقي، على حين كان ثوسديدس منفياً من أئتنا في أغلب سنوات الحرب البيلوبونيزية؛ وأتتهما في العصور القديمة بقسوتهما إزاء الإغريق عموماً (هيرودوت) وأئنا خصوصاً (ثوسديدس)⁽¹⁾. أما شيشرون وفرجيل وتاسيتس فكانوا، بدرجات متفاوتة، أقرب إلى مركز مجتمعهم، ولو أن الأزمة كانت خطيرة دائماً في الدولة الرومانية الإمبراطورية. مع ذلك، سيكون تركيزي على النصوص نفسها. وأستكشف، من خلال توظيفي لنظريتي الحداثة الثقافية والنقدية، وخاصة ميخائيل باختين كما فصلت ذلك في المدخل، بالإضافة إلى فالتر بنيامين، تفاعل النوع (genre)، والتوتر النصي، والتناقض، والإبهام، والاختلاف في المواقف ووجهات النظر، والانفراد، والشذوذ، والتطرف. تُشكّل كل هذه العناصر ميراثهم للأجيال القادمة، وهي ليست مواقف فكرية مفترضة ومُختزلة أساسية اتخذها كل من «شيشرون» و«فرجيل» و«تاسيتس». إن الحياة البعدية، Nachleben،⁽²⁾ للمؤلفات الإغريقية

(1) قارن أن كرتهوز وودون دوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 14، 17، 34.

(2) ورد مصطلح الحياة البعدية في مقال فالتر بنيامين «مهمة المترجم» والذي يصف فيه بنيامين علاقة الأصل بالترجمة: «... ويمكن أن يقال عنها أنها علاقة طبيعية، وبدقة أكثر هي علاقة الحياة. ومثلها ترتبط مظاهر الحياة عميقاً بما هو حيوي، دون أن تعني له شيئاً، تنشأ الترجمة عن الأصل. وهي لا تتبثق في الواقع من حياته، بل من «بقاؤه حياً». للمزيد، انظر مقال فالتر بنيامين «المترجم ومهمته: قابلية النصوص للترجمة» ترجمة حسين الموزاني، مجلة فكر وفن، عدد 79، السنة 43، 2004، ص 20. المترجم.

الكلاسيكية والإغريقية - الرومانية أكثر تعقيداً وتناقضاً وأكثر إمتاعاً مما يسمح به تاريخ فكري عقيم كهذا.

ثمة ملاحظة تمهيدية أخرى: بينما يتركز هذا الفصل على العالم الإغريقي - الروماني، سأصنّ دراسةً مقارنةً لنصوص إغريقية - رومانية وتواريخ دينية يهودية ومسيحية. تتقاطعُ تواريخ الديانات الإغريقية - الرومانية المتعددة الآلهة (polytheistic) والديانات التوحيدية المسيحية واليهودية في العالم القديم كثيراً؛ تُعدُّ المفاهيمُ والعملياتُ التاريخية التي أناقشها على مدى هذا الكتاب مهمةً في تاريخ العالم، وخاصة، الإبادة، والإحلال، علم الضحية، والشعب المختار، وناقلو الثقافة، التي يمكن تصوّرها عابرةً للحدبين تعدديّة الآلهة والتوحيدية. وفق هذه المصطلحات، سأقارنُ بين نواحي العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد وبين ملامح من جمهورية شيشرون.

أفلاطون

كان شيشرون شخصيةً سياسية وفكرية مهمة في التاريخ الروماني في أثناء فترة تداعي السياسة الجمهورية، كان محامياً وخطيباً وموظفاً ذا منصب عالٍ (شاغلاً منصب مستشارٍ من بين عدة وظائف أخرى) وفيلسوفاً سياسياً وكاتباً؛ سافر كثيراً وكان مُلمّاً وخبيراً ومُبحّراً في المعرفة الإغريقية، وكان طالباً في الفلسفة والبلاغة في أثينا ورودس. كتابُ الجمهورية هو حوار عميق مع جمهورية أفلاطون، فكلاهما معنيان بالحكمة السياسية والسمة المثالية للدولة، ولهما الخصائص الجمالية نفسها للأدب فلسفةً وللفلسفة أدباً. كل منهما يبدأ بسؤال يتداوله عدد

من المُحاورين. ولكن هذه المحادثات ترتبط بتواريخ ثقافية عريضة تخص النوع (genre) والاحتفالية (carnavalesque). ولكي نفهم المزايا الجمالية والبلاغية لجمهورية شيشرون علينا أن ندرك بعضاً من جمهورية أفلاطون وكيف ترتبط مميزاتها النوعية وتتعارض مع نصوص أفلاطون الأخرى وخاصة المأدبة.

إن تعليقات باختين، والتي أضاءت تحليلي هنا، في كتابه قضايا شعرية دوستوفسكي على الأنواع التي تمزج بين الجد والهزل والأدب والفلسفة في العالم القديم مثل الحوار السقراطي والمأدبة والمنيبيا، هذه الأنواع أدت إلى صياغة جمهوريتي شيشرون وأفلاطون وتفاعلهما مع بعضها.⁽¹⁾ يعدُّ باختين الحوارات السقراطية نوعاً ذا حيوية عظيمة في التاريخ الأدبي والثقافي والفلسفي. وكما شرح في كتابه قضايا شعرية دوستوفسكي الذي يسعى إلى ذكر التاريخ النوعي (generic) الطويل والغني الذي كَوّن الرواية ذات الأصوات المتعددة والذي بلغ ذروته عند دوستوفسكي؛ انبثق الحوار السقراطي نوعاً أدبياً من الفلكلور الاحتفالي، وهو ذو منهج حوارِي في التحقق من الأفكار والبحث عن الحقيقة. يقول باختين، إن الفكرة في الحوار السقراطي مُتَّحدة عضويّاً مع صورة شخص، هو حامل الفكرة؛ فالشخص (person) في النص، أي الشخصية (character)، يُصبِحُ في الحقيقة صورة الفكرة. وفق هذا الفهم، يُثني باختين على حوارات أفلاطون السقراطية، حيثُ الحقيقة ليست جاهزة بل تُولَّدُ بين أشخاص يسعون للوصول إليها معاً. يقول باختين إن سقراط

(1) ميخائيل باختين، قضايا شعرية دوستوفسكي، تحرير وترجمة كاريل أمرسن (مطبعة جامعة مانجستر، 1984)، ص 109.

يسمى نفسه سمساراً (pander)، وهو شخصٌ يجمعُ الناسَ معاً ويُشركهم في جدالٍ؛ ويُسمَّى سقراط نفسه قابلةً أيضاً، مُساعداً في ولادة حقيقةٍ كامنة. ⁽¹⁾ مع ذلك، يميّزُ باختين بين حوارات أفلاطون التي تُقدّم سقراط سمساراً وقابلةً، وحوارات أفلاطون الأخرى التي يُصبح سقراطُ فيها معلماً أحاديّ الصوت (monologic). وهو ما يتحرّسُ عليه باختين لأن الحوار السقراطي في هذه الحالة يختزلُ نفسه شكلاً عادياً من أجل تبسيط الحقائق الجاهزة أصلاً، متفهقراً في النهاية إلى طريقة سؤال وجواب تشبه التلقين الديني (catechism)، ومجازفاً بفقدان كل صلة بالإدراك الحسيّ الاحتفالي للعالم. ⁽²⁾

ووفقاً لمصطلحات باختين هذه، يمكننا القول، يُقدّمُ سقراط في نصوص أفلاطون مثل المأدبة بوصفه شخصية بين شخصيات أخرى ليس إلا، وتقدّمُ كلُّ هذه الشخصيات نظريّاتها. تستكشفُ المأدبة وهي رواية حوارية وفلسفية وتاريخية رائعة (كُتبت في مطلع القرن الرابع بينما زمن حدوثها هو سنة 416 قبل الميلاد)، معنى الحب. يُصوّرُ مشهدها فترة استرخاءٍ تلتُ مأدبةً عشاءٍ بين أصدقاء وأقارب، ومن ضمنهم أريستوفان وسقراط، إذ التسلية هي فنّ المحادثة نفسه. يلاحظُ باختين في قضايا شعرية دوستوفسكي أن المأدبة هي حوارٌ وليمة:

يحتوي خطاب المأدبة الحوارية على امتيازات خاصة (ذات طابع مذهبي (cultic) في الأصل) مثل: الحق في الحرية المحدودة، في السهولة والألفة، في الصراحة المحدودة، في الغرابة والتناقض؛

(1) المصدر نفسه، ص 107 - 111.

(2) ميخائيل باختين، قضايا شعرية دوستوفسكي، ص 110.

وهذا يعني، الجمع في خطاب واحد بين المديح والهجاء، بين الجدي والهزلي. المأدبة بحكم طبيعتها نوعٌ احتفاليٌّ خالص.⁽¹⁾

تتجاوزُ في المأدبة تمثلاتٌ عدة للحب كما في مُشكال، وتتراوُحُ بين صور أرسطوفان الساخرة المشوّقة، وهو الجزء المشرق من المأدبة، ومساهمة سقراط في المناقشة مُتمثّلةً بالتأويلات الصوفية للرجبة الجنسية المثلية وللحب، ممّا يجعلُ المأدبة غريبة جداً في أسلوبها. كتبَ فالتر بنيامين، متحدثاً في مُقدّمته لكتابه أصول الدراما التراجيدية الألمانية عن نوع التاريخ الفلسفي الذي يُفضّله، وعن منهجه النقدي: يجبُ أن يتحرّك تمثيل الأفكار جانبياً، وأن يُشكّل نفسه بوصفه استطراداً (Darstellung als Umweg)، وهذه مزية عملية سقراط الإضمارية في المأدبة.⁽²⁾ وحين سأله مرافقه عن رأيه، لم يُجب سقراط مباشرة بل أخذ يروي محادثة أجزاها مرّة مع فيلسوفة، اسمها داويوتا، وهي «امرأة من مانتينيا»، علّمته، كما يقول، منهجه في التوليد (proceeding) بوساطة السؤال والجواب؛ ويصرّح أيضاً، أنّها «معلّمته في فن الحب». ثمّ ينقلُ سقراط لمستمعيه مقابلة سؤال وجواب طويلة مع داويوتا التي تعامله بخشونة أحياناً بسبب جهله الفلسفي وقصوره فيما ترشده ليكتشف القداسة التي تلازم الرغبة بالجمال والخير والحقيقة. وما يبرزُ من تعاملهما، كما ينقله سقراط مسروراً، هو قلب علاقة الذكر - الأنثى في حقول المعرفة والحكمة وصرامة الجدال.⁽³⁾

(1) المصدر نفسه، ص 120. انظر لباختين أيضاً، الخيال الحواري (مطبعة جامعة تكساس، أوستن، 1981)، ص 187، ورايلي وعالمه (مطبعة جامعة إنديانا، بلومينغتون، 1984)، ص 168-169، 284.

(2) فالتر بنيامين، أصول الدراما التراجيدية الألمانية، ترجمة جون أوزبورن (1928؛ فيرسو، لندن، 1996) «افتتاحية معرفية نقدية» ص 28-29، 35، 41، 44-47. انظر أيضاً جون دوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 96.

(3) أفلاطون، المأدبة، ترجمة ولتر هاميلتن (بنغوين، لندن، 1951)، ص 79-95.

ولكن وفقاً لتفرقة باختين بين نصوص أفلاطون الحوارية والأحادية الصوت، فإن سقراط جمهورية أفلاطون هو إلى حد كبير الخبير المعترف به في المحادثة، شارحاً ومفسراً ومبسّطاً عقدة الحقيقة في النص. وبسبب سيطرة سقراط الكاملة، فلا تعدو جلسات السؤال والجواب سوى تلقين، أما محاوروه فتحولوا إلى متلقين سلبيين، يوافقون على أيّ قولٍ يقول به بوصفه مُفكراً وخبيراً.

ولكن جمهورية أفلاطون قدّمت للتاريخ العالمي مدينةً فاضلةً هامةً، شكّلت تحدياً دائماً وأثرت تأثيراً مستمراً. تتقضى الجمهورية مسائل ذات اهتمام دائم عند الإنسانية مثل: الخلود وتناسخ الأرواح، من هو المؤهل المثالي لحكم المجتمع، ما هي فكرتنا عن الجماهير، ماهي علاقة الرجل بالمرأة، ما هو أفضل شكل للحكومة: الديمقراطية أم الملكي. وهناك أيضاً الأمثال (parable) الرائعة: الشمس، والخط المُقسّم، والكهف.⁽¹⁾ الجمهورية نصّ خلافيّ خاصّة في نظرتها التي تقول: إن الدولة المثالية يجب أن يحكمها الأمناء، وهم نخبة من الحكام الفلاسفة، وهم من ذوي النسل المحسن والذين نُشئوا ليُتقّفوا وليصبحوا خبراء أكثر من أيّ إمريّ آخر، وهم الذين اعتبروا أنفسهم متفوقين بهامشٍ كبيرٍ جداً على الدهماء في التاريخ.

يمكننا معارضة جمهورية أفلاطون بتاريخ ثوسديدس في هذا الصدد. في الجمهورية، لازم طيفُ العنف السياسي في توصيته بدولة استبدادية، إذا لم نقل شمولية، نظاماً من الحكم ذي تاريخ مُرعب وطويل، بلغ ذروته في مجتمعات القرن العشرين الشمولية والتي استغلّت بدقة ما تدعو إليه

(1) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة وتقديم دُزمنْد لي، طبعة منقحة (بنغوين، لندن، 1987)،

جمهورية أفلاطون، وهي رغبة الجماهير في ألا تفكر لنفسها، وأن تكون خاضعة للسلطة والقادة. لاحظ ثوسدديس مثل هذا الخضوع الخطير وفقدان العقل النقدي عند الجماهير في تاريخه؛ ولكنه أشار أيضاً إلى أن الأنظمة الاستبدادية، القائمة على أفكار تفوق جماعة معينة، ستعتمد بالضرورة على العنف السياسي في تأسيسها وديمومتها.

ولكن أي نص متناقض هو كتاب جمهورية أفلاطون! مثلاً: يهتم دستور نخبة الأمناء بدور النساء في التاريخ. يُخبر سقراط محاوريه بوجود المساواة بين الأمناء والأمينات، مع التذكير بكون الذكور أقوى من الإناث. على النساء تلقي نفس التعليم وأن يكن حُرّات كالرجال لكي يباشرن مختلف الحرف والمهارات والأنشطة (مثل العمل الإداري، والطب، والموسيقى، والرياضة، والجنديّة، والتفلسف). ثم يسأل سقراط بريّة، وماذا عن التمرّن معاً، ألا يتمرنّ رجال الإغريق عراة دائماً؟ ويجيب سقراط: نعم، على النساء مهما كانت أعمارهن التمرنّ عاريات إلى جانب الرجال في صالة الألعاب الرياضية، كجزء من تدريبهن الجسدي وتعليمهن الذي يؤهلهن لحمل السلاح والاشتراك في الصيد والخدمة العسكرية. ثم يسأل سقراط، كيف يُحملُ بالأطفال ويُربّون في مجتمع الأمناء؟ رؤية سقراط هي شيوع الشركاء والأطفال بين الأمناء⁽¹⁾، تستبِقُ هذه الرؤية أفكار التنشئة الجماعية للأطفال وإلغاء العائلة الخاصة في قصص الخيال العلمي والفكر الاجتماعي الطوباوي وتجارب الحداثة.⁽²⁾

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص 225 - 236.

(2) انظر على سبيل المثال برونو تيلهايم، أطفال الحلم (مكّملان، نيويورك 1969): وكذلك روايات أورسلاي غوين؛ الأخلاقيات المُضادة للأمرّة الأحيائية (البيولوجية) التي أهتم البيوت الجماعية في الستينيات والسبعينيات عند الثقافات - المضادة الغربية.

ألغيت العائلة والملكية الخاصة في مجتمع النخبة الحاكمة. ستنظّم للأمناء مهرجانات تزواج تؤدي بالأزواج إلى التكاثر، أما تنشئة الصغار فستكون في دور حضانة تابعة للدولة. سيُحرّم القانون إقامة الأمناء والأمنيات في بيوت منفصلة. ويُدعُ الأطفال في مشاعات، فلا يعرف الطفل أبويه ولا الأبوان يعرفان طفلهما. وسياخذُ الأمين أو الأمانة الأطفال، الذين يُربّون حتى يصبحوا الأفضل بين أقرانهم، إلى جزء آخر من المدينة، حتى يتم الحفاظ على «صفاء» أرومة الأمين، وسيقيّدُ الأمناء من حميمية العلاقة والتعلّق للذين يؤججان الرغبة في العودة إلى العائلة الخاصة.⁽¹⁾ الفقرة الرائعة الخاصة بالرضاعة جديرة بالاعتباس:

وينظّم الموظفون رضاعة الأطفال وذلك بإحضار أمهاتهم إلى دار الحضانة وهن ممتلئات الصدور، ويتخذون كل احتراز ليتأكدوا من عدم تعرّف الأم على طفلها؛ وإذا لم يكن عند الأمهات حليب كافٍ، فسيوفرون أظآراً⁽²⁾. وعليهم التأكيد أيضاً من عدم إرضاع الأمهات الأطفال أكثر من فترة زمنية معقولة، أما مهام السهر ليلاً والعمل الشاق فتتولاها الممرضات والخدم.⁽³⁾

وتسهّل هذه الطريقة للأمنيات تربية الأطفال، حتى يكرّسن أنفسهن لمهنتهن. أما الأطفال الذين يُحكّم عليهم بالتدني نوعاً ما، أي إذا ولدوا «معاقين»، «فيتخلصون منهم بهدوء وبسرّية»، وأثارت هذا الطريقة منذ ذلك الوقت السؤال المقلق عمّا إذا نادت الجمهورية بقتل الرضع أم لا.⁽⁴⁾

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص 237، 241.

(2) ومفردتها ظئر وهي المرأة التي تُرضع ولدًا غير ولدها. المترجم.

(3) أفلاطون، الجمهورية، ص 241.

(4) المصدر نفسه، ص 241، 244، 246.

مع أن مجمل جمهورية أفلاطون أحادية الصوت، لكنها تنتهي بمثل ظريف وجميل وهو «أسطورة أر» التي تسردُ الرحلات المتنوعة المعنوية بتناسخ الأرواح.⁽¹⁾ تستبقُ نوع المنييا الذي أثنى باختين كثيراً عليه. وأنا أيضاً يعجبني جداً!⁽²⁾ الذي أعده، إلى جانب محاورات سقراط والمأدبة، قد ساهم في تطوير أفكار تعددية الأصوات والحوارية الروائية.⁽³⁾

تمكننا نظرية باختين من التفكير بـ«أسطورة أر» بوصفها منييا تنقضي، عبر مواقف خيالية، فكرتي الخلود وتناسخ الأرواح. تروي «أسطورة أر» ملاحظات جندي اسمه أر قُتل في معركة، ولكنه يعود إلى الحياة ثانية وهو على محرقة الجنازة، ليقصَّ عما رآه روحه «في العالم الآخر». وصلت روحه إلى مكان حيث توجد شقوقٌ فاغرةٌ في الأرض وتقابلها شقوقٌ فاغرةٌ في السماء؛ ويجلسُ بين هذه الشقوق قضاةٌ يُصدرون أحكاماً حول وجهة الظالمين، الذين ينزلون إلى العالم السفلي، أما العادلون فيصعدون إلى السماء. وعندما مثل أر أمام القضاة أمروه بأن يُصغي ويحفظ كل ما يحدث حوله، حتى ينقل إلى الأحياء ما ينتظرهم هنا. يرى أر الأرواح تختارُ أثناء سفراتها ومتاعبها الشاقة حيوات مستقبلية، وتتأوبُ أحياناً بين البشر والحيوانات. كانت روح المغني العظيم أورفيوس، مثلاً، عزوفة عن أن تولد من امرأة لأن أورفيوس كره النساء جميعاً بعد موته على أيديهن (وخاصة المينادات، وهن تابعات ديونيسوس، اللائي قطعنه إرباً)، ولذلك اختار حياة

(1) المصدر نفسه، ص 225 - 236.

(2) أنظر جون دوكر، التسعينيات العصبية (مطبعة جامعة أكسفورد، ملبورن، 1991)، ص 116 - 117، وما بعد الحدائث والثقافة الشعبية: تاريخ ثقافي (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 1999)، المقدمة ص xii.

(3) ميخائيل باختين، قضايا شعرية دستوفسكي، ص 112 - 122.

بجعة. أما روح أغاممنون الذي «كره البشرية بسبب تجاربه المريرة» فقررت اختيار حياة نسر. وروح أوديسوس الذي «شفته ذكر عذاباته السابقة من كل طموح» قد استقرت على «الحياة الرتيبة لرجل عادي».⁽¹⁾
سأدرس «حلم سيبيو» الذي نُسجَ على منوال «أسطورة أُر» لاحقاً في هذا الفصل مع أنه يستعرض موضوعاً مختلفاً.

شيشرون

على النقيض من جمهورية أفلاطون، فإن جمهورية شيشرون، كما وصلتنا، هي نص أكثر رصانة في أفكاره، وكذلك هو أكثر تعددية أصوات وأكثر طباقاً في تجاوز مواقفه إزاء مسائل أساسية، وخاصة فيما يتعلق بالاحترام الذي على الإنسانية إظهاره لتأسيس الإمبراطوريات وإدارتها. كان كتاب الجمهورية مكوناً من ستة كتب، ولكن ما نجا منه في العصور الكلاسيكية هو صياغة غير مكتملة ومجزأة.⁽²⁾ ضاع النص الكامل بعد عام 600، ولو أن أقساماً منه حفظها كتّاب آخرون، من ضمنهم أوغسطين، وصارت [هذه الأقسام] معروفة في العصور الوسطى وعصر النهضة، وأشهرها «حلم سيبيو»، الذي يختم الكتاب الأخير، على غرار «أسطورة أُر» في جمهورية أفلاطون. (عُثر في أوائل القرن التاسع عشر، في العام 1819، على قسم من الجمهورية وكان جزءاً من طرس في مكتبة الفاتيكان). تقع أحداث الجمهورية ذات الأسلوب الحوارى في الماضي، في 129 قبل الميلاد، في بيت الجنرال السابق والشخصية العامة سيبيو أميليانوس.

(1) أفلاطون، الجمهورية، «أسطورة ار» ص 448 - 454.

(2) أنظر جيمس إي. جي. تَسْتِيل (تحرير) حول الكومنويلث وحول القوانين (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 1999) مدخل، ص xii.

سييو بارزٌ في المحادثات، مثل صديقه، جايوس ليلوس. أما صديق سييو الآخر، الذي كان يشارك في الحوار بطرق لافتة للنظر، هو لوسوس فوريوس فيلوس، فأحياناً يتفق مع سييو، وفي أحيانٍ أخرى، يتخذ مواقف مضادة له، جرياً على أسلوب البلاغة الكلاسيكية. يجري الحوار لمدة أيام ويكتبُ شيشرون مقدمات للكتب ليؤطر بها المحادثات.⁽¹⁾

ومثل جمهورية أفلاطون، فإن جمهورية شيشرون هي رواية فلسفية وتاريخية، تُحيل شخصياتها إلى أشخاص حقيقيين تاريخيين. ولكن اختيار الشخصيات غريب جداً بالنسبة للمهتمين بدراسات الإبادة. ينقل لنا أي إي. آستين في كتابه سييو أميليانوس إن شيشرون معجب، إلى حد الأمثلة، بسييو باعتباره سياسياً محتكاً، ورجلاً عظيماً في الشؤون العامة، والذي شرع في روما الجمهورية ما يسميه شيشرون بالجمع المثالي للنجاح العملي ولبهجة التعلّم، وكان قدوةً، مثل صديقه ليلوس، في الفضائل الرومانية التقليدية التي زادت نُدرتها في زمانه، حسب رأي شيشرون. وينبّه آستين أيضاً إلى أن أشخاصاً مثل سييو وليلوس هما مجرد شخصيتين وليس من الضروري أن يكون هناك علاقة ضرورية بين الآراء التي يعزوها شيشرون إليهما في الجمهورية وبين الآراء التي كانوا يعتنقونها فعلاً.⁽²⁾ علينا الانتباه كثيراً إلى تحذير مثل هذا، لأنه يلائم مُقتربي إلى الجمهورية، التي هي وفقاً لمصطلحات باختين، نصّ يشتغل بالطباق (counterpoint) والصراع، أكثر من الجزء الرئيس من جمهورية أفلاطون.⁽³⁾ تكشفُ جمهورية شيشرون جانباً

(1) تَسْتِيل / مدخل ص xii - xx، xv، xiii.

(2) أنظر أي. إي آستين، سييو أميليانوس (كليرنذُن، أكسفور، 1967)، ص 7، 9.

(3) قارن ميخائيل باختين، قضايا شعرية دوستوفسكي، ص 71، حيث ينقدُ باختين قصة لتولستوي «لخلوها من تعدد الأصوات والطباق...».

من المنييا المعني بمغامرة الأفكار الفلسفية حيث لا تمتلك أي شخصية حقيقةً نهائيةً أو موقفاً لا يُعترض عليه، وحيث المؤلفُ كراو هو شخصيةٌ بين شخصيات أخرى، وآراؤه هي افتراض بين افتراضات أخرى، حتى حين يحاولون تأطير المناقشة كما يفعلُ شيشرون في مقدماته. تعملُ الشخصيات كمؤلفين-مفكرين، متخذين مواقف فلسفية لها اعتبارها الخاص.⁽¹⁾ وحسب هذه المفاهيم الباختينية، لا إعجاب شيشرون التاريخي بسيبو ولا مقدماته المؤطرة يتحلمان بالنص؛ فللشخصيات الحق الحوارية بالردّ وتقديم وجهات نظر بديلة. وسنحلل الجمهورية بوصفها متعددة الأصوات ومنييا بعد وقت قصير.

إذ نتقبّل سيبو شخصية حقيقةً في النص، فمن الصعب عدم الشعور بالانزعاج كقارئ معاصر يعرفُ أن سيبو شخص بارزٌ تاريخياً-كورنيليوس سيبو أميليانونس أفريكانوس (نيمانينوس)-وهو، حسب اصطلاح لَمَكِن، كان إبادياً شنيعاً، واشتهر ليس بتدميره قرطاجة في عام 146 قبل الميلاد فحسب، بل وكذلك نومانتيا في إسبانيا في عام 132؛ ربما نُطلق عليه وصف إباديّ تسلسلي (serial). يشيرُ لَمَكِن في حكم المحور في أوروبا المحتملة إلى تدمير قرطاجة بوصفه مثلاً على حروب الإفناء التي سُنت في العصور الكلاسيكية والتي دُمّرت فيها شعوبٌ وجماعاتٌ بكاملها أو معظمها.⁽²⁾ كان ليلوس يرافق سيبو في حصار قرطاجة. ينقلُ آستِن أنه في ربيع 146،

(1) ميخائيل باختين، قضايا شعرية دوستوفسكي، ص 5-7، 16-17، 111-137؛ وكذلك

كرتهويز ودوكر، هل التاريخ قصة؟ ص 30-1.

(2) رفائيل لَمَكِن، حكم المحور في أوروبا المحتملة (مطبعة جامعة كولومبيا نيويورك، 1944)، ص 80، هامش، وانظر أيضاً بَن كيرتن، قرطاجة: الإبادة الأولى 146 ميلادية» (ديوجين،

عدد 203 سنة (2003)؛ ص 32-48.

دخل الحصار في آخر مراحلها المريرة عندما شنّ سيبو هجومه الأخير ضد المدافعين عن قرطاج المتضورين جوعاً. استولت قوةٌ بأمرة ليلوس على قسم من السور، وبعد انقضاء أسبوع على ما يصفه آستين بقتال شوارع متواصل ومرعب، استسلم من القلعة المركزية آلاف من الناجين البؤساء الذين قدّر لهم أن يُباعوا عبيداً. لعن سيبو كل من أثر الاستيطان هناك. ولكنه كأبي منتصر، ذكّر سيبو من حوله بتبدل الحظ ورعونة الخطابات والأفعال المتغيرة. وبعد مضي وقت من الاستيلاء على المدينة أصدر سيبو أمراً بإحراق كل أقسام المدينة التي مازالت قائمة وذلك لإكمال تدميرها. عندما كان سيبو يراقب الحرائق التفت باكيةً إلى صديقه بوليبوس، المؤرخ الإغريقي، معترفاً بجزعه عن احتمال حدوث الشيء نفسه لمدينته العزيزة روما. وعند عودته إلى روما، احتفل بتدمير قرطاج وبتحقيق النصر الذي منح سيبو مجداً عظيماً وجعله شخصاً قوياً في الحياة السياسية لعاصمة الإمبراطورية.⁽¹⁾

يروى لنا آستين: عندما قاد سيبو الحرب ضد نوماتيا، كان تنظيم الحصار ضد المدينة الإسبانية الواقعة على الجبل مُتقناً ومستمرّاً من الخارج، وملؤه الرعب والعذاب للذين في الداخل. وعانت نوماتيا مصير قرطاج نفسها؛ فاستعبد الناجون منهم، وسوّت المدينة بالأرض.⁽²⁾ ومرة أخرى عاد سيبو إلى روما مُنتصراً.

لنعدّ إلى جمهورية شيشرون، وفي بالنا الاصطلاح الباخيني في أننا نتعامل مع شخصيات هي مستقلة كمؤلفين - مفكرين. الجمهورية هي منبياً تُفحص فيها المسائل الجوهرية.

(1) آستين، سيبو أميليانوس ص 75 - 80؛ وفيما يخص صداقة سيبو مع ليلوس انظر ص 81، هناك رسال ل آل. فيوريوس فيلوس وهو من مساعدي سيبو المقربين في ص 81 - 82.

(2) آستين، سيبو أميليانوس ص 136، 153.

فهناك مواقف مختلفة وغير محسومة في المحاورات وتوترات بين الإحلالية والتشكيك في الإحلالية، والغائية والشك في غطرتها، والمدينة الفاضلة ونقيضها، والحرب ومعارضتها، وأهمية الإمبراطورية والخط من شأنها، والقانون الطبيعي والظعن فيه، وساحلية المدن أو وقوعها على اليابسة، والمركزية العرقية وبغض الكونية إزاء الاهتمام بالتنوع البشري. إن سيبو، وفقاً للأقسام التي وصلتنا، هو الذي يعلن عن الآراء التقليدية المتعلقة بروما وبتاريخها. ينبثق سيبو إحلالية قحاً، مُبجلاً، بروح المدينة الفاضلة، تفوق روما بوصفها مستقبل الإنسانية المثالي وغاية التاريخ. واظب محاوروه، ليلوس وفيلوس في جزء مبكر من النص، على الموافقة معه تزلماً كما لو كنا نقرأ نصاً ذا صوتٍ أحاديٍّ مثل جمهورية أفلاطون. يقرّ مستمعو سيبو بكل ما يقوله، ويعاملون الجنرال كما لو كان معلم الحقائق الجاهزة.

في الواقع، ووفقاً لرأي سيبو، تُعتبر روما مباركة في كل الجوانب الأساسية المتعلقة بالمجتمع والحكومة. يوضّح سيبو أن الرومان، وهم «الشعب الذي يرتدي رداء التوجة»، ليسوا ثانويين حتى قياساً بأكثر الإغريق حكمة وصدارة فيما يتعلق بإنتاج النظرية السياسية المعنية بالإشراف على المجتمع وإدارته. فالدستور الروماني، وهو مزيج متناسب من الملكية والديمقراطية وحكم النخبة (الارستوقراطية)، لا مثيل له.⁽¹⁾

هناك طريقة أخرى من خلالها حلّت روما محل اليونان ومجتمعات مثلها. ما هو نوع المجتمع المتفوق تاريخياً، هل هو الساحلي أم البرّي؟ بوساطة فطنة رومولوس الحادة، كما يرتئي سيبو، تقع روما، المستوطنة

(1) شيرون، الجمهورية، الكتاب الأول، ص 16، 19 - 21، 25، 32 - 33.

الداخلية، في موقع مثالي بعيد عن الساحل، مما يمنحها أرجحية الاستقرار والقوة. من مساوئ المدينة الساحلية هو تعرّضها للانقراض الفجائي لقوة العدو البحرية، أما المستوطنة الداخلية فيصلها تحذيرٌ مسبقٌ لأيّ تقرب من قبل العدو. وكذلك تميل الشخصية الأخلاقية للمدن الساحلية إلى الفساد والتحلل، بسبب ما يمكننا الإشارة إليه بتهديد الكونية. فسكان المدينة الساحلية معروضون إلى «مزيج من اللغات والسلوك الغريبيين»؛ فستوردُ العادات الأجنبية مع السلع الأجنبية؛ لذا لا يمكن لمؤسساتهم التقليدية النجاة من التأثير؛ ولا يبقى سكان المدن الساحلية فيها، فهم أما يرحلون إلى البلاد الأجنبية «المليئة بالآمال والخطط الخيالية»، أو يطوفون خارج البلاد في خيالاتهم، إذا قرروا البقاء في مدنهم. عدم استقرار مواطنيهم وتشتتهم مسؤولان عن السقوط الشامل لقرطاجة وكورينث، فهم فشلوا في العناية ببلادهم وبيجيشهم. يأتي البحر بإغراءات الترف على شكل غنائم وبضائع مستوردة؛ «فتمثل جاذبية الموقع الساحلي غوايات متعددة تؤدي إلى الانغماس الحسي»، سواء أكانت من طريق الإسراف أو العطالة. سيبو واثق في أن ما ينطبق على كورينث ينطبق على «اليونان بأجمعها»، لأن البيلوبونيزيين محاطون بالبحر تماماً، «وتطوف معظم» الجزر اليونانية «على سطحه إلى جانب عادات مدنها ومؤسساتها». ويستنتج سيبو بأن ما هو بحريّ هو بصراحة سبب مصائب اليونان، التي تتضمن عدم استقرارها السياسي الذي نجم عن الآثام التي تُميزُ المدن الساحلية. ويذكرُ سيبو أيضاً أن الفينيقيين برابرةً جابوا البحر في سبيل التجارة.⁽¹⁾

(1) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثاني، ص 36-37.

ما حققه رومولوس، كما يرتقي سيبو، في تأسيسه لروما على ضفاف نهر يصبُّ مجراه العريض في البحر هو جَمْعُ محاسن المدينة الساحلية فيما يتعلق بالتجارة، إلى محاسن المستوطنة التي تقع داخل البلاد. وبسبب بصيرة مثل هذه، ستكون روما حتماً، كما يقول سيبو، «مقرّ إمبراطورية العالم ومركزها». وكذلك حظيت روما، السائرة على نموذج رومولوس، باهتمام شديد بالمساعي العسكرية التي أدت إلى نجاحها الباهر في الحرب، رغم تلطيف تراثها العسكري بالمراسيم الدينية، و«السلوك المهذب والحضاري» كما في المهرجانات والألعاب. وبوساطة هذه الوسائل، ضمنت روما الديمومة، لأنها تميّزت «بالعاملين اللذين، فوق كل العوامل الأخرى، يضمنان بقاء الدول، وهما الدين والسلوك البشري». لم يكن دستورها المركب هو أفضل ممارستها التاريخية فحسب، ولكن التعليم فيها وثقافتها لا يعلى عليهما، لأن روما تشرّبت «سبلَ التعاليم الأخلاقية والفنية الغنيّة» والذي تدفّق إليها من اليونان.⁽¹⁾

علاقة روما باليونان هي علاقةٌ إحلاليةٌ وسيبو نفسه دليلٌ عليها. يؤكد ليلوس لسيبو أن منهج عرضه متفوقٌ على أي مقالة يونانية، بل متفوقٌ حتى على سقراط في محاورات أفلاطون.⁽²⁾ يحلُّ سيبو الرومانيّ إذن محل سقراط الإغريقي. يتحمّسُ شيشرون نفسه في مقدمته للكتاب الثالث، ويقول: في فن «الحكم وتدريب الناس» أنتج أشخاصٌ جيدون وقادرون مثل سيبو وليليوس وفيلوس «نوعاً من الإتقان المدهش وفوق-الإنساني». يجمعُ رجالُ دولة مثل هؤلاء في أنفسهم خبرةً في إدارة الشؤون الجليلة،

(1) المصدر نفسه، ص 38-39، 42-43، 45.

(2) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثاني، ص 41.

وهذا هو فنٌ قائمٌ بذاته، من بين فنونٍ أخرى، كالسعي وراء الحكمة التي يقرنها التاريخُ عادةً بسقراط؛ وهم بذلك متفوقون على سقراط، الذي يمارسُ فناً واحداً فقط، هو فن الفلسفة. ورجالٌ رومانيون بارزون وشيهورون بالآلهة مثل هؤلاء، يجمعون بين الممارسة والنظر، ويحصلون على أعلى الامتيازات في الحياة، ويضيفون «المعرفة الأجنبية المستمدّة من سقراط إلى تراث أجدادهم المحليّ».⁽¹⁾

نستطيعُ التفكير هنا بغائيةٍ إحلاليةٍ مشابهة في التاريخين اليهودي والمسيحي للعصور القديمة لمنطقة الشرق الأوسط والبحر الأبيض المتوسط. يكتبُ الباحثُ التوراتي روبرت بي. كارول في كتابه ذئبٌ في حظيرة الغنم: الكتاب المقدس مُعضلةٌ للمسيحية (1991)، ترجعُ الكثيرُ من التفاصيل الدينية الواردة في التوراة إلى الممارسة والمعتقد الكنعانيين، لذا علينا الآن فهم القيود ضد الكنعانيين بوصفها طريقة لتفريق الدين الجديد عن سابقه. ويستمر كارول بملاحظته الطريقة المماثلة التي نأت بها الكنائس المسيحية ذاتها عن أصلها اليهودي بينما استولت بلا لبس على اعتقادات وممارسات المجتمعات اليهودية في عصرها. يحتجُّ كارول بقوة على المفارقة التاريخية المتضمنة في كلا الموقفين لأن «ما فعله اليهود بالكنعانيين في التوراة، فعله المسيحيون باليهود في العهد القديم!»⁽²⁾

(1) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، ص 61.

(2) روبرت بي. كارول، ذئبٌ في حظيرة الغنم: الكتاب المقدس مُعضلةٌ للمسيحية (سبسك، لندن، 1991)، ص 113، انظر أيضاً التوراة: نسخة الملك جيمس الرسمية مع الأسفار المتحللة، هومش وتقديم روبرت بي كارول وستيفن بريكت (مطبعة جامعة أكسفورد، أكسفورد، 1997)؛ انظر هومش كارول خاصة ص 322. 326.

وبطريقة مماثلة تشربت روما بالثقافة الإغريقية، بينما تعتبر نفسها متفوقة على اليونان؛ في هذه الحركة المزدوجة، اليونان مُتَّصِمَةٌ ومُتْجَاوِزَةٌ، وبالطريقة نفسها، تتضمَّنُ المسيحيةُ الكتابَ اليهودي بوصفه عهداً قديماً، ويتجاوز العهدُ الجديدُ اليهوديةَ. (ربما هناك تشابهات في عملية من هذا النوع مع فكرة هيغل عن الرفع، (Aufhebung)، والتي تدلُّ على الحركة الأمامية في التاريخ، التي تتضمنُ وتحافظُ على ما تتجاوزه).

مناقشة فضائل الإمبراطورية وروما والقانون الطبيعي

يتعرَّضُ الخطابُ الإحلالي إلى المناهضة في دراما جمهورية شيشرون، وهي النص المتعدد الأصوات والطبائقي، وخاصة من خلال مداخلات فيلوس الأخيرة. طُلِبَ من فيلوس اتخاذ مواقفٍ مضادة من أجل الحجة البلاغية، فيتقدَّم فيلوس بفصاحةٍ للتشكيك في كل رأي تقليدي يقول بمثالية كل ما هو رومانيّ.

هناك، مثلاً، تجاوزُ (juxtaposition) من الحجج المتعارضة التي قدّمتها كل من ليلوس وفيلوس تُعنى بالقانون الطبيعي.

يؤكدُ ليلوس في الكتاب الثالث على الحقيقة العامة للقانون الطبيعي، وهذا يعني أنه أساس كل المجتمعات الإنسانية، وأن روما وإمبراطوريتها قد أُسِّسَتْ وفق شروطه. جادل ليلوس أن القانون هو «العقل الحق في حالة انسجام مع الطبيعة»، وأنه ينتشرُ بين الجماعات البشرية كلها بطريقة «أزلية لا تتبدل، داعياً الناس للقيام بواجبهم من طريق أوامره ويردعهم عن ارتكاب الخطأ بوساطة نواهيهِ» في الحقيقة، يقول ليلوس بلغة سلسلة وبلغة، «ستعتنقُ جميع الشعوب وفي كل العصور قانوناً أزلياً لا يتبدل»،

يُشرفُ عليه الله، «الواحد الذي يتسبّد علينا جميعاً». هناك صفحات مفقودة من الجمهورية، ولكن سيظهر بعضها في اقتباسات بعض الكتاب القدامى، ويسهبُ فيها ليلوس في سرد ما يعدّه الحقائق الأساسية للقانون الطبيعي: مثلاً: أتى يكون للدولة مسوغ شرعيّ في سعيها للحرب. ثم، «لا تسعى أفضل الدول إلى الحرب إلاّ دفاعاً عن شرفها وأمنها.» اقتبسَ ليلوس أيضاً في مصدر قديم آخر قائلاً، بإدراكٍ سام، إن:

الحروب ليست عادلة عندما تُشنُّ بلا سبب شرعيّ. فلا تُشنُّ الحرب إلاّ لغرض عقاب العدو أو ردعه. ولا تُعتبر الحرب عادلة إذا لم يُصرَّح بها أو تُعلن رسمياً، وإذا لم يُتوخَّ أولاً إصلاح الضرر.

ثم يستمرُّ في جدله: من العدل لرفيع أن يحكمَ وضيعاً.⁽¹⁾

في هذا السياق، تبدو آراء فيلوس في الكتاب الثالث متصلّبةً وانشاقيةً ومُستخفةً. سئل فيلوس، أثناء تمرين بلاغي، ولأنه معروف عنه بشغفه في مناقشة وجهي أي قضية، أن يقدم براهينه على ضرورة الظلم وفائدته. هناك صفحات عديدة مفقودة من الكتاب الثالث، وربما أُعيد صياغة ما قاله فيلوس في بعض المواضع (كما الحال مع ليلوس) في البحوث المتأخرة حيث أُقتبست الجمهورية من قبل كتاب آخرين في العصر القديم. ولكن كم مدهشة هي الأقوال التي يتفوّه بها فيلوس! فهو يقدم حججاً قويّة تشكك في ثقة الإحلالي بالتفوق الروماني التي تسطع في شروح سيبو المبكرة ولاحقاً في مقدمات شيشرون وحجج ليلوس في الكتاب الثالث. وبما أن فيلوس، حسب مصطلحات باختين، يظهر في الكتاب الثالث مفكراً وكتاباً مستقلاً تماماً، فما يقوله هو بينٌ واحتجاجيٌّ،

(1) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثالث، ص 68-69.

وليس مجرد تمرين بلاغيّ. ويسأل فيلوس: ممّ تتكوّن العدالة في تاريخ الإنسانية المحيّر في تناقضاته؟

لنأخذ المواقف إزاء فكرة القانون الطبيعي، أي أن من الطبيعي قيام الإنسانية بأشياء عادلة معيّنة، وهي فكرة مهمة جداً في تاريخ تأسيس الإمبراطوريات والاستعمار الأوربي والغربي الطويل. شيشرون واثق، في مقدمته للكتاب الأول، «بحقيقة» الوجود «الأساسية»، وهي «أن الطبيعة وهبت الجنس البشري إلزاماً بفعل الخير، ورغبة في الدفاع عن ازدهار المجتمع، وهذه القوة تتفوّق على كافة إغراءات اللذة والاسترخاء»؛ تُحفّز الطبيعة البشرية لتحقيق غرض، ألا وهو زيادة ثروة الجنس البشري وتصيير حياة الرجال أكثر أماناً وثراءً.⁽¹⁾ يشير سيبو أيضاً في الكتاب الأول إلى «القانون العام للطبيعة»، «الطبيعة تقرر الشخص الذي يملك الشيء وهو وحده القادر على التعامل معه واستعماله»⁽²⁾. يصوغ سيبو قانوناً طبيعياً يسبق أسطورة الزراعة التي سنجد لها لاحقاً في الإنيادة، وكذلك مذهب الملكية المشاعة (res nullius) الذي أصبح جزءاً من القانون الدولي، والقانون الأممي، المُسنّ لتبرير الاستعمار والإمبراطورية من بدايات الأزمنة الأوربية إلى زمن الحداثة.

يكرّر فيلوس في الكتاب الثالث لعبة نسبية المنظورات وتعددتها في تاريخي هيرودوت وثوسديدس المُشكّكين في المركزية العرقيّة لليونان القديمة والإعجاب الأثيني بالذات. ويستمر في تقويض يقين الرومان بأنهم يضعون عملياً في دولتهم وإمبراطوريتهم ما هو طبيعي وعام من

(1) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثالث، ص 3-4.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

أفعال المجتمعات البشرية. إذا وضعت الطبيعة أسس النظام الروماني للعدالة، يشير فيلوس، فهذا يعني وفقاً لفكرة القانون الطبيعي، أن البلدان الأخرى ستكون عندها القوانين نفسها، كما كانت عندها عبر العصور كلها. ولكن فكرة القانون الطبيعي، والحجة أنه آت من الطبيعة، لا تصلح لكل البشرية، خاصة في قضية العدالة؛ وبيّن بقوله إذا كانت العدالة جزءاً من الطبيعة، مثل الحار والبارد، والمر والحلو، ف«سيكون ما هو عادل أو ظالم نفسه عند الجميع». ولكن ما نلاحظه هو «الاختلاف الشاسع» في عادات الناس. يواصل فيليوس، من الجلي تماماً، نظراً للتنوع الاستثنائي للشعوب والمجتمعات البشرية، أن العدالة ليست عنصراً من عناصر الطبيعة بل هي ظاهرة سياسية تتغير من مجتمع إلى آخر. ف«أصناف القوانين والمؤسسات والعادات والأعراف» متنوعة جداً بين الأمم، وتبدلها مرّات عديدة عند الأمة الواحدة، لا تبرهن على صلاحية مذهب القانون الطبيعي.⁽¹⁾

ويتضح أخيراً، كما يُشخص فيلوس، بوجود تغير مستمر بين المجتمعات والأمم والمدن والقوانين ويشمل ذلك تاريخ روما نفسها، ولذلك ليس هناك سبب يدفعنا للتفكير بعدالة ومثالية القانون الروماني في الوقت الراهن. مثلاً، نبّه فيلون، في إشارته إلى «حقوق النساء»، عن إجحاف القانون الروماني، الذي «شُرّع ليضمن مصالح الرجال»، بحق النساء فيما يتعلّق بالتركة والميراث. يسأل فيلوس، لماذا لا يحقّ للنساء أن يكون لهن مالهن الخاص؟ هذا، كما يقول، «ظلم كبير».⁽²⁾

يكتب باختين تنطوي المنيبيا، في عجائبيتها التجريبية، على إمكان

(1) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثالث، ص 63-64.

(2) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثالث، ص 64.

الملاحظة من نقطة مراقبة غير اعتيادية، من الأعلى، على سبيل المثال، مما ينتج تغييراً جذرياً في مقياس الظواهر الحياتية التي تخضع للمراقبة.⁽¹⁾ فلتخيل، يقول فيلوس لمحاوريه، أننا في مكان عالٍ، كما لو كنا في عربة في السماء. ما الذي يراه المراقب حين ينظر إلى الأسفل ويمسحُ بلداناً ومدناً مختلفة؟ سيرى أكثر المواقف تنوعاً، فما هو عدل في نظر مجتمع ما، هو ظلمٌ عند مجتمعٍ آخر. ففي بلاد مصر، يُعبدُ الثورُ آيس ووحوشٍ أخرى بوصفهم آلهة. أما في اليونان، فسيلاحظُ المراقبُ معابد رائعة مكرّسة لآلهة لها هيئة إنسانية، وهذه ممارسة أخذها عنهم الرومان، ولكن الفرس يعدّونها تديساً. ألم يأمر كورش بحرق معابد أثينا، معتقداً أنه «ليس من التقوى حصر آلهة بين جدران والكون كله هو مسكنٌ لها»؟⁽²⁾

مستعيداً المسح الأثنوغرافي لتواريخ هيرودوت، يسأل فيلوس أصدقاءه التفكير في عدد من الأمم والحكّام، من التورانيين (Taurians) على البحر الأسود إلى الباسيريين (Basiris)، وملك مصر، مروراً بالغوليين والقرطاجيين، الذين عدّوا القربان البشري «فعالاً إلهياً، يرحبُ الآلهة الخالدون به كثيراً». يقول فيلوس، أما بالنسبة لنا، نحنُ الرومان، فتصوّر أنفسنا «مثال العدالة»، ولكن ألم نحرم على القبائل التي تسكن وراء جبال الألب من زراعة أشجار الزيتون والكروم، من أجل تعزيز قيمة منتجاتنا؟ كيف يمكن اعتبار هذا عدلاً؟ ماذا عن المشرع العظيم لايكورغوس، ألم يمنح أراضي الأغنياء إلى عامة الناس، لأنهم «كانوا

(1) ميخائيل باختين، قضايا شعرية دوستوفسكي، ص 116.

(2) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثالث، ص 63.

يعملون كالعبيد»؟ ثم يقول فيلوس: ليس هناك أي شيء طبيعي عن العدالة⁽¹⁾.

يعرض فيلوس في فقرات يذكرها كتابٌ قدامى، بديلاً عن نظرية القانون الطبيعي، متخذاً عوضاً عنها أسلوباً يؤرخنُ (historicizing)⁽²⁾ فكرة العدالة، وعلم اجتماعٍ مُقارن، مشدداً على خصائص تاريخية كالنفعية، والمصلحة الذاتية، وتعمية الدوافع، والحرب من أجل الربح وادعاء مشبوه بالعناية الإلهية. ولا يستثني فيلوس في هذه الرؤية البديلة مواطنيه الرومان، كما رأينا من المقتطف في أول هذا الفصل، وكما نرى في المقتبسات التالية:

يبيّن الرومان الفرق بين العدالة والمنفعة وذلك بإعلانهم الحرب من خلال الكهنة الفيتاليين الذين منحوا شرعية زائفة لسلوك غير قانوني؛ وباستيلائهم على أراضي غيرهم أسسوا إمبراطورية عالمية.⁽³⁾

تكتسب كل إمبراطورية بالحرب التي تشتمل على الأذى الذي يُصيب آلهة المقهورين والمقهورين أنفسهم.⁽⁴⁾

يقول فيلوس، مُتبعاً تفكير كارنيدس (Carneades) التشكيكي، «إذا قرّر الرومان أن يكونوا عادلين ويعيدوا ملكية الآخرين، فسيرجعون إلى الفقر ويعيشون في أكواخ».⁽⁵⁾ يذكرنا تعليق فيلوس الذكي حول الإمبراطورية

(1) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثالث، ص 63-64.

(2) الأرخنة: (historicization) هي النظر إلى الفكرة أو الواقعة في سياقها التاريخي، وهنا النظر إلى مفهوم العدالة في زمان ومكان معينين. المترجم.

(3) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثالث، ص 65.

(4) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثالث، ص 65.

(5) المصدر نفسه، ص 65.

اعتراف بركليس لمواطنيه الأثينيين، كما ورد ذلك في تاريخ ثوسديدس (2.63)، بأن أئينا ارتكبت خطأً في استيلائها على الإمبراطورية في المقام الأول، لأنها أصبحت طاغية، ولكن إذا أراد الأثينيون الحفاظ على عظمة مجتمع ما، يجب عليهم التخلي عن إمبراطوريتهم. يوبخ فيلوس عنجيهة الرومان الإمبراطورية لرغبتهم في «حكم أكبر عدد من المواطنين، والاستمتاع بالملذات، وفي تنعمهم بالسلطة والتفوق والتسيد».⁽¹⁾

يكرر فيلوس في تأملاته النقدية هذه، التشكيك في الإمبراطورية [الوارد] في تواريخ هيرودوت (1.204 - 14 و 3.21)، عبر الخطابات القوية الموجهة إلى الفرس الغزاة من قبل ملكة مساجيتيا وملك أثيوبيا. يصر فيلوس، في ظل الروح الكونية المضادة للتمركز - العرقي لتواريخ هيرودوت وثوسديدس، قائلاً «تعلمنا العدالة على الحفاظ على البشر جميعاً، والتفكير بصالح النوع البشري، وإعطاء كل ذي حق حقه، وعدم الاستيلاء على الأشياء التي تملكها الآلهة، أو الدول أو أي أمرئ آخر».⁽²⁾ ربما نتذكر هنا أفكاراً مركزية في فكر لمكين مثل الثقافة العالمية وواحدية العالم، وتقدير تنوع الثقافات الإنسانية واختلافها.⁽³⁾ ثم يقترح فيلوس بأن تاريخ روما «التي تسيطر إمبراطوريتها على العالم»، هو ليس سرد العدالة بالنسبة للإنسانية، ولكن ما يناقض ذلك تماماً، بل هو سرد ما نالته من

(1) المصدر نفسه، ص 66.

(2) المصدر نفسه، ص 66.

(3) رفايل لمكين، حكم المحور في أوروبا المحتلة ص 809، 91 هامش 51؛ [وانظر أيضاً] «لمكين ليس رسمياً تماماً، في كتاب من تحرير صموئيل توتن وستيف ليونارد جاكوبز، رواد دراسات الإبادة (ترانزاكشن ناشرون، نيو برونسويك، 2002)، ص 377 و «الإبادة - جريمة عصرية»، في عالم حر «مجلة مكرسة للأمم المتحدة والديمقراطية»، نيسان 1945، ص 39. 43، تجدها على موقع <http://www.preventgenocide.org/lemkin/freeworld1945.htm>

مصالح رومانية محدّدة وهي «الثروة، ومراكز القوّة، والأملاك، والوظائف الرسمية، والقيادات العسكرية والتسلّط على الأفراد والأمم»⁽¹⁾. وكما قد لاحظ فيلوس، ليس هناك حقّ طبيعي أو إلهي يسمح فيه لأمة واحدة مثل روما بالاستيلاء على ممتلكات «الآلهة»⁽²⁾ فالإمبراطورية الرومانية في نظر فيلوس ليست مفروضة إلهياً.

يتضح من هذا الأسلوب الطّباقِي في الكتاب الثالث بأن ما يُعدّه ليلوس طبيعياً وعماماً وعادلاً يمثّل في نظر فيلوس أفعالاً محلية واعتباطية تتعلق بالمصلحة الذاتية للإمبراطورية وأولئك المنتفعين منها؛ مصلحة ذاتية غالباً ما تكون لها الأولوية، ويؤمّن بها فعلاً، بأنها عادلة حسب القانون الطبيعي، ومليئة بالمقاصد النبيلة، والدفاعية في توجهها، وهي ليست عدائية تجاه الأمم والشعوب الأخرى، وليست جشعة أو أنانية.

استنتاج: «حلمُ سيبيو»

سأحتّم مناقشتي لتعدد الأصوات في جمهورية شيشرون العظيمة بنظرة موجزة على مشهدها الروائي، «حلمُ سيبيو»، وهي مروية قصيرة شائقة جداً. صرّح سيبيو بيقين راسخ بأن «الأجناس البشرية لا تتألف من أفرادٍ معزولين أو جوائين وحيدين»، ولكنها مُلهمةٌ برغبة فطرية في تكوين المجتمعات.⁽³⁾ واشتكى سيبيو في الكتاب الثاني من تشجيع المدن الساحلية للتجوال العقلي والجسدي الخطر والذي يقرنه بقرطاجة

(1) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثالث، ص 66.

(2) المصدر نفسه، ص 66.

(3) شيشرون، الجمهورية، الكتاب الأول، ص 19.

واليونان أيضاً ويُعدُّه علامة على الضعف والوضاعة. ⁽¹⁾ ولكن في الكتاب السادس، في القسم المُعنون بـ «حُلْم سيبو»، وبينما يعيش سيبو في حالة من العزلة، يجولُ عقله فعلاً. يمكننا عدُّ حُلْم سيبو على وفق مصطلحات باختين في قضايا شعرية دوستوفسكي منيبيا مصغرةً، أو رحلةً خيالية. تنتفعُ القصة من المنيبيا في إتاحتها فرصة المراقبة من مرتفعات شاهقة، كحديث فيلوس المتعلِّق بالنظر إلى الأسفل نحو العالم من عربة تطوفُ السماء. أجازت المنيبيا، كما ينوّه باختين، استكشاف الحالات الأخلاقية والنفسية الغربية التي تتجلَّى في حلم اليقظة المنفلت أو الأحلام العجيبة؛ في أحلام كهذه، يفقدُ المرءُ صفاته النهائية ويكفُّ عن أن يكون له معنى واحد فحسب؛ يكفُّ المرء عن التطابق مع نفسه؛ يمكن أن تكون هناك علاقة حوارية مع للمرء مع نفسه، مع إمكان تحوُّله إلى شخصية منشطرة. ⁽²⁾ يجري حوارُ الموتى في «حُلْم سيبو»، الحلم الذي رآه مرةً في أفريقيا، كما يخبرُ سيبو أصدقاءه. يقول سيبو إنه ذهب إلى أفريقيا بصفة محام عسكريٍ للفيلق الرابع، قبل عامين من تدميره لقرطاجة. ثم يزور الحاكم المحلي، الملك ماسيناسا، ليبيدي له احترامه وهو صديق حميمٌ لعائلته ذات التاريخ العسكري الشهير، وخصوصاً جدّه (المُتبنّي) أفريكانوس. بعد أن ينصرف إلى الفراش، يغطُّ سيبو في سبات أعمق من المعتاد، وبينما هو نائمٌ، تظهر له روحا جدّه وأبيه في الحُلْم ويشركانه بمحادثة مذهلة، يمكننا وصفها بأنها احتفالية، تقلبُ أطواره المعتادة في إدراك وتقييم حياته والمجتمع الروماني الإمبراطوري ذات الطابع العام. روحا جدّه وأبيه في

(1) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، ص 37.

(2) ميخائيل باختين، قضايا شعرية دوستوفسكي، ص 112 - 120.

السماء. تأخذانه في رحلة يطلُّ فيها نحو الأرض من «مكانٍ عالٍ كان صافياً
ولامعاً ومتألّقاً في ضوء النجوم».⁽¹⁾

ومن موضع الاستشراق العالي هذا يُتأخَّر لسببٍ فهم الكون كلّهُ،
والمرادُّ هو تعكير صورة ذاته المركزيّة والمنتصرة في التاريخ، وهو
جزءٌ من إمبراطورية مجيدة تنتشرُ في العالم وتسيطر عليه، وهو ما
يردِّدهُ محاوروه في الجمهوريّة مراراً. وفي أثناء طوافه عالياً وهو يحلُمُ،
تباغتُ سيبو فكرةً مرعبة: «تبدو الأرض صغيرة بالنسبة لي الآن مما
أشعرني بالعار من إمبراطوريتنا، التي لا يبلغُ اتساعها أكبر من نقطة على
سطحها» (أكرر هنا مقتطفي الثاني). ليست الأرض صغيرةً فحسب،
ولكن الإمبراطورية الرومانيّة هي نقطة صغيرة على سطح الأرض. يقول
أفريكانوس لسببٍ: تخيّل أن العالم مُحاطٌ بحزامين صالحين للعيش؛
الحزام الجنوبي لا يمكن أن يكون جزءاً من الإمبراطورية الرومانيّة، لأن
من وجهة نظر الحزام الشمالي يبدو وكأن ساكنيه يسرون رأساً على عقب؛
أما بالنسبة للحزام الشمالي فليست الإمبراطورية الرومانيّة سوى مساحة
صغيرة. ثم يقولُ أفريكانوس، أما «المجد» الذي تلهفُ أنت يا سيبو إلى
توسيعه، و«الشهرة» التي تسعى إليها، فلم يتجاوزا الحد البعيد للقوقاز
ولم يسبحا عبر نهر الكانج، وهو، أي المجد، لا يوجدُ في مناطق الشرق
والغرب المتبقية. ويقولُ أفريكانوس لحفيده: لا يدومُ المجدُ ولا الشهرة
في أيِّ حال أو مكان على الأرض، «شهرةُ الشخص» لا تدوم إلى الأبد،
و«تتلاشى عندما تنساهُ ذرّيته».⁽²⁾

(1) شيشرون، الجمهوريّة، الكتاب السادي، «حُلْم سيبو»، ص 87 - 89.

(2) شيشرون، الجمهوريّة، الكتاب السادي، «حُلْم سيبو»، ص 89 - 92.

في نصف الحلم ونصف الكابوس هذا، الذي يصبح فيه سيبو مثل فرد منعزل أو متجوّل وحيد مما يمكنه من فتح تفكيره لمنظورات جديدة، تشكك في غطرسة الإمبراطورية التي يتقبلها ويحتفي هو بها بشكل تقليدي. غطرسته ذاتها وقيمة حياته غازياً أصبحت موضع تشكيك. في حوار مع جده وأبيه الميتين، ناظراً إلى عالمه من مكان آخر، يصبح سيبو لامنتمياً، غريباً على حياته السابقة ذاتها، مُضمّناً احتمال التبدل والتحول. ربما يمهد «حلم سيبو» علامة «التذكير بالموت» (memnto mori) الباروكية في التاريخ الثقافي لمطلع أوروبا الحديثة، حيث اعتبارات دنو الموت، وما يتبعه من حساب الروح، مُهيئاً فكرة أوهام المساعي الدنيوية، التي تعني هنا الإمبراطورية وتضليلها الإحلالي بدوام العظمة والمجد العالميين كما لو أنهما يشكّلان هدف الحياة.

تنتهي جمهورية شيشرون إذن بتناقضات باهرة وتشكيك فتان من النوع الطباقى والمنيبى الرائع.

علم الضحية: سفر الخروج التوراتي وانياده فرجيل

وأنا [يهوه] هبطتُ لأخْلَصَهُمْ من أيدي المِصْرِيِّين وأُخْرَجَهُمْ من هذه الأرض إلى بلادٍ طَيِّبَةٍ وواسِعَةٍ، يَجْرِي في أرضِها الحليبُ والعسلُ؛ إلى بلاد الكنعانيين والحِثِّيِّين والأُمُورِيِّين والفريسيِّين والحَوِّيِّين واليُوسُيِّين.⁽¹⁾

(حديث يهوه إلى موسى، سفر الخروج 3:8)

سيشُنُّ (إنياس) حرباً عظيمةً في إيطاليا وسيسحقُ قبائلها الشرسة. وسيبني أسواراً تحمي شعبه ويؤسس طريقتهم في الحياة.

(جويتر مخاطباً فينوس، الكتاب الأول فرجيل الإنياده)⁽²⁾

(1) استشرتُ واعتمدتُ في ترجمتي نصوص العهدين القديم والجديد المقتبسة في هذا الكتاب، الكتاب المقدس (جمعية الكتاب المقدس، لبنان، 1993) الطبعة الرابعة، وخاصة في ضبط أسماء الأعلام والأمكنة، ولكنني ترجمتُ المقتبسات كما ترد في أصول العنف لاعتماد المؤلف في قراءته وتحليله لهذه النصوص على طبعة الملك جيمس. المترجم.

(2) فرجيل، الإنياده، ترجمة وتقديم. ديفيد وست، طبعة منقحة (كتب بنغوين، لندن، 2003)، الكتاب الأول؛ ص 10.

وأخيراً أجابت (دايدو) بعاطفة محتدمة: «أنتَ خائن... فهو [إنياس] لم ينتهذَ عندما رأيَ أنتحبُ. ولم يكلفُ نفسه عناءَ النظرِ إليّ. هل كان منكسراً بأكياً؟ هل أشفقَ على المرأة التي تحبُّه؟... كان مُلقىً على شواطئِ عاجزاً فاحتضنته وجعلتُ منه، أنا الحمقاء، شريكاً لي في مملكتي. وعندما فقدَ أسطوله، عثرتُ عليه وجلبتُ رفاقه من الموت... والآنَ نسمعُ عن البصّارِ أبوللو... أما ثلاثة الأثافي فكانت رسول الآلهة الذي ينقلُ أوامرَ مرعبةً من جوبتير نفسه عبر الرياح... لا أريدُ أن أعطلكَ أو أترشقَ معك بالكلام. ارحلْ بعيداً. استمر في بحثك عن إيطاليتك ولتكن الرياحُ عوناً لك. ابحث عن مملكتك فوق الأمواج. ولكن أُملي، إذا كانت للآلهة العادلة أيُّ قدرة، أن تشربَ كأسَ المرارة بين صخورِ المحيط، منادياً اسم دايدو مرة تلو الأخرى، وأنا سأتبعك، ليس بلحمي، ولكن بنيران الموت السوداء، وعندما تنتزعُ يدهُ الباردةُ النَّفسَ من جسدي، فليكن ظليّ معك أتى حللت. ستنالُ العقابَ الذي تستحقُّ، وستصلني أخبارُ ذلك كلهُ إلى الأعماق بين الموتى.

(دايدو مخاطبة إنياس، الكتاب الرابع، الإنيادة)⁽¹⁾

...حَرْقَةُ المَنْفَى كُلِّهَا.

(الكتاب الخامس، الإنيادة)⁽²⁾

لماذا يحقُّ للطرواديين رفعَ مشاعل الحرب ذات الدخان الأسود ضد اللاتينيين، ووضع أراضي الشعوب الأخرى تحت نيرهم، [لماذا يحقُّ

(1) فرجيل، الإنيادة، الكتاب الرابع ص 79 - 80.

(2) المصدر نفسه، الكتاب الخامس ص 111.

لهم] السلب والنهب، واختيار من يشاؤون ليكونوا آباء زوجاتهم، وانتزاع العرائس من أحضان أمهاتهن وحمل غص الزيتون رمزاً للسلام بينما أسلحتهم مثبتة على كواثر سفنهم؟

(جونو مخاطباً جوبيتر، الكتاب العاشر، الإنيادة)⁽¹⁾

...مناصرة التوراة وتأييدها للإبادة.

(روبرت ب. كارول، ذنبٌ في حظيرة الغنم)⁽²⁾

للديانة الإغريقية - الرومانية القائمة على تعدد الآلهة والديانتين اليهودية والمسيحية التوحيديتين مفاهيم وأفكار مشتركة لها أهمية في علاقتها بالعنف في تاريخ العالم، وهذا ما أحاول البرهنة عليه في الكتاب. ويمكن إدراك أفكار تؤيدها الآلهة مثل الإبادة وعلم الضحية (victimology)، والغزو والاستعمار، فضلاً عن الخطاب الإحلالي، بوصفها أفكاراً عابرةً للحدِّ الفاصل الذي يميِّز بين التوحيد وتعدد الآلهة. فلم يكن ضرورياً في عالمي البحر المتوسط والشرق الأوسط القديمين أن تعرف الشعوب الإغريقية - الرومانية المتعددة الآلهة والشعوب اليهودية والمسيحية بعضها لكي تتفاعل وتتقارب فيما بينها؛ فلربما تحقّق التقارب على مستوى الأفكار، على الرغم من ازدياد تقاطع تواريخها المختلفة أثناء توسع الإمبراطورية الرومانية، وبعد أن أصبحت الإمبراطورية مسيحيةً بشكل نهائي.

(1) فرجيل، الإنيادة، الكتاب العاشر ص 213-214.

(2) روبرت ب. كارول، ذنبٌ في حظيرة الغنم: الكتاب المقدس مُعْضَلَةٌ للمسيحية (مطبعة سمس، لندن، 1997)، ص xiii.

هدفي في هذا الفصل هو زعزعة التمييز القائم بين تعددية الآلهة والتوحيد. سأقترح أن ما نعرفه الآن نوعاً من التعارض المُطلق بين تعددية الآلهة والتوحيد، كمنظومتين كونيتين وفلسفيتين متناوئتين، في العصر القديم، لعله [أي التعارض] كان مشوشاً، وبدائياً، وفجاً، ومرتبكاً. ربما يرى الإله الأب التوحيدي (يُصَوَّرُ الإله الأكبر ذَكَراً على الدوام) نفسه إلهاً بين آلهة وكائنات سماوية أخرى، فكل الذي كان يطمح إليه هو سُلطة مُطلقة على شعبٍ معيّن؛ أما الإله التعددي، وخصوصاً أكبرهم الذي يسمّى بالقدِير، فيتصرف تماماً بالطريقة التي نتصور بها عادةً سلوك الإله الأب التوحيدي. علاوة على ذلك، يمكن التشكيك في الادعاء التاريخي القائل بأن التمييز الحاد بينهما، يكمنُ في اختفاء الإله التوحيدي واحتجابه، بينما تُشدّد تعددية الآلهة على مرثية آلهتها. ألم يكن رَعُ الإله المصري الأكبر مختلفياً، ومحجوباً، وغامضاً؟ ألم يكن الكائن الذي نسميه الرب في القصص التوراتية مرثياً مراراً وتكراراً؟

ومن أجل تقصي هذه الأسئلة سأتناول في النقاش قصة الخروج التوراتية وإنيادة فرجيل لتمائلهما السردية والأخلاقي، ولكونهما من أبرع السرديات التي تتناول علم الضحية وأكثرها تأثيراً في تاريخ العالم. أعني بسرديات علم الضحية، وكما حَدَدْتُهُ في مُقدمة هذا الكتاب، هو الاعتقاد بأن حالات العبودية والاضطهاد والمعاناة السابقة تُبرِّرُ أعمال العنف والغزو والتدمير اللاحقة. تُمثل هذه النصوص في اشتغالها وتلقيها وتداخلها التدريجي في التاريخ الغربي كارثة أخلاقية ذات عواقب وخيمة للغاية على الإنسانية جمعاء، وخاصة على الشعوب الأصلية أو الشعوب التي تسكنُ أرضاً يطمحُ بها الآخرون لكونها مُختارة وموعودة.

فأمثلة المُضطَّهدين السابقين الذين يُصبحون هم أنفسهم مُضطَّهدين لاحقين وتحوّل ضحايا الأُمس إلى جلاّدي الغد، هي من الميَّزات المتكررة في تاريخ الإبادة كما يرى لَمَكِين. ساهمَ هذا التبادل بين المُضطَّهدين والمُضطَّهدين، بين الضحايا والجناة، على صياغة سَرِدِ الإنيَّادة وكذلك سِفْرِ الخروج ونواحٍ أخرى من أسفار التوراة والعهد القديم المهمة بإنهاء حالة المنفى والاستقرار في وطن ما. سأنتفعُ في هذا الفصل من كتاب ريتشارد واسو الممتاز المعنون الأسطورةُ المؤسَّسةُ للحضارة الغربية (1997) الذي يؤكِّد فيه أن الإنيَّادة كانت وما تزال، بعد ألفي سنة على كتابتها، ذات أهمية مركزية في الأفكار الغربية المتعلقة بالاستعمار والتوسُّع نحو أراضي الشعوب الأخرى، وما يُصاحبها من تقدير للزراعة ولنقل الثقافة والقانون والمدن، وكذلك بتمييزها الجوهرية بين الحضارة، مُمثلةً بالمدينة، والبربرية، مُمثلةً بالغابة والبرية.⁽¹⁾ في الوقت الذي أجدُ فيه حُجَّةً واسو مقنعةً، فأنا أرى أن سِفْرَ الخروج يوازي الإنيَّادة براعةً وحُبًّا بوصفه أسطورةً مؤسَّسةً للغرب.

علم الضحية والعنف الإباضي: سِفْرُ الخروج والإنيَّادة

إنَّ التشابهاتِ السرديةَ بين هاتين القصتين الاسطوريَّتين مُذهلة. فسِفْرُ الخروج والإنيَّادة يرويان الحكاية المرعبة لشعبين تعرَّض وجودهما التاريخي الطويل في بلدهما الأصلي إلى الدمار، من قِبَل الفرعون في مصر بالنسبة لبني إسرائيل، ومن قِبَل الإغريق في طروادة بقيادة أجاممنون ويولسيس بالنسبة للطرواديين، ويُعتبر يولسيس رمزاً للكراهية في قصيدة

(1) ريتشارد واسو، الأسطورةُ المؤسَّسةُ للحضارة الغربية: من فرجيل إلى فيثام (مطبعة جامعة ويسلين، هانوفر، 1997)، أشكُرُ باري هِنْدَسُ الذي اقترح عليَّ قراءة كتاب واسو.

فرجيل الملحمة الطويلة. في سفر الخروج، يترك بنو إسرائيل مصرَ (على قدر من المشقة)، بقيادة موسى، الذي يرشده إلهٌ توحيدى يتبادل معه أحاديث حميميةً مراراً، موسى منقذ وأب الشعب الذي يهيم في الصحراء لسنواتٍ عديدةٍ من النفي والمشقة والمعاناة. ثم يصلون أخيراً إلى أرض كنعان التي وعدهم الله بأنها ستكون موطنهم الجديد: وهي أرض سيفزونها، بتشجيع ونصح وعون من الله، ويرتكبون فيها جرائم إبادة بعد حربٍ شرسةٍ خاضوها ضد شعوب سكّانها الأصليين الذين كانوا هناك حينذاك. أما في الإنيادا، وبعد سقوط طروادة على أيدي الإغريق، يقومُ إنياس المَحاربُ الطروادي، مُنقذاً وأباً لشعبه، بقيادة جماعة من الناجين إلى خارج المدينة المُحترقة. سيهيمُ الطرواديون عبر البحر الأبيض المتوسط الشبيه بالصحراء لسنوات عديدة من النفي والمشقة والمعاناة حتى يصلوا إلى أرض إيطاليا، التي وعدهم جوبيتر، الإله الأب المترع على عرش الأولمبياد والشبيه بالإله التوحيدي، على أنها ستكون موطنهم الجديد؛ وهي أرض سيفزونها، بتشجيع ونصح وعون من جوبيتر وإلهين آخرين هما الإلهة فينوس (أمُّ إنياس) والإله العرّاف أبوللو، ويرتكبون فيها جرائم إبادة بعد حربٍ شرسةٍ خاضوها ضد شعوبها التي كانت تسكنُ فيها حينذاك.

يظهرُ بنو إسرائيل والطرواديون، في بداية هذه المرويات، ضحايا الاضطهاد والتدمير، مكابدين معاناة عظيمة؛ أما في منتصف السرد، فتستمرُّ معاناتهم في التيه بوصفهم شعباً ضائعاً بلا وطن، ثم ينتهي تيههم وبؤسهم في القسم الأخير، حين يُصبحون أنفسهم منتصرين وغزاة. ما هي العلاقة الأخلاقية في هذه المرويات بين المعاناة السابقة التي تعرّض

لها بنو اسرائيل والطرواديون وما سيفعلونه لاحقاً والعنف الرهيب الذي سيرتكبونه، في بلادٍ أخرى وضدّ شعوبٍ أخرى؟ هذا هو السؤال الذي أجبّ في الآونة الأخيرة نقاشاً حول سفر الخروج والإنياداة في النظرية النقدية والثقافية المُهمّة بقضايا الاستعمار الاستيطاني. تعرّض هذان النصّان وتبعاتهما التاريخية - كلا على انفراد عادة - إلى دراسةٍ دقيقةٍ في أُسسهما الأخلاقية منذ أواخر القرن العشرين. سأحاول الآن نقل هذه التشكيك إلى المناقشة الحالية.

يُسلّم واسو في كتابه الأسطورة المؤسّسة للحضارة الغربية بالتشابهاث القائمة بين العهد القديم والإنياداة بوصفهما قصص خلق أساسية، أولهما مقدّسة، والأخرى علمانية، غير أنه لم يسع إلى المقارنة بينهما في كتابه.⁽¹⁾ ونظراً لاهتمامي الخاص بأهمية المنظور ما بعد العلماني، سأقارن بينهما هنا، ولكن بتحفظ لأنني لا أعرفُ لماذا علينا أن نرى الإنياداة نصّاً أقلّ دينيّةً من سفر الخروج أو من الأسفار اللاحقة له مثل يشوع والقضاة اللذين يرويان غزو الأرض الموعودة التي أوصى بها الله موسى في سفر الخروج.⁽²⁾

سفر الخروج (ويشوع والقضاة)

دُشنّ النقد المعاصر لسفر الخروج، القائم على نظرية الشتات ما بعد الاستعماري والترحيل، بمقالةٍ مذهلةٍ لإدوارد سعيد عنوانها، «سفر الخروج والثورة عند مايكل فالتر: قراءة كنعانية»، نُشرت في العام (1986)، وتعدّ

(1) ريتشارد واسو، الأسطورة المؤسّسة للحضارة الغربية، ص 7.

(2) انظر فيما يتعلّق بالمنظور ما بعد العلماني إلى جون دوكر، 1492: شعرة الشتات (كونتينيوم،

لندن، 2001)، ص viii.

الآن من المقالات الكلاسيكية لما بعد العلمانية. يلمح سعيد بوجود مقاومة الإغراء الخطير لقصة سفر الخروج بوعدها المضطهدين والمُعذِّبين بالتحريّر. ويُشير سعيد إلى احتواء سرد سفر الخروج بمُجمَله على رؤية تلهم الحرية لشعبٍ واحدٍ وتعدُّ بهزيمة شعب آخر والقضاء عليه وهو الشعب الكنعاني الذي يسكنُ الأرض الموعودة حينذاك، الأرض التي سُنغزى وتحتلُّ بأمرٍ إلهيٍّ. يرى سعيد في الفلسطينيين المهجرّين والمسلوبين كنعانيّ الشرق الأوسط في الزمن الحاضر، وهذا فصلٌ من تاريخ عالمي برهن على نموذجية سفر الخروج، الذي حفزَ النطهرانيين على ذبح الأمريكيين الأصليين في نيو إنجلاند أو البورين في جنوب أفريقيا واستيلائهم على مناطق شاسعة من الأراضي الأفريقية والانتقال إليها.⁽¹⁾

وفي مقالة ذات ذكاء وحكمة كبيرين، عنوانها «كذبة الأرض: النصّ ما بعد كنعان» (1989)، لهاري بيرغر جونيور الذي قارن، في أثناء مناقشته لسفري التكوين والخروج، بين ما يصفه «بالبداوة الاستحواذية» والبداوة الريفية المتقلّة والهائمين أبداً الذين يرغبون في الاستمرار بالتجوال. ووفقاً لهذا المنظور، فقدَ بنو إسرائيل، من خلال استيلائهم على الأرض الموعودة، أرض كنعان، حرّيتهم في التيه والنتيجة عن شتاتهم وكفّوا عن التفكير كتائهيين. وبنزولهم أرض كنعان، أسلمَ بنو إسرائيل أنفسهم إلى عبودية البداوة الاستحواذية، التي تنتمي إليها أصناف من جماعات البدو التي تغزو المجتمعات الزراعية المستقرّة وتسيطرُ عليها. أما النتيجة

(1) إدوارد سعيد، «سفر الخروج والثورة عند مايكل فالتسر: قراءة كنعانية» نُشر في فصلية الدراسات العربية، المجلد 8، العدد 3، 1986، ص 289 - 303، وانظر أيضاً في كتاب من تحرير إدوارد سعيد وكريستوفر هجنز، لوم الضحايا: البحث الزائف والقضية الفلسطينية (فيسو، لندن، 1988)، ص 161 - 178.

المنطقية لمثل هذا التصور عن البدوي، فهي فكرة المنفى بوصفه انفصالاً عن أرضٍ يدّعيها المرء أرضه، وفكرة المنفى بوصفه خسارة يجب التعويض عنها. ومع ذلك، يُشير بيرغر إلى تحوّل بنو إسرائيل من هاربين إلى «محتلين ومنتصرين» بغزوهم أرض كنعان، وبصنيعهم هذا نقلوا مزايا النظام الديني والحكومي والاجتماعي للبلاد التي هربوا منها، وهي مصر الإمبراطورية، إلى المجتمع الجديد الذي طوّروه. أنشأ بنو إسرائيل في كنعان مملكةً بيروقراطيةً وهرميّةً واستبداديةً مع كل ما يصاحبها من القضاء المُعين، والأفكار الملكية، والدولة الحصريّة، والكهنوت المرتبط بالحكومة؛ وتعبير بيرغر اللبق، شرّعَنَ بني إسرائيل «استعادة العالم نفسه الذي يروي سِفْر الخروج خروجهم منه».

ولكن بيرغر لا يرى في سِفْر الخروج نصّاً مُغلَقاً؛ لأنه يظلّ نصّاً مفتوحاً ومتناقضاً في وسائل طرحه للأفكار والرغبات وإخضاعها في الوقت نفسه إلى «نقد متواصل»، وبذلك يُحافظُ على إبقاء التيه الاعتيادي حياً بوصفه نمطاً فكرياً، كما هو الحال مع نصيّة العهد القديم عموماً. تبقى التوتراّت الناشئة في نصيّة كهذه، كالتي بين الخيمة إزاء البيت، والبداوة إزاء الزراعة، والبريّة إزاء الاستيلاء على كنعان، واليه والمنفى إزاء الاستقرار، والشتات إزاء الاجتماع، تبقى عالقة. ويرى بيرغر تحوّل نصيّة العهد القديم، التي تنقد ذاتها باستمرار، إلى نوعٍ من سفينة نوح التي تحمل التأويل وإعادته، ففتيح، في بعثرة الشتات، إمكان تطوير «مثال أسلوب أخلاقي استبطاني نابع من الذات».⁽¹⁾

(1) هاري بيرغر جونير، «كذبة الأرض: النص ما بعد كنعان»، المنشور في تمثيلات، المجلد (1989) 25، ص 123، 126، 129، 134، 136، 138، هامش 12.

فكرة بيرغر هنا هي أن المنفى يُفَعَّلُ مغامرات الأفكار والفنون الأخلاقية لصياغة الذات، هذه الفكرة تُنظَرُ بشكلٍ ما إلى الماضي، إلى حكم سبينوزا على موسى وسِفْرِ الخروج في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، بأن الهروب من مصر كَبَلْ بني إسرائيل بـ «قيد» من نوع آخر، حيثُ «أمرهم» موسى بمحبّة الله وإطاعة قوانينه. من وجهة نظر سبينوزا، عامل موسى بني إسرائيل كأطفال، حين علّمَهُم كيف يتصرفون ويسلكون بالطريقة نفسها التي يُرَبِّي بها الأبوان أطفالهما الذين لم يبلغوا سنّ الرشد بعد؛ وبذلك سعى موسى إلى تثبيت الطاعة، وليس إلى نشر المعرفة، مما حرمهم من الحرّية الحقيقية، وهي حرية التفكير بأنفسهم وقبول الله بطرقهم الفردية الخاصة.⁽¹⁾ وبكلام آخر، حجّة بيرغر المتعلقة بالمنفى قريبة بشكل جليّ من تصوّر سعيد الخاص عن تناقض المنفى والشتات، عن كونهما ألمًا وخسارةً، ولكنهما يفتحان للمُفكّر الفرديّ إمكانات التفكير غير المحدود، وإبداع المنظورات الجديد وغير المتوقّعة.⁽²⁾

تُعلّق ريجينا م. شوارتز في كتابها لعنة قابيل: ميراث التوحيدية العنيف (1997)، على تأثير قصة سِفْر الخروج في تأليف النسخة التوراتية للسرد المتعلّق بعلم الضحية: يُسوِّغُ الوقوعُ ضحيةً في الماضي العنيفَ اللاحقَ ويُبرِّزُ سياسات التمييز والاستبعاد الراهنة. وتحتاجُ شوارتز بقولها: كانت قصص العهد القديم مثل سِفْر الخروج ومازالت مؤثرة جدًا ليس في تاريخ

(1) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: صاموئيل شيرلي؛ تقديم، براد س. غريغوري (إي جي برل لايدن، 1989)، ص 84، 96، 97، 118، 221؛ وانظر دوكر، 1492: شعرة الشتات، ص 134، و ص 139 لمقارنة سبينوزا بين عيسى وموسى.

(2) قارن ند كرتهويز، «انسانوية إدوارد سعيد الفيلولوجية غير المحدودة»، الواردة في كتاب من تحرير ند كرتهويز وديجاني غانغولي، إرث المثقف الجماهيري (مطبعة جامعة ملبورن، ملبورن، 2007)، ص 152 - 175.

المسيحية فحسب، بل في الأشكال العلمانية للتاريخ الأوروبي الحديث وخاصة في انبثاق ظاهرة الهويات الجمعية مثل القومية. وترى شوارتز أن الصهيونية ودولة إسرائيل القوميّة الحديثة جزءٌ من هذا التاريخ.⁽¹⁾ وترغبُ ريجينا، مثل بيرغر، في التشديد على كون سرديات سفر الخروج والعهد القديم عموماً (ولنا أن نُضيفَ سفرَ أيوب) تتميزُ باختلافها الغني وتركيبها وتناقضها وعرضها أُسساً للحركة المُضادة، والشك، والنقد، وتبني وتقوُّصُ في آنٍ سُفرياتٍ مُعتمَدةً مثل فتح الأرض الموعودة.⁽²⁾ يتفقُ مقرباً بيرغر وشوارتز مع حجّة روبرت كارول الواردة في كتابه ذئبٌ في حظيرة الغنم، وهي أن الفجاجة البحتة وغموض وانفلات القصص والصور والاستعارات التوراتية تتجاوز وتُربكُ دائماً كل محاولة في التاريخ الغربي، وخاصة في اللاهوت المسيحي، وهو موضوع نقده الوقاد، تهدفُ إلى تنظيم الكتاب المقدس في معانٍ متماسكة أو جوهرية أو مطلقة.⁽³⁾

أثبتت كتابات سعيد وشوارتز تأثيرها العميق في تحفيز النقد ما بعد العلماني للسلطة التي تتميزُ بها سرديات مثل سفر الخروج في شؤون وتواريخ الاستعمار الاستيطاني حول العالم، وخاصة في فلسطين-إسرائيل والولايات المتحدة وأستراليا. تقول إيلا شوحات في مقالها «تناقضات المنفى: سعيد عند حدود السرديات الوطنية» إن الولايات المتحدة منفتحةٌ جداً لتقبُّل الصهيونيّة، أكثر من انفتاحها على تفهّم محنة الفلسطينيين،

(1) ريجينا م. شوارتز، لعنة قابيل: ميراث التوحيدية العنيف (مطبعة جامعة شيكاغو، شيكاغو ص. x - 16، 10، 8، 6، xi، 17، 95، 121 - 122، 140، 141، 158 - 159.

(2) ريجينا م. شوارتز، لعنة قابيل ص. 9، 16 - 20، 55 - 62، 69، 101، 134، 140 - 141، 165 - 166، 169.

(3) انظر مقدمة كارول الجياشة للإصدار الثاني لكتابه ذئبٌ في حظيرة الغنم: الكتاب المقدس مُعضلةٌ للمسيحية، ص. xi - xv.

لأن الأمريكيين يريدون التشديد على تشابههم مع الإسرائيليين في مسألة الاستعمار البريطاني، أو الفرعون البريطاني، فكلاهما رفضاً وقاتلاً ضده. يعجب الأمريكيون بصورة الرائد الصباري، وهو اليهودي المولود في إسرائيل، بنفس الطريقة التي يعجبون فيها بأنفسهم، إذ يرون الأمريكي الحقيقي شبيهاً بآدم الذي كُلفَ بمهمة تثقيف كنعان الجديدة، الأرض الموعودة للعالم الجديد التي بقيت في حالة من العذرية بانتظار وصول المُخلَّص الأمريكي آدم. فيرى كلُّ من الإنسان اليهودي والإنسان الأمريكي ذاتهما وقد بوركا بالعبادة الإلهية في تسمية عناصر وخصائص العالم الجديد الذي يواجهانه. وفي كلتا الحالتين يُهمل وجود السكّان الأصليين ومجتمعاتهم مثل الفلسطينيين واليهود الشرقيين والسفارديين في إسرائيل والأمريكيين الأصليين في شمال أمريكا، كأنهم لا شأن لهم.⁽¹⁾

تذكر أن كرتهوز في مقالة معروفة عنوانها «الإبعاد والخروج والمنفى في الأسطورة التاريخية الأسترالية للبيض» (1999)، أن التاريخ الأسترالي الأبيض، وفي ارتباطه مع علم الضحية، يكشفُ الاشتغالات القلقة لسفري التكوين والخروج. فثمة اتجاهٌ ثابتٌ للخطاب في الأسطورة الشعبية لمُستعمرة المستوطن - وهو تاريخٌ مُستمرٌ - حيثُ يظهرُ فيه الاستراليون البيضُ وقد أُبعدوا من جنة عدن البريطانية التي يعدّونها الوطنَ الأم، وهذا هو جرحٌ أوليٌّ يمزقُ النفسَ الأسترالية، جرحُ المنبوذ من أمه. ولكن تعتمدُ الأسطورة الشعبية أيضاً عن الخروج على الفرعون البريطاني وعلى

(1) إيلا شوحات، «تناقضات المنفى: سعيد عند حدود السرديات الوطنية»، المنشور في الكتاب الذي حرّره مايكل سبرنكر، إدوارد سعيد: قراءات نقدية (بلاكويل، أكسفورد، 1992)، ص 140 - 141.

الاستيطان في أرضٍ موعودةٍ بعيدةٍ عن سواحل الفرعون البريطاني، وهكذا تتيح تكوينَ مجتمعٍ جديدٍ وسردٍ وطنيٍّ جديدٍ وحساسيةٍ جديدة. وتؤكدُ كرتهويز على رؤية الاستراليين البيض لأنفسهم كضحايا: ضحايا لأنهم محكومون، ولأنهم مستوطنون رواد في بلادٍ قاسية، أنهكها الجفاف والحرائق والفيضانات؛ وهم أيضاً ضحايا استغلال أمم قوية كبريطانيا أو الولايات المتحدة. ولأنهم يرون أنفسهم ضحايا، ويدركون معاناتهم ومصاعبهم وهزائمهم، فهم لا يستطيعون، كما تقول كرتهويز، رؤية أنفسهم جلادين، أو مسؤولين عن المعاناة والمحن والمآسي التي سببها هم للآخرين، أولئك الذين هجروهم وسلبوهم واضطهدوهم.⁽¹⁾

يُحلل نور الدين مصالحة في كتابه الكتاب المقدس والصهيونية (2007) الطرق المتعددة التي وظفت الصهيونية فيها سفر الخروج كقصة خلق منذ أواخر القرن التاسع عشر، وكيف أصبحت مهمة بوصفها الأساس الأسطوري لدولة إسرائيل الاستعمارية الاستيطانية الحديثة. يُعزِّزُ مصالحة قراءة سعيد ما بعد الاستعمارية الرائدة لسفر الخروج، وهو كذلك يشير إلى نقدٍ سعديّ [نسبة إلى إدوارد سعيد] لقصة سفر الخروج من وجهة نظر أصلانية للكاتب الأمريكي الشمالي روبرت ألن وريور، الذي يكتب: إن الذين يسعون لرؤية سفر الخروج نوعاً من اللاهوت التحرري يتجاهلون ما حدث للكنعانيين: وهم «يُهملون خاصة»، كما يشير وريور، «تلك الأجزاء

(1) آن كرتهويز، «الابعاد والخروج والمنفى في الأسطورة الأسترالية التاريخية للبيض»، الواردة في كتاب من تحرير ريتشارد نايل ومايكل ويليامز، أوطانٌ مُتخيّلة: خريطة الهوية الأسترالية المزيفة (مطبعة جامعة كوينسلاند، برسبين، 1999)، ص 1-18. انظر أيضاً كتاب وولاند بور المحطة الأخير قبل انارتিকা (مطبعة شفيدل الأكاديمية، شفيدل، 2001)، الفصل الثالث، وانظر دوكر، 1492: شعريّة الشتات، ص 140-148.

من القصة التي تصف أمر يهوه بتصفية السكان الأصليين بلا رحمة».⁽¹⁾ ويُشدّد مصالحة على مساهمة الراحل مايكل براير لهذه المناقشات والمتأثرة بمنظور إدوارد سعيد الكنعاني الموجه نحو سفر الخروج. يُحلّل براير الطرق التي وظّفَ فيها الكتاب المقدس تبرير الاستعمار الاستيطاني الغربي لأمريكا اللاتينية، وجنوب أفريقيا، وفلسطين وينقد دعم اللاهوت المسيحي التقليدي للصهيونية وكذلك عدم استعدادها للتشكيك في سرديات الكتاب المقدس التي استعانت بها الصهيونية لتبرير مشروعها التاريخي، وخاصة أسفار الخروج، والثنية، ويوشع، التي فرضت الإبادة ضد الشعب الكنعاني الأصليين. ويذكر براير أن ممارسات التطهير العرقي وتصفية الشعوب الذين يُصوِّرون أعداء، والمُقرحة في هذه السرديات، تُعدّ جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية في ضوء القانون الدولي المعاصر.⁽²⁾

لا ضير في أن نذكر أنفسنا سريعاً، ووفق رؤية لَمَكِين، بفضاعة التوراة، وأسفار العهد القديم الأولية الأخرى مثل يوشع والقضاة في عمليات الإبادة. معروف موت موسى قبل وصوله الى الأرض الموعودة، ولكننا

(1) نور الدين مصالحة، الكتاب المقدس والصهيونية: التراث المُختلق والأركيولوجيا وما بعد الاستعمار في فلسطين - إسرائيل (مكتبة زد، لندن، 2007) ص 15 - 18، 269 - 270، 282 - 283. روبرت آلن وريور، «كنعانيون ورعاة بقر وهنود»، في كتاب من تحرير ر.س. سوغرثرجاه، أصوات من الهامش: تأويل الكتاب المقدس في العالم الثالث (اس بي سي كي، لندن، 1991)، ص 279.

(2) مصالحة، الكتاب المقدس والصهيونية، ص 265 - 274. يجادل بيير بيلي في مقال عن الملك داود، على أنه في عصر الاستنارة، كشفت القصص التي تتعلّق بالملك ليس على خدائعه وفجوره وظلمه فحسب، بل على خططه بذبح عائلة نبال وقطعائه عقاباً على عدم حفاظهم به، وهذه جريمة لا شك فيها؛ أما في الشؤون الحربية فلقد أبدى داود مساواة شديدة، بتصفيته جميع الذكور، صغيرهم وكبيرهم. انظر أيضاً، اليهودية وعصر التنوير (مطبعة جامعة كامبردج، 2003)، ص 93 - 94. (أشكرُ نذ كرتهويز على هذا المصدر).

نرى في سفر يوشع، حوار ي موسى وخليفته، وهو ينفذ بنجاح الغزو الذي حُطّط له مطولاً. عبّر يوشع وجيش بني إسرائيل نهر الأردن لبدأوا غزوهم العسكري للأرض الموعودة، حيث يعيش الكنعانيون في شرق البلاد، وغربها، ويعيش الآموريون والحثيون والفريسيون واليبوسيون في الجبال، وكذلك الحويون في البر. (يوشع 11: 3). اجتمع ملوك هذه الشعوب وقرروا المقاومة. فيقول يهوه لبني إسرائيل أن لا يخافوا، لأنه سيساعدكم على الانقراض على هؤلاء الملوك ويطش بهم عبر البلاد كلها، وهو ما حدث فعلاً، فضربهم بنو إسرائيل بقوة حتى لم يبق أحد منهم، حيث «قضوا عليهم نهائياً». ويحرق يشوع مدن هؤلاء الملوك (يوشع 11: 5-17). من الصعب ألا نستحضر هنا أسطورة وملحمة ومسرحية الإغريق حين غزوا طروادة، ونهبوا كنوزها، وقتلوا رجالها كلهم، وأسروا نساءها وأطفالها وباعوهم عبيداً. نعلم من سفر يوشع بضرب بني إسرائيل الرجال بحدّ السيف «حتى دمّروهم جميعاً، حتى لم يبق منهم باق». ولكن بني إسرائيل أبقوا على أسلاب هذه المدن وماشيتها ليحتفظوا بها لأنفسهم (يوشع 11: 14)، لا يتضح ما فعله بنو إسرائيل مع نساء العدو وأطفاله، بعد قتل الرجال جميعاً وسلب ممتلكاتهم وماشيتهم، إلا إذا كانوا قد قتلوهم هم أيضاً. وعلاوة على ذلك، وفي مواضع كثيرة في سفر يوشع، حين تُكتسح المدن، يُضرب كل حيّ فيها بحدّ السيف (يوشع 10: 28 - 40). وخلاصة القول، نعلم، بـ «بطش يوشع ببلدان التلال والجنوب والوادي والينابيع وكل ملوكها: لم يبق منهم باق، ودُمّر كل ذي نفس، كما أمر الرب إله إسرائيل» (يوشع 10: 40).

ويلي التدمير الاستبدال. «وهكذا»، قيل لنا في الفقرة الأخيرة

من الفصل الحادي عشر، «أخذ يوشعُ الأرضَ كُلَّها، حسب كل ما قاله الربُّ لموسى؛ ووزعها يوشعُ ميراثاً لبني إسرائيل حسب أسباط قبائلهم» (يوشع 11: 23). ينطبقُ إذن تعريفُ لَمَكِينُ في كتابه حكمُ المُحور في أوربا المحتملة على سِفْرِ يوشعُ تماماً، فمن الخصائص اللازمة للإبادة هي تدمير مجتمع ما واستبداله بجماعة وافدة. فيقوم بنو إسرائيل وبعون من يهوه بإبادة الشعوب التي تعيشُ في بلاد كنعان، وتدمير مجتمعاتهم وتقاسم أرضهم، وفي الوقت نفسه يستحذون على مُدنهم وبساتين كرومهم وزيتونهم (كما يُذكَرُ الربُّ بنو إسرائيل في يوشع 24: 13). يغزو بنو إسرائيل بقيادة يوشعُ بلاد كنعان لأن موسى أمرهم في سِفْرِ الخروج بالقيام بذلك، وهو بدوره أمره الربُّ بذلك. يزيدُ يوشعُ سبباً آخر لبقاء بني إسرائيل مطيعين، في نهاية سِفْرِ يوشعُ. فهو يخبرُ بني إسرائيل بوجوب طاعة الرب من أجلهم ومن أجل سلامتهم، لأنَّ الربُّ قد أعانهم في سعيهم نحو كنعان كما ساعدهم في مِصْر (يوشع 24: 7)، ولأنه، كما هو جلي، «إنه غيورٌ» لن يغفر لكم «ذنوبكم أو... خطاياكم» (يوشع 24: 19).

يثيرُ سِفْرُ يوشعُ مسألةً أساسيةً: من أو ما هو الإله؟ عموماً، تُصوّرُ قصصُ العهد القديم الإله شخصيةً تتكلّمُ أو تُنقلُ وجهات نظرها عبر شخصياتٍ أخرى مثل موسى ويوشع، وهو يُظهرُ نفسه بهيئة ما في أكثر من موقف. فمثلاً، يظهرُ الإله في بداية سِفْرِ الخروج، وبطريقة هزلية، على هيئة عليقة محترقة (« نادى الربُّ عليه من وسط العليقة، وقال، يا موسى، يا موسى» - (الخروج 3: 4). في الواقع، لُوْحظَ ولُعُ الربُّ باتخاذ هيئات، منذ سبينوزا في القرن السابع عشر إلى دانيال بويرن وروبرت كارول في

القرن العشرين. يُشيرُ سبينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة إلى القسم الرابع والعشرين من سفر الخروج، حيثُ «يرى زعماءُ بني إسرائيل الربَّ على جبل سيناء (وهناك حادثة أخرى تُحيرُ سبينوزا، عندما يظهرُ الربُّ لموسى، ولكن بطريقة فاسقة ولعوبة، حيثُ يعرضُ ظهره فقط - الخروج 33: 23)⁽¹⁾. ينبهُ بويرن أيضاً على مشاهدات الربِّ في سفر الخروج في لحظاتٍ سردية مهمة، وفي عبور البحر الأحمر، وفي إنزال التوراة.⁽²⁾

وكما يذكرُ كارول بدكاه، تشيّدُ كلُّ قصةٍ من قصص العهد القديم شخصيةً الإله جزءاً من سردية معينة مشبعة باستعارات وصور مُقلقة ومحيّرة، فلا تُشكّلُ التمثيلات. المختلفة للألوهية وصفاً متماسكاً وواحدًا. وبهذا المعنى، يرى كارول الإله شخصيةً قصصيةً عشوائيةً ووحشيةً وقاسية أحياناً، وهي تخدعُ وتكذبُ حتى مع الأنبياء، وتخلُقُ الشرَّ كما تخلُقُ الخيرَ، وهي قادرة على ذبح آلاف الناس، حتى أنها تحاول، في مستهلِّ سفر الخروج، لأسباب ليست ظاهرة، قتلَ موسى («وكان أن مرّ في الطريق إلى النزل، فلاقاه الربُّ وأراد قتله»)، ولم ينقذه سوى تفكير زوجته المديّنة صفورة (الخروج 4: 24 - 26).⁽³⁾ ويلاحظُ كارول، علاوة على ذلك، صوراً متعلّقةً بالاختفاء المزعوم للربِّ، هذه الفكرة مهمة للاهوت، الذي هو في الواقع لاهوت خيالي؛ هذه الصور هي جزءٌ صغيرٌ من العهد

(1) قارن جوناثان كيرش، العاهرة التي على جانب الطريق (مطبعة جامعة جون هوبكينز، 1987)، ص 8؛ ودوكر 1492: شعريّة الشتات، ص 118 - 119.

(2) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ص 63؛ دانيال بويرن «العين في التوراة: الرغبة البصرية في التأويل المدراسي»، مقالٌ ورد في مجلة البحث النقدي، العدد 16، ربيع سنة 1990؛ دوكر، 1492: شعريّة الشتات، ص 118 - 119. و ص 128 هامش 16.

(3) قارن كيرش، العاهرة التي على جانب الطريق، الفصلان الثامن والتاسع، ودوكر 1492: شعريّة الشتات، ص 147 - 148.

القديم، ولكن ما يَشِيعُ حقاً هي المناسبات التي يكون الربُّ فيها حاضراً
مرثياً وفاعلاً في قصص وأحداث ومواجهات متنوعة.⁽¹⁾ ونستنتج من هذا،
بُطلان الادعاء التاريخي القائل بانشقاق تعددية الآلهة عن التوحيدية حول
قضية مرثية الله أو احتجابه. سنعود إلى هذه القضية في الفصل القادم حين
نعلّق على الدين الألماني في كتاب تاسيتُس جرمانيا.

لنتفكّر ملياً، بروحيةٍ لمُكِن، في دافع الشخصية المسماة الربِّ لارتكاب
الإبادة في سفر يوشع. يلحُّ الله على يوشع على أن يتذكّر بنو إسرائيل
تدخلاته الفعّالة بالنيابة عنهم في رحلتهم نحو كنعان وفي أثناء غزوهم
لها. يقول الرب: انه دمر شعباً كالأموريين لأنهم كانوا عائقاً في طريق بني
إسرائيل ("وضعتهم بين يديك، لعلك تستحوذ على أرضهم، وأنا دمرتهم
أمامك" - يوشع 24: 8). ويقرُّ الرب عند نهاية سفر يوشع بإثارة الحروب
مع الملوك الذين حكموا كنعان، «وانه أراد أن يحجّر قلوبهم لكي يقاتلوا
بني إسرائيل»، فيتستى ليوشع «سحقهم» (يوشع 11: 20). (من الجدير هنا
ذكر الجيش الإسرائيلي الذي وظف لسنوات عدة وباستمرار استراتيجية
مماثلة لتلك التي أسرَّ الله بها ليوشع؛ وهي استدراج الجيش الإسرائيلي
للفلسطينيين نحو المقاومة العنيفة، ثم يقول الإسرائيليون للعالم الغربي
بأنهم هم ضحايا العدوان الفلسطيني، فيمكنهم بذلك من إيقاع عنف أشد
بحق الشعب الفلسطيني الذي عانى معاناة طويلة.) وسيظهر أن دافع الله،
هو انه يشاء، أن يكون هو وحده الذي يُتبع ويُطاع من قبل بني إسرائيل،
وليس آلهة غريبة أخرى. فهو يعلم أن بني إسرائيل اتبعوا آلهة أخرى في

(1) كارول، ذنّب في حظيرة الغنم، الفصل الثاني، «الربُّ: الاختفاء الاشكالي»، ص 38 - 41، 44،
47، 57، 58، 60.

السابق وربما يغريهم ان يفعلوا ذلك ثانية، ولكنه يريد منهم الآن «التخلي عن الآلهة الذي عبدها آباؤهم على الجانب الآخر من الطوفان، وفي مصر» (يوشع 24: 14). وإلا، كما يحذر يوشع، «سينقلبُ الله عليكم ويعذبكم ويهلككم» (يوشع 24: 20) يدعونا سفرُ يوشع الى التأمل في الشخصية الأخلاقية للألوهية التي ينصب اهتمامها الوحيد على ذاتها وعلى رغباتها ومطامعها، وهي لا تهتم بالشعوب التي تُدمر أو التي تُساعدُ هي في تدميرهم، ذلك ان تدميرهم سيساعدها على ضمان طاعة القوم التي تريد هي منهم عبادتها وطاعتها.⁽¹⁾

لا يُدينُ الله بني إسرائيل لشركهم في الماضي. ولكنه يريد منهم ان يختاروه ويُخلصوا له بوصفه إلههم، ولكي يساعدهم في قرارهم، فهو يستعمل قواه الخارقة - والتي سبق ان وظفها ليهزم فرعون، كما بين بوضوح في سفر الخروج⁽²⁾ - ليهبهم بلاد الشعوب الاخرى وأراضيهم ومدنهم وبساتينهم وحقولهم (يوشع 24 11 - 16). في كتاب يوشع، يُقدّمُ الإله بوصفه الإله الأعظم في العهد القديم ولذلك يكون أكثر الإباديين نفوذاً عبر التاريخ. وعلى ضوء مخطط لمُكنن، فإن الله ويوشع وبني اسرائيل، مذنبون في جميع التهم الموجهة إليهم.

أما من وجهة نظر علم الضحية، كان بنو إسرائيل ضحايا سابقاً، أما الآن فهم جناة؛ وحيثُ عانوا بقسوة من قبل، يقسون الآن في معاملة الآخرين ويسبون معاناتهم.

(1) قارن توماس ل. تومبسن، الكتاب المقدس عبر التاريخ: كيف يخلق الكتابُ ماضياً (جوناثان كيب، لندن، 1999).

(2) يكتبُ بيرغر، في «كذبة الأرض»، ص 126 - 127، 129، 134، يتصرفُ يهوه في سفر الخروج شعباً مزدوجاً مكون من الفرعون والفرعون المتفوق.

يشيرُ كارول، في هوامشه المُضيئة لسفر يوشع في طبعة الكتاب المقدس التي شارك في تحقيقها، إلى مدى تأثير هذا السرد «الوحشي» على العصور اللاحقة، وخاصة في مطلع إنجلترا الحديثة. إن تصفية هؤلاء الذي يُصوّرون أعداء في سفر يوشع والأسفار الأخرى، قد أخذت مأخذ الجد من قبل الطهرانيين (puritans) الإنجليز في القرن السابع عشر. فساوى الخطابُ البروتستانتي آنذاك بين الكاثوليك والكنعانيين الوثنيين. وعندما غزا أوليفر كرومويل إيرلندا في العام 1649، قام بقتل الإيرلنديين الكاثوليك الذين رفضوا تسليم مدنهم، كما حصل في مجزرتي دروغيدا ووكسفورد؛ تصرّف رجال كرومويل مثل بني إسرائيل في كنعان، وكان سفر يوشع هو كتاب الارشاد العسكري المقرر إلهياً.⁽¹⁾ ويكتبُ راوُسُن أيضاً في كتابه الله وجيلفر والإبادة، رأى كرومويل في غزو كنعان المُحتفى به في سفر يوشع نموذجاً أصلياً لإخضاعه الإيرلنديين؛ فأخبر جنوده المتوجهين نحو برستول أنهم بنو إسرائيل الذي سيقتلون الكنعانيين عبدة الأصنام.⁽²⁾

سأنهي نقاشي في هذا الفصل ببضعة تأملات وجيزة في سفر القضاة. في تعليقاته على الكتاب المقدس الذي حرّره، يشيرُ روبرت كارول، بينما يُعطي سفر يوشع انطباعاً بأن يوشع وجيشه نجحوا في سحق ملوك كنعان والاستيلاء على مدنهم وأراضيهم، يقدّمُ سفر القضاة صورةً مختلفة. ففيه لم يُطرد الكنعانيون من بعض المدن، وفي بعض المناطق

(1) روبرت كارول وستيفن بريجت (تحرير)، الكتاب المقدس: نسخة الملك جيمس المعتمدة (مطبعة جامعة أكسفورد، أكسفورد، 1998)، «هوامش على العهد القديم»، ص 337.

(2) كلود راوُسُن، الله وجيلفر والإبادة: البربرية والخيال الأوروبي، 1945-1492 (مطبعة جامعة أكسفورد، أكسفورد، 2001)، ص 269، 301، 302.

لم يستطع بنو إسرائيل اخراجهم من الوادي؛ فنجا الكنعانيون في مناطق متعددة وعاشوا إلى جانب بني إسرائيل.⁽¹⁾ نعلم في الفصل الأول من سفر القضاة وبعد موت يوشع قيام بني يهوذا وشمعون بقتل العديد من الكنعانيين والفريسيين (القضاة، 1: 5)، وكما دمر الإغريق طروادة، دمروا أورشليم: «وهاجم بنو يهوذا أورشليم، واستولوا عليها، وضربوها بحدّ السيف، وأشعلوا فيها الحرائق» (القضاة 1: 8). ولكن الغزو لم يكتمل بعد، كما يعلّق كارول. لذا أعان الربّ بني يهوذا لإخراج سكّان الجبال، «ولكنهم لم يتمكنوا من طرد سكّان الوادي لأنّ لديهم عربات من حديد» (القضاة 1: 19). عندما اشتدت «قوة» بني إسرائيل في البلاد الجديدة، «فرضوا على الكنعانيين أعمال السخرة ولم يطردوهم»، وأصبح بنو أشير والأموريون عمّال سخرة أيضاً (القضاة 1: 28 - 35). فبدلاً من تصفية الكنعانيين كما حدث في سفر يوشع، تم اخضاعهم وتحويلهم إلى عمّال سخرة، أو إلى حال مشابهة للعبودية.

تذكّر تعريف لمكين للإبادة والوارد في الفصل التاسع من كتابه حكم المحور في أوروبا المحتلة، حيث يفرّق بين نوعين من إجراءات التدمير والاستبدال: بعد تدمير النمط الوطني للجماعة المضطّهدة، يُفرض النموذج الوطني للمُضطّهد على السكّان المضطّهدين الذين سُمح لهم بالبقاء، أو على البلاد فقط، بعد طرد السكّان منها واستعمار مواطني المضطّهد المنطقة.⁽²⁾ لعل هذا يفسّر الاختلاف الذي لاحظته كارول بين سفري يوشع والقضاة. تنطبق الإبادة بوصفها إجراء يتم فيه طرد السكّان

(1) كارول، «تعليقات على الكتاب المقدّس»، ص 337.

(2) رفاثيل لمكين، حكم المحور في أوروبا المحتلة (مطبعة جامعة كولومبيا، نيويورك، 1944)،

واستعمار أرضهم من مواطني المُضطَّهَدِ على سِفَرِ يوشع. أما الإبادة بوصفها إجراءً يُفرض فيه النمط الوطني للمُضطَّهَدِ على الناجين من السكَّان فينطبقُ على سِفَرِ القضاة.

تُبرِّزُ إسرائيل الصهيونية المُعاصرة، في نهايات القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، ذاتها على ضوء قصص الكتاب المقدَّس، فتمثَّل مزيجاً قلقاً ومضطرباً لكلا اجرائي الإبادة كما يصفهما لَمَكِين، وهذا ما يفسِّرُ وصول الباحثين المعاصرين لأسباب متنوعة من خلالها يصفون دولة إسرائيل الحديثة، دولة إبادة أو في طريقها لأن تُصبح كذلك. يطلقُ باروخ كيمرلنغ تسمية «الإبادة السياسيَّة» حين يتحدَّثُ عن تدمير حياة الفلسطينيين السياسيَّة الوطنيَّة. لقد ذكرتُ تعريف لَمَكِين الوارد في الفصل التاسع من كتاب حكم المحور والذي يربط بين الإبادة والاستعمار وذلك للإشارة إلى أن إسرائيل مستوطنة استعمارية إباديَّة، تسعى إلى خفض أعداد السكَّان الفلسطينيين وتبدلهم بمستوطنين أتى استطاعت. أطلقَ إيلان بابيه مصطلحات مثل التطهير العرقي، والإبادة المدنيَّة، و«إبادة الذاكرة» عندما وصفَ محاولات إسرائيل المتواصلة لسحق المجتمع الفلسطيني وهويَّته.⁽¹⁾

في الفصل الرائع المعنون «إبادة ذكرى النكبة» في كتاب التطهير العرقي للفلسطينيين، يذكرُ بابيه الوسائل الشنيعة التي وظَّفت فيها الصهيونيَّة، منذ عام 1948، قصصَ الكتاب المقدَّس في مشروع منظَّم من الناحية

(1) باروخ كيمرلنغ، الإبادة السياسيَّة: حربُ آرييل شارون ضد الفلسطينيين (فيسو، لندن، 2003): جون دوكر، «إيلان بابيه، التاريخ الجديد، وقضية الإبادة الإسرائيليَّة»، مجلة آرينا 66، عدد آب - أيلول 2003، ص 32 - 36؛ إيلان بابيه، التطهير العرقي للفلسطينيين (وان وورلد، أكسفورد، 2006).

البحثية والسياسية والعسكرية، لمحو عروبة المناطق الفلسطينية التي احتلتها، ويشمل ذلك تغيير أسمائها وجغرافيتها وبيئتها وتاريخها. سعى الاسرائيليون دائماً، كما يكتبُ بابه، الى خلق «طرس مجازي»: «أي محو تاريخ شعب من اجل كتابة تاريخ شعب آخر عليه».⁽¹⁾ ولعلنا نعودُ هنا إلى سفر التثنية، عندما أوعز الله لبني اسرائيل لينفذوا بدقة مثل هذا المحو في المشهد الكنعاني، من أجل نزع كنعانيته:

يجب عليكم تدمير كل الامكنة التي عُبِدَتْ فيها آلهة الشعوب التي ستستولون عليها، على الجبال العالية وعلى التلال وتحت كل شجرة خضراء:

ويجب عليكم تحطيم المذابح، وتهديم أعمدتها، وحرق بساتينها؛ ويجب عليكم تشويه صور آلهتهم المحفورة، وإزالة أسمائها من ذلك المكان.

(التثنية 12: 2-3)⁽²⁾

هل تظهر مثل هذه الإجراءات من إبادة واستعمار وتدمير وتطهير عرقي ومن إبادة سياسية وإبادة الذاكرة والتبديل، هل تظهر مثل هذه الإجراءات المدعومة والمسنودة إلهياً في أحداث وفصول رائعة فرجيل؟ وماهي أفكارنا عن جوبتير الذي يظهر في الإنيادة نظيراً ليهوه في الكتاب المقدس؟ يقول كارول في كتاب الذئب في حظيرة الغنم إن تصوير يهوه في قصص الكتاب المقدس مشابهٌ للذوات الإلهية الأخرى في الأدب القديم، متربّعاً على عرشه بين الحشد السماوي (بين كائنات إلهية أخرى).

(1) إعلان بابه، التطهير العرقي للفلسطينيين الفصل العاشر، ص 225-234.

(2) قارن دوكر، 1492: شعرة الشتات، ص 125-126.

وبهذا المعنى يشعر كارول أن يهوه مشابه لآلهة عظيمة أخرى في الشرق الأدنى القديم التي تميل ثقافته الدينية لإبراز إله سامٍ يسيطر على كل الآلهة الأخرى، مثل زوس في ملحمة هوميروس.⁽¹⁾

الإنياذة

إنّ تحليلَ واسو للإنياذة في كتابه الأسطورةُ المؤسّسة للحضارة الغربية بوساطة ما يمكننا وصفه بالمنظار الكنعاني، مماثلٌ للنقد ما بعد الاستعماري، الذي يستلهمُ نقدَ سعيد، لسفر الخروج وقصص الكتاب المقدس المتعلقة بها. يذكرُ واسو الطرواديين الهائمين الباحثين عن وطن وعدهم به جوبتير، وبمفردات قريبة جداً لمفردات بيرغر الذي وصف بها نوعاً آخر من البدو. لم يكن الطرواديون الذين هاموا يأساً لمدة سبعة أعوام في البحر المتوسط وحوله، قد اعتادوا أو رغبوا في التجوال في المكان والزمان والفكر؛ بل، أثر الطرواديون فكرة البداوة الاستحواذية، وهو الاستعداد الذهني لجماعة من البدو تغزو وتحل محل مجتمع زراعي مستقر. وكما تحوّل بنو إسرائيل من شعبٍ يهربُ من الخسارة وتجربة الألم إلى شعبٍ آسرٍ وغالبٍ، من ضحايا إلى جناة، تحوّل الطرواديون في الإنياذة كذلك، كما يفصّلُ واسو، من شعبٍ يهربُ من طروادة المحترقة إلى شعبٍ يغزو ويفتحُ إيطاليا ويستولي على السلطة ويتسيّد سكانها المحليين، ويؤسس روما ويهيئ المشهد لأعظم امبراطورية لم ير العالم القديم لها مثيلاً.

يسألنا واسو، في ضوء مناقشة بيرغر وشوارتز لنصيّة سفر الخروج والعهد القديم، اعتبار الإنياذة قصيدة عظيمة توفّر أسساً نقدية «للغائية الخطية» التي

(1) كارول، ذنّب في حظيرة الغنم، ص 39، 46.

تُحرّك الملحمة بثباتٍ إلى الأمام. علينا أن نفرّق، حسب وجهة نظر واسو، بين وعي إنياس بطل القصيدة، وبين أحداث القصيدة ككل وتمثّلاتها وصورها وموضوعاتها. يقول واسو: "يصعبُ عموماً المغالاة في تقدير ذكاء أو تعقيد أو غموض ملحمة فرجيل المؤسّسة". ويسعى خصوصاً إلى البرهنة على أن القصيدة، كنص متكامل، تُبيّنُ «ضرر» ما أنجزه إنياس في غزوه إيطاليا. واجه إنياس والطرواديون اللاتينيون، وكذلك الأتروسكيين والروتاليين، الذين كانوا قد بلغوا ما يسمّنه الطرواديون، وهي الحضارة القائمة على الزراعة والمُدن. ورغم هذا، يفترض الطرواديون، عدم بلوغ هذه الشعوب من الحضارة ما بلّغه الطرواديون المهذبون، الذين لم ينسوا أبداً أنهم متفوقون، فهم مثال التاريخ النموذجي لناقلي الثقافة. لذا سينقلُ إنياس والطرواديون الحضارة كما يفهمونها إلى الإيطاليين، وكما يلاحظُ واسو بشكل لاذع، فإن ما نُسجّله في أثناء النقل هو احتمال تحضّر الإيطاليين الأجلاف، أو ارتفاع مستوى حضارتهم، على أيدي الطرواديين، ولكن «احتمال موت معظمهم»⁽¹⁾ واردٌ أيضاً.

ويرى واسو أن طريقة تلقّي الإنيادة السائدة في الثقافة الغربية لم تُميّز تعقيد القصيدة وتشكيكها بذاتها. بل على العكس، فمنذُ العصر الرومانيّ القديم إلى عصر الحداثة، تم فهم القصيدة على أنها تسويغ نبيل لغزو الشعوب الأصليّة واستعمارها وسحقها. فما نشأ، كما يرى، هي «أسطورة» غربية للإنيادة، إلى حدّ فيه من الفنتازيا ما يبررُ قبولها بعد ألفي عام من كتابتها وكأنها تاريخٌ حقيقيّ.⁽²⁾

(1) ريتشارد واسو، الأسطورة المؤسّسة للحضارة الغربية، ص 21، 36.

(2) المصدر نفسه، ص 36، xi.

يُلخّصُ واسو في مقدمته العناصرَ المُكوّنةَ للأسطورة التي انتشرت حول القصيدة. أُعتبرتُ الإنيادة نموذجاً يُعرّفُ ماهية الثقافة ومن يحوزها. تدلُّ الثقافة على التهذيب، الذي يرتبط بمفهومَي الثقافة العالية، كالدين والفن، وحرارة التربة. أمّا الحضارة فتدلُّ على المجتمع الزراعي المستقرّ الذي يبذرُ ويحصدُ ويشيّدُ المدن ويشرّعُ القوانين. ونقيض الحضارة هي الوحشية، من المصدر اللاتيني (silvestris)، أي ما له صلة بالغابة، وتنطبقُ تسمية الوحشية على كل العلاقات الأخرى التي تربطُ الكائنات الإنسانية بالأرض، مثل الصيد والالتقاط والبدواة الرعويّة. ولكن الحضارة تتنقّلُ وهي في حالة حركة مستمرة. وهي تأتي دائماً من مكانٍ آخر. رحلةُ إنياس والطرواديين الهاربين من مدينة طروادة المُدمّرة الذين اتّجهوا للاستيطان في بلادٍ أخرى وبناء امبراطورية فيها، ينقلون لها الثقافة والعلوم والقانون، هي هنا نموذجية. ثم أصبح الطرواديون أسلافاً ينتسبُ لهم أوربيو القرون الوسطى بمحض اختيارهم من بريطانيا إلى بوهيميا، ومن صقلية إلى آيسلاندا. وفي رحلاتهم المتعاقبة واستيطانهم، من الطرواديين أبطال الإنيادة، إلى العصور الوسطى والمتأخرة، «اندمج» أمثال الطرواديين ناقلي الثقافة «مع الشعوب الأصلية أو دُمروا تلك الشعوب وسحقوا أساليب العيش التي لاقوها هناك». وحتى بعد أن كفّ اعتبار الإنيادة تاريخاً حقيقياً، يرى واسو تشرّب نسيج الخطاب الغربي للتعريفات والتصنيفات المرتبطة بالأسطورة السائدة عنها. وخاصة عندما يُصبحُ حَبْكُ الأسطورة للفتح والاستيطان الجديرين بالإعجاب سرديّةً غربيّةً عامّةً تُحدّدُ، حتى في وقتنا الحاضر، ما هو متحضّر وما هو غير متحضّر للثقافة كلّها، ومن ثمّ ماذا يعني التقدّم بالنسبة للبشريّة.⁽¹⁾

(1) ريتشارد واسو، الأسطورةُ المؤسّسةُ للحضارة الغربية، ص xi، xii.

ويستمرُّ واسو بقوله، لأن الطرواديين أسَّسوا روما وأصبحوا الرومان في الأسطورة المرتبطة بالإنياذة، فيمكن لكل هؤلاء، الذين وظَّفوا بَعْدَهُم الأسطورة لتبرير ما اقترفوه باسمها، الادِّعاء بكون الرومان القدامى وليس الطرواديين فحسب، الذين أسَّسوا امبراطورية عظيمة، هم أسلافهم الروحانيين؛ ولهم أن يدَّعوا أيضاً ليس إنياس وحده شخصيةً مؤسَّسةً، بل أوغسطس أيضاً امبراطور روما الأول، الذي تُصوِّره الإنياذة، خَلَفَ إنياس المباشر. وعلاوة على هذا، يثيرُ واسو، يدشَّنُ ناقلو الثقافة التاريخَ نفسه في المكان الجديد أو الظرف الجديد، بعد تأسيسهم مستوطنة والاستيلاء على مكان ما، كما فعل كولومبوس عندما أسندَ إليه اكتشاف أمريكا؛ فيُنظَرُ لكل التواريخ الأصلية، وإلى اللغات الأصلية أيضاً، وكأنها طفليَّة، وذات أهميَّة ضئيلة حينذاك، قبل مجيء ناقلي الثقافة وتأسيسهم تاريخاً جديداً. وقصة انبثاق روما الطرواديَّة هنا أيضاً نموذجية، لأنها تتجاهلُ أو تقلِّل من كُلفها وعواقبها على الذين كانوا هناك قبل روما. وكما يصفُ واسو، - استلزم تأسيس روما حتماً تقويض شعب آخر: «تنتصبُ أسوار روما وأبراجها على دماء وعظام غير الرومان»، وهنا يتأثَّرُ واسو، ككل الذين تفكَّروا بتاريخ الغرب وانتصاره المُستحقَّ المزعوم بوصفه حضارة، ويستذكُرُ شذرة فالتر بنيامين - أو هل نسميهاً قبريَّة؟ - الواردة في «أطروحات في فلسفة التاريخ»، وهي ما من شاهدٍ على الحضارة إلَّا وكان في الوقت نفسه شاهداً على البربرية.⁽¹⁾

(1) ريتشارد واسو، الأسطورةُ المؤسَّسةُ للحضارة الغربية، ص xiv، xi، xv.

السرْدُ والسرْدُ المضاد: كُلفُ الغزو والاستعمار والامبراطورية

في الحقيقة، تحليلُ واسو مضيءٌ جداً. ولكن ما أريد أن أقوم به الآن هو توسيع حجته وذلك بالسعي إلى مقارنة الإنيادة بسفر الخروج وسرديات العهد القديم الأخرى، في ضوء اهتمامي بالتشابه بين جوبتير وشخصية الإله في قصص مثل سفري الخروج ويوشع، واهتماماتي الأكثر عمومية بأفكار علم الضحية والإبادة والإحلالية والانحطاط الأخلاقي. لا يُشدّد واسو في الأسطورة المؤسسة للحضارة الغربية على الكُلف الناجمة عن أسطورة الإنيادة الغربية على الذين قُتلوا، وخصوصاً شعوب العالم الأصلية، وأزيحوا، وهجروا، وأخضعوا، أو أدمجوا على أيدي «الطرواديين» الذين يُعتبرون مثلاً، أو يرون في أنفسهم مثلاً، على الفاتحين وناقلي الثقافة الحقيقيين فحسب؛ ولكنه يشير أيضاً إلى كُلف الغزو وأفكار نقل الثقافة على الغزاة والمستعمرين أنفسهم فيما يتعلّق بالنقص والقصور الأخلاقيين. وهنا، في البنية المركبة والمتناقضة الملازمة للإنيادة، يكمنُ التوترُ، كما يقولُ واسو، بين السرْد الاحتفائي بنجاح الطروادي المؤدّي إلى تأسيس روما مدينةً وامبراطوريةً من ناحية، والسرْد المضاد لأضرار وعواقب ذاك النجاح على كل من الغازي والمغزو من ناحية أخرى.⁽¹⁾

وعلى سبيل المثال، يذكرُ واسو، أن إحدى ميزات الإنيادة المشهورة هي «سلبية بطلها» و«النقص العام والظاهر لأي تفويض إنساني». فإنياس الذي يُوصفُ بكونه مُستقيماً وتقياً، وأباً لشعبه، ومثلاً لثقافته وحضارته، يأملُ طوال القصيدة، ويؤمنُ أنّه ينفذُ خطة ذات غاية وضعها له جوبتير.

(1) ريتشارد واسو، الأسطورة المؤسسة للحضارة الغربية، ص 21 - 28.

ويلاحظُ واسو، لا يبادرُ إنياس إلى الاستمرار على مسار أي فعل. فلربما يهتمُّ بما يحدثُ، أو بخطوته التالية، أو يخطئُ في وجهته، أو يستجيب لما يقوله أو يفعله الآخرون. ولكنه حينُ يحيدُ بعيداً جداً عن مشروع جوبتير المُقدَّر، وهو غزو إيطاليا وتأسيس روما، وحينُ يُحبُّ الملكة دايدو على سبيل المثال في قرطاجة، ويبدو وكأنه سيقى هناك معها لأجل الزواج والشراكة، يتدخلُ جوبتير ليدكره بغايته الخطيرة ويوجهه داخلية نحوها. ترتبطُ حيرةُ إنياس وقلقه ارتباطاً مباشراً بنقص معرفته بما يريد منه جوبتير القيام به في أي مرحلة من مراحل رحلته، ولكنه لم يشكك أبداً في حق ما عليه القيام به، حين يعرفُ مطالبَ جوبتير. وكما يُعلّقُ واسو، رغم كل الجهود المعارضة وخاصة من زوجته واخته جونو في تدبير مآلٍ آخر، يتحكمُ جوبتير من البداية إلى النهاية، بمجمل الرحلة وغايتها.⁽¹⁾

لنقارن الآن إنياس بموسى من ناحية التفويض الإنساني والإلهي في ضوء حكم سبينوزا الذي يهتمُّ موسى في سفر الخروج بمعاملة أتباعه مُعاملة الأطفال، ليضمن خضوعهم لوصايا الله. ويعاني موسى نفسه قصوراً أخلاقياً حاداً في أثناء ذلك: فهو يرفضُ، ما يسميه بيرغر، مثال الطريقة الأخلاقية الاستبطنية النابعة من الذات، ربما يكمنُ هنا واحدٌ من معاني حادث غريب ذكرته سابقاً حدث في مستهل سفر الخروج، عندما يهاجمُ الإله موسى، قبل عودته من مصر بإيعازٍ منه لينقذ بني إسرائيل من العبودية.

(1) ريتشارد واسو، الأسطورة المؤسسة للحضارة الغربية، ص 22 - 27.

وحدث أنه مرّ في الطريق إلى النزل، فلاقاه الربُّ، وأراد قتله.
ولكن صقورة التقطت حجراً حاداً وقطعت قلبة ابنها ورمتها عند قدميه
قائلة أنت الآن عريس دم لي.

فدعاه يمرّ: ثم قالت: إنك أنت عريس دم لي بسبب الختان.

(سفر الخروج 4: 24-26)

قد توحي هذه الحادثة، بسبب غموضها وإبهامها المحيرين، بأن الشخصية التي نعرفها بالربِّ في سفر الخروج تنذرُ موسى، إلى حد الموت العنيف، بعدم الاستقلال أو بتنمية طريقة أخلاقية ذاتية تنبع من الداخل. على موسى تنفيذ وصايا الله عندما يتعرّف عليها، ولا يضعها موضع تحقيق عميق أو اعتراض أبداً، لا من ناحية تطوير حساسية في التشكيك والتشكيك الذاتي عنده وعند بني إسرائيل، ولا من ناحية الكلف التي تكبدها الشعوب الأخرى، نتيجة ما قام الربُّ به بالاشتراك مع بني إسرائيل إبان غزو الأرض الموعودة. هل يتوجبُ عليهم غزو بلاد الآخرين؟ هنا، يشتركُ موسى وإنياس بلا ريب بنقص مُقلق في عملية النقد والنقد الذاتي. ولكن ثمة اختلافاً مُشوّقاً فيما يتعلقُ بالجندر يتبيّن في حادثة مهاجمة الربِّ لموسى في الطريق إلى النزل. ومما يلفتُ النظر في أثناء هذه المواجهة هو بقاء موسى سليماً. أما صقورة فليست سليمة أمام الربِّ، فهي تتصرف فوراً وببطولة وبحزم لإنقاذ موسى. يعزّزُ فعلُ صقورة إيمانها بقوة علاقتهما ومقدار القوة التي يمكن أن تتصرف بها المرأة في التاريخ، فهي تذكّرنا بالنساء القويّات في المسرحيات التراجيدية الإغريقية، مثل كلايتمسترا أو أندروماك. في الكتاب الرابع من الإنيادة، يطلبُ جوبيتر الغاضب بسبب «غزل» إنياس مع دايدو، من مبعوثه ميركوري الذهاب

و«التحدّث مع القائد الطروادي الذي يتلكأ الآن في قرطاجة الصوريّة [التابعة لمملكة صور] بلا تفكير في المُدن التي منحتها له ربّات القدر». (1)

بعد هبوطه في قرطاجة، يُذكرُ ميركوري إنياس بأن «قدّره» هو طاعة أوامر جوبتير، «ربّ الأرباب التي تتحرّك السماوات والأرض وفقاً لمشيئته الإلهية». وكما ذكرَ ربُّ سفري الخروج ويوشع بني إسرائيل بأنهم سيستولون على بلاد كنعان إرثاً لهم، يُذكرُ ميركوري إنياس بأن ابنه ووريثه أسانيوس، سيرث يوماً «أرض روما ومملكة إيطاليا». وحالما يسمع إنياس ما قاله ميركوري، يقفزُ متأهباً ومتطلّعاً "إلى الماضي بعيداً وتاركاً هذه البلاد التي وجدها طيبة". وعندما تخبره دايدو بشعورها الصريح "بالخيانة والهجر"، يجاهدُ إنياس في «منازعة جزع قلبه»، ولكنه يكتسبُ التصميم اللازم عندما يتذكّرُ تحذيرات جوبتير. ثم يقولُ لدايدو أنه لا خيار له: «لا تُمعني في تعاستي وتعاستك بسبب هذه الشكاوى. فلستُ باحثاً عن إيطاليا بمحض إرادتي». ليس ثمن هذا البحث، إذن، هو حبّه وعاطفته نحو دايدو فقط ولكن استعداده للتربية (Bildung)، وقابليته ورغبته في تنمية طريقة أخلاقية نابعة من الذات، وكذلك على حرّيته في التفكير والاختلاف عن قدره الذي أعلن عنه الربّ. (2)

يعودُ بعضُ غضب دايدو على إنياس، كما قرأنا في المقتطف الوارد في أوّل الفصل، إلى إدراكها بعدم امتلاكه إرادة خاصة به، وفي أنه قد جعل من نفسه أداةً لخدمة القدر والخطة التي وضعها جوبتير وأبولو له، وأنه لم يقاوم هذين الإلهين، ولم يدافع عن حبّه لدايدو وعلاقته بها حتى

(1) فرجيل، الإنيادة، ص 75.

(2) فرجيل، الإنيادة، ص 77-79؛ وقرن واسو الأسطورة المؤسسة ص 22-25.

بعد أن لمس مقدار ذهولها ويأسها بعد سماعها خبر سفره الذي حاول إخفائه عنها.⁽¹⁾

قصة دايدو هي قسمٌ أساسيٌّ للسرد المضاد في الإنيادة؛ وعاطفتها ومأساتها هما تعليقٌ أبديٌّ على الكلفة الإنسانية لسلبية إنياس الأخلاقية.⁽²⁾ (لعلنا نتذكرُ هنا ربيكا في رواية والتر سكوت إيفانهو، التي صوّرتُ شرقيةً مثل دايدو، وذنوّ موتها بسبب اتهامها بالسحر في إنجلترا إبان القرن الثاني عشر، والمثالان هما تعليقان حزينان على الإقصاء والاضطهاد والوحشية التي مارسها المسيحية في القرون الوسطى).⁽³⁾

نساءٌ ورجال

النساءُ في الإنيادة عقباتٌ وعوائق، كما أثبتت على ذلك دايدو بشكل محزن. فهنّ أما يُهجرن أو يُتركن أو يَغْبَنَ عن الرؤية. في الكتاب الثاني، المعنون بـ «سقوط طروادة»، تغيبُ عن نظر إنياس زوجته كروسا أثناء إحراق الإغريق لطرودة، ولن يراها بعد ذلك أبداً، رغم ظهورها فيما بعد شبحاً لتطمئنه على أن ملك الأوليمبوس العالي «أفتى بعدم ذهابها إلى إيطاليا» حيث ينتهي «منفى الطرواديين الطويل»: سيكون بانتظارك مملكة وعروس من العائلة الملكية والرفاهية⁽⁴⁾ ثم اختفت كروسا! وكذلك مسّ النساءُ غضبٌ منافي للعقل، كما حدث لدايدو في الكتاب الرابع

(1) المصدر نفسه، ص77.

(2) قارن واسو الأسطورة المؤسسة ص27.

(3) قارن دوكر، 1492، شعرية الشتات، الفصل الثالث، «تصادمُ عالمين: إيفانهو والتر سكوت وإسبانيا المغربية».

(4) فرجيل، الإنيادة، ص41، 46، 47.

عندما غلبها الأسي. ففي رغبتها للانتقام من إنياس زرعت دايدو بذور تدمير قرطاجة على أيدي الرومان. تبتهل دايدو مع مواطنيها وتناشدهم على «وجوب تعقب ذرية إنياس كلها بقلوب ملأى بالكرهية» في الزمن الآتي: «واجعلوا هذا قرباناً لشبحي. ولا تدعوا الحب ينمو بين شعبينا ولا تقيموا معهم معاهدات.»⁽¹⁾ في الكتاب الخامس: المُعنون بـ «العباب الدفن»، عندما يتوقفُ الأسطول الطروادي على ساحل صديق، يشتركُ الرجالُ في ألعاب ومنافسات متنوعة، فيما تُدركُ النساءُ أنهن متعبات من السفر عبر بحار لا نهاية لها؛ فهن يتلهفن إلى المكوث حيث هنّ وبناء مدينةً للسكن فيها. حوّلت آيرس، مبعوثة جونو، شعورهن بالإرهاق والكلل إلى نوع من الجنون، حيث قمن بإضرام النار في سفن إنياس لإنهاء الرحلة الطروادية. ولحسن الحظ، يُنزلُ جوبتير استجابةً لالتماس إنياس، «سيلاً من الأمطار الغزيرة» التي تنقذُ معظم سفن الأسطول. ثم يقرّرُ إنياس ترك النساء، إضافةً إلى الشيوخ وكل من هدّه التعب بسبب المنفى الطويل. ستتقدمُ «عصبةٌ صغيرةٌ» فقط من «المحاربين»، «المتحمسة قلوبهم... للحرب»، لتنفيذ «أمر جوبتير».⁽²⁾

في السرد المضاد للإنيادة، النساءُ هن القويات رغم ما يبدو عليهن من غضبٍ غير رشيد، أما الرجالُ فضعفاء بسبب افتقارهم للإرادة أو للأفكار الخاصة بهم. ومثل صفورة في سفر الخروج، تقدّرُ النساءُ في الإنيادة على تجاهل الأوامر الإلهية، والربّ، وكذلك على مقاومة مسار معين أو قيم بعينها والإصرار على مسار آخر وقيم أخرى، وبمقدورهن أن يكنّ

(1) فرجيل، الإنيادة، ص 82 - 89.

(2) المصدر نفسه، ص 106 - 111.

مستقلات على خلاف الرجال البررة التقاة المُطيعين مثل إنياس. وتخطر لي ملاحظة غاندي: «تسمية النساء بالجنس الضعيف هو افتراء؛ فهو ظلم الرجل للمرأة... فإذا كنا نعني بالقوة القدرة الأخلاقية فإن النساء يتفوقن على الرجال بلا حدود.»⁽¹⁾ وكما يجادلُ كتاب واسو، والسرد المتعلق بعلم الضحية والذي يشتركُ به كلُّ من بني إسرائيل في سفر الخروج والعهد القديم والطرواديين في الإنيابة الذي يبدو وكأنه، أي السرد، يبرُّ لهؤلاء الذين عانوا من الاضطهاد والتشرد، ويؤمنون بأن مصيرهم أمرٌ يقدره الرب، والذين يوقنون في أنهم ناقلو ثقافة متفوقون، يبرُّ إحساسهم بامتلاك حق الذهاب إلى أي مكان دون الحصول على رخصة من قاطني البلاد أو الجزيرة. وحالما ينزلون على البر، يدعون الحق في السلب أو الاستيطان بدون التأكد من كون البلاد مسكونة أم غير مسكونة.

النساء أو الشخصيات النسائية المُقاومة، مثل الهاريات أو جونو، هنّ وُحدهنّ من يوضحن بلا لبس أضرار الغزو والاستعمار وعواقبهما. يروي إنياس في الكتاب الثالث المعنون بـ«التيه»، الكيفية التي شتت بها العاصفة سفنه عن مسارها؛ فصارت تطوف على الأمواج بغير هدى لثلاث ليالٍ لا نجوم فيها، حتى وصولها إلى جزر الستروفيدس في البحر الأيوني. لم يفتن الطرواديون إلى كون الجزر مأهولة بالهاريات، اللواتي يعدهنّ إنياس «أحقر الوحوش»، «طيوراً ذات وجوه فتيات، ترشح القذارة من بطونهنّ، وأيديهنّ مخالِبٌ معقوفةٌ، ووجوهنّ شاحبة بسبب جوعهن الذي لا يُشبع أبداً». يرى الطرواديون حين يدخلون الميناء على كل جانب

(1) اطلعتُ على هذا المقتطف عند زيارتي لمتحف ماني بافان غاندي في مومبي في أوائل شباط 2008. وهو من كتاب الهند الفتية، 10 نيسان 1930.

قطعاناً سميناً من الماشية والماعز ترعى غير محروسة؛ فيستلون سيوفهم ويتوجهون نحوها، «وهم ينادون على الآلهة وعلى جوبتير لمقاسمة الغنائم». وعندما يجلسون ليأكلوا من هذا «النصيب الثمين»، تهاجمهم الهارييات فجأة. فيأمرُ إنياس «رجالَه بالتسلح استعداداً لقتال هذه القبيلة الشرسة». فتعرضُ سيلينو إحدى الهارييات في ردّها عليه عن حق الطرواديين في النزول في أي مكان وسلبه:

هل تعلنُ يا بن لاوميدون علينا الحرب لأنك ذبحتَ عجولنا وقطعتَ
رؤوس ثيراننا؟ هل خطتك هي شنّ الحرب على الهارييات البريئات
وطردنا من مملكة أسلافنا؟⁽¹⁾

سؤال سيلينو هو صرخةُ المغزوِّ خلال التاريخ؛ صرخةٌ سمعناها من
قبل في حديثي ملك إثيوبيا وملكة مساجيتا الذين أوردهما هيرودوت وهي
الصرخة نفسها، التي أطلقتها نساءُ طروادة في مسرحيات يوريديس.

شخصيةٌ نسائيةٌ قويةٌ أخرى، هذه المرّة هي جونو نفسها، ملكة السماء،
كما لمسنّا من المقتطف في بداية الفصل، هي التي تقدّم السرد المضاد للإنيادة
في تشكيكها الحاد في حق الطرواديين المزعوم في غزو إيطاليا واستعمارها.
تتساءلُ جونو، في الكتابِ العاشرِ، متحديةٌ دعم جوبتير للغزو الطروادي، عن
عدم مساندته للقائد الأصلاني تورنوس بدلاً عن الغازي إنياس. لماذا تُعدُّ
الموقفَ «الذي يتخذهُ تورنوس في أرض آبائه» خاطئاً؟⁽²⁾

لم يُصغ جوبتير إلى جونو، الذي استمر في مساندته لغزوة إنياس
ومنعها من أي تدخلٍ آخر.

(1) فرجيل، الإنيادة، ص 54-55.

(2) المصدر نفسه، ص 213.

لم تصل إلى إيطاليا مع إنياس أي امرأة تتمتع بقوة أو سلطة أو مساواة في علاقتها به. فهو عندما صَمِنَ زواج لافينيا ابنة الملك الإيطالي، لم تكن لافينيا الضعيفة سوى أداة يستعملها لغرض تعزيز غزوه وشروط استيطانه النهائية مع الشعوب الإيطالية المقهورة. فهي ليس لها رأي في المسألة، وإنياس لا يحبها، وهما مرتبطان بزواج تنقصه العاطفة. ولكن، لافينيا كانت محبوبة تورنوس («كان تورنوس مجنوناً بحبها»). - الكتاب الثاني عشر⁽¹⁾ الذي قتله إنياس بوحشية في نهاية القصيدة.⁽²⁾

الاستشراق والهوية الأوربية

مع ذلك، يُصغى جوبتير لجونو في قضية أخرى، قضية عرقية الشعب الطروادي عندما ينجح في غزوه لإيطاليا: فهل يبقى شعباً شرقياً، من طروادة/آسيا، أم يصبح شعباً أوروبياً؟ هنا نستحضر ازدراء أغاممنون، في مسرحية أسخليوس العظيمة، لطرودة الشرقية المتأثثة في نزعتها نحو الأشياء الجميلة، وإنياس نفسه، في رحلته نحو الغرب، يُصورُ شرقياً باستمرار. في الكتاب الرابع، يلاحظُ ميركوري، في قرطاج، أن سيف إنياس «مرصعٌ بالنجوم المصنوعة من اليشب الأصفر، وملتمعٌ على ثوبٍ فاخرٍ من مدينة صور، ذي لونٍ بنفسجيٍّ، متدلٌّ من كتفيه، وهبته إياه دايدو التي نسجت فيه كلّه خيطاً رقيقاً من الذهب». أما في الكتاب التاسع، يُسخرُ من أسانيوس، وثلة من المُحاربين الطرواديين الآخرين لكونهم فريجين متآئين: «أنتم تحبون ارتداء ثيابٍ مصبوغة بالزعفران الأصفر وعصارة السمك البنفسجي

(1) فرجيل، الإنيادة، ص 266.

(2) المصدر نفسه، ص 290؛ قارن واسو الأسطورة المؤسسة، ص 27.

البراق... أردانكم بطول أرديتكم وتربطون أعطية رؤوسكم بأشرطة لتثبتوها عليها. أنتم نساءً فريجيات، ولستم رجالاً فريجين! وفي الكتاب الثاني عشر، يتهمُ تورنوس إنياس أيضاً بكونه «فريجي متأث». (1)

وفي الكتاب الثاني عشر، وهو الكتاب الأخير في الإنيادا، تقترحُ جونو على جوبتير ألا يُقَسِّرَ لاتينيي إيطاليا المهزومين «على تغيير اسمهم القديم في أرضهم، ويصبحوا طرواديون... فهم رجال. لا تجبرهم على تغيير لغتهم ولباسهم الوطني» وجوبتير يوافق بسهولة، على إلحاح جونو، «على تقوية ذرية روما بشجاعة إيطاليا الرجولية»، وهو الذي يقول بأنه سوف يجعلُ من الطرواديين والشعوب التي غزوها «لاتينيين كلهم يتكلمون لغةً واحدة». فتعرضُ جونو على جانبٍ إبديٍّ من جوانب الاندماج، وهو وجوب تخلي الشعوب المقهورة عن ثقافتها وهويتها. ولكن تأثير تدخّل جونو، هو رفضٌ للمظاهر الجمالية والثقافية الشرقية المتعلقة بالملبس والأسلوب واللغة، أي للشرق الذي أتى منه الطرواديون. سيتم نزعُ شرقية وآسيوية الطرواديين عنهم، ليصبحوا رومانيين وأوربيين. فحتى تكون أوروبياً، عليك أن تتمتع بالرجولة وليس بالتأث، ولربما كان أحد مقتضيات زواج إنياس الحتمي من لافينيا هو أن على المرأة الأوربية أن تغدو مثلها، جبانةً ومُطبعةً، ليست قوية، أو متسلطة، أو ذات عاطفة مثل دايدو القرطاجية الشرقية.

إنّ ثمنَ رفضٍ مثل هذا للشرق هو خسارةٌ للحوار والتبادل المشترك معه. فعندما أصبح الطرواديون شعباً رومانياً، أُعيدَ تشكيلُ العرقيّين الروماني والأوروبي في هوية حصريّة واحدة.

(1) فرجيل، الإنيادا، صص 76، 204، 267.

لا يُطِيقُ ربُّ الأرباب، سواء أكان جوبتير أو الله، الخروج على خططه أو وصاياه التي وُضعت بحزم ضد الشعوب الأصلية في إيطاليا وكنعان، وضد أي شعب في أي مكانٍ آخر من العالم. يوحى السرد في سفر الخروج والإنيادة، بشكل مُطمئن لأولئك الذين يريدون الاشتراك في أفعال كهذه، بأن العناية الإلهية أيدت الغزو والاستعمار والإبادة. وفي ضوء أفكار واسو في كتاب الأسطورة المؤسسة للحضارة الغربية، يتمتع الغزاة ناقلي الثقافة بامتيازات تفوق حقوق الأقوام والشعوب الأصلانية التي لا يتوجب عليها مقاومة قدومهم.

إذا كانت الشخصية الأخلاقية، لربي الأرباب، إشكالية وخطرة على البشرية، فالأمر ينطبق على إنياس وموسى أيضاً. فهما، أي إنياس وموسى، شخصيتان ثابتتان غير متغيرتين كما عرّفهما ميخائيل باختين في مقالته الشهيرة «الأطر الزمانية والمكانية في الرواية» في كتاب الخيال الحوارية؛ فتُختبر صفاتهما أبطالاً للسرد في حالات الخطر والمحن، يُبرهن من خلالها على فضائلهما الأولية ويُتحقق منها، ولكنهما لا يفتحان على التغيير والتحول.⁽¹⁾ فإذا أمر جوبتير إنياس، ورب سفر الخروج موسى، فلا يقدر إنياس أو موسى، أن يتخذ قراراً أخلاقياً في شؤون الغزو والاستعمار، رغم علمهما بعواقبهما المدمرة على الأقوام والشعوب الأخرى. فموسى يعلم، لأن الرب أخبره مبكراً في سفر الخروج بأن أرض عدد كبير من

(1) ميخائيل باختين، الخيال الحوارية، (مكبة جامعة تكساس، أوستين، 1981)، ص 106-107، 111 - 112، دوكر، ما بعد الحدائة والثقافة الشعبية: تاريخ ثقافي (مطبعة جامعة كامبردج، ملبورن، 1994)، ص 225.

المجتمعات، مثل الكنعانيين والحثيين والأموريين والفريسيين والحويين واليبوسيين، بالإضافة إلى حليهم وعسلهم، سَتَتَرَعُ منهم بالقوة (سفر الخروج، 3: 8). فلا يُشككُ موسى في عدالة ممارسة إبادة مثل هذه، ولا يقول للرب، إن أمرآ له عواقب وخيمة كهذه هو ظلم.

وعلى نحو مماثل، عندما يستشيرُ إنياس عرّافة كومي، في مستهلّ الكتاب السادس المعنون بالعالم السفلي، حول مستقبل الطرواديين، تجيبه بأن مملكة الطرواديين «أبناء داردنوس»، ستتحققُ في إيطاليا («أبعدُ هذا الخوف عن ذهنك»)، غير أنها تقول، «ولكنّه إنجازٌ تمنّوا لو أنهم لم يعرفوا به. أرى حروباً، حروباً قاتلةً. أرى التبير يرغو ويزيدُ بسيول الدم»⁽¹⁾. عندما يلتقي إنياس أباه أنخيسس في العالم السفلي، يعلمُ منه «عن المجد القادم» للطرواديين وروما «وامبراطوريتها العظيمة»، مجدداً سيتحقق بالحرب ضد شعوب عديدة وتدميرها، من النيل إلى بحر قزوين، ومن ضمنها الحرب التي سيشنها إنياس نفسه في إيطاليا لتأسيس روما. وكان بمقدور إنياس بسبب هذه النبوءة والمعرفة، أن يشكك في شرعية الحروب القادمة وبعْدالة الحرب والغزو والاستعمار والامبراطورية ولكنه لم يفعل ذلك.⁽²⁾

وفي ضوء فكر رفائيل لمكين، يمارسُ الطرواديون إبادة بشرية بحق شعوب وأقوام إيطاليا. ولكن هذه الإبادة لا تُنفذُ على منوال ما يحدثُ في سفر يوشع، عندما يُبادُ الكنعانيون والشعوب الأخرى. إنها تشبهُ بالأحرى، ما يحدثُ في سفر القضاة، عندما لم يتمّ سحقُ الكنعانيين والفريسيين والشعوب الأخرى أو طردُهم فحسب، بل أخضعوا وأصبحوا عمال

(1) فرجيل، الإنيادة، ص 117.

(2) المصدر نفسه، ص 136 - 140؛ قارن واسو الأسطورة المؤسسة، ص 26 - 27.

سُخرة. وبهذا المعنى، يستحضرُ الغزو الطروادي لإيطاليا في الإنيادة من تعريف لَمَكِن الجزء الخاص بالإبادة المذكور في حكم المحور، حيث يُفرضُ النموذج الوطني للمُضطَّهَد على السكَّان المضطَّهدين الذين سُمِحَ لهم بالبقاء، بعد محو نموذجهم الوطني.⁽¹⁾

هناك فكرتان أخيرتان. إن قتل إنياس الوحشي للقائد الأصيلاني تورنوس وممارسة العنف ضده، كما يلاحظُ واسو، هو الحدث الذي يُنهي الإنيادة، ويكرر بوضوح وحشية أخيل في قتل هكتور في الإلياذة.⁽²⁾ وفي ضوء الوعي الأخلاقي، كما صُوِّرَ في الإنيادة، إن إنياس والطرواديين لم يتعلَّموا شيئاً من تدمير الإغريق لطروادة: فرغم معاناتهم، فهم لم يتعلَّموا أي معنى أساسي للضرر الأخلاقي الناجم عن غزو مدينةٍ أخرى وشعبٍ آخر وبلادٍ أخرى وتدميرها وإضعافها وحرقتها وإخضاعها واستعبادها. فالدرس التاريخي الذي تعلَّمهُ إنياس وعصبة المحاربين الذكور الطرواديين (ذوي «القلوب المتحمسة للحرب» - الكتاب الخامس)، التي كانت معه، من تدمير الإغريق لطروادة، هو أنهم الآن ضحايا محكومٍ عليهم بالتيه والتشرد. ولكنهم لم يستنتجوا من ذلك أن عليهم، حين تسنحُ لهم الفرصة في المستقبل، ألا يُسببوا دمار الشعوب الأخرى في أراضيها، وخاصة عندما يزعمون أن لهم صلة قرابة بعيدة بتلك الأرض، ويذكُرُ الطرواديون أنفسهم باستمرار بأنهم تحدَّروا من داردنوس الذي جاء من إيطاليا وأسس طروادة.⁽³⁾ أما فيما

(1) لَمَكِن، حُكم المحور في أوروبا المحتلة، ص 79 - 80.

(2) واسو الأسطورة المؤسَّسة ص 27.

(3) فرجيل، الإنيادة، الكتاب الثاني، ص 47، 50 - 51، 53، الكتاب الخامس، ص 91، الكتاب

السادس، ص 133، الكتاب السابع، ص 147.

يتعلّق بالإحلامية، يُعبّر الطرواديون خلال الإنيادة عن كرههم وازدراهم للإغريق، وعن رغبتهم في استبدالهم تاريخياً، إلى درجة العنصرية تجاه الإغريق، واصفين «وسائل شعب بأكمله» في الكتاب التالي بعبارات مثل الخيانة والقسوة والدهاء والتآمر والاحتياال والجبن.⁽¹⁾ ولكن في نهاية القصيدة، وفي ذروة السرد المضاد حين يقتل إنياس تورنوس، يغدو الغزاة والمُستعمِرون الطرواديون الإغريق الجدد في عالمهم، خلفاء أغامنون ويولسيس بوصفهم غزاة وحشيين وقساء.

وبطريقة مشابهة، فبنو إسرائيل، في القصص التوراتية، الذين عانوا من الاضطهاد والظلم في مصر، لم يعزموا على وجوب نبذهم للعنف والاضطهاد والظلم في علاقتهم مع الشعوب الأخرى، كما حدث في أرض كنعان. ويتكرر هذا على نحوٍ مماثل مع الصهيونية المعاصرة. فالصهاينة الذين أسسوا دولة إسرائيل الحديثة في 1948 وسيطروا منذ ذلك الوقت على تفكير المنظمات والجاليات اليهودية في كافة أرجاء العالم، لم يتعلّموا درساً تاريخياً من الهولوكوست وهو أن على الشعوب المختلفة أن تتعايش، وتشارك سياسياً وتتعلم من بعضها بعضاً، وأن تكون كونية وعالمية. ولم يعيروا اهتماماً باللاعنف، كما عند غاندي، أو جوزيفوس، في تراثهم اليهودي.⁽²⁾ وهم لم ينظروا

(1) فرجيل، الإنيادة، الكتاب الأول، ص24، الكتاب الثاني، ص27 - 31، الكتاب السادس، ص128، 138.

(2) قارن دوكر، «إعادة تأنيث الشتات: الدراسات الثقافية اليهودية المعاصرة وما بعد الصهيونية» دراسات الأرض المقدسة، الجزء 4، العدد 2، 2005، ص71 - 90، و«جوزيفوس: خائن أم غاندي قبل غاندي نفسه؟» في كتاب من تحرير جون دوكر ودبجاني غانغولي، سلسلة خاصة من المقالات «غاندي، واللاعنف والحدائثة» ن بوردلاندز مجلة أليكترونية، 2005 - 2006.

إلى الماضي، إلى إسبانيا المغربية حيث العيش المُشترك في أرض واحدة لليهود والمسلمين والمسيحيين، مثلاً مشجعاً على ما يمكن أن يكون عليه المجتمع المثالي. على النقيض من هذا، استمر الصهاينة على العمل من أجل تحقيق مثال اوروبي قومي استعماري واستيطاني تفكروا فيه في تسعينات القرن التاسع عشر: استمروا بارتكاب مجازر الإبادة ضد الفلسطينيين، لإخضاعهم وتصفيتهم وتشريدهم وطردهم وقتلهم متى شاءوا في اسرائيل - فلسطين، لكي يستبدلوهم بمستوطناتهم الاستعمارية ومجتمعهم الحصري. فهم ينكرون على السكان الأصليين الفلسطينيين واليهود الفلسطينيين والسفارديين والشرقيين المساواة والكرامة والشراكة والتفاعل والاحترام المتبادل. فرأى الصهاينة منذ تسعينات القرن التاسع عشر في أنفسهم كأوروبيين ناقلي - ثقافة، لا تُشكّل عندهم حقوق السكان الأصليين لفلسطين شيئاً. فيرتكب الصهاينة بحق الفلسطينيين كل يوم إبادة حسب تعريف لمكين الخاص بالطرد والاستبدال، وفي كل يوم يوافق العالم الغربي على هذه العمليات، ولا يتدمر هذا العالم الغربي إلاّ لِمَأمًا عندما يقترف الصهاينة جريمة إبادة كالتى وردت في سفر يوشع وليس سفر القضاة. والغرب يفعل ذلك، لأنه، وبتغيير طفيف لمصطلحات واسو في كتابه الأسطورة المؤسسة للحضارة الغربية، يقبل «الطرواديين» و«بني إسرائيل»، ناقلي - الثقافة والمستعمرين الشرعيين، كما حدث في الإنياذة وسفر الخروج، لأن لهم الحق في الانتقال إلى أي مكان، على حين لا يملك السكان الأصليون حقوقاً في أي بلد، أو أنهم يتمتعون بأقل الحقوق.

تهتمُّ نقطتي الأخيرة بالمواجهة أو التماس الأول، وتُعيدنا إلى الجوانب

المحيرة لمجمل التاريخ الغربي المتعلق بالغزو والاستعمار والامبراطورية وتنشغل بمسألة مهمة وهي النية.⁽¹⁾

ما هو مقدار التضليل الواعي الذي مُورس بحق السكّان الأصليين في الإنياداة لدى دخول الطرواديين إلى إيطاليا؟ ففي الكتاب السابع المعنون «حربٌ في لاتيوم»، يأمرُ إنياس مائة رجل بالذهاب إلى لاتينوس، الملك المحلي، رافعين أغصان الزيتون «وحاملين هدايا وطالبيين السلام للطرواديين». في هذه الأثناء، وتكديباً لمثل هذه النوايا السلمية ظاهراً، ينشغلُ إنياس فوراً بتشييد «مستعمرة الأولى على الساحل بنصبِ حاجز ومتراس وكأنها معسكر». يعرضُ لاتينوس بلطف «صداقته للضيف». يروي لايونيوس، وهو متحدث باسم الطرواديين، على الملك معاناتهم بعد سقوط طروادة وإبحارهم في بحار موحشة منذ تلك «الكارثة»؛ وقال ملتمساً، إن كل ما أرادهُ الطرواديون في أثناء تشردهم، «هو قطعة صغيرة من الأرض لربّ الأرباب، وملاذُ آمنٌ على الشاطئ، وهواء وبحر وهذه موجودة من أجل كل البشر». وقد جلب معه «آثاراً صغيرة» من إنياس، هدايا للملك انشلت من لَهَبِ طروادة وحطامها، وهي كأس ذهبية، وصولجان، وغطاء مقدّس للرأس. غير أن لايونيوس يقدمُ غرضاً عاماً أيضاً، ويلمّحُ باستعمال القوة، قائلاً له إن الطرواديين جاءوا إلى بلده «استجابة لأوامر إلهية حددت مصيرهم»، «مصيرَ إنياس وذراعه اليمنى... القوي في الحرب وأسلحة الحرب». وهو ينصّحُ الملك بوضع مصالحه بشكل يتوافق مع مصير إنياس والطرواديين، لأنه حين يفعلُ ذلك سيفوز

(1) أدِينُ بهذا النقاش لشيئو كوشيني المعني بدقائق تاريخ التماس أو المواجهة الأولى.

«بشهرة عظيمة»⁽¹⁾ هناك تلميخٌ في صورته عن «الهواء والبحر الموجودين من أجل كل البشر» إلى مذهب القانون الطبيعي الذي أُثيرَ في جمهورية شيشرون بوصفه طبيعياً وشرعياً وشككَ فيه بحدّةٍ فيها أيضاً لكونه غير قابلٍ للطعن وغير عادل: وهو القانون القائل بأحقية البشر بالذهاب إلى أي بلد، وهذا هو الوضعُ الإنساني ذاته.

هل كان الطرواديون صادقين ونزيهين في حوارهم مع سكّان إيطاليا الأصليين؟ وهل صدقوا حين قالوا لهم بأنهم سيرضون بقطعة صغيرة من الأرض وبملاذٍ آمن على الشاطئ؟ أم باستحضارهم أمام محاورهم صورة بسالة إنياس العسكرية، «القويّ في الحرب وفي أسلحة الحرب»، كانوا قد لمّحوا وهذّدوا وتوعّدوا باستعمال القوة وبالحرب في خدمة هدف أشمل، يروونه أن الربّ أجازه وألهمهم إياه، وهو الاستحواذ على كلّ الأرض التي وصلوا إليها وإخضاع من فيها؟ هل أدرك الطرواديون معنى ما قالوه؟ هل وصلوا عابري سبيل أم غزاة، هل جاؤوا ضيوفاً مهذّبين فضوليين أم أبطنوا الغزو في قلوبهم؟ نعلمُ من مواضع أخرى في الإنيادة، إعجاب الطرواديين بنماذج المحاربين وترقّب المجد والموت المجيد. (في الكتاب السادس المُعنون «العالم السفلي، تُوقدُ رؤى آنخيسس لمستقبل الطرواديين في إيطاليا في عقل إنياس عاطفة المجد الذي سيأتي... والحروب التي سيقا تلُ فيها حين تنشب؛ وفي الكتاب التاسع ينالُ كل من نايّس وبيورياس موتاً مجيداً من خلال مناقبهما العسكرية.)⁽²⁾ هل كان ينقصُ الطرواديين، كمستعمرين أوّل، اليقين

(1) فرجيل، الإنيادة، ص 145 - 148.

(2) فرجيل، الإنيادة، ص 192، 139، 200.

ويعمّمهم الإرباك، فيسببون الالتباس ويُربكون هؤلاء الذين يتحدثون إليهم في البلاد التي وصلوا إليها؟⁽¹⁾

سيتردد رنين أسئلة كهذه في الفصول القادمة، وهي لها رنينٌ حادٌ حقاً في مجمل التاريخ الغربي المتعلق بالاستعمار من مستهلّ العصور الحديثة فصاعداً.

(1) قارن شينو كونيشي، «الحاكمُ الأب: الإدارة البريطانية للشعب الأبورجيني في بورت جاكسن، في 1788-1792» وهو مثال ورد في كتاب من تحرير ماثيو مكورمك، الرجال العاتون: ذكوريات سياسية في بريطانيا الحديثة (بالغريف مكميلان، هامشر، 2007)، ص 54-72.

إمبريالية المستوطن الروماني في بريطانيا: السردُ والسردُ المضاد في كتابي تاسيتس أغريكولا وجيرمانيا

أنا لا أفرض عليهم (أي الرومان) قيوداً زمانيةً أو مكانيةً. فلقد وهبتهم إمبراطوريةً لا نهاية لها... وهبْتُها لشعب روما، حكّام العالم، العنصر الذي يرتدي التوجة. وهذا ما أمرتُ به.

(حديث جوبتير إلى فينوس، الإنيادة الكتاب الأول)⁽¹⁾

ناهبو العالم، لقد استنفدوا (أي الرومان) الأرض من خلال نهبهم المنفلت، وهم الآن يخزّبون البحر. يُثيرُ العدو الثريّ طمعهم، أما العدو الضعيف فشهوته للسلطة. فلا الشرقُ أفلح في إشباعهم ولا الغربُ... فهم يُطلقون على السرقة والذبح والاختلاس اسماً زائفاً وهو «الحكومة»؛ ويحوّلون المكانَ إلى قفر ويُسّمونه سلاماً.

(حديث القائد الكاليدوني كالغاكوس في أغريكولا، لتاسيتس، الفصل 30)⁽²⁾

(1) فرجيل، الإنيادة، ترجمة وتقديم. ديفيد وست، طبعة منقّحة (كتب بنغوين، لندن، 2003)، الكتاب الأول؛ ص 11.

(2) تاسيتس، أغريكولا وجيرمانيا، ترجمة ه. ماتنغلي، ترجمة منقّحة س.أ. هاندفورد (كلاسيكيات دار بنغوين، لندن، 1970) القسم 30.

أَتَقَصَّى فِي هَذَا الْفَصْلِ كِتَابِي تَاسِيْتُسْ، أَغْرِيكُولَا وَجْرْمَانِيَا، الَّذِي دَشَنَ فِيهِمَا مَهْنَتَهُ مُؤَرِّخًا، وَقَدْ أَلْفَهَمَا فِي مَطْلَعِ الْعَصْرِ الْمِيلَادِي (ظَهْرًا مَعًا فِي 98 م)، فِي الْوَقْتِ الَّذِي حَاوَلَتْ فِيهِ الْإِمْبْرَاطُورِيَّةُ الرُّومَانِيَّةُ تَأْمِينَ سَيِّطَرَتِهَا الْإِمْبْرَاطُورِيَّةَ الْجَارِيَّةَ فِي بَرِيْطَانِيَا وَأَلْمَانِيَا. وَلَكِنْ انْتَقَلْنَا مِنْ سَفْرِ الْخُرُوجِ وَالْإِنْيَادَةِ إِلَى أَغْرِيكُولَا، وَبِتَرْكِيْزٍ أَقْلٍ عَلَى جْرْمَانِيَا، هُوَ انْتِقَالٌ مِنَ الشَّعْرِ إِلَى الْكِتَابَةِ التَّارِيْخِيَّةِ. فَإِذَا كَانَتْ نِصُوصُ سَفْرِ الْخُرُوجِ وَالْإِنْيَادَةِ مُتَضَارِبَةً وَتَعْتَرِضُهَا تَوْتِرَاتٌ بَيْنَ سَرْدٍ يُؤَكِّدُ قِيَمًا بَعِيْنَهَا، وَسَرْدٍ مُضَادٍّ يَدْسُ فِيهَا شُكُوكًا، كَذَلِكَ هُوَ حَالُ هَذَيْنِ النَّصِّينِ التَّارِيْخِيَيْنِ الَّذِيْنَ يَكْشِفَانِ عَنِ وَفْرَةِ هَائِلَةٍ مِنْ تَعَدُّدِ الْأَصْوَاتِ وَفَقْدَانِ لِبَاخْتِيْنِ.

فَعِنْدَ بَاخْتِيْنِ، تَمْتَلِكُ الْأَجْنَاسُ الْأَدْبِيَّةُ ذَاكِرَةً خَاصَّةً بِهَا؛ يَكْتُبُ بَاخْتِيْنِ فِي قِضَايَا شَعْرِيَّةٍ دُوسْتُوْفِسْكِي، إِنْ الْجَنْسَ الْأَدْبِيَّ مُتَطَابِقٌ وَغَيْرَ مُتَطَابِقٍ دَائِمًا، قَدِيمٌ وَجَدِيدٌ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ. فَالْجَنْسُ الْأَدْبِيُّ يَعِيْشُ فِي الْحَاضِرِ، وَلَكِنَّهُ يَتَذَكَّرُ دَائِمًا مَاضِيَهُ وَبَدَايَاتِهِ وَمَكُونَاتِهِ الْقَدِيْمَةَ. فَيُولَدُ الْجَنْسُ الْأَدْبِيُّ وَيَتَجَدَّدُ فِي كُلِّ مَرَحَلَةٍ جَدِيْدَةٍ مِنْ مَرَاحِلِ نَمُوِّ الْأَدَبِ وَمَعَ وِلَادَةِ كُلِّ عَمَلٍ يَنْتَمِي إِلَى هَذَا الْجَنْسِ.⁽¹⁾ يَنْتَقِلُ كِتَابَا أَغْرِيكُولَا وَجْرْمَانِيَا بَيْنَ أَجْنَاسٍ عَدَّةٍ: مِثْلَ السِّيْرَةِ وَالرِّثَاءِ وَعِلْمِ الْأَعْرَاقِ وَالتَّارِيْخِ الْعَسْكَرِيِّ وَالتَّارِيْخِ الْعَائِلِيِّ؛ وَهَذِهِ الْأَجْنَاسُ مُتَأَثِّرَةٌ بِدَوْرِهَا بِالْمَزَاجِ الْفَلْسَافِيِّ وَالْأَدْبِيِّ لِلْمَنْبِيَا، الْمَعْرُوفَةِ بِحَدِّثِهَا وَأَخْلَاقِيَّاتِهَا التَّأْمَلِيَّةِ. فَالْمَنْبِيَا لَا تَحْسُمُ التَّوْتِرَاتِ النَّصِيَّةِ.⁽²⁾ وَبِهَذَا الْمَعْنَى، أَغْرِيكُولَا وَجْرْمَانِيَا هُمَا نَصَّانٌ غَيْرُ مُشَدِّبَيْنِ بِطَرِيقَةِ فَاتِنَةَ.

(1) قَارَن. مِيخَائِيلُ بَاخْتِيْنِ، قِضَايَا شَعْرِيَّةٍ دُوسْتُوْفِسْكِي (مَطْبَعَةُ جَامِعَةِ مَانْجِسْتَر، مَانْجِسْتَر، 1984)، ص 106.

(2) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص 112 - 122. يَكْتُبُ بَاخْتِيْنِ فِي صَفْحَةِ 133، أَنَّ الْمَنْبِيَا هِيَ «جَنْسٌ احْتِفَالِيٌّ مَرْنٌ بِشَكْلِ اسْتِثْنَائِيٍّ وَمَتَغَيِّرٌ مِثْلُ بَكْتِيرِيَا مُتَقَلِّبَةٌ وَقَادِرٌ عَلَى تَوْلِيدِ أَجْنَاسٍ أُخْرَى».

وعلى النقيض من هيرودوت و ثوسديدس في علاقتهما بإمبراطورية أثينا، كان تاسيتس، خلال حياته كلها في مركز الثقافة والمجتمع الروماني، خطيباً وعضواً في مجلس الشيوخ ومُستشاراً وحاكماً مقاطعة، رغم ما لاقاه في حياته من مصاعب في ظل حكم أباطرة جاترين وقساة. أصبح صهر جوليوس أغريكولا (40 - 93 م)، حاكم بريطانيا من (77 - 84 م)، ثم أصبح حاكماً للمقاطعة الرومانية الغنية في آسيا. ولكنني سأتابع هنا التقليد النقدي الي يُفرّق بين تاسيتس المؤلف والشخصية التاريخية، وبين تاسيتس سارداً مُبليلاً ومُرتاباً لنص ذي حياة وقوة مستقلة خاصة به وتاريخاً طويلاً للجنس الأدبي الذي ينتمي إليه. وفي ذهني ملاحظة باختين، الواردة في مقالته «تواشج أشكال الزمان والمكان في الرواية»، ضمن كتاب الخيال الحواري، وتتلخص بما يلي: بدأت صورة الوحدة العامة والكلية للفرد بالتفكك في أدب الفترة الزمنية لتاسيتس وبلوتارك خلال العصر الهيليني والروماني، وقد رافق هذا التفكك تفرّق بين السيرة والسيرة الذاتية.⁽¹⁾ ورث تاسيتس صيغاً ونماذج من الكتابة التاريخية ذات قوة جمالية وخطابية، ومن بينها الاستراتيجيات البلاغية التي تتناول مجموعة من خطابات عدة شخصيات تنوجد في ظروف تاريخية معينة وتتخذ فيها مواقف موافقة أو معارضة لخطة أو فعل معين. ويصح لنا أن نقول للبلاغة ذاكرتها الخاصة. ومن خلال استراتيجيات بلاغية مثل هذه في حالة تفاعل بين توكيدية السرد ونقدية السرد المضاد، تُساهم كتاباته التاريخية في هذه التقاليد التي تشكك في القيم الأساسية لعالم الفرد والواضحة في جمهورية شيشرون وإنيادة فرجيل، وبالدرجة نفسها في نصوص سابقهم العظام في العالم

(1) ميخائيل باختين، الخيال الحواري (مطبعة جامعة تكساس، أوسنين، 1981)، ص 132 - 133.

الإغريقي الكلاسيكي، مثل تواريخ هيرودوت وتاريخ الحرب البيلوبونزية لثوسديدس.

هناك انشاقاتٌ ضمن الصوت السردى، وخاصة في أغريكولا، بين رغبة ذات صوتٍ أحاديّ متجهة نحو المركز تُشدُّ على معنى إيجابي مُنفرد للإمبراطورية، وبين إصدار حواريّ متجه من المركز إلى الخارج نحو منظورات أخرى: مُربكة ومُشقة ومُقلقة. السيرة رثاءً تلتقي السيرة الذاتية تشكيكاً وانفصلاً. تُصبحُ السيرة، بوصفها إعجاباً بالتاريخ العائلي لمُسْتَعْمِرٍ إمبراطوريّ خصوصيّات متشابكة بأسرار حياة عائلية تمرُّ في حالة تفكك، وهي ما يعاني منه المُساهمون في الحكم الإمبراطوري والاستعماري، وخصوصاً في مسألة اختطاف الأطفال. (أغريكولا، 15). أما من ناحية علم الأعراق، فيغدو تعاطف السارد مُقسماً ومرتبكاً؛ فليس هناك أداءٌ أحادي المعنى خاصٌ بغلبة قيم المنتصرين في التاريخ. وبوصفه تاريخاً عسكرياً، فالنص جليّ، حول تعارض قيم الجيوش الغازية وقيم الذين ينخرطون في المقاومة المسلّحة ضدّها.

فيشكّل التفاوُض بين السرد والسرد المضاد هذه النصوص بوصفها منيبيّة، أي اختبار فكرة، متجسّدة بصورة رجل حكيم يسعى إلى حقيقة هذه الفكرة في إطار ظروف استثنائية في بلاد مجهولة وخياليّة. ⁽¹⁾ في أغريكولا وجرمانيا، تلك الفكرة هي تصوُّر الاستعمار النبيل وإمكانية وجوده. فالرجل الحكيم، أو الذي يبدو حكيماً، يسعى إلى تجسيد هذه الفكرة في أغريكولا، الحاكم الروماني لبريطانيا، صِهْرُ تاسيتُس نفسه، والبطل الوهمي لسرده، الذي يصلُّ إلى حافة العالم المعروف ليقيم فيه.

(1) باختين، قضايا شعرية دوستوفسكي، ص 114.

نشهد في أغريكولا وجرمانيا، بوصفهما نصين منبئين، توترات بين خطاب الحكم الإمبراطوري والاستعماري النبيل، وبين التأمّلات النقدية، النابعة من الشخصيات الأصلانية التي تعاني من الوقوع تحت ظل الإمبراطورية الرومانية ومن السارد نفسه، تلك التي تختبر ذلك الخطاب وتستنطقه. تشتغل هذه التوترات أيضاً، بوصفها نزاعات بين مُثُلٍ تاريخية موروثية، وبين الكونية والعالمية والنزعة المضادة للمركز العرقي لتواريخ هيرودوت وثوسديدس، والادعاءات المتنافسة القائلة بمركزية روما، والمسنودة إلهياً في مجدها الإمبراطوري.

سردٌ توكيدي

سيثبت نصاً تاسيتس أغريكولا وجرمانيا، تأثيرهما العميق على الامبراطوريات والحملات الاستعمارية الأوربية اللاحقة، ويُدرّكان بوصفهما تاريخ الحساسية والوعي. فأصبحت فكرة المستعمر النبيل خطاباً مهماً جداً عبر التاريخ الأوروبي والغربي، مُسهلاً للاستعمار، بأفضل وأكثر الدوافع حساسية ورفعةً، الحدوث مراراً وتكراراً: ويبدو تعالي هذه الدوافع ولا مبالاتها تجاه العواقب الوخيمة على ضحايا الغزو والاستعمار والتشريد جلياً.⁽¹⁾ يبدو احتفال شخصية أغريكولا، في نص تاسيتس بوصفه سيرة ومرثية، بالقوة الإمبراطورية الناجحة، والإدارة الناجعة، والمجد الروماني. نشهد في أغريكولا شخصية مُبتدعة أفعال المُستعمر النبيل وأفكاره.

يُقدّر أغريكولا، الذي قضى فترة صباه وشبابه في «دراسة كل الفنون

(1) قارن. باترك وولف، «ضد المغالطة القصديّة: فرز الفجوة بين البلاغة والنتيجة في سياسة وقانون الولايات المتحدة المتعلّق بالهنود» (قيد التحضير).

الجميلة»، «التهذيب الإغريقي»، رغم إدراكه اختلاف المجتمع الروماني المعاصر في مواقفه من المعرفة عن اليونان الكلاسيكية. يذكر تاسيتس السارد أن أغريكولا سيقول «أنه أغري في فترة شبابه أن يدرس الفلسفة بعمق أكثر مما كان متاحاً له كروماني وعضو في مجلس الشيوخ فيما بعد» (4). في روما التي تنفي فلاسفتها من حين لآخر، يعلم أغريكولا أنه لن يكون ناجحاً في حياته العملية إذا لم يقلل من حماسه للفلسفة (2، 4). ففي روما والامبراطورية يتشابك النجاح السياسي مع النجاح العسكري، لذلك اختار أغريكولا المجال العسكري. وكما يُخبرنا به كتاب أغريكولا، خدّم أغريكولا فترة «تدريبه العسكري» في بريطانيا، وتملك روحه «هوى للمجد العسكري» (5).

وعندما استلم أغريكولا زمام الحكم الروماني في بريطانيا فيما بعد، رغب في زرع الهوى نفسه في نفوس جنوده. ففي إحدى الحملات، يتحرّك أغريكولا شمالاً لمحاربة الكاليدونيين في محاولة لإخضاعهم. ويذكر جنوده في الخطبة التي ألقاها قبل المعركة بأنه هو وهم يغزون بريطانيا «باسم عظمة روما الإمبراطورية التي تُسدّد خطاها العناية الإلهية» (33). وكما يظهر لاحقاً، ينتصر أغريكولا في المعركة، ويهرب الكاليدونيون الذين تستمر ملاحقتهم «حتى هبوط المساء وجنودنا تعبوا من القتل»؛ «فقد قُتل من العدو 10000 (37)». وبهذا النصر، أنجز أغريكولا مرحلة كبيرة من مراحل سيادة روما على بريطانيا، هذه السيادة التي لم يكن ليصدق أنها ستكتمل. ويقول تاسيتس إن أغريكولا اعتاد على التصريح برغبته في غزو إيرلندا، فما دامت الجيوش الرومانية مُحيطَةً بالبريطانيين، تُصبح «الحرية» محالاً، ويسهل إحكام قبضة روما على بريطانيا (24).

التزم السرد التوكيدي دوماً بأهمية روما الهائلة في العالم وبأهميتها له، وكذلك التزم بمثلٍ رومانيةٍ معيّنة. فيعجبُ الساردُ بالفضائل القتالية والمجد العسكري رغم ارتياب الاباطرة بأولئك الذين يحققون الشهرة من خلال هذه الوسائل (4). يقول تاسيتُس بحماس، عندما أعاد فيسباسيان (وهو أبُ دومشيان) الاستقرار لحكومة بريطانيا الرومانية، قَدِمَ بعدها إلى الجزيرة، «أجيالٌ من القادة العسكريين والجيوش العظيمة» (17). نال أغريكولا إطراءً كبيراً بوصفه حاكماً بارعاً بعد حملاته الناجحة في بريطانيا، مع أنه يقرر بحكمة، كما يُضيفُ الساردُ، بعدم «استغلال نجاحه لمجده الشخصي»، حتى أنه اختار أن يقول إن أفعاله في قهر قبيلة واحدة لم «تكن حملة غزو» ولكنها مجرد حملة إبقاء قبيلة مهزومة تحت السيطرة (18). وعند نهاية سيرته بوصفها مرثيةً، يُهلّلُ تاسيتُس بـ «حياة أغريكولا المجيدة» (45)، وهو المجد القائم بشكل رئيس على النجاح الامبراطوري العسكري.

يميلُ الساردُ إلى الحكم على مجتمع أو شعبٍ ما بحيازته للفضائل العسكرية أو بافتقاره لها. فهو يهاجمُ الغالين بشدة لتظاهرهم بالشجاعة وهم يتحدثون الخطر ولكنهم «يهربون حين يداهمهم» (11). أما الرومان فسيحققون المجد حتى لو قتلوا في المعركة، لأن هذا «الموت المُشرف»، كما قال أغريكولا لجنوده قبل المعركة، هو أفضل من «محاولة مُخزية نلقدها بحياتنا» (33). والأهم من كل ذلك، يعتقدُ الساردُ بـ «عظمة روما» وامبراطوريتها، عظمة وإمبراطورية تقودها «العناية الإلهية نحو السؤدد»، كما يؤكدُ أغريكولا لجنوده في بريطانيا (23، 33).

ويعتقدُ الساردُ كذلك بأن السلام يعيقُ المجتمع، وهو يرى إظهار

البريطانيين في أغريكولا بسالة أكثر من الغالين، لأنهم، أي البريطانيين، «لم يُضعفهم سلامٌ طويل» (11). تستحضرُ هذه النظرة التي تمدحُ الحرب وتتحسب للحرب والابتهاج بها باعتبارها مُثلاً قيّمةً لشعب يتمتع بالحيوية والنشاط، روح بركليس في خطبته أمام الجمعية العمومية في أثينا. وعلينا الإعجاب بالرومان لأنهم يتمتعون بوعي تاريخي وبمعرفتهم لتاريخهم الخاص وقدرتهم على التفكير فيه. وعلى النقيض منهم، أي «البرابرة» على شاكلة البريطانيين وهم برابرة وضيعون (ليس لأنهم أجنب فحسب) بل لأنهم يفتقدون الوعي التاريخي، وحسب ملاحظة تاسيتس عن البريطانيين، فهو يتهمهم بعدم معرفتهم لأصلهم، وفيما إذا كانوا «أصلانيين أو مهاجرين» (11). ويبدو أن مقتل عشرة آلاف جندي على أيدي جنود أغريكولا لا يستحقون أي شفقة من السارد تاسيتس، فلا تشديد هنا على بؤس الحرب مثلما رأينا في الإنيادة. بدلاً من ذلك، فهو يسجّل بحزنٍ موتَ الجنديّ الروماني أولوس أتيكوس الذي مات بسبب طيشه الشبابي حين توغّل حصانه المندفع عميقاً بين صفوف العدو (37).

يشاركُ كتابا أغريكولا وجِرمانيا بهذه الدوافع والموضوعات، ولكن جِرمانيا تمتازُ باهتمامها بعلم الأعراق أكثر من أغريكولا التي تقدّم صورة شخصية سيريّة. يُثني ساردُ جِرمانيا على العديد من مزايا الألمان، مثل كرم الضيافة، الذي يشملُ حتى الغرباء، ومثانة الرابطة بين الرجال والنساء. ففي المعركة، تتألفُ السرايا والفرق من رجال ينتسبون إلى العائلة أو العشيرة نفسها؛ ويوجدُ قريباً من مناطق القتال «الأحبُّ إليهم والأعزُّ عندهم، حتى يستطيعوا سماع صراخ نساءهم ونحيب أطفالهم». فالنساء والأطفال هم الشهود الذين يوقّروهم كل رجل توقيراً كبيراً ويطمحُ إلى

نيل ثنائهم؛ وهم يهرعون إلى زوجاتهم وأمهاتهم لتضميد جراحهم؛ كما تحمل النساء الطعام إلى المحاربين ويحسّهن على القتال. ويثني كتاب جرمانيا أيضاً على الأعراف الألمانية الخاصة بالزواج الأحادي، حيث تُشجّع الزوجة على مشاركة زوجها «المحن والشدائد»، وفي المعاناة والمغامرات خلال الحرب والسلام؛ فتدرك الزوجة بأنها «غير مُستبعدة من التطّلع إلى الفضائل الذكورية أو مُعفاة من أخطار الحرب» (جرمانيا 18، 21).

ويسجّل كتاب جرمانيا مؤازرة النساء للجيش الألمانية عندما تتفهقر وتوشك على الانهيار، «فيعثن في رجالهن روح البطولة، مندفعات بصدورهن العارية، لكي يدركوا ما يعنيه وقوعهن في الأسر»، ويعلّق السارد أن هذا هو قدر «الألمان الذين يخافون على زوجاتهم أكثر من خوفهم على أنفسهم». فيعتقد الألمان بوجود عنصر من «القداسة وموهبة للتنبؤ» عند النساء وهم يُصغون إلى نصائحهن. ويلاحظ السارد أن جماعة ألمانية تُعرف بالسوباي تقدّم قرايين للإلهة المصرية إيزيس تعبدًا، ويقول ربما قدّمت هذه الجماعة من الخارج (جرمانيا 9، 8، 7).

وكذلك يبجل كتاب جرمانيا الألمان لأنهم يملكون روح «الحرية»، أكثر من أي شعب واجهه الرومان، لا في إسبانيا أو بلاد الغال، ولا القرطاجيين، وكذلك «الشرق» كلّه؛ ف«الحرية»، التي يتمتع بها الألمان، جعلتهم شعباً «نشطاً» في الشؤون العسكرية أكثر من الشعوب الشرقية الواقعة تحت الحكم «الاستبدادي» (37). ورغم ذلك كلّه، ومهما أطرى كتاب جرمانيا مزايا معيّنة للألمان، تُذكر السارد بالفضائل المبسّطة الأولى للجمهورية الرومانية، فليس عند السارد أدنى شك في حيازة روما على

حقّ تاريخي لغزو ألمانيا. ولروما هذا الحق لأن الرومان هم شعبٌ مختار، اختارته «الآلهة» ليصبحَ عظيماً، وهم الذين يساندون توسيع الإمبراطورية التي اختارها «القدر» (30، 33) بوسائل «الضبط العسكري».

ولكن هناك جوانب للمجتمع الألماني لا يحبّها النص. فيحكمُ كتاب جرمانيا على الألمان بكونهم «برابرة» لأنهم لا يملكون وعياً تاريخياً؛ أي عدم قابلية عقولهم على التأمل والتفكير. يعلّق تاسيتس مُشيراً إلى الشعب الأستي، الذي يقومُ بجمع الكهرمان لإشباع «الترف الروماني»، مُشيراً إلى جهلهم بأصول الكهرمان: «لم يسألوا أنفسهم، كأى شعب بربري حقيقي، ولم يكتشفوا ماهيته أو كيفية إنتاجه» (45). وينتقدُ كتاب جرمانيا طريقة عبادة الألمان للإله ميركوري: فهم «يقدمون قرابين بشرية له». وتتعارضُ هذه الأضاحي مع عبادة هرقل ومارس، اللذين يقبلان «قرايين حيوانية، جرياً على العُرف الحضاري المألوف» (9). ولكن بمعنى ما، يوقرُ كتابُ جرمانيا الوعي الديني عند الألمان الذين لا يفكرون به تماشياً مع «السموّ الإلهي في وضع الآلهة بين جدران أو تصويرهم إياها على هيئة فيها ملامح مشابهة للملامح البشرية». بدلاً من ذلك، يُطلق الألمان، الذين تقعُ معابدهم في الغابات والبساتين، أسماء الآلهة على ذلك الحاضر الغائب الذي لا يُرى إلاّ بعين الإجلال». لعلّي أذكّرُ هنا بمناقشتي في الفصل السابق حول الانقسام بين التوحيد/ تعدّد الآلهة الذي لا يُحسمُ بالضرورة تعريفهُ بالادّعاء القائل بمرثية الإله في مذهب تعدد الآلهة، وباحتجابه في مذهب أهل التوحيد.

إذا كان السرّد يُثبّت فإن السرّد المضاد يُزعزع. ويحدث هذا بوسيلتين: من خلال الوعي المُتقسم للساد، ومن خلال خطب البريطانيين المضادة للإمبريالية، الخطب التي تحتجّ على الاستعمار الروماني وتُفكّر نقدياً بأغريكولا مُستعيراً ومؤسساً للإمبراطورية. يلاحظُ باختين في قضايا شعرية دوستوفسكي اهتمام المنييا بالشخصية المُنشِطِرة، وربما نتساءل عن وجودها عند سارد كتابي أغريكولا وجرمانيا.⁽¹⁾

يشرحُ الساردُ المضاد، مُشيراً إلى المحاولات العديدة التي قامت بها روما لتهديئة «برابرة» بريطانيا، سبب «أهمية غزو» بريطانيا وهو وجود «الذهب والفضّة والمعادن الأخرى» (12). ولكن، باستمرار الاستعمار، ورغم «إجبارهم على الطاعة» فهم لم يقبلوا «العبودية» (12)، واندلعت الثورات كما حدث في زمن الحاكم سوتونيوس بولونيوس.

يروي لنا هذا السارد الأكثر حيادية وتأملاً، عندما وصل أغريكولا حاكماً على بريطانيا، أسس إدارةً متينةً، وشجّع على بناء المعابد والساحات العامة والبيوت الصالحة للسكنى، وعلم أبناء زعماء بريطانيا الفنون الجميلة. وكما يذكرُ جوبتير في الإنيادة، في المقتطف الذي ذكرناه في أول الفصل، يحدث نوعٌ من الغزو الثقافي يقوم به الشعب الذي يرتدي التوجة. ولا تخلو رواية السارد المضاد من التمحيص النقدي للاستعمار الروماني وأغريكولا:

والنتيجة، بدلاً من عزوفهم عن اللغة اللاتينية تلهفوا لإتقان التحدّث بها. وعلى المنوال نفسه، فضّلوا رداءنا القومي وصرنا نرى التوجة

(1) باختين، قضايا شعرية دوستوفسكي، ص 116 - 117.

في كل مكان. وهكذا أفتيد السكّان تدريجياً نحو الاغراءات الموهنة متمثلةً بالممرات والحمامات والمآدب العامرة. وتحدّث البريطانيون بلا ارتياب عن هذه المستحدثات بكونها «حضارة»، وهي لم تكن سوى مزيّة من مزايا استعبادهم.

(أغريكولا، 21)

ووفقاً للمُمكن، فإن ما ذُكر بوصفه مفارقة الدمج، ما هو إلاّ إيّادة الثقافة المميزة والمعالم الحياتية للأصلايين. ويحضرني هنا مقتطفٌ من إعلان الاستقلال الهندي لعام 1930، يتعلّق بالتعليم البريطاني في الهند: «فَصَلْنَا النظامَ التعليمي ثقافياً عن جذورنا ودفعنا تدريبنا للتشبث بنفس السلاسل التي تقيّدنا»⁽¹⁾

ويستمرُّ الاضطراب رغم محاولات الدمج والسيطرة الكاملة، وكان على أغريكولا شنّ حملات للقضاء على المقاومة البريطانية الباقية، كما فعل في الحملة الشمالية ضدّ الكاليدونيين. وكما في تاريخ ثوسديدس، يُقدّم أغريكولا هنا خطباً مُعارضةً لقائدي كلا الجانبين اللذين سيشتبكان في المعركة. فحثُّ أغريكولا لجنوده كما ذكرنا سابقاً هو جزءٌ من السرد التوكيدي في النص. وكذلك يضعُ أمامنا كتابُ أغريكولا تعليقات القائد الكاليدوني كالغاكوس الذي يندبُ ما يحدثُ لشعبه على أيدي الرومان الغزاة. يقول كالغاكوس «ليس هناك شعوبٌ وراءنا؛ ليس هناك سوى الأمواج والصخور»، فالنأيُّ قد حمى شعبه حتى مجيء الرومان: «نحنُ الشعبُ الأبعد من بين كلّ سكّان الأرض، آخرُ الشعوب الحرّة الذي كان محميّاً حتى هذا اليوم بسبب بعده والإبهام الذي يلفُّ اسمه» (30).

(1) قرأتُ ذلك في مُتحف ماني بهافان غاندي في مومبي مطلع شباط في العام 2008.

كالغاكوس هو رجلٌ ذو بأسٍ ونبيل شهيرين». ولقد قرأنا جزءاً من إدانته الاستثنائية لروما في المقتطف الثاني الوازد في بداية الفصل:

فطرت الطبيعة كلَّ امرئ على محبة أطفاله وأقربائه قبل أي شخص آخر. ولكنهم أبعدوا عنا لأن [الرومان] سخروهم في البلدان الأخرى. وحتى لو لم يغتصب جنود العدو زوجاتنا وأخواتنا، فيغرر بهنَّ رجالٌ حسبناهم أصدقاءنا وضيوفنا. تستزفُ الضريبة بضائعنا ونقودنا، أما أراضينا فهي جرداء من محاصيلها التي تملأ مخازنهم. أيدينا وأطرافنا متشنجة بسبب شق الطرق في الغابات والمستنقعات تحت سياط مُضطَّهدين... ونحنُ البريطانيين نُباعُ كلَّ يوم في سوق العبيد... نحنُ الممتلكات الجديدة الرخيصة... الموسومة بالخراب.

(أغريكو لا، 31)

تكرَّرُ إدانة كالغاكوس لروما وامبراطوريتها تاريخياً من الخطابات القويّة المُعارضة للاستعمار، فمن خطاب ملكة مساجيتا وملك إثيوبيا في تواريخ هيرودوت، مروراً بهيرموكريتس والميلين في تاريخ ثوسديدس، وفيلبوس في جمهورية شيشرون، وانتهاءً بسيلينو الهاربية وجونو في الإنيادا. يحتجُّ البريطانيون في أغريكو لا ضدَّ العبودية الذين أُجبروا على الخضوع لها: «لن نحصل على أي شيء بخضوعنا سوى المزيد من الأعباء التي ستثقل كواهلنا الذاعنة... استعبادنا مدمرٌ... لا يسلمُ أي شيء من طمعهم... فلقد استولوا على بيوتنا، وخطفوا أطفالنا، وسخروا رجالنا» (15).

يتأملُ السردُ المُضاد لكتاب أغريكو لا العديدَ من الآراء المتعلقة بالعبودية للمُستعمرين والمُستعمرين. فتعني العبودية بالنسبة للبريطانيين، كما تبينُ حُطْبُ الاحتجاج البليغة، التسليم للحكم الروماني وفقدان حريتهم واستقلالهم وثقافتهم المميّزة؛ تذكرُ أن أغريكو لا، كما ينقلُ تاسيتس، قد

سُمع مراراً وهو يُصرِّحُ برغبته في غزو إيرلندا، لأن «التحرر» سيكون مستحيلاً لو حاصرت الجيوش الرومانية البريطانيين من كل الجهات (24). من الجلي، إن الحرية حِكْرٌ على المُستَعْمِرِينَ الإمبراطورين وحدهم؛ وحسب هذا الرأي، فلن يُوَجَّحَ الحثُّ على التحرر عند المُستَعْمِرِينَ سوى رغبتهم في الحرية وتوقُّعهم إلى الاستقلال، وهو تهديد للسيطرة والسيادة الإمبراطورية. التحررُ صالحٌ فقط في حلقة المُستَعْمِرِينَ، وسيشكُّلُ إنكاره على المُستَعْمِرِينَ تقليداً طويلاً جداً في تاريخ الاستعمار الغربي.⁽¹⁾

ربما تشملُ الجوانب المرتبطة بمعنى كون المرء عبداً أو شبيهاً بالعبد، المنتصرين أيضاً وهم الرومان المُستَعْمِرُونَ الإمبراطوريون أنفسهم. يبدأ سرْدُ أغريكولا بإدانة حكم الحاكم السابق دومشيان (81 - 96 م)، الذي دَمَّرَ خلال خمسة عشر عاماً من حكمه ما أثنى عليه تاسيتس وسمَّاهُ «روما الزمن القديم»، روما الجمهورية التي استكشفت «أقصى درجات الحرية» وتنعمت بها وخاصة فيما يتعلَّق بالحرية السياسية في الجدل ومناقشة الأفكار وتبادلها من خلال الحوار.⁽²⁾ ولكن زمن دومشيان امتاز بكثرة المخبرين في كلِّ مكان، حيثُ أصبح الرومان فيه «أذلاء» إلى «حدِّ العبودية» (2-3). ربما تُفسدُ الرومان ممتلكاتهم الاستعمارية، أو يُصبحون عرضة للفساد بسببها على أقلِّ تقدير. أنتخبَ أغريكولا مسؤولاً مالياً في مقاطعة روما الآسيوية الغنيَّة في ظل حاكمها سالفوس تايانوس الذي

(1) قارن. آن كرتويوز، «التحررية والاستعبادية: تاريخ ما قبل سياسة البيض الأسترالية» منشور في الكتاب الذي حرَّره لأكسيري جياسورايا وديفيد واكر وجان غوتارد إرث استراليا البيضاء: العنصر والثقافة والأمة (مطبعة جامعة غرب استراليا، بيرث، 2003)، ص 217، 317.

(2) حول «امتعاض تاسيتس من سلالة الأباطرة يوليو - كلوديان» انظر حوليات إمبراطورية روما، ترجمة وتقديم مايكل غرانت، طبعة مُنقَّحة (بنغوين، لندن، 1996).

كان «عبداً ذليلاً للطمع» كما يقول تاسيتس (6)؛ ولكن أغريكولا الحصيف ارتأى ألا يُحاكي مسؤوله.

إذا كان الرومان هم شعب الآلهة المختار، فإن السرد المضاد يتفكّر في قدر روما الإلهي المرسوم لتكون امبراطورية عظيمة يعصدها بشكل فاعل التنازع بين الخصوم الذين تواجههم. يردُّ في كتاب جرمانيا خبر معركة تنشبُ بين جماعة ألمانية هي بروكتري وحلف من القبائل المجاورة، وكان الرومان يراقبونها:

شَمَحْ لنا أن نشهد على المعركة التي قُتِلَ فيها أكثر من ستين ألفاً، ليس بسيف الرومان أو برماحهم وهذا ما يُضفي روعة - على المنظر أمام عيوننا المتهجّة. أبتهلُ أن يطول بقاء الشعوب الأجنبية، فإذا لم يكن ذلك من أجل محبتنا، فعلى الأقل كراهية واحدهم للآخر؛ فالقدر يُسيّر إمبراطوريتنا على مسارها المرسوم، وليس هناك هدية يُنعمُ الحظُّ بها علينا أفضل من تقاثل أعدائنا فيما بينهم.

(جرمانيا، 31)

يحتفي كتابُ جرمانيا بالفكرة الهازئة التي ترى في المعركة «جميلاً خاصاً أسدته لنا الآلهة» (33). ولكن رغم زهو لحظة الانتصار، لعل هناك شكاً ضئيلاً ولكنه مهمٌّ في تأثير العناية الإلهية وديمومتها. فلربما يكون الإحكام الرومانيّ على العالم أكثر هشاشة مما يبدو عليه، ولعل الضعف والانقسام بين أعدائها من الأسباب التي تُمتنُّ قوتها الإمبراطورية. ولا تُستبعدُ فكرة قرار الآلهة الذين انتخبوا هذا الشعب ليكون مختاراً، أن ينزعوا هذه الصفة عنه. ونذكرُ جوزيفوس الذي ارتأى في كتاب الحرب اليهودية بأن الله كفَّ عن اعتبار اليهود شعبه المختار لحماقتهم في ثورة أورشليم ضد الرومان، ولذا أصبح الرومان هم شعبه المختار؛ ولكن هذه

الحالة قد لا تدوم هي أيضاً كما يرى جوزيفوس؛ فيمكن نقل الاختيار إلى شعب أو قوم آخرين.⁽¹⁾

استنتاج: إرث مقسم

لن يخلّف أغريكولا وجرمانيا، وهما النصان المنيّان المضطربان المنفعلان المهتاجان، غير إرث مُتصدّع لمستقبل الأفكار الأوروبية المتعلقة بالاستعمار والإمبراطورية، وخاصةً في عصر النهضة، حيث أجب الفكر الكلاسيكي، الحياة الفكرية بأفكار كثيرة، حول كيفية ترويج إقامة المستعمرات في إيرلندا وخارج أوروبا وتبّيرها.

فمن ناحية، يؤكّد هذان النصان فكرة الإحلالية لدى الرومان باعتبارهم الشعب المختار، ويضمنان لهذه الأمة الغازية وامبراطوريتها مكانتها الإلهية وشرعيتها التاريخية. وامتداداً لهذا المزاج الإحلالي، يُسلم النصان بتفوق الرومان على البرابرة بسبب امتلاكهم وعياً تاريخياً (جرمانيا، 45): سترهنّ فكرة التراتبية البشرية هذه على دورها التكويني في الفكر العنصري الأوروبي اللاحق. وهي، على سبيل المثال، فكرة مهمة في الفلسفة الكانطية وعبر عنها بتفصيل وحماسة مؤرخو القرن التاسع عشر من أمثال رانكه وبركهارت.⁽²⁾ فساند الاعتقاد بالتراتبية البشرية وأزر قروناً

(1) جوزيفوس، الحرب اليهودية، ترجمة ج. أ. وليامسن، طبعة مُنقّحة ذات مقدمة جديدة بقلم إي. ماري سمولوود (بنغوين، لندن، 1981)، ص 217، 317.

(2) انظر روبرت برناسكوني، «فليتفضل كانط الحقيقي بالوقوف: التحدي الذي شكّله عنصرية عصر التنوير لدراسة تاريخ الفلسفة» الفلسفة الجذرية 117، كانون الثاني - شباط 2003، ص 13 - 22، وانظر أيضاً كرتويوز ودوكر، هل التاريخ قصة؟، ص 57 - 61، 72 - 73، (أقدم شكري لإيدا نرسو لتبهي على مقالة برناسكوني).

عديدة من الاستعمار والامبراطوريات والهولوكوست والإبادة في كل أنحاء العالم.

مع ذلك يمتاز الإطار الفكري للسرد المضاد بغاياته وبحدوده. فلا يَسْمَحُ الساردُ المُعارضُ لنفسه في أي فصل من فصول جِرمانيا، بالتجرؤ على المطالبة بوجوب توقّف الاستعمار الروماني ومغادرة الرومان لبريطانيا وعودتهم إلى بلادهم لكي يُعيدوا للبريطانيين حرّيتهم واستقلالهم وثقافتهم. أما عدم الانخراط في الحملات الاستعمارية، أو الانسحاب منها عندما تتجلّى تأثيراتها المُدمّرة، فيبدو التفكير فيهما مُحالاً. إنّ الاختبار الأساسي للمساهمين في الحملات الاستعمارية، هو أنهم حين يرون الضرر الفظيع الذي يُصيبُ المُستعمرين، كما تشهدُ عليه حُطْبُ الذين يواجهون الاستعمار مثل كالغاكوس في أغريكولا، فإنه من المُشرف حقاً أن يقولوا: «علينا أن نرحل، ونكفّ عن كوننا مُستعمرين.» ولكن السارد المُضاد يفشل فشلاً ذريعاً في اختبار الشرف هذا. فيكمنُ هنا، في نواحٍ من السرد المُضاد، نوعٌ من الإيمان الزائف.⁽¹⁾

ولهذين النصين جوانبٌ مقلقةٌ أيضاً. فيصفُ الساردُ في موضعٍ معيّن من كتاب جِرمانيا «مظهر» الشعب السارماتي، وهو من أصل غير ألماني، بـ«المُنقر» (جِرمانيا، 46) مما يوحي بخطابٍ ذي حُكْمٍ واحتقار قائم على العنصرية، والمظهر الجسدي، والحكم الجمالي، وكأنه يستشرفُ الأفعال والأفكار العنصرية الأوروبية لعصر التنوير وما بعدها.⁽²⁾ وعلى نقيض الألمان الذين يقطنون في «بيوت مستقرّة»، «يعيشُ» السارماتيون

(1) انا مدينٌ في هذه النقطة لنُدّ كرتهوز.

(2) فارن جورج ل. موسي، نحو الحل النهائي: تاريخ العنصرية الأوروبية (دنت، لندن، 1978).

«في العربات وعلى ظهور الخيل» (46). ويخطر لنا هنا تفريق واسو في كتابه الأسطورة المؤسسة للحضارة الغربية بين المقيم دالاً على المُتَحَضِّر، وغير المستقر مُشيراً إلى البرابرة عبر التاريخ. ربما ساعد هذا التفريق بين الألمان شعباً مقيماً في مساكنه، وامتياز تربته بجودتها في إنتاج «محاصيل الحبوب» (5)، والشعب السارماتي متنقلاً في العربات أو على ظهور الخيل، في التأثير على تقليد طويل من الفكر الغربي الذي يميز بين الشعوب المستقرّة، والشعوب التي تعيش على الالتقاط والصيد أو الرعي المتنقل، والتي يُنظرُ إليها بازدراء؛ ويمكننا أن نستحضر ما قاله هيو برودي في كتابه الجانب الآخر من عدن والذي يدرس ظاهرة تشكّل عداوة المجتمع الزراعي للملتقطين الصيادين في العالم.⁽¹⁾

يواصل ذكرُ تاسيتس في أغريكولا لخطر الفساد «الآسيوي» الناجم عن الثروة والترف جانباً استشرافياً من الإنيادة، حين يوافق جوبتير مع جونو في لزوم إنكار الطرواديين ماضيهم الشرقي لأنهم قادمون من ثقافة آسيوية. وبهذا المعنى، يمهّد كلٌّ من الإنيادة وأغريكولا ويستبقان ما سوف يصبح اتجاهاً للوعي التاريخي الغربي، وهو احتقارٌ يعودُ إلى زمن طويل لكل ما هو آسيوي؛ وكما علّقنا في تحليلنا للإنيادة، فقد أصبحت هذه وسيلة لتعريف أوروبا، كما لو أنها كيان مكتفٍ بذاته، قياساً بآسيا.

وفي إطار أعم، نستطيعُ اختتام فصولنا التي تناولت نصوصاً أساسية من العالمين الكلاسيكي الإغريقي والإغريقي - الروماني بفكرة مفادها أن تراثاً متحوّلاً ومتعدداً كهذا كان مؤثراً لقرون عديدة من الاستعمار

(1) هيو برودي الجانب الآخر من عدن: دور الملتقطين - الصيادين والمزارعين في تشكيل العالم (فاير وفابر، لندن، 2002).

الأوروبي بعد العام 1492، واستمر على المنوال نفسه. فتشابكت وتبلّلت الأفكار والمُثُل والتمثُّلات والصُّورُ وأطوار الحسّاسية والوعي المنقسمة والمتناقضة لمدة ألفي عام.

المُسْتَعْمِر النبيل

وأنت [ياجوج في بلاد الماجوج] ستهبطُ على جبال إسرائيل، أنت وعصبتك كلها، والشعوب التي معك [من «فارس»، و«إثيوبيا»، و«ليبيا»]: سأجعلك طعاماً لكل أنواع الطيور الكواسر، ولو حوش البراري لتلتهمك... وسأرسلُ ناراً تُحرقُ ماجوج.

(حديث يهوه عن جوج، حزقيال، 39: 4-6)

سأدرُسُ في هذا الفصل أفكاراً متعلّقة بالاستعمار والغزو والإمبراطورية في مطلع أوروبا الحديثة على ضوء المفاهيم التي تُوجّهُ هذا الكتاب وهي: الإبادة والإحلالية وعلم الضحية والشعب المختار والأرض الموعودة وناقلو الثقافة. سأشدّدُ على الوسائل المتشعّبة والمتغيرة والمتناقضة التي برّرَ بها المستعمرون الأوروبيون، من مطلع العصور الحديثة فصاعداً، مشاريعهم الاستعمارية، التي تشملُ كل ما يتعلّق بقانون الأمم، أو القانون الدولي، وادعائهم بصفاء مقاصدهم، والتبريرات التوراتية، والأسطوريّة والعجائبية. وتُعتبرُ فكرة واسو في كتابه الأسطورة المؤسّسة للحضارة الغربية عن المُسْتَعْمِرِين التائهين مثل شعب طروادة الذي يُطري نفسه

بوصفه ناقل حضارة، قِمةً لهذه التحليلات، وكذلك في نقد مسرحية شكسبير العاصفة التي أدرسها هنا. إنَّ تحالف فكرة المُستعمر ناقلًا للثقافة والتصاقها بفكرة الاستعمار النبيل، هي بؤرة هذا الفصل العامة والاهتمام الأوّل لهذا الكتاب. أبدأُ هذا البحث بقراءة نقدية لكتاب أندرو فترمورس الغزير بالمعلومات والمُذهل النزعةُ الإنسانيةُ وأمريكا: تاريخٌ فكريٌّ للاستعمار الإنجليزي 1500 - 1625 والصادر في عام (2003). سأعتمدُ في قراءتي الروحَ النيتشوية الهازئةَ والمستخفةَ بالكتابة التاريخية التي نالت إعجاب فوكو كثيراً، في مقاله «نيتشه وعلم الأنساب والتاريخ»، والتي توصينا بالضحك من التاريخ من حين لآخر.⁽¹⁾ بينما يكتبُ فترمورس بحماسة عن مروّجي الاستعمار الإنجليزي في عصر النهضة، وهو موضوع كتابه، ويثني على معرفتهم ومثلهم العليا ومقاصدهم المثالية، فهو كما أرى ينجذبُ أحياناً إلى لحظات من التساؤل الهزلي نحو مادته. أرغبُ في إقامة حوارٍ حيٍّ مع النزعة الإنسانية وأمريكا، وأسعى في أثناء ذلك لطرح أسئلة أكثر عمومية تتناول دوافع الاستعمار والغزو والإمبراطورية. ولكن سؤالي المُباشر هو: كيف ساهم مروّجُ عصر النهضة الإنساني النزعة في نشأة الأسس المفهومية لإبادة شعوب شمال أمريكا الأصليين؟

مُروّجون ومُغامرون

يُبادرُ فترمورس في النزعة الإنسانية وأمريكا بمهمة مراجعة تاريخية.⁽²⁾

(1) انظر أن كرتهويز وجون دوكر، هل التاريخ قصة؟ (مطبعة جامعة نيو ساوث ويلز، سدن، 2005)، ص. 184.

(2) انظر أيضاً ديفيد آرميتاج، الأصول الإيديولوجية للإمبراطورية البريطانية (مطبعة جامعة كامبردج)، الفصل الأول «مقدمة: الدولة والإمبراطورية في التاريخ البريطاني»، ص 1 - 23.

وهو يرغبُ في تبديد ما يرى من نظرة اختزالية وذات مفارقة تاريخية تُشيعُ بين منظري الاستعمار والإمبراطورية وتقولُ بتواصل الأفكار البريطانية عن الاستعمار في القرنين السادس عشر والسابع عشر مع النزعة التوسعية الاستيلائية البريطانية اللاحقة. وهو يريدُ طعنَ تصوّرٍ شائعٍ لمروجي المستعمرات في إيرلندا وبريطانيا الذين أظهرُوا «اختلافاً مستحكماً في مسألة المنفعة»، إذ لم يكن إلا «غطاءً خبيثاً» يخفون به جشعهم.⁽¹⁾ غير أن هذه النظرة، كما يقول، هي مبسطة جداً وتقلل من شأن الأفكار في سيرورة التاريخ، وخاصة تلك التي انحدرت من الفلسفة الأخلاقية والسياسية الإغريقية الرومانية، كما لدى شيشرون، والكتابة التاريخية، كما عند تاسيتس.

وبما أنني أؤمنُ بقوة الأفكار في تشكيل التاريخ، فأنا متعاطفٌ جداً مع مشروع فترمورس. ولكنّ مقتربه مستمدٌ من مؤرخ الأفكار الشهير كوثن سكينز، ويتبنّى تأصيل سكينز للمقترب الروماني - الجديد تجاه تاريخ الأفكار. وكما كُشفَ في كتابه المنهجي الحرّية قبل النزعة التحرّرية (1998)، وهو دراسة «تماسك النظرية الرومانية - الجديدة عن المواطنين الأحرار والدول الحرّة» في إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر، والذي يتصوّر فيه سكينز، بشكل ضيق، التاريخَ الفكريّ مجرد دراسة للأفكار السياسيّة.⁽²⁾ ويكشفُ كتابُ الحرّية قبل النزعة التحرّرية عدم

(1) أندرو فترمورس، النزعة الإنسانية وأمريكا: تاريخٌ فكريٌّ للاستعمار الإنجليزي، 1500 - 1625. (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 2003)، ص 19، وفيه يُشيرُ، بشكل غير منصف جداً، إلى مقال بيتر هيولم، «اختفاء الحوريات وقابضي الأرواح المفاجئ: السياقات الخطائية لمسرحية العاصفة»، في كتاب حرره جون دركايس، شكسبيريون مُغايرون (روتلج، لندن، 1985)، ص 200.

(2) كوثن سكينز، الحرّية قبل النزعة التحرّرية (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 1998)، ص 101 - 105، 112.

اهتمام مشروع التاريخ الفكري لدى سكينر بأفكار المُستعمَرين. ولناخذ مثلاً يتعلّق بالثورة الأمريكية ضد الحكم البريطاني في القرن الثامن عشر، فتركيزه ينصبُّ على العلاقات بين بريطانيا الحضرية وجماعة المُستعمَرين البيض في أمريكا. يُشني سكينر على شجاعة ريتشارد برايس (في كتابه: كراستان حول الحرية المدنية 1778) لتقديمه احتجاجاً للحكومة البريطانية على حالة المستعمرات التي تصل في تبعيتها إلى حدّ «الاستعباد». أما ما يُثير الدهول حقّاً، فلا استعباد الأمريكيين الأفريقيين ولا الإبادة والتدمير اللذان طالاً مقوّمات الحياة لدى الأمريكيين الأصليين يحظيان بالاهتمام والعطف الذي يبديه سكينر للمُستعمَرين الأمريكيين/ الإنجليز.⁽¹⁾ إن تجاهل آراء ومشاعر المُستعمَرين سَتدهش بالتأكيد تاسيتُس صاحب أغريكولا وجرمانيا. فتراث سكينر وتأثيره على الذين اختاروا أتباع مقتربه التوجيهي إزاء دراسة الاستعمار، رغم وعوده، كما يقول هو في الحرية قبل النزعة التحررية، بالتزام تقاليد ومناهج فكرية واسعة، بدأ مُقيّداً جداً وإشكالياً في الواقع.

يحوُمُ إذن، فوق كتاب فترمورس، إرث منهجيّ مريبٌ يمتاز بالتمركز الأوروبي. كتاب النزعة الإنسانية وأمريكا هو بلا شك مساهمةٌ مضيئةٌ في تاريخ الأفكار التي أفادت الاستعمار الأوروبي الحديث وبواكيره. فيما يلي، أمل أن أوضّح إعجابي الجَمّ بكتاب النزعة الإنسانية وأمريكا، الذي تعلّمتُ منه كثيراً. ولكنني سأعملُ على تفكيكه بتأنٍّ؛ وسأستقي من تخطيطاته السيرية، وتبعات مختلف أنواع التاريخ التي تردُّ فيه، لأفحص حدوده كما لو كان «تاريخاً فكرياً» سكينرياً [نسبة إلى سكينر].

(1) سكينر، الحرية قبل النزعة التحررية، ص 13، 50.

وستكون حجتي كالتالي: تؤدي عقلانية هذا النمط من التاريخ الفكري إلى أنواع مُقلقة من السذاجة والضيق عندما تُطبَّق على تاريخ الاستعمار والإمبراطورية.⁽¹⁾

يُعارضُ كتابُ النزعة الإنسانية وأمريكا تفكيراً حول الاستعمار كان سائداً في الفترة الواقعة بين 1500 - 1625، انحدَرَ من النزعة الإنسانية لعصر النهضة، التي امتازت بإرثها المعقّد من المثل الرومانيّة - الجديدة التي تُشدّد على الفضائل الجمهورية، وأخلاق الإيثار، وأفكار الحكومة الرشيدة، حيثُ يقترنُ الفكر بالعمل دائماً (حيثُ تتظافرُ الحياةُ التأمليةُ *vita contemplative* مع الحياة العملية *vita active*). وكشفت النزعة الإنسانية في عصر النهضة عن نظرةٍ دوريةٍ للتاريخ، غير مماثلة لفكرة التطور الحتمي التي سادت لاحقاً في القرن التاسع عشر.⁽²⁾ فتضمنت هذه النزعةُ الإنسانيةُ اعتراضاً على الاستعمار عندما يكون ساعياً وراء الربح وليس المجد. واعتبرت الاستعمار خاطئاً عندما يحرّمُ المُستعمرين من العدالة وعندما يُصاحبه انحطاطٌ أخلاقيٌّ يُصيبُ المجتمع الحضري أو المُستعمرين أنفسهم، وخصوصاً عندما يُسعى إلى الربح بروح مكيافيلية فيما يخصُّ الوسائل والغايات. فلم يُصوّرُ الإنسانُيونُ شعوبَ أمريكا الأصليّة «متخلفين ومتوحشين» حصرياً، رغم أنهم علّقوا على ما شاهدوه مراراً بوصفه «بساطة الثقافة الأصليّة» وعلى «الطبيعة البغيضة لبعض ممارساتها»، فهم أبدوا إعجابهم على تحلّي الأمريكيين الأصليين

(1) قارن سارة إرفنغ، «في تربة نقيّة»: المخاوف الاستعمارية عند فرنسيس بيكون»، تاريخ الأفكار الأوروبية، مجلد 32 (2006) ص 250، 253، 257.

(2) انظر النزعة الإنسانية وأمريكا ص 162 وهامش 84، و189، فيما يخص النظرة الدورية للتاريخ عند الإنسانيين.

بـ «الفضائل الكلاسيكية» المتعلقة بالحكومة والسلوك والرياضة والخطابة والنبالة القتالية.⁽¹⁾

ويُلفتُ فتزمورس الانتباه إلى حجج يعودُ أصلها إلى المفكرين الأخلاقيين الرومان أمثال سألستُ وشيشرون وتاسيتُس الذين لمّحوا إلى خطر التفكك الدائم الذي تواجهه فضائل الجمهورية الرومانية بسبب التأثير المُفسِد التي تُسببه ممتلكات روما الأجنبية، وهو تهديدٌ أخلاقيٌّ تَصوِّرهُ كلُّ من العصر الروماني القديم والنهضة بوصفه تهديداً «آسيوياً».⁽²⁾ ويُعلِّقُ فتزمورس: على الرغم من إدراك شيشرون بأن أقوى الروابط هي تلك التي تربطنا مع الأقربين منّا، ولكن يجب أيضاً وجود مؤاخاة مثالية وغير محدودة بين بني البشر. رثى شيشرون - الذي ربما يستعيدُ هنا خطبةَ الجنازة لبركليس الواردة في كتاب التاريخ لثوسدديس (2.40) التي يتأملُ فيها إمبراطورية أثينا، رغم أن فتزمورس لا يقيم هذه المُقارنة - زمناً حافظت فيه الإمبراطورية على نفسها من خلال الممارسات الخدمية الجيدة، رثى زمناً كانت تنتهي الحروب فيه بالرحمة، حين كانت روما حاميةً لحلفائها أكثر من كونها إمبراطورية يمتازُ حكمها بالتعسف.⁽³⁾

ويروي لنا فتزمورس بتمتع تاسيتُس بشعبية كبيرة في أوروبا إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر، حينما أصبح النشاط الاستعماري الإنجليزي في أمريكا ساري المفعول؛ وعُدَّ أبرز مؤرخ روماني في إنجلترا في العصرين الإليزابيثي واليعقوبي. ويلاحظُ فتزمورس أن المروجين

(1) فتزمورس، النزعة الإنسانية وأمريكا ص 162 - 163.

(2) انظر فيما يخص «الآسيوي» النزعة الإنسانية وأمريكا، ص 3، 20، 25، 38، 129 - 136، 163، 189. وقارن سكينز، الحرية قبل النزعة التحررية، ص 64.

(3) النزعة الإنسانية وأمريكا ص 164 - 165.

الإنجليز - أو المغامرين كما يسميهم غالباً - قد شاركوا مراراً في المشاريع الاستعمارية في إيرلندا وأمريكا الشمالية. وكانوا حريصون، كما يُشددُ، على ألاّ يُصوِّروا بنفس الطريقة التي وصف بها القائد البريطاني كالغاكوس، في كتاب تاسيتُس أغريكولا، الرومان وأدانهم في بريطانيا، حيث لم تكن الإمبراطورية الرومانية سوى اسمٍ رديفٍ للنهب والتقتيل والسرقة. وعلى حد تعبير فيتز موريس، لم يستغ مرّوجو المُستعمرات من الإنجليز أن يُتهموا باقتران الاستعمار أو الإمبراطورية، كما صاغها كالغاكوس بقوة، مع السلب والذبح والنهب.⁽¹⁾

وعلى ضوء مُفردات هذا الكتاب، رأى المرّوجون أنفسهم رجالاً ومُستعمرين نبلاء.

ويقول لنا فيتز موريس مراراً وتكراراً إنّ المرّوجين الإنجليز، الذين ألهمهم الأخلاقيون الرومان، قدّموا المُثل على الريح، رغم أنهم، على غرار الرومان، رأوا في الريح مكوّناً مناسباً من مكوّنات الاستعمار، وخاصة عندما لا يكون لمنفعة المُستعمرين أنفسهم ولكن إثارةً منهم، لمنفعة المُستعمرة والإمبراطورية ككل. وبهذه الروحية ينتقد فيتز موريس المؤرخين الذين لمحووا، من وجهة نظره، إلى اهتمام أوائل المُستعمرين الإنجليز بالربح فقط. على النقيض من ذلك، يحتاج فيتز موريس، إننا إذا نظرنا إلى كراريسهم وخطبهم وقصائدهم سنرى «خيالهم الإنساني» مُلهماً بما يُشير له بـ «أعلى مُثل المفهوم الشيروني للحياة العملية». وتشتمل الحياة العملية على تدبّر حياة تمتاز بالفضيلة وتعمل على تحقيق الصالح

(1) النزعة الإنسانية وأمريكا ص 159 - 160، 166. انظر تاسيتُس، أغريكولا وجرمانيا (بنغوين، لندن، 1970)، أغريكولا، الفصول 29 - 32.

العام وليس الثروة الشخصية؛ وتسعى إلى الشرفِ والمجدِ، وتُثني على المزايا القتالية ومن ضمنها الاستعداد للتضحية بالنفس في مشاريع استعمارية نائية.⁽¹⁾

كيف يسعى مروّجو المستعمرات الانجليز وراء الاستعمار ولا يُتَّهَمون بكونهم مُستَعْمِرِينَ عَنِيفِينَ مَدْمَرِينَ وَمُسْتَعْبِدِينَ كما اتَّهَم كَالغَاكُوسِ الرُّومَانِ فِي بَرِيْطَانِيَا؟ كَيْفَ يَتَّصِرُونَ الاستعمار بلا استعمار؟ كيف يستعمرون من دون أن يكونوا مُستَعْمِرِينَ؟ كيف يمكنهم أن يكونوا مُستَعْمِرِينَ نبلاء؟

إجابةً فِتْزَمُورِس، التي استغرقت كتابه كَلَّهُ، ساذجةٌ مُرْبِكةٌ وَعَقْلَانِيَةٌ عَقِيْمَةٌ. يبدو أنه يفترض الإعجاب التام بالمُثَلِّ والفكر الروماني - الجديد لمروّجي المُستعمرات الإنجليز الأوائل الذين نهلوا من المعارف الكلاسيكية - الجديدة للنزعة الإنسانية السائدة في عصر النهضة، أو شيء من هذا القبيل. وعلاوة على ذلك، وحسب وجهة فِتْزَمُورِس، استحق مروّجو المُستعمرات الإنجليز الثناء لطوباويّتهم. فانجذبوا، كما يقول فِتْزَمُورِس، نحو مستعمرات العالم الجديد، لأنها فرصة لتحقيق أحلام مثال الكومنولث الذي أطراه مور في مدينته الفاضلة.⁽²⁾ ومرة أخرى يكتب فِتْزَمُورِس هنا متأثراً بِسِكِنَر: «لم أفهم أبداً سبب اعتبار الطوباوية بالضرورة اعتراضاً على نظرية سياسية معينة».⁽³⁾

ولعلنا نتأمل، رغم ذلك، المقدار الذي أثبتت به الطوباوية نفسها كقوة

(1) النزعة الإنسانية وأمريكا ص 1، 11، 37.

(2) المصدر نفسه ص 1، 21، 28، 39، 47 - 48، 190.

(3) سِكِنَر، الحرية قبل النزعة التحررية، ص 78 - 79.

إلهام في تاريخ الاستعمار الأوروبي من بواكير الأزمنة الحديثة إلى عصر الحداثة، والتي اقترنت بمحاولة تحقيق مُثلٍ معيّنة على حساب المُستعمرين والسكّان الأصليين. وصلت هذ الطوباوية الاستعمارية ذروتها في تاريخ النازية. تقولُ ونّدي لاوَرّ في كتابها بناء الإمبراطورية النازية والهولوكوست في أوكرانيا، إن الخيالات الاستعمارية لإيديولوجيّ الحزب النازي في فترة ما بين الحربين قامت على إعجابهم بما فعله البريطانيون في الهند، وقد أدّى تكراره في أوكرانيا إلى عواقب كارثية في أثناء الحرب العالمية الثانية، وهذه الخيالات جمعت الطوباوية مع إمكانات المجال الحيوي Lebensraum والتميز العنصريّ، والوطنية الشعبية völkisch والعداء للسامية. كانت لدى هتلر رؤية تجعلُ من أوكرانيا الهند الجديدة في الإمبراطورية الألمانية.⁽¹⁾

تعودُ سذاجةُ فيتز مورس، بحسب اعتقادي، إلى كتابة التاريخ الفكري ضمن المزاج السكّبريّ، عندما يفترضُ أن إمكان عزل تاريخ الأفكار عن تواريخ أعمّ وأشمل، يؤدّي إلى استكشافِ عواقب الاستعمار الوخيمة، على سبيل المثال. يجادلُ فيتز مورس بصراحة فيما يتعلّق بالاستعمار البريطاني للعالم الجديد، بأن علينا الحذر من «الجدال انطلاقاً من العواقب». ⁽²⁾ ربما لا يتوجبُ علينا هذا، ولكن معرفة العواقب المدمّرة تحتم علينا الانتباه،

(1) ونّدي لاوَرّ، بناء الإمبراطورية النازية والهولوكوست في أوكرانيا (مطبعة جامعة كارولينا بالتعاون مع متحف الهولوكوت التذكاريّ في الولايات المتحدة)، ص 20 - 21، 24 - 25.
(2) النزعةُ الإنسانيّةُ وأمريكا ص 187، قارن باترك وولف، «فلسطين، مشروع أوروبا، وتفكيك اليهودي الجديد: في ذكرى إدوارد سعيد»، الوارد في كتاب من تحرير نُدّ كرتنويز ودبجاني غانغولي، إدوارد سعيد: مناقشة إرث المثقف الجماهيري (جامعة مطبعة ملبورن، ملبورن، 2007)، ص 313 - 337.

على أية حال، وكما أناقش في هذا الفصل، إلى أن دوافع المروّجين مربية أكثر مما ييؤحُ به فيتزمورس.

يكشفُ فيتزمورس نفسه عن مدى ريبة هذه الدوافع، ومدى عبثيتها أحياناً، ومثلاً على ذلك تحليله لـ «النزعة الإنسانية القانونية»، التي صاغتُ، بحسب قوله، عدداً من الحجج التي تمسكُ بها المروّجون الإنجليز في القرنين السادس عشر والسابع عشر لسنّ الحق القانوني باستعمار أمريكا الشمالية. وقرتُ «النزعة الإنسانية القانونية»، كما يُشيرُ فيتزمورس، أسساً منفصلةً تماماً للاستعمار الأوروبي عن المفاهيم القانونية الأخرى مثل القانون الطبيعي، وقانون الأمم، وفكرة الملكية المُشاعة (res nullius)، وحقوق التجارة، والغرباء والصدّاقة والحرب الشرعية. فلقد كان المروّجون الإنجليز، كما يقولُ فيتزمورس، مُستعمِرين متميزين وذلك بتكريسهم مواضع كثيرة جداً في نصوصهم للدعاءات التاريخية، وهي تشدّد على الحقوق القانونية في امتلاك الأرض المُشاعة من طريق الاكتشاف والأسبقية. وكان ثمة تشديد في تفكير كهذا، كما يوضّحُ فيتزمورس، لدى الأسبان الذين ادّعوا فعلاً حق إسبانيا في كل القارات الأمريكية بذريعة اكتشاف كولومبوس للعالم الجديد.⁽¹⁾

وأسهبَ المروّجون الإنجليز في ذكر مجموعة من الحقوق التاريخية في كتاباتهم، والتي تكرّرت من كاتب إلى آخر، ومن نص إلى آخر. وحاول فيتزمورس أن يحافظَ على هيئته مؤرخاً وهو ينقلُ لنا قرار المروّجين الإنجليز دحض الادعاءات التاريخية لإسبانيا باختراع شخصية خاصة بهم على غرار كولومبس. لقد عارضوا ما يسمّيه فيتزمورس نفسه

(1) النزعة الإنسانية وأمريكا ص 149 - 150.

بـ «القصة الرائعة» لرحلة أسطورية قام بها مادوك أمير ويلز في العام 1170. ولقد أصّر جون دي، وهو أحد المروجين، على عبور مادوك في 1570 للمحيط الأطلسي وأنشأ مستعمرة هناك. وعلاوة على ذلك، كتب دي، إنَّ المُكتشفين جون كابوت وسباستيان كابوت كانا من أوائل الذين اكتشفوا برّ أمريكا الشمالية. وتكررت ادّعاءاتُ دي حول مادوك وجون كابوت (قبطان البحر من مدينة البندقية الذي عبر المحيط الأطلسي في العالم 1497 برخصة من هنري السابع) وسباستيان كابوت (الذي عبر إلى العالم الجديد في العام 1508 - 1509) ووسّعها مرّوجون آخرون جاءوا بعدهم. وأضفى جون بكام، على سبيل المثال، مصداقيةً على قصة رواها مونترزما (Muntezuma) على شعبه وهي أن أجدادهم في الأزمنة القديمة جاءوا من بلدٍ بعيدٍ جداً؛ وأنهم أرسلوا إلى ذلك البلد ملكاً، وهو الذي أرسل بعدها مادوك إلى المكسيك ليكون حاكماً عليها. وكان بكام واثقاً بأن أصل اللغات الأميركية - الإنديّة) يعودُ إلى ويلز، لأن كلمة البطريق (penguin) تبدو مشتركة بين هاتين اللغتين.⁽¹⁾

وفي هذا الموضوع، يُبدي فيتزبورس حسرته، لأن المهارات اللغوية التي وُظفت لتطوير «النزعة الإنسانية القانونية»، قد تدهورت وأصبحت مجرد سخرية غير مقصودة». بالفعل. فقصصٌ مُبالغٌ فيها مثل هذه تتراكم على قصصٍ مبالغٍ فيها هي أيضاً تُذهلني لأنها فالستافية⁽²⁾ تماماً بتقنياتها البلاغية، إذا كان لي أن أستحضر سياقاً ثقافياً آخر من عصر النهضة له طابع مسرحة الاحتفال. وتُذكرني أيضاً بقصص الإنياذة

(1) النزعة الإنسانية وأمريكا ص 25، 151 - 152.

(2) نسبة إلى فالستاف، شخصية من شخصيات مسرحية هنري الرابع لشكسبير يتميز حديثها بالفحش والظرف والتبجح. المترجم.

الأسطورية، حيث يُبرِّزُ حق الطرواديين في البقاء في إيطاليا لأن واحداً من أسلافهم، وهو داردنُس، كان قد قَدِمَ من هناك. ويقول فيتز مورس مُدافعاً، علينا أن نذكر أن المروّجين أنفسهم كانوا «جادّين» في توظيف «أسطورة» مادوك، لأنهم حين يقتبسون أقوال بعضهم بعضاً، فهم بذلك يكتبون التماساً للأسبقية التاريخية التي صَمَنَت للزعة الإنسانية القانونية مسوّغاً للاستعمار. ويستطيعُ المروّجون بذلك أن يؤكّدوا أن اكتشافات مادوك وكابوت، التي ذكرتها الوقائع والرُخص والخرائط، سبقت أي شعب أوروبي آخر في اكتشاف أمريكا الشمالية. ويمكنُ ذلك المروّجون تقديمها المروّجين من تقديمها بوصفها حقاً ومطلباً انجليزياً قديماً. ويقرُّ فيتز مورس، ولكن بنبرة خفيفة من الشك والانزعاج، بأن الإجماع حول «الأسطورة التاريخية»، قد تكرّس بالإحالة المتبادلة فيما بينهم لكتابتهم المنشورة والتي تشكّلت من خلالها قضيتهم القانونية، ولقد أحال هذا الإجماع بمجمله إلى ذاته وهو يدينُ بالكثير إلى ما وصفه بموهبة ذوي النزعة الإنسانية في الإعلان عن الذات والترويج لها. ويعلّقُ فيتز مورس بجفاف بأنه من خلال الإحالة إلى الذات والترويج لها، يمكنُ أن يمنح الاستعمارُ شرعيةً لذاته⁽¹⁾.

ويذكرني هذا الموقف بلاريسا بيرندت عندما درستُ القانون الأوروبي في سياق استعمار استراليا قائلةً إنّ القانونَ الدوليَّ هو أدبٌ مشبّعٌ بشكلٍ جوهريٍّ بالاستعارات والمجازات والسرديات والاسطورة والخيال.⁽²⁾

(1) النزعةُ الإنسانيةُ وأمريكا ص 152 - 155.

(2) لاريسا بيرندت، «الإبادة: المسافة بين القانون والحياة» ص 142 - 146، و«إليزا فريزر: سرّد استعماري وقانوني». كلا الدراستان منشورتان في كتاب حرّراهُ أَيْن مَكْلان وأن مكغراث، برهانٌ وحقيقة: الإنسانيّ النزعة خبيراً (الأكاديمية الأسترالية للعلوم الإنسانية، كانبرا، ص 2003).

ويحضرني هنا أيضاً، فيما يتعلّق بالقوّة الراسخة لأسطورة إنياس في إنياذة فرجيل وتأثيرها في الاستعمار الأوروبي في أرجاء العالم، كتابُ واسو الأسطورةُ المؤسّسةُ للحضارة الغربية. وكما رأينا في فصلنا عن سيفر الخروج والإنياذة، يجادلُ واسو في الأسطورة الغربية التي نشأت حول ملحمة فرجيل، يَعدُّ الطرواديون الذين فرّوا من مدينة طروادة المدمّرة، أنفسهم مثلاً أعلى لناقلي الثقافة، ويشعرون بأن لهم حقاً في إنهاء مفاهيم وذلك باستعمار بلادٍ أخرى وغزوها. وتُميّزهم فكرتهم الثابتة عن الثقافة، بوصفهم «المتحصّرين الزراعيين»، الذين يحرثون التربة، ويُنشئون المدن، ويستنون القوانين، عمّن هم «وحشيون» بسبب ممارستهم الصيد أو الالتقاط أو بسبب نمط حياتهم الذي يتسم بالبداوة الرعوية. ويلاحظُ واسو، تمّ تبنّي أسطورة الأرومة الطروادية بحماسة، بوصفها القصة المؤسّسة في أوروبا في القرون الوسطى للشعوب التي جاءت من بلادها ورغبت في أن تُهجّر السكّان الأصليين للبلد، وتستبدلهم، أو تُسيطر عليهم أو تدمجهم. ويشيرُ واسو إلى جفري من مدينة مونماوث هو الذي أشاع هذه الفكرة في القرن الثاني عشر، بتحويل الأسطورة، حيثُ يُسمّى فيها البريطانيون الوافدون طرواديين ويُنشئون مدينةً على ضفاف نهر التيمز اسمها طروادة الجديدة، وقد أُعيدت تسميتها لاحقاً باسم لندن. كان عليهم أن يتغلّبوا على عمالقة الجزيرة الأصليين أولاً، سوى واحد هو جوجماجوج، أبقوا عليه لكي يلعب دوراً ثانوياً في سردهم الأساسي؛ وسنعود إلى هذا الجانب من القصة بعد قليل. وهناك جانبٌ آخرٌ من القصة، كما يُخبرنا جفري من مدينة مونماوث، وهو تقسيم القائد الطروادي بَرْت، بريطانيا

بين أبنائه الثلاثة. ويشيرُ واسو إلى أن قصة الأبناء الثلاثة «سيتدرّجُ بها اثنان من ملوك بريطانيا في القرون الوسطى أثناء المفاوضات القانونية»، وهما إدوارد الأول وهنري الرابع، «لتبرير أحقية سيادة إنجلترا الاقطاعية على الإسكتلنديين». وهذه أسطورةٌ رائعة، كما يعلّقُ واسو، ستساهم في صياغة تاريخ القانون الدولي الأوروبي.⁽¹⁾

يُجادلُ واسو، في الفصل الخامس عشر المعنون «الأسطورة في القانون»، على أن القانون الدولي قد طُوّرَ بوصفه فرع القانون الذي يختص بتفاوض القوى الأوروبية الكبرى على النزاعات التي اشتدت بسبب الدعاوى المتنافسة على الأرض وامتيازات التجارة في العالم الجديد، وكذلك حول مسائل عويصة تتعلّقُ بالحقوق الخاصة لكل من المُستعمِرين والمُستعمَرين. ويناقشُ واسو في هذا الفصل سلسلةً من مُنظري القانون الدولي الأوروبيين الحديثين الأوائل ابتداءً من لاهوتيّ مدرسة سلامانكا وانتهاءً بالمفكرين المتأخرين مثل هيغو غروتوس وصاموئيل بوفندورف، الذين صاغوا تراثاً يمتازُ بالنقد الشديد للاستعمار الأوروبي في القارات الأمريكية. ولكن واسو يشكّكُ في هذه النظرة الاستعمارية، قائلاً إن مُنظّرين من طراز هؤلاء، يقدّمون مسوّغاً للاستعمار؛ مسوّغاً سيغدو مؤثراً جداً في الفكر الأوروبي اللاحق، ومُفيداً تماماً للاستعمار وللطريقة التي يُدارُ بها. ويشيرُ واسو، على سبيل المثال، إلى منظرٍ مدرسة سلامانكا فرانسيسكو دي فيكتوريا (وقد عُرفَ باسم آخرَ هو فرانسيسكو دي فيتوريا)، الذي رفض أغلب مسوّغات الاستيلاء الإسباني على أمريكا

(1) رينشارد واسو، الأسطورةُ المؤسّسة للحضارة الغربية: من فرجيل إلى فيتنام (مطبعة جامعة ويسلين، هانوفر، 1977)، ص 63، 60، 57، xi، xv.

إلّا مسوّغاً واحداً». شرّع فيكتوريا بدحض كل الحجج الرائجة التي تسوّغُ الغزو الإسباني: إذ لا خطايا الأمريكيين الكبيرة ولا هزّطقتهم تحرمانهم من الملكية أو السيادة؛ فلديهم عقل، كما يتضح من مزايا مجتمعهم مثل إجراءاتهم المنظّمة في السياسة والزواج وهيئة القضاة ونظام التبادل. زد على ما تقدّم، في نظرة فيكتوريا، بما أن البابا أو أي أمير مسيحي لا يمكنه بسط نفوذه الديني على كوكب الأرض، فيجبُ عدم مهاجمة الأمريكيين أو تهجيرهم لرفضهم لمطالبه، حتى لو استندت هذه المطالب إلى الحقيقة. ولا يمكنُ استعمار الأمريكيين أو تهجيرهم لأنهم غير مؤمنين.⁽¹⁾

كيف إذن يبرّرُ فيكتوريا الاستعمار، ووفقاً لأي مبدأ؟ يؤكّدُ واسو أن فيكتوريا يستحضر الكونية المقدّسة المبتوثة في الأفكار الرومانيّة للقانون الطبيعي؛ وهي الأفكار نفسها التي صادفناها في الفصل الرابع، أثناء مناقشتي للدفاع سيبو عن القانون الطبيعي في - جمهورية شيشرون. فالقانون الطبيعي، في منظور فيكتوريا، هو أكثر كونية من الديانة المسيحيّة. ويركّزُ فيكتوريا على ادعاء القانون الطبيعي بأن للبشرية حقاً طبيعياً في التقارب الاجتماعي والصحة؛ ووفقاً لهذه الشروط، يحقُّ لكل الشعوب السفر والتزاور والاستقرار والمتاجرة والتعدين في أراضي الآخرين ماداموا لا يُسبّبون أضراراً. ويرى واسو أن تأييد فيكتوريا لقانون الصداقة الطبيعي والكوني الذي يسمحُ بالتنقل إلى أي مكان ويقتضي من الذين يُزارون تقديم الضيافة، متأثّرٌ بالأحداث الأسطورية لملاحمة الإنيادة. فهو يُوردُ فقرةً أساسيّةً من الكتاب الأول بخصوص وصول الطرواديين إلى قرطاجنة. يشكو لانيوس الطروادي العجوز إلى

(1) واسو، الأسطورةُ المؤسّسة للحضارة الغربية، ص 136 - 137.

الملكة دايدو بأن سفنهم، عصفت بها الرياح وشتتها العاصفة، رست على شواطئ قرطاجة؛ فبدلاً من تلقي الضيافة التي هي حق المسافرين والغرباء، عومل البحارة الطرواديون بقسوة وحُرْمهم حرس الشواطئ التابعين لدايدو من الدخول.⁽¹⁾ ولنقارن هذا بما قاله لانيوس لاحقاً في الفصل السابع، بعد وصول الطرواديين إلى إيطاليا وإرسال إنياس أفراداً من مجموعته ليتحدث إلى الملك الإيطالي لاتينوس. يقول لانيوس للاتينوس بعبارة تُذكرنا بدعاوى نظرية كونية قانون الحق الطبيعي الروماني: «نحن نسألك قطعة أرض صغيرة لنعبد فيها آلهة آبائنا، تكون لنا ملاذاً آمناً على الساحل، ونسألك الهواء والبحر اللذين وجد خدمة للبشر أجمعين».⁽²⁾

ويجادل واسو بأن لدى فيكتوريا الآن تبريراً لكل من الاستعمار والحرب الشرعية. فثمة حقٌ كونيٌّ للسفر، والزيارة، والإقامة، والمتاجرة والتعدين، وإذا ما رُفض أي واحد منها، وخاصة عندما يُطالب به بلطف، كما يقول واسو ساخراً (في الكتاب السابع، نلاحظُ لانيوس يسأل بلطفِ الملك لاتينوس قطعةً صغيرةً من الأرض)، يكون لديك هنا سببٌ للحرب الشرعية؛ ففي النهاية يدافع الزائر عن حق طبيعي مُعترفٌ به عالمياً. مبدأ فيكتوريا الوحيد، كما يتفكّر فيه واسو بأسى، قابلٌ للتوسع إلى ما لا نهاية، مؤدياً إلى امتلاك حق الاستقرار في الأراضي وممارسة التجارة، وبلغ أوجهه في تهجير المواطنين الأصليين للعالم الجديد على مدى واسع، وإبادة ثقافات بأكملها، وإلى مجازر وحشية فظيعة. ويشيرُ واسو فيما

(1) واسو، الأسطورة المؤسّسة للحضارة الغربية، ص 137 - 138.

(2) فرجيل، الإنيادة، ترجمة ديفيد وِسْت (بنغوين، لندن، 2003)، الكتاب السابع، ص 147.

تبقى من هذا الفصل الغني، إلى مدى تكرار مبدأ القانون الطبيعي للصدقة والضيافة وتطويره، الذي أباح التوسع الإقليمي لأوروبا حول العالم، في الفكر الأوربي لدى شخصيات مثل غروتوس و بوفندورف.⁽¹⁾

بإمكاننا أن نقول هنا إن مبدأ فكتوريا الخاص بالصدقة والمؤانسة والصُّحبة الشاملة، بحسب واسو، امتدَّ إلى التنوير في طوره المتأخر، أي في تفكّر كانط العميق الذي ظهر في مقاله المنشورة في العام 1795 بعنوان "السلام الدائم: مخطط فلسفي". في «فقرته الثالثة الحتمية لسلام دائم: يجبُ حصر الحق الكونيّ بشروط الضيافة الكونية»، يكتبُ كانطُ أن الضيافة:

تعني حق الغريب في ألا يُعاملَ بعداءٍ عندما يصلُ إلى أرض تعود ملكيتها لشخصٍ آخر. يمكنُ أن يُبعدَ عنها، إذا لم يتسبب هذا الإبعادُ بموته، ولكن يجب عدم معاملته بسوء، ما دام يسلكُ سلوكاً سلبياً في البلاد التي يتواجدُ فيها... لكل البشر حقُّ في الوجود في مجتمع الآخرين استناداً إلى حقهم في الملكية الجماعية لسطح الأرض.⁽²⁾

هذا مبدأ تتضح علاقته أيضاً بأفكار الاستعمار النبيل الجليّة في الفكر الإنجليزي الحديث حول الاستعمار والذي يحلله فيتزْمورس. يُنبهُ فيتزْمورس في كتاب النزعة الإنسانية وأمريكا قرآءهُ إلى الحجج اللاهوتية والفلسفية للتوماويين في جامعة سالامانكا إبان القرن السادس عشر، ومن ضمنهم فرانسيسكو دي فيكتوريا، والذين أثروا فيهم، من أمثال

(1) واسو، الأسطورة المؤسسة للحضارة الغربية، ص 138، 140-148.

(2) ه. س. رايس (محرر) كانط: كتابات سياسية (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 1991)، ص 93-130. عليّ أن أذكر مناقشاتي مع آيدا نورسو في العلاقة بين الكونية والضيافة في مقالة كانط المعنونة بـ «السلام الدائم». انظر كذلك روبرت برانسكوني، «فليتفضل كانط الحقيقي بالوقوف: التحدي الذي تشكله عنصرية عصر التنوير لدراسة تاريخ الفلسفة» الفلسفة الجذرية عدد 117، كانون الثاني شباط 2003، ص 13-22.

بارتولمي دي لاس كاساس. يثبت فِتْرُمُورِس بأن المرّوجين الانجليز آمنوا بشرعية استلاب الأرض من شعوب أمريكا الشمالية الأصليين لأنهم، خلافاً للشعوب التي صادفها الأسبان، لم يستغلّوا موارد الأرض الطبيعية ولذا لا يملكون حقوق ملكيتها؛ فهم لم يُثبتوا حقّهم في ملكيتها إطلاقاً.⁽¹⁾ ولكن، كما يكتب فِتْرُمُورِس، بينما كان كتاب مدرسة سلامانكا مهتمّين بالمسائل الفلسفية المجرّدة، كرّس المرّوجون الانجليز أنفسهم «للغايات العملية». وحالما أفنّع المرّوجون أنفسهم بشرعية وسائلهم وعدلها و«نبلها»، التفتوا مباشرة نحو «مشاغلهم»، وهو كما يُخبرنا فِتْرُمُورِس، بـ «كيفية بناء المستعمرات»، «لتشريف المشروع الاستعماري ومصالحته».⁽²⁾

القانون الدولي، الطراز الإنجليزي الحديث المبكر

يُشير فِتْرُمُورِس إلى «تهكّم» المرّوجين في الوسائل الانتهازية التي من خلالها خلطوا وألفوا بين حجج متناقضة مستمدة من القانون الدولي لتبرير نشاطاتهم المُخططة، ولو على شيء من الغموض، وهو يدافع عن تهكّمهم بوصفه «آلية تستجيبُ بها الحجّة السياسيّة إلى سياقها».⁽³⁾ على أي حال، ربما يمكن ملاحظتهم وهم يوظفون «منظومةً من الحجج المتعارضة باستمرار» والمرتبطة بتبرير «المستعمرات الزراعية والغزو». ومثال على ذلك هو جون دَنّ الذي أكّد في موعظةٍ أمام فرقة فرجينيا (نُشرت في العام 1622)، وفقاً لقانون الأمم، إذا لم يتم تحسين الأرض عن طريق فلاحتها، فإنها، ملكٌ مشاعٌ يمكن أن يستولي عليه الذين يصرّحون برغبتهم في تحسينها. ولكن

(1) فِتْرُمُورِس، النزعة الإنسانية وأمريكا صص 140-3.

(2) النزعة الإنسانية وأمريكا صص 148.

(3) المصدر نفسه، صص 19، 149.

دَنَ اقترحَ حجّةً أخرى بالإضافة إلى حجة الملك المشاع، ولكنها مناقضة لها، وهذه المرّة هي: إذا أنتجَ سكّانُ الأرض الأصليين محصولاً وبيعاً، وهذا ما حصل، لأنهم يُفْلحون الأرض فعلاً، ولم يتقاسموا هذا المحصول مع الآخرين، فالقوة مبرّرة وفق قانون الأمم لمعالجة هذا الموقف.⁽¹⁾

بالنسبة للمروّجين، يمكنُ تبريرُ الاستعمار بطرقٍ عديدة، وهم يذكرونني بهرْموكريتس من سيراكوس في تاريخ ثوسدديس ملاحظاً استعداد قادة الإمبراطورية الأثينية لتقديم أسباب مختلفة لحرمان الأيونيين من استقلالهم، «موقرين... أي عذر قابل للتصديق لئناسب كل قضية» (ثوسدديس، 6.76).

يكتبُ فِتْزْمورس، على سبيل المثال، جاعلاً إيانا نفكرُ مباشرةً بمناقشة واسو ليفيكتوريا، كان هناك «فهمٌ شاملٌ» عند المروّجين لموقف القانون الطبيعي من «حقوق التجارة والصدّاقة»، الكريم جداً معهم، والذي يقضي بالآيْحَرَمِ الأصليين الشعب الذي يريد دخول أرضهم من أجل إنشاء مجتمعات صدّاقة. فوفق قانون الأمم الذي يحمي الغرباء، يجب على الأصليين توفير ملاذٍ آمنٍ لمثل هؤلاء الغرباء المسالمين، الذين يرغبون في المتاجرة لأنها حقٌّ لهم. فلا يجبُ على الأصليين الحيلولة دون هذه المتاجرة، والتي تتضمنُ حق المُستعمِرين في الاتجار بأرض الأصليين المقيمين عليها. وجزءٌ من قانون الأمم كذلك يمكنُ المستوطنين من الاستيلاء على أي أرضٍ يريدون من الأصليين التخلّي عنها، ومنها الأراضي الصالحة للزراعة.⁽²⁾

(1) النزعةُ الإنسانيّةُ وأمريكا صص 143، 147. وفيما يتعلّق بالملك المشاع، انظر أيضاً، أندرو فِتْزْمورس، «جينالوجيا الأرض المشاعة»، مجلة الدراسات التاريخية الاسترالية، مجلد 38، عدد 129، 2007، صص 1-15.

(2) النزعةُ الإنسانيّةُ وأمريكا صص 144 - 5. انظر أيضاً آيدا نورسو، «حوار عبر الاختلاف: الثقافة وكنائز والضياقة الامبريالية» (قيد الاعداد).

فضلاً عن ذلك، وإذا بدا أن المرّوجين والمغامرين لا يؤمنون بالقوّة والعنف والغزو، فهم في الواقع يؤمنون بها جميعاً. كانوا، كما بيّن فِتْزْمُورِس، منجذبين باستمرار نحو مذهب القانون الروماني في الحق بالغزو، والذي لاعم «شهية الإنسانى النزعة للمجد». (1) وربما يستشهدون بمذهب القانون الروماني في الحرب الشرعية، فإذا استعملت الشعوب الأصلانية العنف ضد المُستعمرين، فمن حقّهم مقاومة القوّة بالقوّة؛ وباستطاعتهم أن يستلّوا سيوفهم دفاعاً عن أنفسهم. (2)

سيبدو مذهب الحرب الشرعية في المواقف الاستعمارية مُشتغلاً على مجاز علم الضحية وقلب اتجاه السرد الذي علّقت آن كرتهوز على بروزه ودوامه في المواقف الاستعمارية؛ فعندما يُقاوم المُستعمرُ الاستعمارَ، بإمكان المُستعمرين رؤية أنفسهم بوصفهم ضحايا في هذا الموقف الاستعماري. (3) وكما رأينا في الفصل الرابع، فالادعاءات الكونية بالحرب الشرعية قد نُوقشت، في تحليل نموذجي، من قبل فيلوس في جمهورية شيشرون. وهناك أيضاً، في الكتاب الثالث من الإنيادة، القصة المُتمعة التي تتناول الهارييات؛ عندما دخل الطرواديون ميناء جزيرتهن بلا استئذان، وراحوا يولمون من ماشية الهارييات وماعزهن، ولكنهم اندهشوا حين هجمنَ عليهم غاضبات. فأمر إنياس «رجاله بتسليح أنفسهم ليشتنوا حرباً على هذه القبيلة الشرسة».

(1) النزعة الإنسانية وأمريكا ص 140.

(2) المصدر نفسه ص 147.

(3) آن كرتهوز، «الاقصاء والخروج والنفي في أساطير البيض الاستراليين التاريخية»، والوارد في كتاب حرّره ريتشارد نايل ومايكل ويليامز، أوطانٌ مُتخيّلة: الخرائطية المرية للهوية الأسترالية (مطبعة جامعة كوينزلاند، سانت لوسيا، 199).

ولم يبق لنا سوى أن نتأمل إدانة الهاربية سيليانو لإنياس ومحاربيه.
«هل تتضمن خطتك محاربة الهاريبات اليريات لتخرجنا من أرض
أسلافنا؟»⁽¹⁾

السيرة الذاتية والأخلاق

إن إعجاب فترمورس بمروجي المستعمرات الانجليز - حتى «السخرية»
من قصص مادوك، في نظره، هي «غير قصدية» - ينهاز تماماً عندما يلتفت
إلى المخططات السيرية لبعض الشخصيات الرئيسة. لعل السيرة هنا تنشر
بلا وعي هذا النوع من التاريخ الفكري في مساحات مضطربة ومزعجة
من التاريخ الاجتماعي، حيث يكشف المغامرون عن أنفسهم مما يجعلهم
غير جديرين بالإعجاب؛ ربما كانوا قراصنة، ولصوصاً، وقتلةً وأكلي
لحوم بشرية.⁽²⁾ يروي لنا فترمورس عن رحلة استكشافية مبكرة قادها
ريتشارد هور في العام 1536؛ كان على متن سفينة ترنتي، عددٌ من الرجال
المهذبين؛ بينما نجحت ترنتي في عبور المحيط الأطلسي، غير أنها علق
على ساحل لابر دور، فبدأ الرجال المهذبون على متنها وقد عانوا من
الجوع الشديد بالتهام أحدهم الآخر، أو ربما أكلوا طاقم السفينة. ولحسن
الحظ، وصلت سفينة فرنسية مزودة تزويداً جيداً بالمؤن إلى الخليج نفسه،
حيث استطاع الانجليز - لا يروي فترمورس التفاصيل العنيفة على الأرجح
- التغلب على السفينة الفرنسية وأبحروا بها. وكما يعلّق فترمورس، لم يكن

(1) فرجيل، الإنيادة، الكتاب الثالث، صص 54 - 5.

(2) انظر بخصوص القرصنة الإليزابيثية كتاب باربرة فوكس، المحاكاة والامبراطورية: العالم
الجديد والإسلام والهويات الجديدة (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 2001)، الفصل
الخامس، «امبراطوريات بلا إيمان: قراصنة، ومرتدون والأمة الإنجليزية»، صص 118 - 38.

ثمة «مادة هنا للاحتفال الإنساني بالمناقب المجيدة»، من أجل الإشادة بالأفعال المُشرِّفة.⁽¹⁾

تُوحى الصورة الشخصية، التي قدّمها فِتْزْمُورِس لهمفري جِلبرت وهو أحد المغامرين البارزين من ذوي النزعة الانسانية، بالتقليل من إعجابه بمروّجي المستعمرات الرومان - الجُدُد. يقول فِتْزْمُورِس: كان جِلبرت هو أوّل من وضع خطط استعمار إيرلندا وأمريكا. وكما بلّغنا، حظي جِلبرت المولع بدراسة الإنسانيّات بتوقيع معاصريه لِسَعَة معارفه، فقد رَغِبَ منذ عام 1570 في تأسيس جامعةٍ جديدةٍ في لندن مخصصة للمناهج الإنسانية. ثم أصبح مهتماً بالاستعمار لأنه كان يَعُدُّ حقلاً خصباً لتطبيق المعارف الإنسانية، وكان مشدوداً إلى مشروع استعمار إيرلندا بسبب السير هنري سيدني، الذي عُيِّنَ نائباً للملك في إيرلندا في العام 1565؛ وهو المشروع الذي لم يرحب به الإيرلنديون بحرارة أو يحبذوه. ويذكرُ فِتْزْمُورِس: في أثناء السنوات الأربع التي قضاها جِلبرت في إيرلندا، من 1566 إلى 1570، كان «كفوءاً ووحشياً في سحقه للمقاومة»، الأمر الذي أهله للحصول على مرتبة فارس. وصرّح بخططه للسفر إلى بلادٍ جديدة، مع أن فِتْزْمُورِس يظنّ أن خططاً كهذه تهدفُ إلى إقامة مستوطنات عبر المحيط، كان «القصدُ منها جزئياً إخفاء الرغبة في القرصنة عن السفير الإسباني». ⁽²⁾ وعندما استلم الامتياز الأول الذي منحه الملك الإنجليزي له بإنشاء مستعمرة في العالم الجديد في العام 1578، حاز على صلاحية:

(1) النزعةُ الإنسانيةُ وأمريكا صص 2.31.

(2) النزعةُ الإنسانيةُ وأمريكا صص 6.35، 39.41.

استكشاف...بلادٍ بعيدةٍ وبربريةٍ ووثنيةٍ...لا يكون مالکها الفعلي
أميراً انجليزياً مسيحياً...وكذلك [صلاحية] الاستيلاء والاحتلال
والاستفادة من...أراضي تلك البلاد.

وكما تبين لاحقاً، فالقوة الاستكشافية المكوّنة من سبعين سفينة
وخمسمائة رجل، ومن ضمنهم أخوه غير الشقيق والتر رالي، لم تعبر
الأطلسي، وكان جُلّ همّها هو قرصنة السفن الفرنسية والإسبانية.

ولكن في العام 1583، باشرَ جِلبِرت بحملةٍ استعماريةٍ قوامها خمس
سفن هدفها نيوفاوندلاند؛ وحالما وصلَ الميناء ادعى ملكية الأرض التي
تقع ضمن دائرة قطرها مائتين فرسخ. ولكن المركب الذي كان جِلبِرت
على متنه اختفى في العاصفة ولم يُشاهدهُ أحدٌ بعدها.⁽¹⁾ يظنُّ المرءُ أن هذا
من حسن حظ الذين كانوا سُبعانون من الاستعمار على يده لو بقي على
قيد الحياة.

من المفيد أن نلقي نظرةً سريعةً على سيرة جِلبِرت في روايات
المؤرخين الآخرين وتقييماتهم، وخاصة في ملاحظاتهم حول جِلبِرت
بوصفه شخصية هامة، إن لم تكن سيئة الصيت، في غزو واستعمار إيرلندا
في القرن السادس عشر الإليزابيثي. يُشيرُ ذكر جِلبِرت في هذه الروايات
أحياناً إلى حوادث ناقشها فِترْمُورِس أيضاً. يروي لنا كولم لَنْن: عندما
واجه السير هنري سيدني عصياناً في مَنَسْتَر، عيّنَ جِلبِرت عقيداً وحاكماً
للمقاطعة في أيلول 1569. ولأنه كان مخولاً ليحكم بالقانون العسكري،
نفَّذَ جِلبِرت مهمته في إخماد الثورة بـ«كفاءة همجية»: «فاستطاع في
غضون ستة أسابيع فتح ثلاثٍ وعشرين قلعة وقتل كل ساكنيها من رجال

(1) النزعة الإنسانية وأمريكا صص 41-43.

ونساء وأطفال»، وبالفعل، يُعلّق لَنَن، فإن «وسائل الوحشية» التي تضمنت الفتك بغير الثائرين، وترتيب «رواق من الرؤوس المقطوعة» لفرض الاستسلام المخزي، لم تجلب له الشهرة فقط ولكنها أدخلت بعداً جديداً على الحرب الإيرلندية.⁽¹⁾ وفي كتاب التاريخ العسكري لإيرلندا تميّز جِلبرت بين قادة العصر الإليزابيثي العسكريين بالتجائه، ولو على «مقياس محدود» خلال العصيان الأول لِذَرْمَند، إلى «الحرب الشاملة بوسائل الأرض المحروقة وتطهير الأراضي».⁽²⁾

وترى باتريشيا أن شخصية بالمر جِلبرت، في عملها عن الأدب الإنجليزي في عصر النهضة والتوسع الاستعماري، شخصية تستحق السخرية والازدراء.⁽³⁾ وهي تُعدّه قومياً من العصر الإليزابيثي، يؤمن باللغة أساساً للقومية، وتكشف مشاريعه العسكرية والفكرية غرضاً واحداً. نُقل عن جِلبرت في إيرلندا قوله إن أذني كلبه أرفع من أن تُصغيا إلى حديث

(1) كُلم لَنَن، إيرلندا في القرن السادس عشر: الغزو غير المكتمل (جل ومكميلان، ذبَلِن، 1994)، صص 214، 15. فيها يخصّ استعمال الرؤوس المقطوعة لغرض الإرهاب والترويع، كان جِلبرت يكرر ممارسة حربية رومانية من حين لآخر. ويُسبِرُ براين كامبل في مقاله «قوة بلا حدود»: «الرومان ينتصرون دوماً» المنشور في كتاب حرّره أنجيلوس جانيوتس وببير دوكري، الجيش والسلطة في العالم القديم (مطبعة فوانتز شتاينر، شتوتغارت، 2002)، إلى «استراتيجية استعمال رؤوس العدو المقطوعة لترويع الناجين وإنهاء الحرب بعد معركة ناجحة». (أقدمُ شكري لديفيد برتشارد لإشارته إلى مقال كامبل.)

(2) سياران برّيدي، «ألعاب الكابتن: الجيش والمجتمع في إيرلندا الإليزابيثية»، الوارد في كتاب حرّره توماس بارتلت وكيث جفري، تاريخ إيرلندا العسكري (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 1996)، صص 139، 140، 146.

(3) باتريشيا بالمر، اللغة والغزو في مطلع إيرلندا الحديثة: الأدب الإنجليزي في عصر النهضة والتوسع الاستعماري الإليزابيثي (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 2001)، صص 4، 9، 21، 47، 111، 122.

متمردِي مَنَسْتَرِ الإيرلنديين بغَضِّ النظر عن نُبل أرومتهم. وبعد عام من إخماد التمرد «بوحشيّة مدروسة»، - ترك وراءه تاريخه الأسود يترددُ في الأغاني والأناشيد. كتَبَ جِلبِرت كَرَّاساً بعنوان أكاديمية الملكة إليزابيث، دعا فيه إلى إنشاء جامعة في لندن على غرار أكسفورد حيث تُدرّسُ فيها الدروس باللغة الإنجليزية وليس اللاتينية، وتُجمعُ فيها المواضيع الدراسية العسكرية والمدنية؛ ويُدرَّبُ فيها على الملاحة ورسم الخرائط والمدفعية والتقدم العسكري والاشتباك. وعندما وصل جِلبِرت إلى الميناء الذي أطلق عليه الإنجليز سانت جون، في نيوفاوندلاد في العام 1583، استولى رسمياً على الأرض، وذلك بإلقائه خطاباً أمام جمع من صيَّادي السمك الأوربيين، باسم الملكة إليزابيث وكنيستها. وتلاحظُ بالمر «عدم ذكر أي شهود أصلايين على هذه اللعبة»، والترجمة التي جرت هناك كانت بين المتحدثين الأوربيين فقط. إن إعلان جِلبِرت، من وجهة نظر بالمر، هو من بقايا بيان الملكية الذي أُلقي باللغة الإسبانية على السكَّان الأصليين الذاهلين في نيوسبين، والذي برهن على «عبث متعجرف»، و«يثير السُّخرية حين لا تكون مضامينه مبالغاً بها».⁽¹⁾

تساهمُ، هذه الإشارات إلى شخصية جِلبِرت وتأويلاتها، ببروز صورة شخصية لهذا المغامر أكثر اضطراباً ممَّا ييُوحُّ به فِتْرَمُورس، ربما بسبب انجذابه الأعمى للإنسانيّ النزعة المتأثرين بالقيم الرومانيّة الجديدة.

حقّ الاستعمار

كان المغامرون الإنجليز من ذوي النزعة الإنسانية، من وجهة نظري، متناقضين جداً فيما كتبوه وفعَلوه لأنهم كانوا يفكِّرون ويعملون وفقاً لإطار

(1) باتريشيا بالمر، اللغة والغزو في مطلع إيرلندا الحديثة صص 69، 110، 124، 149، 154، 5.

نظري شديد التناقض. فهم لم يقصدوا إيلاام الأمريكيين أو سلبهم ملكيتهم أبداً بل أرادوا تقديم أنفسهم، أو عدّوا أنفسهم، مُستَعْمِرِينَ نُبلاء ذوي حساسية؛ غير أنّهم آمنوا أيضاً بفضائل القتال والمجد العسكري، وهل من سبيلٍ إلى نيله سوى الحرب؟ وقد آمنوا أيضاً بنظرية الحرب الشرعية، فهم حينما يصلون سلمياً إلى أي بلد، لا يلجؤون إلى حمل السلاح إلا إذا أُجبروا على الدفاع عن أنفسهم ضد هجمات المُستَعْمِرِينَ. مع أنّهم يعرفون أو عرفوا بسبب تجارب الاستعمار السابقة، للأسبان في جنوب القارتين الأمريكيتين، أو من تجربتهم الخاصة في إيرلندا، أو من خلال قراءتهم لتاسيتس، وهو مؤرخهم الرومانيّ المُفضّل، عرفوا أن الذين يَمْرُون بتجربة الاستعمار يلجأون إلى العنف إذا واجهوا أولئك الذين يعدّونهم دُخلاء غير شرعيين في أرضهم ويخشونهم لأنهم يستغلّون عالمهم وكونهم وسبيل معيشتهم وحياتهم.

ويمكنُ السعي إلى إثبات شرعية الاستعمار دينياً. كانت طاعة المروّجين لله والمسيحية مصدرَ إلهامٍ يوحى بنظرة غائبة وإحلامية للتاريخ وليست دورية، وهي من مخلّفات شرعية الغزو المشمولة بالعناية الإلهية لرب سفر الخروج وجوبتير في الإنياذة. فبالنسبة للمروّجين، كان هذا مثلاً للتقدم عبر العالم عند أولئك الذين تسكنهم الروح المسيحية ويشعرون بأن عملهم أجازَه الربّ والحكّام المسيحيون.

الدينُ، كما لاحظَ فِتْزْمُورِس مرةً، متممٌ للنزعة الإنسانية الرومانية - الجديدة عند المروّجين، بمعنى أنّهم يسعون إلى مجد الله. وكما رأينا، منح التاج الإنجليزي جلبرت المغرور في العام 1578 سلطة للاستيلاء على أي «بلاد قاصية تعود للبرابرة أو الوثنيين» والتي لا يبسطُ «أميرٌ مسيحيٌّ نفوذاً

فعلياً عليها». بعض المروّجين مثل صموئيل برجس، شعر كذلك بأن الله بجلاله أمره بفلاحة الأراضي وزراعتها وهي بدورها ستعكس فيما بعد عظمة الله. ومن الضروري أيضاً هداية سكّان البلاد الأصليين الكفّار إلى المسيحية.⁽¹⁾ وهكذا تقاطع القانون الدولي وتضافر مع أمنية المسيحيين بأن يكونوا ناقلي ثقافة. فقدّم المروّجون للأصليين «بضاعاتٍ روحية»، وتمثّل بالهداية المسيحية لأرواحهم؛ ويمكن مبادلة هذه البضائع بالأرض.⁽²⁾

قد يتضمّن حقّ الغزو عنصراً مسيحياً تحديداً. درس روبرت غري، وهو أحد المروّجين، مسألة تتعلق بكيفية تصرّف الإنجليز عندما لا يعتبرهم السكّان الأصليون «مخطئين أو لم يستفزّوهم». بأيّ حقّ أو تفويض يُمكننا، يقول مُتسائلاً، «دخول أرض هؤلاء المتوحشين، وتنصيب أنفسنا محلّهم»؟ ولا يُخفف من قلق غري إلا حججٌ مُستقاة من الدين تُبرّر الاستعمار في هذه الظروف السيئة. فمن الشرعي، كما كتب غري أن يشنّ الملك المسيحي حرباً «على الشعوب البربرية والوحشية» من أجل هدايتهم إلى سبيل «الإنسانية والتقوى والأمانة».

ويزيد غري على ذلك الكثير، الكثير من العجائبية، عندما يذكر تفويض العهد القديم. يقتبس فترمورس قوله: لعل المروّجين الانجليز ينتبهون إلى نصيحة يوشع إلى شعبه، وهي «القضاء على أعداء الله»، وهم «الفرزيون والعمالقة»، ومن لفّ لفهم من «عبدة الأوثان»⁽³⁾ ويبدو أن أفكار غري حول الاستعمار مُستقاة من الرومانية - الجديدة ذات النزعة الإنسانية

(1) النزعة الإنسانية وأمريكا صص 3، 41، 48-9، 54، هامش 199، 138.

(2) المصدر نفسه صص 144، 146.

(3) المصدر نفسه صص 146.

والقانون الدولي والمسيحية والعهد القديم، وتُركَّب هذه المكوّنات وتُضافُ على تناقضاتها، ويؤيِّدُ أحدها الآخر.

لتتبع إشارة غُرِّي للفرزيبين الذين مررنا على ذكرهم في الفصل الخامس. يقول الربُّ، في سفر التكوين، لإبراهيم بأنه سيقطعُ عهداً معه ومع ذريته من بعده حتى يملكوا «أرضاً تمتدُّ من نهر مصر، نهر النيل، إلى النهر العظيم، نهر الفرات»، وهذه هي أرضٌ واسعةٌ ربما تضمُّ، ليس أرض الفرزيبين وحدهم، بل أراضي القينيين والقزيبين والقدمونيين والحثيين والرَّفائيين والأموريين والكنعانيين والجرجاشيين واليبوسيين (سفر التكوين 15: 18-21). ويردُّ في التكوين السابع عشر، إذا مارس إبراهيم الختان، يحفظُ الله له عهده وتبعاته. وسيعطيك الله» وذريتك من بعدك، الأرض التي أنت فيها غريبٌ، أرض كنعان، تملكها إلى الأبد؛ وسأكون أنا إلههم» (سفر التكوين 17: 8).⁽¹⁾ في قصص العهد القديم التي تلي، مثل سفر الخروج، ويشوع، والقضاة، عندما يبدأ بنو إسرائيل رحلة استعمارية وإبادية إلى أرض كنعان الموعودة، يُطمئنهم الله مراراً بأنه سيزيل شخصياً، أو يساعدهم على إزالة، كل الشعوب التي تُعيقُ استيلاءهم على أرض كنعان، وهذه الشعوب تضمُّ من بينها الفرزيبين (يشوع 11: 3، 5 - 17). فبعون الله يستولي بنو إسرائيل على أراضيهم. ويتم الآن استبدال مثل هذه الشعوب في التاريخ.

ما هي رؤية غُرِّي البشعة للعمالقة وهو ينصحُ المروّجين الانجليز بالالتفات إلى مشورة يوشع لشعبه وهي «القضاء على أعداء الله»، مثل «الفرزيبين والعمالقة»؟ يُشير ربط غُرِّي الفرزيبين بالعمالقة إلى مصدر

(1) فارن جون دوكر، 1492: شعرة الشنات (كونتنيوم، لندن، 2001)، صص 122 - 5.

كتابي ويتردد صدهُ في الدراسات والبحوث المعاصرة. في مقاله عن جوج ماجوج، اللذين يُصَوِّران في حزقيال عمالقةً وبلاد العمالقة (كما ورد في مطلع الفصل)، يكتبُ فيكتور آي شِرْبُ عن تاريخهما الطويل في قصص الكتاب المقدس، إذ يمحو الله أولئك الوحوش الذين بدوا مرعبين ويقطنون منطقة تقع شمال بني إسرائيل - الذين حثَّهم الله على الدخول في حرب، كما أدخل فيها الكنعانيين والفرزيين والشعوب الأخرى، في يوشع - ويذكرُ فيكتور الطرق التي صُوِّروا بها في التاريخ السياسي والثقافي لإنجلترا في العصر الوسيط والحديث.⁽¹⁾

تتراكمُ القصصُ وتتنوعُ من العصور التوراتية القديمة إلى مطلع العصر الحديث وجوج وماجوج يغدوان سَمِيَّي العمالقة، حيثُ يُدمجُ اسماهما أحياناً ويظهران جوماجوج أو جوجماجوج. يروي شِرْبُ لنا، بحلول العصور الكلاسيكية، ربط المعلقون التوراتيون والكتاب الرومان جوج وماجوج بقصة الاسكندر العظيم، الذي سَجَنَ يعون من الله هذه الكائنات المتوحشة في جبال القوقاز، خلف بوابات حديد (تُعرفُ ببوابات قزوين). يردُ في هذا التقليد الروماني اشمزاز الاسكندر من عاداتهم البربرية، التي تشملُ أكل لحوم البشر ومن ضمنهم أمواتهم. وأضاف كتابُ الرومانس الانجليز السِفاح والجماع الحر والفوضى ونكاح الحيوانات إلى قائمة خطاياهم الشيطانية، وكذلك أكل النساء الحوامل، وقد يُماهون بينهم وبين الكلتيين والقوطيين، والسكيثيين، واليهونيين، والعرب، والأتراك، والمجريين والفرس القدامى والمغول. أما في أدب العصر الوسيط، وكما

(1) فيكتور آي شِرْبُ، «دمج العمالقة: استيعاب جوج وماجوج في إنجلترا خلال العصر الوسيط والحديث. مجلة دراسات العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث، مجلد 32، عدد 1، 2002، صص 59-84. أشكرُ شينو كونيشي على هذا المصدر.

يردُّ في نُسخ رحلات ماندفيل، أنَّهم اليهود بكونهم الدخلاء البدائين، الذين يشكِّلون تهديداً بنهاية العالم لأنهم إذا تسنى لهم الهرب من سجنهم، سينظِّمون يهود العالم ليدمروا الديانة المسيحية.⁽¹⁾

ينسجُ جيفري من مدينة مونماوث، في كتابه التاريخ، كما يُحاججُ شِرْب، جوج وماجوج ضمن سرد الاستعمار الناجح. ففي إنجلترا عاش قومٌ أصلايون من العمالقة. ولحسن الحظ، هزم البريطانيون الوافدون، الذين عدوا أنفسهم أحفاد الطرواديين، وذبحوا أغلب هؤلاء العمالقة. ولكنهم أبقوا على عملاق واحد هو جوماجوج الذي ألقى نفسه مدفوعاً للاشتباك في نزال مصارعة ضدَّ كورنيوس، بطل الطرواديين/ البريطانيين. وفي النهاية نجح كورنيوس في دفع جوماجوج من سفح الجبل إلى البحر.⁽²⁾ (ربما يوجد أثرٌ في هذه القصة لهزيمة الأولمبيين للجبابرة في تاريخ الأساطير الإغريقية.) يكشفُ اندحارُ جوماجوج عن رضا الطرواديين/ البريطانيين بكونهم شعباً مختاراً، وهم الذين سيمضون قدماً في مسيرتهم التاريخية بعد انتصارهم الباهر على سكَّان الجزيرة الأصليين. ولكن بمجرد ما أن يشتهرَ جوماجوج أو جوجماجوج، كما ينقلُ شِرْب، يظهرُ هو في التاريخ الثقافي اللاحق مؤرخاً الأصول التاريخية لإنجليزي العصر الوسيط، وراوياً كيفية هزيمته على يد البطل الطروادي/ البريطاني، وتحوُّله إلى الديانة المسيحية، وعن قبوله بينهم آنذاك بوصفه عملاقاً انجليزياً. في الثقافة الإنجليزية الحديثة، كما يلاحظُ شِرْب، يتم استحضار هذه التقاليد المتنوعة من توراتية

(1) شِرْب، «دمج العمالقة» صص 62-5.

(2) انظر فيما يتعلق بالبريطانيين بوصفهم طرواديين وبحث قصة جوماجوج وكورنيوس، كتاب واسو الأسطورة المؤسسة للحضارة الغربية، صص 8-57.

ورومانسية وتاريخية لجوج وماجوج، لغرض رواية القصة. أما الآن فغالباً ما يرتبط ماجوج العملاق، الذي يمتطي جملاً، بالعرب والشعوب الشرقية الأخرى؛ ولكنه باتخاذها اسماً آخر وتحوّله إلى المسيحية، يقرّ بسلطة هذه الديانة. وبحلول القرن السادس عشر، تُدخل السلطات المدنية بانتظام جوجماجوج وقاهره كورنيوس في المراسيم وهم يحيون الملوك الزائرين بوصفهم عمالقة الموكب الذين يبرهنون على دعوى البريطانيين بانتسابهم إلى نسب قديم ونبل يعود أصله إلى طروادة؛ وقد اقترن اسمهم الآن بلندن، عاصمة الإمبراطورية العالمية حينذاك.⁽¹⁾

أشار شينو كوشيني إلى أن الاعتقاد بالعمالقة - giantology - هو اعتقاد سائد في التمثلات الغربية للشعوب الأصلانية مثل الأبورجينيين الاستراليين. فحين زار، في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، المستكشفون الفرنسيون مثل نيكولاس بودان استراليا في رحلات علمية، اعتقدوا جادّين بإيواء نيوهولاند للعمالقة. وكما يعلّق كوشيني، يتضح لنا أن عصر التنوير لم يفصل العقل عن العجائية.⁽²⁾

(1) شُرب، «دمج العمالقة» صص 66 - 9، 71 - 6. وانظر أيضاً بخصوص العمالقة والوحوش والتري ستيفنس، عمالقة تلك الأيام: الفلكلور، والتاريخ القديم، والقومية (مطبعة جامعة نبراسكا، لينكِن، 1989). وجيفر جيروم كُون، عن العمالقة: الجنس والوحوش والعصور الوسطى (مطبعة جامعة مَسوننا، مينابولس، 1999).

(2) انظر مقال شينو كوشيني، «بحثاً عن العمالقة: مراجعةً للمواجهات الأولى لحملة بودان مع الشعب الأصلي في خليج شارك، غربي استراليا، 1803»، الذي نُشر في كتاب «معايير المحيطين الهندي والهادئ: منظورات حول العولمة ومؤتمر التاريخ، جامعة أدِيث كران، فريمانتل، 12 - 15 كانون الأول 2006، وانظر أيضاً: «مسكونةٌ بقوم من العمالقة الأشداء»: مستكشفون فرنسيون، وأصلائيون، وديمومة العجائية في أرض الجنوب الكبير، 1803» المقال الذي نُشر في مجلة العلوم الإنسانية الأسترالية، آذار 2008: www.australianuhu.com.au/2008-March-manitiesreview.org/archive/Issue.Konnishi.html

ولا يُستثنى من ذلك أوائل المروّجين الإنجليز ذوي النزعة الإنسانية في أمريكا الشمالية».

إذا دلّ جوجماجوج في تراث التمثلات الطويل هذا على شعب إنجلترا الأصليين الذين غزاهم الطرواديون/البريطانيون الوافدون، فهؤلاء أنفسهم، كما يقترحُ غُريّ، لهم الحق في غزو وسحق العمالقة الأصليين والكائنات الوحشية التي واجهوها في أمريكا الشمالية.

الاستعمارُ النبيلُ في مسرحية العاصفة

لنلقِ الآن نظرةً على مسرحية شكسبير المعروفة بتقصّيها القضايا الاستعمارية. لنا أن ننظر إلى العاصفة وفق مصطلحات باختين بوصفها مسرحية متعددة الأصوات من نواح عديدة، ومنبئية من جانبين: الأول هو عجائبيتها والثاني رفضها لأي موقف قاطع يتم الحكم من خلاله على المُثل والأعمال. وكما هو الحال مع شخصية أغريكولا التي خلقها تاسيتس، فإن الفكرة الفلسفية التي تتقاصها العاصفة بوصفها منبئية، هي فكرة الاستعمار النبيل، وهي فكرة متجسدة في رجل حكيم، أو في رجل يرى نفسه حكيماً، وهو هنا الساحر بروسبيرو، المنفي والحاكم المقبل للجزيرة، والذي يخضع له مواطنٌ جديدٌ، هو كاليبان، صاحبها الوحيد السابق. تُطوّر العاصفةُ بوسائلها المُميّزة تراثاً من استحضار الإبادة والاستعمار والغزو، والتشكيك بالإبادة والاستعمار والغزو، والتي ناقشتها في تواريخ هيرودوت وثوسديدس، وفي المسرحيات التراجيدية لأسخيلوس ويوريبيديس، وفي القصص التوراتية مثل الخروج ويوشع والقضاة، وجمهورية شيشرون، وإنيادة فرجيل وأغريكولا وجرمانيا لتاسيتس. يكرّر كاليبان هذه الشخوص، وخصوصاً القائد البريطاني

كالغاكوس في أغريكولا، وهو الذي احتج بقوة، في هذا التراث، على الغزو والاستعمار الذي فرضه عليهم غزاةٌ جاءوا من بلادٍ أخرى.

سأحللُ بايجاز بعض نواحي المسرحية المتعلقة بالمفاهيم التي كنتُ أطورها لغاية الآن في هذا الكتاب والتي تقوم على فكرة الاستعمار النبيل. وهذه المفاهيم هي علم الضحية، والإبادة، وفكرة واسو عن المُستعمِرين بوصفهم ناقلي ثقافة، أو كما يصوّرون أنفسهم. لنفكر الآن في ضوء علم الضحية أولاً، إذ يتيه الذين هربوا من العنف والموت المحقق في بلادهم في حالة من البؤس، ثم يدعون ملكية بلاد أو جزيرة أخرى، إذ يشعرون بأن معاناتهم السابقة تبررّ العنف والمعاناة التي يُسببونها هم للآخرين في تلك البلاد الأخرى؛ كُنّا ناقشنا سرديات سفر الخروج والإنيادة وفق هذه المُصطلحات. يقرّرُ بروسبيرو التنازل عن حُكم دوقية ميلان لفترة قصيرة من الوقت ساعياً وراء حياة تأملية؛ أثناء ذلك يغتصبُ حقوقه أخوه الغادرُ أنطونيو، الذي دبر لأخيه بروسبيرو وابنته الصغيرة ميراندا مركباً معطوباً يبحران به. فيواجهان الموت في عرض البحر. ولحسن حظ بروسبيرو، كما يتبين لاحقاً، أنه يملك بعض الكتب التي يقدّرها «أكثر من مملكته» (1: 140 - 51، 161 - 8)؛ أي أن لديه معرفةً ينقلها إلى أي مكان حالما يجدُ فيه ملاذاً آمناً. بروسبيرو وميراندا يتيهان في البحر، ثم يصلان في النهاية إلى جزيرة، ويجدان أنها مسكونة من شخص آخر، هو كاليان، الذي يعدُّ نفسه المالك الشرعي للجزيرة.

ولكن بروسبيرو لا يشعرُ بالحاجة إلى استئذان كاليان لأن يُقيمَ في جزيرته. بالأحرى، يدعي بروسبيرو فوراً ملكية المستوطنة وحقه فيها. ووفقاً لواسو في الأسطورة المؤسسة للحضارة الغربية، يأتي بروسبيرو من

بلادٍ أخرى، مثل الطرواديين، مُدركاً شدةَ غَمِّه حاكماً مُستَلَباً، ناظراً إلى نفسه ناقلَ ثقافةٍ له الحق في الوجود على الجزيرة لأنه حلّ فيها طريداً باحثاً عن الملجأ والضيافة. فهو زائرٌ نبيلٌ وودودٌ وخدمٌ لكاليبان. ويحاول كلُّ من بروسبيرو وميراندا، تعليم صاحب الجزيرة، مُفرداتٍ من ثقافتهما المُتفوّقة، وهما يذكراننا بكتاب تاسيتُس أغريكولا، حيثُ يحثُ الرومان البريطانيين على امتصاص الثقافة الرومانيّة؛ يصفُ الراوي المرتاب في أغريكولا مثل هذا الدمج بأنه شكّل من أشكال العبودية.

ولكن كاليبان يذكرنا بشجب كالغاكوس، حين خسر البريطانيون حريتهم واستقلالهم على أيدي الغزاة الرومان، مُحتجاً (أي كاليبان) ومُتّبهاً على أن بروسبيرو سلبه من عالمه، من طريقة معيشته التي يتمتّع بها، ويشعرُ أنّها تُشكّل وجوده المُميّز، طريقته التي ورثها شرعياً من أمّه سيكوزكس. لنقتبس المقطع الشهير، صرخة كاليبان الأبدية، صرخة الأَصْلانيين المسلوبة أرضهم:

هذه الأرضُ لي، منحتها لي أمِّي سيكوزكس
وأنت اغتصبتها مني. أوّل ما أتيت إلى هنا،
ربّت على كتفي، وصنعت مني شيئاً كبيراً؛ ألم تسقني
ماءً مُطعماً بالعَلِيق، وعلمتني اسمي
الضوء الكبير والضوء الصغير،
اللذين يُضيئان في النهار والليل؛ ثم أحبتك،
وأرشدتك إلى محاسن الجزيرة كلّها،
إلى الينابيع العذبة، وحفر الملح، والحقول المجدبة والخصبة -
ملعونٌ أنا لفعلتي هذه! فلتحرقك كل تعاويد
سيكوزكس، ضفادع، وخنافس، وخفافيش!
لأنني أنا وحدي كل رعاياك،

ولقد كنتُ ملكَ نفسي، وها أنت تحبسني
داخل هذه الصخرة الصلبة، بينما تحرمني
من بقية الجزيرة.

(44 : 1.2 : 331)

لهذا الخطاب بعض من العظمة التراجيدية لاحتجاج شايлок على
الحط من شأنه واحتقاره في مسرحية تاجر البندقية.

لا يُقاومُ كاليان حرمانه بالكلمات الغاضبة والمُرّة فقط ولكن
بالأفعال أيضاً، خاصة العنيف منها، حين يحاول اغتصاب ميراندا
(التي لم تعد طفلة). وفقاً للقانون الطبيعي، كفّ كاليان عن توفير
الضيافة للغرباء الذين وصلوا إلى شاطئه، وهكذا يحقُّ للغريب، الزائر،
المستوطن الجديد، الرد بالقوّة. فيطبّق بروسبيرو بذلك عقوبةً عادلةً بحق
كاليان. ووفقاً لمفردات تعريف لَمَكِن للإبادة في كتابه حُكم المحور
في أوروبا المحتلة، الإبادة تدميرٌ لأسس حياة المجتمع المُضطهد،
وإخضاع السكّان المحليين، واستبدالهم بالنموذج الجديد للمُضطهد،
فإن بروسبيرو يُحطّمُ عالمَ كاليان ويستبدلهُ بعالمه الخاص، مُحوّلاً
كاليان المستقلّ الفخورَ إلى عبدٍ ذليلٍ. يستغلُّ بروسبيرو عملَ كاليان،
الذي لا يستطيع القيام به من دونه، في المشروع الزراعي الذي يأملُ
بروسبيرو إنجازَه في الجزيرة، وهو بذلك يحاول أن يستبدل الوحشيّ،
أي نمط الحياة غير الزراعي الذي عاشه كاليان قبل الوصول البغيض
للساحر. وفي القناع الذي مثّل في الفصل الرابع، تتغنّى ترنيمَةً بالوفرة
الزراعية الرعوية المُنظمة، حيثُ تُخاطبُ فيها آيريس سيريس وتصفها
بأنها «الأجمل من بين نساء العالمين»، متمنيةً «مروجاً غنيّة/ من الحنطة

والجاودار والشعير والجلبان والشوفان والبازلاء؛ / جبالك الخضر،
حيث ترعى الخراف...» (4.1: 60 - 2).

بروسبيرو يحتاج إلى جهد كالبيان؛ يحتاج السيد إلى عبده. ووفقاً
لأساطير العصر الوسيط ومطلع العصر الحديث، يمكن لنا أن نقارن هذا
الموقف بموقف الطرواديين القادمين إلى أرضٍ أو جزيرة ما غازين عمالقة
أصلانيين مثل جوج وجوماجوج مُبقين على واحدٍ منهما حياً، لكي ينتفع
منه الغازي فيما بعد. فبروسبيرو «الطروادي»، الذي قهر شخصية كالبيان
الوحشية، يصفه بازدراء لأنه «لم يُشرف / بهيئة بشرية» (1. 2: 283 - 4)،
ويُسخره خادماً منزلياً ومزارعاً. لنا أن نفكر هنا أيضاً بنظرية الإبادة. يؤكد
سارتر في تقريره «عن الإبادة» الذي قدّمه إلى محكمة برتراند رسل لجرائم
الحرب الدولية في العام 1967، أنه خلافاً للحرب الأمريكية في فيتنام، فإن
رغبة الاستعمار الفرنسي للجزائر في تدمير المجتمع الأصلي واستبداله
قد أُلجمت بسبب ضرورة استخدام العمالة الجزائرية.⁽¹⁾

لنفكر الآن بالأصناف التي أراد لَمَكِنُ تحليل عمليات الإبادة بوساطتها،
والتي ناقشتها خاصة وأنا أحلّل مسرحيات يوربيديس عن طروادة.⁽²⁾ في
مخططه، يشير لَمَكِنُ، تحت العنوان الرئيس «الظروف المؤدية للإبادة»،
إلى صنف «الاستغلال الاقتصادي» (العبودية مثلاً)، وهذا جليٌّ ومؤلم
في حالة كالبيان؛ وبروسبيرو غاضبٌ أيضاً لأنه سيّداً يعتمد على شغل عبده
ولا يمكنه التخلّص منه (1. 2: 310 - 15). وثمة صنفٌ آخر يقع تحت نفس

(1) جان بول سارتر، «عن الإبادة وملخص أدلة محكمة جرائم الحرب الدولية وأحكامها»

لآرليت إلكيم - سارتر (مطبعة بوسطن، بوسطن، 1968) صص 67 - 9، 74 - 6.

(2) مجموعة لَمَكِنُ، في الجمعية التاريخية اليهودية الأمريكية، الصندوق الثامن، ملف 11، تاريخ
الإبادة مشروع كتاب، والبحث الخاص بهنود شمال أمريكا، مراسلات، 1947 - 1947، 1951).

هذا العنوان الرئيس، وهو «تطوّر قيم الإبادة عند جماعات الإبادة (مثل احتقار الغريب، الخ)، وهنا يخطرُ لنا التغيير الذي أصاب بروسبيرو، من دماثة المُستعمرِ النبيل، إلى قهره لكاليان الذي يُقاومُ الاستعمار والذي حاول اغتصاب ميراندا، إلى لغة العدوان العنيفة والمضايقة المستمرة التي يمارسها بروسبيرو ضده.

وعندما يرفض كاليان، الذي لم ينحن بعد، الحضور عندما يُنادى، يتهجمُ عليه بروسبيرو «أيها العبدُ المسموم، الذي مرّ الشيطان / على صخرته الشريرة، اخرج حالاً!» (1. 2: 319 - 20). ويشيرُ لمُكنٍ تحت العنوان الرئيس «طرق وتقنيات الإبادة - الجسدية»، إلى «التمثيل بالجنث»، وهنا تخطرُ لنا الأفعال الوحشية والتعذيب الذي يذيقه بروسبيرو لكاليان: فتظهر في أنحاء جسده التشنجات والغرزات الجانبية والقرص والطعنات (1. 2: 325 - 30). وثمة صنفٌ آخر تحت العنوان الرئيس «طرق وتقنيات الإبادة - الثقافية»، يشيرُ لمُكنٍ فيه إلى «تثبيط الهمم»، وهنا نفكرُ بالخوف الذي يعانیه كاليان بسبب بروسبيرو، هذا الخوف الذي يُبقيه خاضعاً (1. 2، 365 - 73)؛ ولنا أن نضيف أيضاً السُكر المُهين الذي يتزايدُ وقوع كاليان فيه مع تقدّم المسرحية. هناك صنفٌ آخرُ من «الانحطاط الأخلاقي» الذي يقعُ تحت العنوان الرئيس «الإباديون»، وهنا بإمكاننا أن نتأمل انحطاط بروسبيرو الأخلاقي بوصفه مُستعمرًا إباديًا؛ وذلك بلجوثه إلى لغة جارحة ليس مع كاليان فحسب بل مع خادمه الآخر أرييل، ولتذمره واستبداده، حتى مع ابنته ميراندا؛ واستعماله للإرهاب واللذة التي يحصل عليها وهو يعذب كاليان؛ ومناوراته، عندما يستخدم ميراندا لغاياته الخاصة فيما يتعلق بفيرديناند. وتحت عنوان «استجابات جماعات الضحايا»، الإيجابية

والسلبية، يشير لَمَكِينُ إلى الخصائص المميزة التي نراها هنا في استجابات كالبيان لما يتعرض له من تعذيب وعبودية: وهي (الطاعة) من طريق الإرهاب، وأيضاً (مقاومته) للدمج والإخضاع، ولكن عند نهاية المسرحية يبدو كالبيان محطماً تماماً. فتدهورت حالته من بطل شبه تراجيدي كما يكشفُ عن ذلك خطابه العظيم، إلى أحرق قليل الشأن، ربما بنفس الطريقة التي يتدهورُ بها شاييلوك في نهاية مسرحية تاجر البندقية إلى شخصية هزلية وضيعة، وهو يلقي خطاباً مضاداً للتمييز العنصري، كما فصل ذلك آيريش أورباخ في مقال له ورد في كتابه المحاكاة.⁽¹⁾

خاتمة

كان خيالُ النزعة الإنسانية كما لاحظنا مُضطرباً ومشتتاً وفوضوياً وعجائيباً.

سأختمُ هذا الفصل ببعض التأمّلات حول القانون الدولي. في السرد التوكيدي في كتابي أغريكولا وجرمانيا لتاسيتس في الفصل السابق، عدتُ الآلهة الرومان شعباً مختاراً له الحق في أن يحلّ محل شعوب أخرى أقل أهمية منه (غير أن مثل هذه الشعوب كالبريطانيين والالمان يستحقّون الإعجاب أيضاً عندما يُذكرون الرومان بالزمان الذي كانوا فيه شعباً صالحاً)؛ الرومان الآن هم ورثة التاريخ، الفاتحون الشرعيون للبلاد الدانية والقاصية. وبهذا المعنى، كان مروّجو الاستعمار الإنجليزي في بواكير العصر الحديث إحلاليين بكل وضوح. فهم ضليعون،

(1) آيريش أورباخ، محاكاة: الواقع كما يتصوّرهُ أدب الغرب، مع مقدّمة جديدة لإدوارد سعيد (مطبعة جامعة برنستن، برنستن، 2003)، الفصل الثالث عشر: «الأمير البريم» صص 314-316، 328. أشكُرُ نَد كيرتهويز على هذا المصدر.

كمتسيحيين أوروبيين او تحديداً مسيحيين انجليز، بالعهد القديم وبنفس الدرجة بالمعرفة والفكر الروماني الوثني، وهم يمتلكون مثلاً نبيلة، وهم الشعب التاريخي المخترار، الذي يملك حق استكشاف بقية العالم وامتلاكه، رغم انه كان عليهم ان يتجاوزوا الخطر المُخْدِقَ بهم أبدأ وهو خوفهم من قدرة القوى الأوروبية الأخرى على الوصول قبلهم الى أي مكان وتأسيس، ما كان خاصة لنظرائهم الأوروبيين، دعوى قانونية صحيحة ظاهراً في الحق بالاكشاف والأسبقية (اي بتكرار دعوى الاكشاف).

كان قانون الأمم أو القانون الدولي، كما تطوّر عند مطلع النزعة الإنسانية الإنجليزية، عجائبية تاريخية تتألف من الذرائع والقصص والأساطير. كان القانون الدولي ذخيرةً بواسطتها يُشْرَعَنُ الاستعمارُ والامبراطوريةُ من خلال المثل والدوافع العليا. ما يُسمّى قانون دولي حينها، لم يكن سوى مجموعة من المبادئ المُتناقضة على الأغلب، والتي اتفقت عليها الدول الأوروبية القويّة والمؤثرة. كان سنّ القانون الدولي وتعديله المستمر، ولم يزل في بعض مناحيه، لا لحماية المُستعمرين من الغزو والاستعمار أو الإمبراطورية أو الحرب ولكن لتنظيم الغزو والاستعمار والحرب بين الأمم القويّة في زمن بعينه.⁽¹⁾

(1) قارن أي. أنغي، الامبريالية والسيادة وابرام القانون الدولي، (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 2004)، الفصل المعنون «فرانسيكو دي فيتوريا والأصول الاستعمارية للقانون الدولي» صص. 13 - 31، وبول كيل، «ما هم إلا أطفال متخلفون: القانون الدولي وغزو الشعوب غير الأوروبية»، المجلة الاسترالية للشؤون الدولية، المجلد 49، عدد 2، 1995، صص. 191 - 206؛ وأنثوني باغدن، المواجهات الأوروبية في العالم الجديد: من الاستنارة إلى الرومانتيكية (مطبعة جامعة ييل، نيو هيفن، 1993): وتي. تودوروف، فتح أمريكا: مسألة الآخر (1982؛ هاربر ورو، نيويورك، 1992).

لعلنا نسخر، حسب مزاج نيتشه وفوكو، من الأفكار والأساطير
الإنجليزية التي ظهرت في بواكير العصر الحديث، تلك المتعلقة
بالقانون الدولي، لولا العواقب الوخيمة للإبادة الناجمة عن الاستعمار
والامبراطورية.

هل كان عصر التنوير أصل الهولوكوست؟⁽¹⁾

بدا مجرد العرض السردّي لتطور فلسفة التنوير وتقلباتها أمراً مرغوباً أقل من بيان الفعل الدرامي للتفكير الفلسفي آنذاك.

(كاسيرر، فلسفة التنوير، مقدمة)⁽²⁾

لم يحافظ الدين على حضور قويّ في أوروبا خلال القرن الثامن عشر فحسب بل كان مركزياً لمشروع التنوير ذاته.

(غرّول وبورتر، التسامح في أوروبا إبان عصر التنوير، مدخل)⁽³⁾

(1) نُشرت نسخة أوليّة من هذا الفصل بعنوان «التنوير والإبادة وما بعد الحداثة»، في مجلة بحوث الإبادة، المجلد 5، العدد 3، 2003، صص. 339 - 60.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ترجمة أف. سي. أي كولن وجي بي بيتغروف (مطبعة جامعة برنستون، برنستون، نيوجرسي، 1951)، ص 7.

(3) أولي بيتر غرّول وروي بورتر (محرران)، التسامح في أوروبا إبان عصر التنوير، (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 2000)، مدخل ص، 1.

أنهم التنوير، في النصف الثاني من القرن العشرين وبداية الألفية الجديدة، بتهيئته الأسس المفهومية للهولوكوست وتعزيزها بسلطته. والقصة - المؤطرة والمؤثرة هنا هي كتاب الحداثة والهولوكوست (1989)، إذ يخبرنا زغمونت باومان في المقدمة بأنه اعتقد مرة أن رعب الهولوكوست ولا إنسانيته ما هو إلا جنونٌ عابرٌ نما مثل خلايا سرطانية في جسم الحضارة والحداثة. يأمل باومان أن يكون كتابه مساهمة في الإدراك الذاتي والنقد الذاتي الغربي، بأن الحداثة ذاتها، في ممارستها العادية لعقلانية غير شخصية وخالية من العاطفة، وكفاءتها البيروقراطية وهندستها الاجتماعية، قد مكّنت من حدوث الهولوكوست وبيّنت عن نفسها فيه؛ وهي مسألة يشعر أن حنة أرندت قد أثارتها من قبل في كتابها آيشمان في القدس ولكن هناك حاجة إلى إبرازها والتشديد عليها.⁽¹⁾

يستقي باومان فكرة التلميح، بدور التنوير في «عملية التحضّر» الغربي، وكون الحداثة والهولوكوست من نتائجه وتجلياته⁽²⁾، من كتاب جورج موسي نحو الحلّ النهائي: تاريخ التمييز العنصري الأوروبي (1978)، والذي يحتاج فيه، بأن أوروبا القرن الثامن عشر كانت «مهد العنصرية الحديثة». وإن «الاتجاهات الثقافية الكبرى» للقرن الثامن عشر «أثرت حيويًا على مقومات الفكر العنصري»، وخصوصاً تضافر العلم وعلم الجمال. فوجّهت المساعي العلمية التي اهتمت بالمراقبة والقياس والمقارنة، «نحو تصنيف الأعراق البشرية وفقاً لترتيبها في الطبيعة وأثر

(1) زغمونت باومان، الحداثة والهولوكوست (مطبعة بولتي كامبردج، 1989)، صص xi، xiii، 194، 20.

(2) باومان، الحداثة والهولوكوست صص 68، xvi، 9.

البيئة عليها». فاعتمدت القياسات الفيزيائية المُقارِنة، التي قامت بها العلوم الجديدة مثل علم الإنسان والفراسة والهيئة، على التشابه مع التناسب والجمال الكلاسيكي القديم؛ ولقد حدد هذا الانصهار بين العلم التصنيفي ومُثل «الجمال الإغريقي»، متجسدةً «بالنظام والانسجام»، «قيمة الإنسان»؛ ولذلك قامت الأحكام العنصرية على نوع خاص من المظهر الخارجي. وأصبح «الانتقال المتواصل بين العلم إلى علم الجمال مِيزةً أساسيةً من العنصرية الحديثة».⁽¹⁾

ساهم باومان بمقالة عنوانها «واجبنا أن نتذكر - ولكن ماذا؟» وهي افتتاحية لمجموعة من المقالات ضمّتها كتابٌ من تحرير جيمس كي وبو سترات، التنوير والإبادة، تناقضات الحداثة (2000)، والذي يعيدُ فيها، أي باومان، استنتاجات كتاب الحداثة والهولوكوست. علينا الكفّ عن رؤية الهولوكوست «حدثاً غريباً وشاذاً»، بل أن ننظر إليه كما نظر إليه كلٌّ من أرندت وأدورنو، على اختلاف وسائلهما: «كان مسعياً أن أبدأ من النقطة التي تركا فيها، كلٌّ من أرندت وأدورنو، مهمة لم يكملها إنجازها تماماً: وهي حثّ زملائهما من المفكرين الاجتماعيين على دراسة العلاقة بين حدث الهولوكوست وبين بنية الحياة الحديثة ومنطقها»، اللتين تتضمنان إجلال التجريد، و(إساءة) معاملة الناس كأصناف واللاشخصانية؛ فالإبادة في العصر الحديث، متمثلة بالهولوكوست، في الماضي القريب وبرواندا في الحاضر

(1) جورج ل. موسي، نحو الحل النهائي: الحداثة والهولوكوست (دُنت، لندن، 1978)، صص

.11 - 10، 3، xvi، 1

القريب، «هي الانتصار النهائي للبيروقراطية الحديثة التي تعتمد على الأصناف والتعريفات الشاملة».⁽¹⁾

تلت مساهمة باومان في كتاب التنوير والإبادة، تناقضات الحداثة مباشرةً مساهمةً معارضةً لها وهي مقالة روبرت ووكلر المعنونة «مشروع التنوير عشية الهولوكوست». يقول ووكلر الباحث في شؤون القرن الثامن عشر إنه سيدافع عن التنوير في هذه المناقشة كما فعل ذلك في مكان آخر ضد نقادها المختلفين، من حداثيين وما بعد حداثيين ونسويين⁽²⁾. يرى ووكلر في حكم باومان الحاد على الحداثة استمراراً لنظرة أدورنو وهوركهايمر المتشائمة في كتابهما جدل التنوير (1944)، لقد جعلت الحضارة من خلال تبرير الهولوكوست من نفسها بربرية تماماً، ليس بتخليها عن مبادئها بل بتحقيقها لتلك المبادئ⁽³⁾. بدلاً من أدورنو وهوركهايمر، يقترح ووكلر إمكان عودة البحث إلى مشروع أرنست

(1) باومان، واجبنا أن نتذكر - ولكن ماذا؟، ورد في كتاب من تحرير جيمس كي وبو سترات، التنوير والإبادة، تناقضات الحداثة (بي آي إي - بيتر لانغ، بروكسل، 2000)، صص 31، 36 - 8. لا أجد متسعاً هنا لأناقش الجزء الأخير والرائع من مقالة باومان (45 - 57) والذي يدرس فيه التبعات الأخلاقية للوسائل التي تم من خلالها تذكر الهولوكوست. فتتضمن ذكرى المعاناة، كما يشعر باومان، «التكريس الطويل الأمد للنضال ضد اللاإنسانية والقسوة والإيذاء». بدلاً عن ذلك، فهو يتصور الوصول إلى خاتمة معاكسة تماماً، كما هو حال معظم الخطاب الصهيوني والسياسة الرسمية الإسرائيلية ودبلوماسيتها، حيث «الميل» إلى فهم الدرس التالي: «البشرية مقسمة إلى ضحايا وجناة، فإذا كنت ضحية (أو تتوقع أن تكون ضحية)، فعليك تغيير الموقف لصالحك» (ص 45).

(2) انظر ووكلر، «مشروع التنوير عشية الهولوكوست»، في كتاب كي وسترات التنوير والإبادة، تناقضات الحداثة، صص 70 - 3. وانظر أيضاً، ووكلر، «التعددية الثقافية والتطهير العرقي في عصر التنوير» في كتاب غزل وبيتر، التسامح في أوروبا إبان التنوير.

(3) ووكلر، «مشروع التنوير عشية الهولوكوست»، في كتاب كي وسترات، صص 60؛ وانظر أيضاً جيمس شميت، «الإبادة ومحدودية التنوير: إعادة قراءة مشروع هوركهايمر وأدورنو»، ورد في نفس الكتاب، صص 81 - 102.

كاسيرر الذي كرس له حياته وخصوصاً في كتاب التنوير الذي ألفه في شتاء وربيع عام 1932 وهو آخر كتاب كتبه في ألمانيا: وهدفه هو وصف الكونية المتغلغلة في الفكر الأوروبي الحديث، فالمفكرون الألمان أثروا في التنوير الأوروبي عموماً وروح ألمانيا الحقيقية ليست قومية وعسكرية بل هي إنسانية ومتسامحة وتعددية وكونية نلمسها في كتابات لاينتز وغوته ولسينغ⁽¹⁾. إن تعاطف كاسيرر، كما يرى ووكلر، وهو المسافر إلى منفاه الذي تزامن مع تعاضم سلطة هتلر، لا يعني إنجاز ألمانيا النازية والهولوكوست للطموحات الأساسية لفكر التنوير. بالأحرى، فما ميّز ألمانيا النازية هو قوميتها، التي شكّلت ذروة تصوّر مفهوم الدولة القومية الذي أدخلته الثورة الفرنسية في التاريخ الأوروبي الحديث. وكما كشف عنه مسار الثورة في العام 1789، وخصوصاً الإرهاب الذي حصل أثناء 1793 - 1994، فتطلب الدولة القومية من الذين يرزحون تحت سلطتها أن يتحدوا قبل كل شيء، وأن يشكلوا شعباً واحداً تربطهم أخلاقياً هوية مشتركة. وحسب ووكلر، يؤدي المبدأ المُوحد للدولة القومية الحديثة في عصر ما بعد الثورة الفرنسية إلى العنف، الذي يتضمن العنف الشمولي⁽²⁾. إنها الثورة الفرنسية، كما يرى ووكلر، والدولة القومية الحديثة، اللتان «خانتا» أفكار التنوير حول الإنسانية المشتركة والالتزام بالحقوق العامة⁽³⁾. ومن الآن فصاعداً، يتمتع بالحقوق كل من ينتمي إلى الشعوب التي كوّنت دولاً، وهكذا وُسّمت الحداثة بانتهاك حقوق الإنسان من الدول القومية التي

(1) ووكلر، «مشروع التنوير عشية الهولوكوست»، في كتاب كيب وستراث، صص 71، 74-75، 77.

(2) المصدر نفسه صص 60-3.

(3) المصدر نفسه ص 60. قارن وجهة نظر باومان حول استمرارية التنوير والثورة الفرنسية، في

كتاب من تحرير بيتر بايلهارتز، قاريء باومان (بلاكويل، أكسفورد، 2001)، ص 261 (مقالة حاجات الديكتاتورية المتزايدة التي أعيد طبعها).

تملك وحدها الحق في تحديد مجال هذه الحقوق وصلاحياتها. وخلافاً لذلك، بحسب ما يقترحُ ووكلرُ، جسّد التنوير، وبشكل جدير بالإعجاب، مبادئ الحضارة في مُثلها وممارساتها الخطابية حول تسامح الأقليات الدينية، ورفض التعصّب ومعارضة التنكيل بالهراطقة، ويلمّحُ ووكلرُ، كان مشروعُ التنوير «حملةً» ناشطةً غرضها تشكيل حزب للإنسانية (وهنا يشيرُ ووكلرُ إلى هيوم)، ومجتمع دوليٍّ لجمهورية الآداب، الذي مُورسَ في الصالونات الأدبية والصحف والجامعات إبان القرن الثامن عشر. فاضطرت شخصيات التنوير إلى الذهاب إلى المنفى، لتُصبح، كما يصفها ووكلرُ، شتاتاً فكرياً، وجزءاً من «ثقافة منبوذة» نضجت وابتغنت في الخارج أكثر منها في مجتمعاتها. وبالتسليم بهذه الأبعاد، يرى ووكلرُ «أن التنوير لم يستبعد إمكانية حدوث الهولوكوست ولكنه حارب فعلاً التطهير العرقي في كافة أشكاله قبيل العصر الحديث». وهو يحثنا على تصوّر التنوير بوصفه «مجابة الحضارة للبربرية» ومعارضة فعّالة «للإبادة» في كل مظاهرها.⁽¹⁾

أشار المحرران، جيمس وستراث، في مقالتهما الافتتاحية لهذا الكتاب، إلى الصراع بين وجهات النظر المتفائلة والمتشائمة لـ ووكلرُ وباومان. ولكن سرعان ما يتضح أن بطل سردهما هو باومان، فاحتجاجات ووكلرُ من وجهة نظرهما غير مقنعة، أما جدل باومان السلبي للتنوير والحدائث يقوم بالنسبة لهما مقام الحقيقة غير القابلة للنقض.⁽²⁾

(1) ووكلرُ، «مشروع التنوير عشية الهولوكوست»، في كتاب كي وستراث، صص 64-9، 77.
(2) من الغريب، ألا يذكر باومان في مقالته المنشورة في كتابها التنوير، فهو يركّزُ على الحدائث فقط. انظر، مع ذلك، كتاب بايلهارتز (محرر)، باومان: مجموعة دراسات، ص 272: «إن نوع العالم الذي حلّم ووعده به فلاسفة التنوير... هو مملكة العقل، والممارسة القصوي للقدرة الإنسانية ضد الطبيعة، وعرض الإمكانات الإنسانية اللامتناهية» (مقالة «قرن من المعسكرات؟» أُعيد طبعها في العام 1995).

وهما يؤكّدان، مستعينين بحجّة باومان، كبديهية من بديهيات التاريخ، أن «مقومات التنوير نفسها لم تخضع إلى الشكّ مطلقاً». فصاحب التجريد تقدّس التنوير للعقل: مما أنتج هوساً حقيقياً بالتصنيف والتبويب، ومهداً لنشوء «البعث الذرائعي في صياغة مفاهيم العقل والعقلانية». كانت «القوة المحرّكة» للتنوير هي «السعي إلى المعرفة المطلقة» و«العقلانية الكلية/ النهائية» للوصول إلى «غاية التغيير، أي تحسين العالم». تضمّن التنوير فكرة أن الحداثة هي في حال لا اكتمال دائم، فهو يتصوّر بدأب «أفكاراً طوباوية لها هدف محدد». وبذلك «يقترن» التنوير كمشروع «مُنقذ»، «أساساً» بالحداثة والإبادة.⁽¹⁾

ويقرّ المحرران أن واحداً من النُقود، الذي يتناول رؤية باومان للهولوكوست بوصفها تعبيراً عن الحداثة العامة، يتعلّق بالسؤال التالي: لماذا دُبّر الهولوكوست في ألمانيا تحديداً، وليس في بلدٍ آخر؟ وهما يتفقان مع ووكُلز حول إدخال فكرة صياغة الثورة الفرنسية للدولة القومية في النقاش.⁽²⁾ كان بإمكان كي وستراث الإشارة أيضاً إلى اختلاف باومان، الذي يستعين بتحليل أرندت الشهير لعادية الشر عند آيشمان والقتل المنظم في الهولوكوست، مع أرندت التي لم يتسم فكرها المتعدد الأبعاد بمعارضته للتنوير بالضرورة و«للقرن الثامن عشر الطويل»: فهي، على

(1) كي وستراث، المدخل، صص 13-15، 19، 26-7.

(2) كي وستراث، المدخل، صص 14، 16. انظر أيضاً نقد ديك موزس، «الحداثة والهولوكوست»، المجلة الأسترالية للسياسة والتاريخ، مجلد 43، 1997، صص. 441-445: «يقبل [باومان] من شأن التأثير المحرّك للإيديولوجيا باسم النزعة الوظيفية المتطرّفة... وبتعبير آخر، فعلاقة القومية الاشتراكية بالهولوكوست أوطد من علاقتها بالعقل الذرائعي». قارن شमित في كتاب كي وستراث، صص 95، 97-8.

سبيل المثال، تُبدي إعجابها بلسنغ وهي تُصوّره في كتابها رجالاً في الأزمنة السوداء (1970)، وبصالونات برلين الأدبية الكونية إبان العقد الأخير من القرن الثامن عشر، واهتمامها بالديمقراطية الجيفرسونية في أمريكا.⁽¹⁾ بالإضافة إلى ذلك، تُدرجُ حنّه أرندت عدداً من الأسباب التي أدت إلى نشوء الاشتراكية القومية، ومنها في كتابها أسس التوتاليتارية، وتقولُ كان للإمبريالية تأثيرٌ تكوينيٌّ للفترة الواقعة بين 1884 إلى 1914: «بدا بعضٌ من جوانب تلك الفترة قريباً جداً من ظاهرة التوتاليتارية في القرن العشرين مما يبررُ اعتبار الفترة كلّها مرحلة تحضيرية للكوارث المُقبلة».⁽²⁾

لا يصعبُ علينا تقدير تشاؤم ووكُلر نفسه في وقوف دارسي التنوير موقف المدافعين، فهم يشعرون بعدم وجود من يُصغي إليهم في هذا الجو المتزمت المضاد للتنوير، وهم أيضاً مُثبطون لأن استحسانهم للتنوير والقائم على معرفتهم العميقة به وإحاطتهم «بالقرن الثامن عشر الطويل» قد قوبل بالإهمال والتجاهل.⁽³⁾

وخلافاً لحكم باومان الحاد وتاريخيته الخطية، سأذكرُ افتتاحي الخاص بالمؤلفات اللاهوتية والفلسفية التي صدرت في أواخر القرن السابع عشر ومن مطلع القرن الثامن عشر إلى منتصفه، لسبينوزا وجون تولاند وهيوم.⁽⁴⁾

(1) قارن نُد كرتهويز، «سياسة تمثّل الهولوكوست: طوبوغرافية حنّه أرندت العالمية»، في مجلة أرينا، مجلد 16، 2000/1، ص 56؛ وانظر أيضاً مقاله «حنّه أرندت وسياسة السرد»، مجلة النظرية السردية، مجلد 32، عدد 3، 2002، صص 348-70.

(2) حنّه أرندت، أسس التوتاليتارية، (جورج ألن وأنون، لندن، 19679، ص 123.

(3) ووكُلر، «مشروع التنوير عشية الهولوكوست»، في كتاب كي وستراث، صص 65، 72.

(4) انظر أيضاً جون دوكر، «التنوير والإبادة»، مجلة النظرية السردية، مجلد 33، عدد 3، 2003، صص 292-314، والتي تُعنى باختبار وجهتي نظر باومان وموسي للتنوير وعلاقتها بالاستشراق الأدبي في القرن الثامن عشر. أنا ممتن لإين هغنز لتوجيهي لي في متاهة التنوير الإنجليزية.

أتمنى أن أجعل افتتاني هذا دقيقاً بتوظيفي لمقترِبٍ ما بعد علماني.⁽¹⁾ فالحجج التي تدورُ حول التوحيد وتعدد الآلهة والأديان العالمية والأهمية المستمرة لتأويلات سرديات العهد القديم لها أثرٌ مباشرٌ في كيفية إدراكنا للتنوير. أرغبُ في الانضمام إلى مؤرخي الأفكار من أمثال غرل و بورتير ومككولمان وجامبيون وبيرتي، الذين يعارضون تأريخ التنوير بوصفه رغبة في خلق عالم علماني قائم على العقل والعلم.⁽²⁾ يحوّل التأريخ ما بعد العلماني الانتباه إلى أهمية الدين في فروعه الجذرية والمعتدلة أثناء التنوير، وكذلك ينبّه على استمرارية الاهتمامات ذاتها في كتابات وتأملات مفكرين مثل سبينوزا ونيوتن وجون تولاند وجوزيف بريستلي، وفي مختلف العلوم مثل الفلك والرياضيات والكيمياء والحجج المتعلقة بالثالوث، وتحديد تاريخ العهد القديم والنبوة، وحبّ السامية (philosemitism)، والرؤى الألفية، وعلم السياسة والمجتمع المدني والمجال العام وقضية الجماهير، ومكانة الفلسفة وحرية المثقفين.

وسأنتفق مع ووكلر وأوسع من مقترحه المتعلق بالتلاقي المحتمل بين مؤلفات شخصيات التنوير وأفكارهم، وبين التقدير التي تكنّه ما بعد الحدائثة للتنوع والاختلاف والإيثار والتعددية والتخصيص والفرادة

(1) قارن وليام إي كونولي، لماذا لستُ علمانياً (مطبعة جامعة منيسوتا، منيابولس، 1999)، وجون دوكر 1492: شعرة الشتات، (كونتينوم، لندن، 2001)، وجين بيت فتنه الحياة المعاصرة (مطبعة جامعة برنستون، برنستون، نيوجرسي، 2001).

(2) انظر جي أي آي جامبيون، اهتزاز أعمدة الكهنوت: كنيسة إنجلترا وأعداؤها 1660-1730، (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 1992)، وسيلفيا برتي، «عند جذور عدم الإيمان» مجلة تأريخ الأفكار، مجلد 56، عدد 4، 1995، صص 555-57، وانظر أيضاً إين مككولمان، «أورشليمات جديدة: النبوة والمعارضة، والثقافة الجذرية في إنجلترا، 1786-1830»، والذي ورد في كتاب من تحرير كي هاكونسن، التنوير والدين: المعارضة العقلانية في بريطانيا خلال القرن الثامن عشر (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 1996).

والتسامح ومعارضة الاستعمار والتمركز الأوروبي.⁽¹⁾ وسأحاجج على عدم انضمام منظري ما بعد الحداثة بسهولة إلى حملة التنديد الحداثي بالتنوير (كما هو حال أدورنو وهوركهايمر) ولكنهم كانوا في مقترباتهم وتأملاتهم في حال من الحيرة والتناقض للذين غالباً ما يكشفان. كما عند دولوز وليوتار. عن تشابهات مع جوانب من التنوير.

وأثناء ذلك كله سأأمل السؤال التالي: هل هناك مشروعٌ موحدٌ للتنوير؟ وسأعودُ في خاتمة الفصل إلى هذا السؤال المتكرر: هل هناك تداخلٌ للتنوير مع البربرية والعنف؟

سبينوزا

هل يساندُ فكرُ الفلسفةِ واللاهوت - السياسيّ، وهما النوعان الرئيسان المُعرّفان للتنوير أطروحةَ باومان وموسي؟ لسنوات خلت، حدّد مؤرخو دراسات التنوير القسمَ الأخير من القرن السابع عشر بدايةً «للقرن الثامن عشر الطويل»، أي عصر التنوير. ووفقاً لهذا الفهم، هل تصمّدُ أطروحة باومان - موسي والتنديد بالتنوير عموماً عندما ندرسُ سبينوزا وفكره؟ وبوجه خاص، هل اشتغل التنوير - والمقصود هنا هو التنوير الجذريّ - وفق خطاب يقيني لم يتخلله الشك؟ هل كان مهووساً بالتصنيف والتبويب؟ هل سعى إلى معرفةٍ شاملةٍ نهائيةٍ مثلاً وممارسةً؟ هل كانت ذرائعته متطرفةً فيما يتعلّقُ بأفكاره عن العقل؟ هل وجّههُ المذهبان المسيحي المؤمن بفكرة المخلص والطوباوي؟

(1) ووكلر، «التعددية الثقافية والتطهير العرقي في عصر التنوير» وهو مقال منشور في كتاب من تحرير غزل وبورتر التسامح في أوروبا إبان عصر التنوير، صص 74 - 82.

أشار مؤرخو الأفكار إلى نواحٍ من فكر سبينوزا مماثلة للتصوّف والاستمتاع بالألغاز والممارسات الكتابية التي تقوِّض اليقين. أشار دولوز - تذكر إلحاح ووكّلر على التشابهات الموجودة بين ما بعد الحداثة والتنوير - إلى نوع من الصدع أو النصبة المزدوجة في علم الأخلاق، وتدفق التعاريف، والفرضيات والإيضاحات خلافاً للبحث الدراسي المتحمّس.⁽¹⁾ ويقترحُ يرمياهو يوفل تأثير أصل عائلة سبينوزا البرتغالية المارانوي⁽²⁾ والشتات التاريخي على وعيه وفلسفته، صانعةً أوائل شخصيات التنوير رائداً لحساسية الحداثة، وما بعد الحداثة. من إحياءات حجة يوفل هي أن سبينوزا ومذهبه معارضان لليوتوبيا بشكل جذري: فالمفكّر الذي ينبثق من هذا التاريخ الثقافي هو خبير الغموض والتضارب والتناقض، متمتعاً بوعي ذاتي تهكّمي يحافظُ على انفصاله عن أي جماعةٍ تدعي انتماءه أو تماهيه معها؛ فهو داخل المجتمع وخارجه في آنٍ معاً؛ متأنٌ وحذرٌ ومتمطّيرٌ من استبداد الأغلبية (الجماهير) ومقحمٌ في خضم عنف الدهماء بسبب اضطهاد لاهوتيين ووعاظ وكهنة وقساوسة؛ مع ذلك فهو مغامرٌ فكرياً وكتابةً لا ينتمي إلا إلى جمهورية آداب عالمية وكونية.⁽³⁾

تستحضرُ الفيلسوفة النسوية ما بعد الحداثيّة جنيف لويد، متخذةً نقطة انطلاقها من تصوير يوفل لسبينوزا لا متممياً ومارانويّاً، أفكاراً أسرةً من سبينوزا حول الروح والجسد والموت والأبدية.⁽⁴⁾ وتقول لويد إن

(1) جيل دولوز، سبينوزا: الفلسفة العملية، ترجمة أر هيرلي، (مكتبة ستي لايتس، سان فرانسيسكو، 1988)، صص 28-29؛ وانظر دوكر، 1492: شعريّة الشتات، ص 90.

(2) اليهودي الذي صار مسيحياً. المترجم

(3) ي يوفل، مارانو العقل، (مطبعة جامعة برنستون، برنستون، نيوجرسي، 1989)، صص وانظر دوكر، 1492: شعريّة الشتات، صص 99-102.

(4) جنيف لويد، سبينوزا وعلم الأخلاق، (روتليج، لندن، 1996)، صص 4-5.

جانباً مذهلاً من فكر سبينوزا في علم الأخلاق (نُشر بعد وفاته في العام 1677) هو حجته المضادة للديكارتية وهي أن الرُّوحَ هي «فكرة» الجسد. وتشيرُ لويد إلى أن الرُّوحَ هي فكرةُ الجسدِ الفرد، لذلك من غير الممكن أن تتعالى على موقعها المحدود إلى الكلي لفهم جميع الأشياء على نحو ملائم. زد على ذلك، بما أن الجسدَ والرُّوحَ متواشجان، فالرُّوحُ تكفُّ عن الوجود عندما يكفُّ الجسدُ عن الوجود؛ والرُّوحُ مثل الجسد، ليس لها دوام بعد الموت، ولا خلود. وتقولُ لويد، ولكن علينا أن نتفكّر في المضامين المختلفة والتامة للفرضية الثالثة والعشرين الواردة في الجزء الخامس والأخير من كتاب علم الأخلاق وهو جزءٌ صعبٌ وتأمليٌّ جداً، والتي تنصّ على ما يأتي: لا يمكن تدمير الرُّوح مع الجسد تدميراً مطلقاً، لأن جزءاً يتبقى منها وهذا الجزء هو أبدي. وتلمحُ لويد إلى أن سبينوزا يفترضُ شكلاً أرفع من المعرفة وهو الحب الفكري لله، حيث الله والطبيعة تبادليّان؛ يُتاح مثل هذا الشكل المعرفي للحكماء فقط، وهم أولئك الذين يتأملون المعرفة تأملاً ذاتياً، ولا يُتاح للجماهير. ولا يمكن الوصول إلى هذا الشكل المعرفي الرفيع من طريق العقل وحده، ولكن بتضافر العقل واشتغاله مع الحدس والخيال والعاطفة (الحب)، والتسليم بـ «حكاية» ما وإلى حد ما «بالاختلاق».⁽¹⁾

أتى لذلك أن يكون؟ تقولُ لويد، يعتقدُ سبينوزا بانبثاق خلود الروح من حُسبان الحب الفكري لله عندما تكون له علاقة بالرُّوح فقط. فربما يكون للرُّوح شكلٌ وجوديٌّ يبقى بعد فناء الجسد، وفهم الرُّوح لذاتها بوصفها أبديةً هو إنجازٌ رفيع، وهو حالة من حالات الغبطة. ولكن هنا، عندما

(1) لويد، سبينوزا وعلم الأخلاق، صص 6، 121، 127، 4، 8، 131.

تُدركُ الرُّوحُ ذاتها أبديةً، عليها الالتجاء إلى حكاية؛ إلى ما هو مُختلق: فتبدأُ الرُّوحُ بإدراكِ أبديتها الخاصة من خلال الشكل المعرفي الأرفع، وهي أنما جزءٌ من الله ويتم إدراكنا من خلال الله. ولكن إذا كانت الرُّوحُ أبديةً كما تقدّم، تنتفي إذن مسألة البداية. إنّ فكرة بداية وعي المرء بروحه الخاصة بوصفها أبديةً هي إذن حكاية، حكاية ضرورية تُعين المرء على فهم أبدية روجه؛ ولكن روح المرء كانت وما زالت أبدية. تحتاجُ الرُّوحُ إلى حكاية بداية، حتى يكون لها علاقة بالتاريخ، حتى توجدَ في زمان ومكان محددين. وبهذه الطريقة، تنتقلُ الروح بين وسيلتين من وسائل فهمها لذاتها في علاقتها بالجوهر الذي يتألفُ منه الكون. فبالوسيلة الأولى تفهمُ الرُّوحُ ذاتها بوصفها أبديةً، أما من خلال الوسيلة الأخرى، تدركُ ذاتها بوصفها ذات حياة محدودة، وذلك بوجودها في مكان وزمان معينين. مع ذلك، تقولُ لويد، كان سبينوزا مُدركاً لصعوبة الوصول إلى حالة الغبطة، فليس كل روح حكيمة دائماً والحكمة في كل الأحوال غير ثابتة.⁽¹⁾

ترسمُ كلُّ من مويرا غيتنز وجنيف لويد في كتابهما تخيلاتٌ جمعية: سبينوزا ماضياً وحاضراً صورة لسبينوزا وثيقة الصلة بعالمنا المعاصر وخاصة في بلورته لأفكار الحرية والمسؤولية والاختلاف. فهن يلمّحن إلى أن فلسفة سبينوزا، التي تُكرّر اهتمامات الفلسفة القديمة ولكنها تغيّرها، وخاصة الرواقية والأبيقورية منها، لا تحاولُ أن تتخطى الاختلاف أو تدمجُ الاختلافات في تشابه معمم. بل، يُدركُ سبينوزا الأجساد والأرواح باحتوائها على القرابة والعداوة، والانسجام والنزاع. لأن الكون يتكوّن من جوهرٍ واحدٍ (الله أو الطبيعة)، فهو، بالنسبة إلى سبينوزا، بلا أسباب أو

(1) المصدر نفسه، صص 114، 16، 122، 124، 5، 130.

غايات نهائية، وليس له نهاية أو أهداف طبيعية، مما يتيح ازدهار الاختلاف والتنوع والتجريب. علينا فهم وحدة الوجود هذه باعتبارها تعددية أنساق فردية متميزة غير قابلة للاختزال. وبسبب رؤية سبينوزا الشهيرة والغامضة للروح بوصفها «فكرة الجسد»، تعكس الأرواح البشرية إذن الأجساد البشرية من خلال ديمومتها وازدهارها اللذين يضاحيان ضعفها المركب إزاء القوى المتصارعة. فلا يشكّل الجسد والخيال والهوى حدود العقل والمعرفة، ومن خلال تأملنا فيهما نستطيع تطوير قوانا العقلية وزيادة معارفنا. ويشدّد سبينوزا خاصةً على الخيال الذي يؤدي دوراً ايجابياً حتى في أرفع أشكال الحياة الفكرية.⁽¹⁾

وعلى المنوال نفسه يلمح وليم إي كونولي في كتابه السياسة العصبية: التفكير والثقافة والسرعة (2002)، إلى معارضة سبينوزا «لنزعة الفكرية الضيقة»، وهو لا يرى قوى الروح مُلغزةً ومتقلّبةً فحسب بل قوى الجسد أيضاً. ويقتبس كونولي من الجزء الثالث الفرضية الثانية من كتاب الأخلاق كما يأتي: لم يُحدّد أحدٌ حتى الآن حدود الجسد وقابلياته. وهنا يحتاجُ سبينوزا على عدم قدرة الروح على تسيد الجسد أو السيطرة عليه: «يقدّر الجسد، بوساطة قوانينه الطبيعية وحدها، القيام بأمر كثيرة تعجزُ الروح على إتيانها.»⁽²⁾

يُلمح جوناثان آي. إسرائيل في كتابه التنوير الجذري: الفلسفة وتأسيس

(1) مويرا غيتنز وجنيف لويد، تحيَّلاتٌ جمعيّة: سبينوزا ماضياً وحاضراً، (روتلج، لندن، 1999)، صص 1-5، 14-15.

(2) وليم إي كونولي، السياسة العصبية: التفكير والثقافة والسرعة، (مطبعة جامعة منسوتا، منيابوليس، 2002)، ص 138، باروخ سبينوزا، عن تحسين الفهم، والأخلاق، والمراسلات ترجمة آر أج أم إلوس (دوفر، نيويورك، 1955)، ص 132.

الحدائة 1650 . 1750 وهو عملٌ استثنائيٌّ في التاريخ العابر للقوميات، إلى أن التنوير كان مقيّداً من اتجاهاتٍ عديدة، بين الاعتدال والراديكالية، وتعكس هذه التعددية والتوتر والصراع بين الاتجاهات المختلفة تنامي المشهد الفكري الأوروبي «المتزايد التعقيد والتشظّي والتهيه»؛ وساد «الارتباك والتردد وتشتت الأفكار المطرّد» في كل مكان؛ كان هناك حيرةٌ، و«مآزق» و«معضلات». يمنح إسرائيل سبينوزا دوراً مركزياً في دراما التنوير.⁽¹⁾ ويحاجج بأن سبينوزا والسبنوزية أصبحتا المؤثرين التكوينيّين اللذين أسّسا التنوير الجذري في علاقته مع التنوير المعتدل وبمساهمتهما في صياغة الأفكار الأساسية والثقافة الكونية الحضرية لفلسفة التنوير في جميع أنحاء أوروبا.⁽²⁾

يكتبُ إسرائيل: كان سبينوزا مؤثراً في كل مجالات التفكير السياسي والأخلاقي والإيروتيكي والكوني الجديد خلال «القرن الثامن عشر الطويل». فكان هو المفكّر الكبير الأول الذي اعتنق النظام الجمهوري الديمقراطي شكلاً ربيعاً ومكتملاً عقلاً من بين النظم السياسية. كان سبينوزا في مؤلفاته مثل رسالة في اللاهوت والسياسة (1670) والأخلاق قائداً في نضاله من أجل التسامح لأنه يعني تمتع الفرد بحرية الفكر والكلام بالإضافة إلى حرية النشر والتوزيع. آمن سبينوزا بالحرية السياسية بمعنى إيجابي وفعال، وليس بالتعريف السلبي الذي يعني غياب العوائق. ولكن سبينوزا لم يؤمن بالإطاحة بالملك أو الحاكم حتى عند اتضاح استبداد الحكومة للجميع؛ كان معارضاً للثورة، وكارهاً للعنف

(1) جوناثان آي إسرائيل، التنوير الجذري: الفلسفة وتأسيس الحدائة 1650 - 1750 (مطبعة جامعة أكسفورد، أكسفورد، 2001) صص 7-10، 13، 22، 94-5، 160-1، 259، 523.

(2) المصدر نفسه، صص 7، 60، 91.

السياسي ومحترساً بشدّة من خضوع الجماهير، معتقداً بتقديس الناس العاديين لأي شكل من أشكال السلطة التي تحكمهم. ولأن سبينوزا ارتأى عدم وجود إله متعالٍ يضمنُ أو يفرضُ سبيلاً أخلاقياً مطلقاً، فنستتجُ من فكره، نسبة الخير والشرّ، وعلى أنهما من أساليب التفكير، ويمكن اعتبار الأمر خيراً أو شراً أو حيادياً، اعتماداً على الظروف.⁽¹⁾

ويشيرُ إسرائيل إلى أنّ سبينوزا، يستعملُ مصطلحاتٍ مثل «مخنث»، لوصف من لا يتوخون الاسترشاد بالعقل، وهو يُعدُّ النساء بالطبيعة ضعيفات فكرياً. ولكن لوجهات نظر سبينوزا، كما يقولُ إسرائيل، حول طبيعة الكون نتائج رائجّة في قضايا مثل الجنسانية والإيروسية ومنزلة المرأة في المجتمع، فكلما ازدادت جذرية وجهات نظر سبينوزا ومذهبه، ازداد التشديد على نزعة المساواة والعدالة التي ولّدت بدورها حركاتٍ لا تهدفُ إلى تحرير المرأة فحسب بل إلى تحرير الغريزة الجنسية البشرية ذاتها. وهناك أيضاً تأثيرات امتدت لتشمل حرية المحادثة بين الرجال والنساء، في نوع من الأبيقورية الجديدة. في المجال الشعبي لهذه الثقافة التحريرية أو التنوير الجذري، الذي ازدهرت فيه العلاقات الاجتماعية المنفلتة التي هيئتها صالونات الشاي والقهوة التي بدأت بالانتشار في هولندا ولندن وهامبورغ في العقدين السادس والسابع من القرن السابع عشر، لم يكن الانتماء إلى عائلة أو جماعة معينة مهماً، ولكن إلى نوع جديد من جدارة العقل والموقف اللذين أسبغا على المعرفة الفلسفية والكتابة الجريئة والسعي المهذب وراء اللذة.⁽²⁾

(1) المصدر نفسه، صص 5، 76-77، 237، 259، 265-8، 279.

(2) المصدر نفسه، صص 60-1، 67، 86، 91، 236.

أشرتُ في كتابي 1492: شعريّة الشتات، إلى عدم إيمان سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت السياسة بعجرفة العقل في ادعائه معرفة العالم والسيطرة عليه. وعلينا ألاّ نتخيل أن الطبيعة محدودةٌ إلى الحدّ الذي يكون الإنسان هو الجزء الرئيس فيها. ففي أثناء مناقشته القصص التوراتية، يتساءل سبينوزا: هل بإمكاننا ممارسة حياتنا بحكمة إذا سلّمنا بصواب عدم إخضاع أي شيء إلى الشك أو أي مبدأ من مبادئ الريية؟ أليس كل أفعالنا، في جميع الأحوال، محفوفة بالالتباس والخطر؟⁽¹⁾ يشدّد سبينوزا على قيمة الشكّ، في رسالته إلى بلانبرغ، وعلى نقص المعرفة: «من ناحيتي، أعتزُّ بصراحة... أنا لا أفهم النصوص المقدّسة»⁽²⁾ إن ما شدد عليه سبينوزا في مؤلفاته وفي مراسلاته مع معاصريه، هو ضرورة اللايقين والمغامرة في التأويل، وروح السخرية، وغرس الشكّ في قصور المعرفة. فهو يعترف بأهمية إدراك ما لا يُعرف.

تولاند

قادني افتتاني بسبينوزا إلى اهتمامي بجون تولاند أكثر اللاهوتيين الانجليز ذوي التفكير الحر شهرة وجدلاً في مطلع «القرن الثامن عشر الطويل» - وُلد في العام 1670 قرب لندنبري وتلقّى تعليمه في غلاسكو ولايدن وأكسفورد ونادى بالكونية في المقاهي والصالونات التي يرتادها المثقفون ولكنه كان يعاني من الضغط السياسي لرعاته مثل شافتسبري

(1) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة س شيرلي (برل، لايدن، 1989)، ص 324؛ دوكر، 1492: شعريّة الشتات، صص 93-6.

(2) باروخ سبينوزا، عن تحسين الفهم، والأخلاق، والمراسلات ص 337، رسالة مؤرخة فوربرغ، 28 كانون الثاني 1665.

وهارلي، وقد توفي فقيراً في العام 1722.⁽¹⁾ عادةً ما يُشارُ إليه بكونه من اتباع سبينوزا الانجليز. وسأحاججُ على كون علاقتهما الفكرية ليست سهلة أبداً؛ فتلتقي أفكارهما وتفترقُ في تصميم معقد وخاصة فيما يتعلق بسيرتهما ومواقفهما وفلسفتهما.

يروى لنا جان آسمان، في كتابه موسى المصري، عن سمعة سبينوزا التي ساءت في المشهد الثقافي واللاهوتي الأوروبي بعد نشره لكتابه رسالة في اللاهوت والسياسة فما كان يذكره المعجبون به إلا باسم رمزي وهو مصر. ويرى آسمان في تولاند سبينوزا آخر في إنجلترا، بمعنى أنه تتبع دعوى سبينوزا الفلسفية الدرامية وهو أن الله هو الطبيعة والطبيعة هي الله؛ ولأن ما من ثمة إله يتخذ هيئةً بشريةً أو إله متعالٍ، فتنتفي الحاجة الموسوية للتفريق بين دين حقيقي يتبعُ إلهاً حقيقياً وأديان مزيفةً تتبعُ إلهاً أو آلهةً مزيفةً؛ وهذا هو أساس مذهب وحدة الوجود، الذي سيؤيده تولاند في القرن الثامن عشر.⁽²⁾

غير أنني أرى بوجود لعبة من التشابه والاختلاف بين تولاند وسبينوزا. فيما يخص التشابه، نشر تولاند الشاب في العام 1696 كتابه المسيحية ليست مُبهمه، وتوصل فيه، كما فعل سبينوزا قبله، موظفاً نقداً نصياً جدالياً مُفصلاً، إلى تناقض فكرة المعجزات مع «العقل الطبيعي» وقد أساء الرهبانُ والكهنةُ الأرثوذكس الساعون وراء السلطة استغلالها لمصالحهم

(1) ستيفن أيج دانيل، جون تولاند: مناهجُه وأساليبه وعقله، (مطبعة جامعة مكجيل - كوين، مونتريال، 1984)، صص 5-13.

(2) جان آسمان، موسى المصري: ذكرى مصر في التوحيد الغربي (مطبعة جامعة هارفرد، كامبردج ماسشوستس، 1997)، صص 5-8، 20.

الخاصة.⁽¹⁾ ولم تمض سوى فترة قصيرة بعد زيارته لوطنه إيرلندا حتى ناصبوه العداة: فقد أحرق الجلاذُ الحكوميُّ كتابه، وهرب تولاند من الاعتقال بسبب تهمة التجديف وعاد إلى إنجلترا. ها هو الآن غريبٌ - مثل علاقة سبينوزا بالسفارديم الهولنديين - بين أفراد مجتمعه الأصلي. سيُصبحُ تولاند، من الآن فصاعداً، حسب جورج زمل، غريباً بين الأمم، يحلُّ بينهم يوماً ويبقى غداً،⁽²⁾ يحلُّ بين جماعات، وفي بلاطات مختلفة في إنجلترا وأوروبا، مُقيماً في منفى بعيد عن وطنه إيرلندا، وعن الكاثوليكية التي نشأ عليها. شاطرَ تولاند سبينوزا مُقترَباً اجتماعياً وتاريخياً إزاء الدين. مؤلفات تولاند وفكره هما سبينوزويان أيضاً - و«مارانو» - وذلك بإيحاءه بأن يكون للفلاسفة وجهان مثل جانوس، وأن يُفرَّقوا بين الخطاب العام والفكر الخاص. وكان هذا هو ديدن الفلاسفة، كما يجادلُ تولاند، في العصور ما قبل المسيحية والديانات والفلسفات غير المسيحية.

يتأملُ تولاند في كتاب كلايدوفورس (1720)، مثل سبينوزا قبله، الكيفية التي يتصرَّفُ بها المفكِّرون في العالم. كيف يسلمون من التهديد والأذى والاضطهاد؟ يقول تولاند اجترح الفلاسفة الوثنيون القدامى تمييزاً دقيقاً بين مذهبٍ خارجي، كان علنياً وعماماً ومتأقلماً مع الانحياز الشعبي والممارسات الدينية التي شرَّعها القانون، وبين فلسفةٍ خفيةٍ وسريةٍ، لا يُعيرها «الكهنة الطموحون الذين تساندتهم... الغوغاء» اهتماماً، وهي

(1) جون تولاند، المسيحية ليست مُبهمة (1696؛ مطبعة فريدرش فرومان، شتوغارت - باد كانتات، 1964) صص. 46، 90، 97، 153، 170 - 1.

(2) جورج زمل، علم الاجتماع عند جورج زمل، ترجمة وتحرير كُرت ه. وولف (المطبعة الحرة، غليكو، إلبوني، 1950)، فصل «الغريب»، صص 402 - 8، دوكر، 1492: شعرية الشتات، ص ص 7-86.

مجالاً داخلياً من الأفكار التي ناقشتها النخبة التي تهتم بحقيقة الأشياء وطبيعتها. وفي ضوء علم المصريات، الذي يعتقد بأن مصر القديمة هي مصدر حكمة العصور، يكتب تولاند، أن المصريين «الذين كانوا أكثر البشر حكمة»، مارسوا «مذهباً ثنائياً» كهذا، كما فعل الإغريق، الذين اتبعوا فيثاغورس، الذي سافر إلى مصر و«عانى بنفسه من الختان» لعلهم يقبلونه في هياكل المعرفة السرية. كانت إيزيس في مصر، كما سجل ذلك بلوتارك، معروفة للعوام بالحاكمة الملكية. ولكنها كانت بالنسبة للفلاسفة «طبيعة كل الأشياء... التي قبضت على العالم لأنها كبيرة الآلهة، أو الكائن الأسمى» (وهي وجهة نظر تستبِقُ القبالة). يمكننا أن نرى في هذه الصياغة الاستثنائية سبب اعتبار تولاند مؤمناً بالعلم المصري وبوحدة الوجود حسب رؤية سبينوزا. ويكتب تولاند، بطريقة المقارنة، كان أسلوب المصريين المزدوج في تعليم الفلسفة والدين، الظاهر والباطن، سائداً بين «الأمم الشرقية الأخرى»، وخاصة الاثيوبيين والبابليين وكذلك «عند البراهميين القدامى، والسوريين، والفرس، والهنود والبقية، وقد وضع تعاليمها زرادشت بشكل رئيسي». هذه الممارسة المزدوجة سائدة في وقتنا الحالي بين الصينيين، والسياميين⁽¹⁾ والهنود». تتألف إذن، عند تولاند عموماً، كما عند سبينوزا من قبله، الحياة الحذرة التي يعيشها الفيلسوف الحقيقي، من «ازدراءه للغوغاء، وبغضه للكهنوت وابتهاجه بحريته الخاصة». على الفيلسوف أن يكون حذراً جداً فيما يخص سلطة الدولة وخطر الحكام، وعليه أن يمارس التعقل وحتى التظاهر بالجهل. طالع نموذجي بهذا الخصوص. فعندما سأله كريسس عن رأيه بالآلهة،

(1) تايلاند حالياً، المترجم.

طلبَ منه طاليس أن يمهلَه عدة أيام لكي يفكر بالأمر، وقد أجابه في النهاية «لا شيء».⁽¹⁾

أما في كتاب كلايدوفورس (1751)، يؤلفُ تولاند بياناً ذكياً جزلاً لجمعية سقراط الحديثة والمؤلفة من مجموعة من المؤمنين بوحدة الوجود، الذين يعتقدون بأن أصلَ جميع الأشياء هو الكل، والكلُّ هو أصلُ جميع الأشياء. يقولُ تولاند، ينكرُ المؤمنون بوحدة الوجود وجودَ أي «مركز للكون بأي معنى من المعاني». هيكُل هذه الجمعية قائمٌ على التفريق بين الظاهر والباطن، حيثُ ينأى الأخيرُ عن «الجمهور الذي يدركُ غيرته وبغضه». يجتمعُ المؤمنون بوحدة الوجود سرّاً، متنعمين بالمأدبة السقراطية، ومعتقدين بانتماء الفلاسفة إلى مدينة عاقمة، حيثُ «الشمسُ أبي، والأرضُ أمي، والعالم بلادي، وكل البشر أقربائي». وبهذا المزاج العالمي والكوني، يكتبُ تولاند، يتنعمُ المؤمنون بوحدة الوجود بالمدن الكبيرة، مثل باريس وفيينا، ومدن هولندا وخاصة أمستردام، وحتى روما البابوية، وهم يكثرُون في لندن. فهم لا شأن لهم بالمعرفة المؤسساتية، كما تتجلى في الجمعية الملكية البريطانية أو الأكاديمية الفرنسية. وهم يتمرنون في تجمعاتهم السقراطية على فنون المحادثة. يؤلفُ تولاند قائمةً من المعلمين القدامى الذين علّموا أو تصرّفوا بنبل، ولا تتضمنُ القائمة الفلاسفة الإغريق فحسب بل كونفوشيوس أيضاً.⁽²⁾ لم يكن

(1) تولاند، كلايدوفورس، أو حول ظاهر الفلسفة وباطنها، (لندن، 1720)، صص 65، 68، 70-78، 89، 94، كان طاليس فيلسوف سبينوزا المفضل (إسرائيل، التنوير الجذري، ص 174)، ويكتبُ تولاند أيضاً في كتاب رسائل إلى سيرينا (لندن، 1704) ص 31، عن «فيثاغورس»، أعظم رحالة العالم... اختار آلام الختان لعله يُقبل حتى يستمع إلى المذاهب السرية لكهنة مصر وأبيائها.

(2) تولاند، بانثاستيكون: أو، سبيل الاحتفاء بجمعية سقراط (لندن، 1751)، صص 13، 15، 33، 58، 59، 64، 66، 70.

تولاند ولا سبينوزا من الحصافة التي أرادا للفلاسفة أن يكونوا عليها مثالياً، فكلاهما تورّطا في تدخّلات شعبية، وخصومات وسجلات. يروي لايبنتز أنه تكلم مع سبينوزا حول أحداث 1672 عندما قُتل الأخوان دي فيت، القائدان السياسيان الجمهوريان، ومثّل بجثمانيهما على أيدي حشد تضمّن مواطنين محترمين من الطبقة الوسطى. أما سبينوزا فأخذ بنصيحة المؤجّر بعدم وضع لافتة خارج منزله تُدين البربرية، لأن المؤجّر خشي من تدمير منزله.⁽¹⁾

غير أن هناك اختلافات بين سبينوزا وتولاند، خصوصاً فيما يتعلّق بالجنس. فلا يُشاطرُ تولاند المركزية الذكورية عند سبينوزا، ولا ازدراءه «دموع النساء»، أو توظيفه لاستعارات الساحرات وجنيّات البحر اللائي يستدرجن الرجال بعيداً عن العقل والفلسفة.⁽²⁾ يُججّل تولاند في كتابه بانثايستيكون كلاً من النساء والرجال من بين الفلاسفة القدامى الذين يشرفون تاريخ وحدة الوجود ومن بينهم الفيلسوفة والمعلّمة الافلاطونية هيباشيا.⁽³⁾

نشر تولاند في العام 1720 مقالاً مطوّلاً عن هيباشيا (تترادايْمُس، الجزء الثالث)، رئيسة الأكاديمية الأفلاطونية المُزدهرة في الإسكندرية في مطلع القرن الخامس. يوتّخ تولاند جنسه من الرجال بسبب «تحيزهم السوقي» في الاستخفاف بنساءٍ مثل هيباشيا، التي كانت مثقفة وجميلة معاً. يروي

(1) ستيفن نادلّر، حياة سبينوزا (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج 1999)، صص 339، 344، 348

(2) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 49، نادلّر، حياة سبينوزا، صص 339، 344، 348.

(3) تولاند، بانثايستيكون، ص 64.

لنا تولاند، على نحو متحرّر، حكاية عن الحيض، حيث تتعرض فيها هيباشيا إلى تحرّش متواصل من أحد زملائها الباحثين الشباب، وحين أصابها عارضٌ مألوفٌ عند بنات جنسها، أخذت مندبلاً، كانت تستعمله في هذه الحالة التي ألّمت بها، ورمته في وجهه قائلةً «هذا هو ما تحب، أيها الشاب الأحمق، وليس كل ما هو جميل فحسب»، وتقصدُ بذلك، الفضائل الافلاطونية المجرّدة للخير والحقيقة. يكتبُ تولاند بازدرءٍ عن سائِرُل، أسقف الإسكندرية الذي صيّر قديساً فيما بعد، المتشبّث بالسلطة الدنيوية والذي أسس بحماسة، الممارساتِ الانشاقية التي ميّرت المسيحية حتى يومنا هذا. فلقد طرد سائِرُل اليهود من المدينة، اليهود الذين قال عنهم تولاند إنهم، «عاشوا في ببحوحة منذ زمن الاسكندر العظيم، ولم يحقق بطردهم أي فائدة تُذكر للبلاد». يقولُ تولاند إنه اعتاد قراءة «الأكاذيب الهائلة التي تنال من هذه الأمة الشقيّة، وخصوصاً الحكاية الواهنة التي تتناول صلب الطفل». أباح سائِرُل بوحشية «للغوغاء» الاستحواذ على كل الأشياء التي تركها اليهود المطرودون. وفي عمل بربري مشابه لذلك الفعل، أمر سائِرُل، الذي يكره هيباشيا، لحكمتها ولكونها صديقةً ومستشارةً لأوريستس حاكم المدينة، رجاله باختطافها في العام 415، ونقلها إلى كنيسة حيثُ عُريت من ملابسها، وقُتلت، ثم أخذوا جثمانها بعيداً وأحرقوها إلى أن صارت رماداً.⁽¹⁾

تخلُق قصة تولاند من هيباشيا شخصيةً رمزيةً، فقصة حياتها النابضة بالحياة وموتها الوحشي، يقترحان معاني معاصرةً عند تولاند: دُمّرت الرغبة

(1) تولاند، تترادأيموس، (لندن، 1720)، الجزء الثالث، هيباشيا، صص 103 - 109، 118 - 119، 122، 7، 130، 3، 136. وانظر أيضاً إسرائيل: التنوير الجذري، ص 91، حيثُ يناقش اهتمام تولاند بهيباشيا ويشيرُ إلى قصة الحيض وردّ نقاده المحافظين عليه.

في الحفاظ على المعرفة الوثنية بلا هوادة من قبل الديانة المسيحية الرسمية؛ والعلاقات متوترة بين طبقة مثقفة تناضل من أجل مجالها الخاص في الحرية الفكرية ضدّ الديانة المسيحية التي تتدخل في الشؤون المعرفية والثقافية؛ حقوق الحكومة التي تصرّ على النظام المدني التي تحكمه، والذي يشمل الشؤون الدينية؛ أضف إلى ذلك مسائل المعرفة والجنس. يحضّ تولاند، في مقدمته لأحد كتبه المبكرة وهو رسائل إلى سيرينا (1704)، على وجوب مشاركة النساء الرجال منافع التعليم والسفر والرفقة وتدبير الشؤون؛ وهي مناشدة تذكّرنا بخطاب المساواة الجنسية الوارد في جمهورية إفلاطون وتمهّد كذلك للآراء القوية التي تتمسك بها ليدي ماري وُرتلي مونتاغيو، التي كتبت في رسالة مؤرخة في 1753 لابتها الليدي بيوت، حول تعليم حفيداتها، كتبت: «لنصرّح بالحقيقة، ليس هناك بلدٌ عوملت فيه النساء بازدراء شديد مثل إنجلترا»، حيث «تُغرق النساء بالجهل البغيض، ولا تُستبعد أية طريقة تخنق عقلنا الطبيعي».⁽¹⁾

ثمة فرق واضح بين سبينوزا وتولاند في تقييم أهمية وتراث موسى وشرائعه. فينظر لسبينوزا وتولاند على أنهما سوسنيان⁽²⁾ في إعجابهما بعيسى الرجل وليس الإله. ولكن على خلاف سبينوزا، أعلن تولاند باستمرار عن إعجابه بموسى الشخصية الرئيسة في سفر الخروج، مشيراً إليه «بالمشرع الذي

(1) ليدي ماري وُرتلي مونتاغيو، رسائل مختارة، حرّرها آر هالساند (بنغوين، هارموندسورث، 1986) ص 246. انظر أيضاً إسرائيل: التنوير الجذري، صص 89، 91، فيما يخص تولاند والنساء والتعليم.

(2) حسب قاموس وبستر: «السوسينية هي حركة لاهوتية انتشرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر وتدعو إلى الإيمان بالله والتمسك بالنصوص المسيحية ولكنها تنكّر ألوهية المسيح ويرتب على ذلك انكارها للثالوث المقدس». المترجم.

لا يُضاهي». ⁽¹⁾ رَغِبَ تولاند في التوفيق بين سفر الخروج وعلم المصريات وذلك بالدعوة إلى دين إنساني طبيعي يُمكنُ من خلاله معارضة السلطة، والممارسات القانونية، وخروقات المجتمع المدني التي تقتربها المؤسسة المسيحية الإنجليزية. ⁽²⁾ أضف إلى ذلك، امتدح السامية عند تولاند ليشمل الديانتين الإسلامية واليهودية؛ بينما بدا سبينوزا في أحسن حالاته غير مبالٍ بالإسلام، وغير مهتم بأفكاره اللاهوتية أو أهميته في التاريخ الأوروبي الديني المعاصر، مع أنه كان مُعجباً بالكنيسة الكاثوليكية الشهيرة باستبدادها. ⁽³⁾

حُبُّ السامية والإعجاب بالإسلام

يؤلّف تولاند نوعاً من القصة التحقيقية اللاهوتية، في كتابه الناصري: أو المسيحية اليهودية وغير اليهودية والمحمدية (1718)، مكتشفاً كنوزاً مخبأةً مثل الليالي العربية. يروي الساردُ المحقّقُ لقرّائه في العام 1709 عندما كان في مكتبة في أمستردام، كان محظوظاً عندما وقع نظره على إنجيل جديد، وهو «الإنجيل المحمدي»، والذي لا يعرفه أي مسيحي؛ أعتقد أنه تُرجمَ من العربية إلى الإيطالية، وامتاز حبره وورقه بالدقّة والأناقة، واحتوت حواشيه على هوامش باللغة العربية. لم يطالعه إلا لوهلة قصيرة، ولكنها كانت طويلة بما يكفي ليشعر بالثقة من أنه كان

(1) تولاند، هوديفوس: أو؛ عمود الغيمة والنار ليس اعجازاً، في تراديموس، ص 6؛ كلايدوفورس، ص 65. انظر أيضاً أسمان موسى بين المصريين، ص 91 - 6، وجامبيون، «التسامح والمواطنة في إنجلترا أثناء عصر التنوير: جون تولاند وتطبيع اليهود، 1714 - 1753، وهو مقالٌ في كتاب حرّاهُ غرلٌ وبورتر، التسامح في أوروبا أثناء عصر التنوير، ص 141، حيث يناقش جامبيون في مقاله كراس تولاند أسباب تطبيع اليهود.

(2) وانظر أيضاً جامبيون، «اهتزاز أعمدة الكهنوت، الفصلين 5 و6.

(3) إسرائيل: التنوير الجذري، ص 227.

مستنداً إلى إنجيل برنابا الضائع. واعتماد المحمديين في عبادتهم على نسخة مسيحية مبكرة من الإنجيل، لا يُثير الدهشة، لأنهم يعترفون بأن كتابهم قائمٌ على أربعة كتب هي أسفار موسى الخمسة ومزامير داود وإنجيل عيسى وقرآن محمد. حافظ المحمديون على إنجيل برنابا الضائع لأنهم في الحقيقة مذهب من المذاهب المسيحية، بالطريقة نفسها التي كانت بها المسيحية فرعاً مُبجَّلاً من الديانة اليهودية. يبيِّن الإنجيلُ الضائعُ حفاظ المحمديين على صيغة مبكرة من الديانة المسيحية واستمرارهم عليها. وخاصة، يكرِّرُ المحمديون في دينهم، مسيحية «أصلية»، كما هو الحال مع الإيونييين، الذين يُعرفون أيضاً بالناصرى.⁽¹⁾

يذكرنا تولاند أنه في النظام الإيوني أو الناصري، عيسى هو إنسان، مثلما محمد هو إنسان، ورسول. إنجيلُ برنابا، الضائع منذ فترة طويلة، شائعٌ بين معظم الطوائف المسيحية ويدحضُ رأي بولس القائل بأن عيسى هو ابن الله؛ وبالنظر إلى عيسى إنساناً فحسب، آمن المسيحيون الأوائل والمحمديون من بعدهم «بوحدة الإله» مثل «معاصرنا الموحدين والسوسنيين».⁽²⁾

ويقولُ تولاند، وخلافاً لرأي بولس، كان الأبيونيون والناصرانيون يمتازون بالتعددية في ممارساتهم الدينية، ويؤمنون مثل عيسى، بأنهم بإمكانهم أن يكونوا مسيحيين خيَّرين، ويمارسون طقوسهم المحلية أيضاً، أي شرائع موسى التوراتية. وفي نفس الوقت، لم يؤمن المسيحيون اليهود

(1) تولاند، الناصري: أو؛ المسيحية اليهودية وغير اليهودية والمحمدية (لندن، 1718)، المقدمة، وحصص 4 - 6، 9، 12 - 15. إسرائيل: التنوير الجذري، صص 66، 613، والذي رأى في الناصري نصاً «مذهلاً» يرُدُّ فيه كذلك اعجابه بالإسلام، ويقارنه بكتاب بوليفيرز في فرنسا (572-3)؛ انظر أيضاً جامبيون «اهتزاز أعمدة الكهنوت، صص 125 - 9، 234.

(2) تولاند، الناصري صص 16 - 17، 22 - 3، 44؛ يعرفُ تولاند في ص 28 السوسينية: كان عيسى رجلاً ليس إلا ولكن أمة كانت عذراء، حملت بإيعاز من روح الله.

بفرض شرائع موسى على غير اليهود، ومنها، طقس الختان. فعند تولاند، يتبعُ ختان الذكور عند المحمديين شرع موسى في أسفاره الخمسة وطبقاً لروحية المسيحيين الأوائل.⁽¹⁾

يدافعُ تولاند عن قواعد الطعام المحمديّة، وخاصة في التفريق بين اللحم الحلال وغير الحلال، وبما أن المحمديين يتبعون هنا ممارسات «المسيحيين الأوائل»، الذين تجنبوا، جرياً على فقرة من سفر التكوين 9: 3-4، «الدم والحيوانات المخنوقة»: وهذه ممارسة، كما يقترحُ تولاند، «لم تستمر في كل البلاد (كما هي عليه في الكنائس الشرقية)، حتى عصر أوغسطين فحسب؛ ولكن، استمرت إلى القرن الحادي عشر، في معظم أجزاء الكنيسة الغربية». يروي تولاند، مستشهداً بهيرودوت، بتشابه قواعد الطعام عند المصريين، الذين يراهم، في كتابٍ آخر، هو رسائل إلى سيرينا مصدر الحكمة عند الأمم الشرقية، من شمال أفريقيا مروراً بالشرق الأوسط والهند، ومثال على ذلك تصوراتهم عن خلود الروح.⁽²⁾

يؤمنُ تولاند في كتابه الناصريّ أن المحمديين، وهم يستلهمون الإيونيين والناصرين، يلتزمون «بالخطة الأصلية للمسيحية»، والتي تتضمنُ تنوعاً من المراسيم والالتزامات وتسمحُ بها. يقولُ تولاند إن بولس الرسول لم يكن وحده عدوّ تعدد الآلهة الأشدّ، بل كان قسطنطين له الموقف نفسه. ويلاحظُ تولاند، أن أكثر ما يثير الإعجاب حول المسيحيين الأوائل عدم تماثلهم.⁽³⁾

(1) تولاند، الناصري صص 37-9، 42.

(2) تولاند، الناصريّ صص 44-8، رسائل إلى سيرينا، صص 21-2، 30-3، 40.

(3) المصدر نفسه صص 52، 3، 56.

يعتقدُ تولاند أن طرد آباء الكنيسة للمسيحيين اليهود غيبيٌ لأنهم ببساطة كانوا يرغبون في ممارسة الطقوس اليهودية القديمة: «تم استئصال اليهود إلى الأبد... من جسم تلك الكنيسة التي أسسوها بأنفسهم، حيث كانت تُرددُ فيها شريعتهم إلى يومنا هذا، وحيثُ كان غير اليهود يفتخرون بتسمية أبنائهم بأسماء اليهود». تميّز التاريخ الأوروبي بكوارث الإقصاء والقمع والإبعاد، إذ كان آباء الكنيسة «ميالين لإرسال مجتمعات بأكملها وكنائس وشعوباً وليس أشخاصاً فقط إلى الشيطان بسبب أتفه الأمور، وأحياناً بسبب النقد الطفيف أو تصحيح التاريخ (الذي غالباً ما كانوا يخطئون فيه)».⁽¹⁾

على النقيض من هذا، ضم محمديو الشرق الأوسط العثمانيّ أهل الكتب الأربعة: الأسفار والمزامير والإنجيل والقرآن - أي أنهم ضمّوا اليهود والمسيحيين إلى المحمديين - ضمن فضاءٍ ديني متعدد. «ولهذا» يرى تولاند أن المحمديين «ربما ينعمون بالتسامح في لندن وأمستردام، مثلما ينعم المسيحيون بطوائفهم كافة في القسطنطينية» وعلى الأساس نفسه، «ربما يُسمَحُ للمحمديين ببناء مساجد في هذه الأنحاء من أوروبا، إذا رغبوا في بنائها، مثل أيّ طائفة أخرى».⁽²⁾

عندما يقترحُ تولاند إمكانية أن تصبح أوروبا الحديثة متعددة الأديان والثقافات - حيثُ يزدهرُ فضاءٌ مدنها بالمساجد والمعابد اليهودية إضافة إلى الكنائس - فهو يمهدُ لمفكرين معاصرين مثل أميل الكلاي وإيلا شوحات وماريا روزا منوكل، الذين لفتوا الانتباه إلى شعريّة الاختلاط والتعايش بين

(1) المصدر نفسه.

(2) تولاند، الناصريّ ص 4، 5، 6، 61.

المسلم واليهودي والمسيحي في الامبراطوريات العربية والعثمانية، إذ تُعدُّ إسبانيا المغربية ما قبل العام 1492، أكثر أمثلتها إدهاشاً.⁽¹⁾

استقى حبّ السامية عند تولاند، الذي شمل الإسلام واليهودية، وطورَ نِسَابِيَّةَ (جينولوجيا) مُسَهَّباً في «القرن الثامن عشر الطويل»، من ستيفن ناي، الذي كان من أوائل الذين أدخلوا مصطلح الموحّدين في الأدب الإنجليزي، في كتابه موجز تاريخ الموحّدين، ويسمّون أيضاً بالسوسينيين والمنشور في العام 1691. يقول ناي، نظراً لفساد المؤسّسات المسيحيّة في أوروبا، لم يحافظ على الايمان الناصريّ القديم المتمثل بوحدانية الله سوى ممالك الأتراك والمحمديين والوثنيين؛ أما في أوروبا، فقد قام الموحّدون والسوسينيون بإحياء الدين الناصريّ الحق.⁽²⁾ ويحتوي حبّ السامية أيضاً، دفاعاً عن محمد ضد التهم المسيحية السائدة الذي دَبّجها الدكتور بريديو في كتابه حياة محمد (1697) والذي يقول فيه إن محمداً هو دجالٌ لا يهّمهُ سوى الشهوة والطموح والسلطة. الدفاع الذي يردُّ في هذه المؤلفات ما هو إلا ردٌّ على النظرة السائدة عن المسلمين أو تصحيحها، وتعبيراً عن الاعجاب بالعرب وبيلادهم، وهي ليست موروثاً

(1) أميل الكلاي، مثل العرب واليهود: إعادة صياغة ثقافة المشرق (مطبعة جامعة منيسوتا، منيابولس، 1993)؛ إيلا شوحات، «ذكريات محرّمة ورؤى الشتات: كولومبوس وفلسطين واليهود - العرب» مقال منشور في كتاب حرّره م جوزيف وجي ناتاليا فنك تأدية المهجّنة (مطبعة جامعة منيسوتا، منيابولس، 1999) صص 131 - 156؛ وماريا روزا منوكل؛ نمنمة العالم: كيف صاغ المسلمون واليهود والمسيحيون ثقافة التسامح في إسبانيا العصور الوسطى (مطبعة نتل براون أند كمبني، نيويورك، 2002). أما عنوان الترجمة العربية للكتاب، والتي صدرت عن دار توبقال، فهو (الأندلس العربية: إسلام الحضارة وثقافة التسامح) المترجم. (2) ستيفن ناي، موجز تاريخ الموحّدين، ويسمّون أيضاً بالسوسينيين. في أربع رسائل كُتبت إلى صديق (لندن، 1691). انظر أيضاً جامبيون، اهتزاز أعمدة الكهنوت، صص 109 - 10. في كتاب الناصريّ، ص 25 حيث يُجِيل تولاند إلى: حكمُ السيد ناي على الآباء.

من منظور يهودي - مسيحي حصري يركز على بني إسرائيل وكأن الشعوب أو الديانات الأخرى ليس لها شأن في الشرق الأوسط، كما في المؤلف الآتي، «محمد ليس دجالاً، ألفه بالعربية عبد الله محمد عمر»، ومنشور في كتاب كيلغرو المنمنمات الذهبية في العام 1720، قبل سنة من صدور كتاب مونتسيكيو رسائل فارسية؛ أو كتاب الكونت بوليفيرز حياة محمد، الذي تُرجم إلى الإنجليزية في العام 1752، والذي يُدافع فيه عن تعدد الزوجات والختان وقواعد الطعام المحمديّة.⁽¹⁾

نرى في حبّ السامية هذا انتبهاً إلى إمكان التبادل الثقافي والفلسفي والديني بين أوروبا والشرق - إلى حد التشكيك في فكرة الاكتفاء الذاتي لأوروبا، كما تم تعريفها بوضوح، وبمعارضة موسومة دائماً «بأوروبا وآخروها»،⁽²⁾ معارضة استشراقية عبّرت عنها في العالم القديم شخصيات في مسرحيات أغاممنون لأسخيلوس، وأندروماك ليوريبديس وإنياذة فرجيل. كان حبّ السامية التنويرية عند تولاند تدخلاً في حجج وصراعات مزمنة داخل الفكر والأدب الغربي الذي يخص الاختلافات القائمة بين أوروبا والشرق، والغرب والشرق.

(1) همفري بريديو، الطبيعة الكاملة للدجال معروضة بشكل كامل في حياة محمد (لندن، 1697). ت. كيلغرو (تج.)، المنمنمات الذهبية (ه. بوليفيرز، حياة محمد (لندن، 1752). أما ما يخص الاهتمام بالإسلام أو مناقشته في «القرن الثامن عشر الطويل» فانظر مواضع متعددة من كتاب جاميون، اهتزاز أعمدة الكهنوت.

(2) قارن ليزا لو، تضاريس نقدية: الاستشراق الفرنسي والبريطاني (مطبعة جامعة كورنيل، إيثاكا، نيويورك، 1991)؛ وانظر أيضاً فصل لو المعنون بـ «دنيوية الحميرية» والمنشور في كتاب من تحرير نذ كرتهويز ودبجاني غنغولي، إدوارد سعيد: إرث المثقف الجهايري (مطبعة جامعة ملبورن، ملبورن 2007)، ص ص 121 - 51.

وصلنا الآن إلى شخصية الفيلسوف ديفيد هيوم التي لا يمكن التغاضي عنها: هيوم وتعدد الآلهة وعلم الأسطورة، والفلسفة بوصفها هدياناً؛ وأهمية هيوم عند ليوتار وصلته بفلسفته؛ واقترح ليوتار بأن تجريبية هيوم هي فلسفة اختلاف. ويعيدنا هيوم أيضاً إلى سبينوزا وموضوعات سبينوزية محددة، تتعلق بالشك في التوحيد الذي يُشبه الله بالإنسان، وتصور الروح بوصفها فكرة الجسد، والعلاقات المثمرة بين العقل والفهم والخيال والقصة والشعور.

يمهدّ كتاب تولاند الناصريّ ومؤلفاته الفلسفية - اللاهوتية الأخرى في مزاجها التعددي والنسبي لاستكشافات هيوم في نهايات القرن، وخاصة في كتابه ذي الأسلوب المثير والساخر والمختلف المنشور في 1757 التاريخ الطبيعي للدين. يومئ هيوم بطريقة لاهوتية وأرثوذكسية بتفوق التوحيد على تعدد الآلهة بسبب تصوّره لله بوصفه «العقل الروحيّ الخفيّ»، ولقد اعترضت في كتابي هذا، على هذا التمييز بين التوحيد والتعدد، وعلى ذلك الذي ورد في كتاب روبرت كارول ذئب في حظيرة الغنم. ولكن هيوم يشعر بأن إصرار التوحيد على عبادة الواحد الأحد فقط تؤدي إلى الطائفية والكراهية اللتين يغذيهما تعصب وعداوة مقدّسة، وهذه هي من أشد العواطف البشرية غضباً وعناداً (وهي من أفكار سبينوزا أيضاً، الذي كتب أن كراهية من نعتبرهم أعداء الله هي «أشدّ أنواع الكراهية مرارة وأكثرها دواماً»).⁽¹⁾ وعلى النقيض من هذا، يقول هيوم، يقدّم تعدد الآلهة - الذي يعدّه دين البشرية الطبيعي -

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، صص 264 - 5؛ دوكر، 1492: شعرية الشتات، ص 138.

كما في الإمبراطورية الرومانية، مزاجاً متسامحاً اجتماعياً، وعالمياً وكونياً، متناقضاً ومتنازلاً، لا يعبأ بأي رغبة في إيجاد أو فرض قوانين ذات حرمة مستمدة من النصوص.⁽¹⁾

يكتبُ هيوم - مُمهّداً هنا لنيته - عندما تكون الألوهة ممثلةً بإله واحد مطلق في تعالیه على البشرية، ينزَعُ الذهنُ البشري إلى الغرق في استسلام خنوع، وإذلال، وتواضع، وإهانة الجسد، والكفارة، والمعاناة السلبية، والجبن، والطاعة العمياء. ولكن عندما نتصوّر الآلهة على درجة بسيطة من التفوق على البشرية، نشعرُ بالراحة أكثر في مخاطبتنا لها، ولعلنا، دون اللجوء إلى التجديف، نسعى إلى منافستها ومضاهاتها: «وبذلك ينبعثُ النشاط والمعنويات العالية والشجاعة والسخاء وحب الحرية وكل الفضائل التي تسمو بالشعب»⁽²⁾

يربطُ هيوم تعدد الآلهة بالحكاية الرمزية، وذلك في ملاحظاته التي يصف فيها «إيمان العامة الساذج بتعدد الآلهة وعبادة الأصنام»، إذ لا يمكنهم تصوّر الذات الإلهية إلاّ بأشكال مرئية ومحسوسة. لن نجد، كما يقول، حكاياتٍ رمزيةً من النوع المهذب. إنما نجد، في الدين الوثني الشعبي القديم والاسطورة والقصة الشعبية القديمتين، انزلاق

(1) ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، تحرير ديليو. كُلفَر (مطبعة كلارندون، أكسفورد، 1976)؛ في مقالة مطوّلة عن الدرود، منشورة في كتاب مجموعة من مقالات عديدة (1726) المجلد 1، ص 52، يشيرُ تولاند إلى التسامح الديني للرومان، مع أنهم كتبوا الدين الدرودي في بلادي الغال وبريطانيا، ويعللُ تولاند، وذلك بسبب الاستبداد البربري الذي مارسه الكهنوتية الدرودية ضد الشعب الساذج. أما بخصوص الكونية التي ميّزت عالم تعدد الآلهة القديم، قارن أسهان: موسى المصري، صص 20، 20، 45 - 54، 136، 168، 193، 209، 217.

(2) ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، صص 62-3.

القصص الأسطورية، التي تشتغل عليها الحكايات الرمزية، إلى حالٍ من اللاتماسك، ومثال ذلك ما يأتي: يُستبعد أن يكون مارس عاشق فينوس. لماذا يكون الانسجام هو وليد مارس وفينوس؟ نحنُ نفهمُ النومَ أحياناً للموت، ولكن لماذا يكون مرغوباً فيه ويوصفُ بالنعمة؟ يعلّقُ هيوم بأن أشكال التراث الأسطوري «منفلتة وغامضة». ولكن هذه أيضاً كما يظنُّ هيوم هي قوة تاريخية لتعدد الآلهة: فلا يمكنُ ضبط قصصها في أي معيار أو تراث، ولا تتوفر على موضوعات جازمة تخصّ المعتقد، بما أن قصص الآلهة لا حصر لها، حتى إذا صدّق كل امرئٍ جزءاً من هذه القصص، فلا يمكنُ لأي امرئٍ أن يصدّقها أو يعرفها كلّها. فعلى الجميع، في مجتمع متعدد الآلهة، الاعتراف بعدم وجود جزء واحد يستندُ إلى أساسٍ أفضل من البقية، فليس هناك سببٌ لتفضيل جزءٍ على الجزء الآخر. لذا يختفي الدين الوثني، كما يلاحظُ هيوم، مثل غيمة لمن يحاولُ الاقتراب منه. ولا يمكن التحقق منه بواسطة المبادئ والعقائد الجامدة.⁽¹⁾

يرى هيوم في تعدد الآلهة ما يسمّيه آسمان في موسى المصري بمبدأ قابلية النقل الكوني، نقل الآلهة من ثقافة إلى ثقافة أخرى.

أما من ناحية الصلات بين ما بعد الحداثة والتنوير، يستدعي ليوتار، بإعجابٍ في كتابه مجرد لعب، ميزات الأسطورة وتعدّد الآلهة التي تُكرّر موضوعات التاريخ الطبيعي للدين. يُخبرنا ليوتار عن استحسانه «للوثنية»، والتي يُطابقها مع «الحداثة»، ومع «ما بعد الحداثة» في هامش مهم يحدّد فيه أهليتها، لأن أساليب الفكر هذه، يمكنُ أن تُوجدَ في أي زمان ولا تقعُ في فترة تاريخية معيّنة. فحينما نفتقرُ إلى «معايير» ثابتة، نكون في

(1) ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، صص 45، 49، 75.

زمن «الحدائث» أو «ما بعد الحدائث». فما يميّزُ قصص الأساطير الإغريقية والرومانية، والبلاغة الوثنية وتفكير السفستائيين، هو «الافتقار إلى نظام مستقر يساعدنا على إصدار الأحكام». فما نراه في الأسطورة الإغريقية ما هو إلا مجتمع آلهة تُجبرُ باستمرار على إعادة صياغة شرائعها؛ فلا يمكن لتشريع أن يؤسّس بثقة على مثل هذه القصص. يقول ليوتار، وهذا ضياعٌ أكيد، وهذا هو فعلاً علامة من علامات التمرکز الأوروبي، فقد حاولَ الفكرُ الأوروبيُّ استئصالَ هذه الوثنية من ذاته ورفضَ رؤيةَ الصلاتِ التي تربطُ بين وثنيته السابقة وبين السرد القصصي التقليدي في المجتمعات الوثنية غير الغربية مثل كاهيناوا، وهم هنود يسكنون عند منابع نهر الأمازون. فسردُ القصص عندهم يميّزُ بالابتكار الشعري والبلاغي، والنكات، والمُحاكاة، وإدخال حكايات جديدة، فلا تتطابق المرويات السردية حتى لو تم تكرارها؛ سردُ القصص بهذه الطريقة يحدثُ في عالم يمتازُ بتعدد الآلهة.⁽¹⁾

ثم يصلُ ليوتار إلى مقارنة الكاهيناوا مع الإغريق. بينما يُعدُّ الإلهُ المسيحيُّ سيّدَ الكلمة ويأمرُ بخلق العالم، فالهة الإغريق ليسوا أسياد الكلمة أو العالم. فهم «ليسوا كُليّ المعرفة». فما نعرفه عن الآلهة، وصلنا من قصص رويت عنهم ومن القصص التي يروونها هم. زد على هذا، ليس هناك مصدرٌ أصلي لهذه القصص وليس هناك راوٍ أوّل. فما نعرفه عن الأصول المُحتملة لتلك القصص متعلّقٌ «بالقصص التي تفترضُ ضمناً قصصاً أخرى، تفترضُ بدورها ضمناً القصص السابقة». أصبح الآلهة

(1) جان فرانسوا ليوتار وجان لوب نيبو، مجرد كُلمة، ترجمة ولاد كودزج، (مطبعة جامعة منيسوتا، منيابولس، 1994)، صص 15-17، 29، 32-3.

«أبطال المرويات السردية التي لا حصر لها وتدور أحداث كل واحدة منها في الأخرى»، والمرويات السردية في هذا العالم الوثني قريبة إلى الألعاب والأقنعة: «وهذا يعطل قدرة الذات على مطابقة نفسها وتغيير مسارها التاريخي»⁽¹⁾.

عندما يخاطبُ الآلهةُ البشر، كما هو الحال في استشارة العرافة، هناك التباس ومكيدة واحتمال الخديعة ولعب بالحظ. فيؤخذ ما تقوله العرافة بحصافة وبتأن وربما باستهزاء: «هناك احتمال لرواية الأحداث بشكل مختلف». إن علاقة البشر بالآلهة هو فضاء من المفاوضات التي لا تنتهي، بين القصص التي يرويها الآلهة والقصص التي يرويها البشر؛ في الوثنية، التي هي الحداثة وما بعد الحداثة، نحنُ دائماً محايثون للقصص التي تُحكى، فليس هناك خارج سلطوي، أو موقفٌ ميتالغوي نطلقُ منه. زد على ذلك، عدم تطابق المظهر والحقيقة، فلا يعرف المرءُ حين يحسبُ الشخص للوهلة الأولى متسولاً، هو في الحقيقة إلهٌ؛ فالمرءُ يعيش في عالم التحوّلات المفاجئة والهويات الملتبسة أبدأً.⁽²⁾

في أحد مواضع مجرد لعب يتساءل ليوتار باندهاش: «هل هناك فرقٌ حقيقيٌ بين النظرية والقصة؟»⁽³⁾ يتقصى دولوز هذه المسألة في علاقتها بنظرية المعرفة عند هيوم في كتابه الرائع التجريبية والذاتية المنشور في 1953، مُستلاً خيوطاً من أفكار هيوم الواردة في مؤلفه المبكر بحثٌ في الطبيعة البشرية (1739-1740). يقول دولوز، يقترح هيوم في هذا الكتاب

(1) ليوتار، مجرد لعب، صص 39، 40، 43. ذكر ليوتار لسرد القصص عند الوثنيين قريباً جداً من فن السرد في ألف ليلة وليلة في القرن الثامن، انظر جون دوكر، «التنوير والإبادة».

(2) ليوتار، مجرد لعب، صص 28، 32، 3، 36، 39، 43.

(3) ليوتار، مجرد لعب ص 5.

تجريبية غير معنية بأصل الذهن البشري، بل بقضية تكوين الذات. فما يُدركه الفيلسوف، وهو هنا الذات الهيومية، عندما يحاول معرفة العالم هو، كما يقول دولوز، «الجنون والنزعة الشكّية».⁽¹⁾ لماذا تتضمن التجربة مثل هذه الحيرة؟

من وجهة نظر دولوز، لا تُعرّف التجربة عند هيوم نظريةً تتحصّل المعرفة فيها من التجربة؛ فالتجريبية هي ليست فلسفة الحواس. ما تدركه الذات في العالم هو سلسلة من التصورات الفارقة والمُستقلّة. هذا هو «مبدأ الاختلاف»، ومبدأ الاختلاف هو «المبدأ الأساسي للتجريبية». وعلينا، لأننا نمثّل الذات البشرية، تصديق مبدأ الهوية القائل بأن الأشياء والأجسام هي ثابتة ومتّصلة؛ علينا أن نصدّق بأن هناك وجوداً مستمراً في الزمان والمكان، حتى لو كانت انطباعاتنا متقطّعة. التجربة هي بالضرورة فلسفة الخيال، فما يجعلُ الذات ذاتاً هو التصديق والابتكار، الاستدلال والاحتيال: «أنا أستدلُّ مما هو معلوم على وجود ما ليس معلوماً: أنا أصدّق بأنّ عليّ دائماً أن أنتقل مما هو معروف إلى ما هو ليس معروفاً». يُدرك الفيلسوف أن العالم كما نفكر به هو مجرد اختلاق يقوم به الخيال. تتضمن المعرفة خيالياً يُصبحُ مُكوّناً ومُبدعاً، لذا فالعالم هو فكرة الخيال. حتى المكان والزمان هما «ذهنيان». فالذاكرة والحواس والفهم متجذرة كلّها في الخيال. الخيال والاختلاق و«التوهم»، إذن، ضروريات للعقل نفسه. تعرفُ الفلسفةُ أنها لا تستطيع التوفيق بين تناقضات الخيال والعقل. الفلسفةُ هي معرفةٌ يكون التوفيقُ فيها بين العقل والخيال وهمياً دائماً: «أنا

(1) جيل دولوز، التجربة والذاتية: بحث في الطبيعة البشرية عند هيوم، ترجمة س. ف. باوندس (مطبعة جامعة كولومبيا، نيويورك، 1991)، ص 33-4.

أؤكد أكثر مما أعرف». يؤدّي مثل هذا الإدراك بالفلسفة إلى أن تعرف ذاتها وتأملها بوصفها «هذياناً وجنوناً»⁽¹⁾

خاتمة

يرغبُ باومان ووكّـر، وبأساليهما المختلفة، السلبية منها والايجابية، بصياغة التنوير بوصفه مشروعاً. فيعرفه باومان بمزاج واحدٍ وطاغٍ: خلقَ التنوير عقلاً كارثياً للحدّثة، كان هذا العقلُ مهووساً باليقين والمعرفة الشاملة، وبالتبويب والتصنيف، كان عقلاً ذرائعياً، مؤمناً بالمخلص وطوباوياً، مؤمناً بقدرته على خلق المستقبل على صورته، وإخضاع العالم لإرادة المعرفة: عقلٌ متعجرفٌ ذو خطر مستمر؛ عقلٌ استهلك الحساسيّة، وأفرغها من قدرتها على الدهشة والشك والتأمل. يقلبُ ووكّـر هذا الحكم على رأسه، مقترحاً أن مشروع التنوير كان كونياً وعالمياً ومضاداً للاستعمار، ويكشفُ صلاتٍ مهمّةً مع نظريات ما بعد الحدّثة التي تُشدّد على رؤية غير ذرائعية للعقل.

أعتقدُ أنني بذلتُ جهداً كبيراً لتأييد إعجاب ووكّـر بالتنوير فيما يتعلّق بالمعرفة والحساسيّة. وتناولتُ جوانبَ صوفيّةً من فكر سبينوزا تستحقُّ تأملاً عميقاً، وكذلك موقفُ سبينوزا بأن الروح تتألفُ بحميمية مع الجسد، والخيال، والحدس والهوى وحتى الاختلاق والتلفيق. حاججتُ، وخاصة بالنسبة إلى تولاند، على أن المؤلفات اللاهوتية الفلسفية الصادرة في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر والتي تنقُدُ المسيحية المؤسساتية، في تصوراتها، اللامركزية عن الله والكون، وانفتاحها على

(1) جيل دولوز، التجريبية والذاتية، صص 7-81، 90-1، 108، 126-7.

الأديان الأخرى، واهتمامها بالأعراف الأدبية الخاصة بتصحيح الرؤية، وتبجيلها للشخصيات النسائية القويّة والتعليم النسائي، والتفكير النسبي حول الجسد، مثلت، هذه المؤلفات، رغبةً في التفاعل مع الآخرين. أعداءُ عدو المرء هم أصدقاؤه، أو على أقلّ تقدير تُلهمُ الروحُ الحيّة المرء أن يكون متعاطفاً مع أولئك الذين همّشهم عدوّه، والعدوّ في هذه الحالة هو المؤسسة المسيحية، أولئك - المنسيين ظاهراً، المُتجاهلين، المبعوضين عادةً، المُضطهدين، ومنهم النساء واليهود والمحمديون والطوائف المسيحية اليهودية في العصر القديم. أدخلَ تولاند قصصَ خلقٍ جديدة ليضمّمها في تواريخ فلسفية ودينية متنوعة ويستأنفها، ويصدم بها أوروبا ويستفزّها في الوقت نفسه. وقد ذكرتُ تقدير هيوم لتعدد الآلهة لأنه قلبٌ لخطاب اليقين، بالإضافة إلى اقتراحه قراباتٍ بين مقرب هيوم التأملي من المعرفة وبين مفكرين ما بعد حدائين مثل ليوتار ودولوز فيما يتعلّق بفلسفة الاختلاف.

لا يمكنُ وصفُ تفكير عصر التنوير الذي اتّسم بالوفرة والتنوّع بكونه يؤمن بفكرة المخلّص أو طوباوياً. في «القرن الثامن عشر الطويل» المُترع بالغرابة والفرادة، هناك بالتأكيد رؤى طوباوية، مثلما هو حال رحلات جلنفر ذات المجتمع المثالي المكوّن من الهوينميين. ومع ذلك، تحدثُ رحلات جلنفر في كل مكان، وهو ما أشار إليه كلود راوُسُن في كتابه الله وجلنفر والإبادة؛ وهو نصٌّ ساخر على نحوٍ مريب. مع ذلك، لم يقترح مفكرو عصر التنوير حالةً تلغي الرغبة الطوباوية في العقيدة الألفية. ويجب ألا ننسى ما حدث في مسرحية كانديد لفولتير (1758) إذ صوّرت المثالية التاريخية والنظرة القائلة بالكون الكليّ الانسجام بسخرية متواصلة أبقاها بانغلوس

الشخصية المغرورة والسخيفة. وفي نهاية الرواية، قرّرت الشخصيات الرئيسة أن المؤسسات الأوروبية أو أية مؤسسات دنيوية لها صلة بالسياسة والدين والحرب هي كارثية ولا يمكن إصلاحها لذا فهم سيقضون ما تبقى من حياتهم في الشرق، يعيشون في مزرعة صغيرة بالقرب من القسطنطينية، ويعملون في بستانهم الصغير.⁽¹⁾ فضلاً عن ذلك، ارتاب مفكّرون تنويريون مؤسسون مثل سبينوزا في أي شكل من أشكال مركزية السلطة (كانت هذه مسألة كبرى في نقده في كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة لشعب بني إسرائيل القديم وشريعة موسى كما وردت في القصص التوراتية)، ودعا أن تؤسس الديمقراطية نفسها على مبدأ فصل السلطات، وخاصة، سلطات الكنيسة والدولة والحياة الفكرية.⁽²⁾ افترض سبينوزا وتولاند حالة مثالية يُخاطب المفكّرون فيها بعضهم بعضاً ضمن إطار جمهورية آداب عالمية، وإذا أُجبروا على أن تكون لهم علاقة بعموم المجتمع الذي يعيشون فيه فعلى هذه العلاقة أن تتسم بالاحتراس وليس بالحماسة إلى المخلّص. سبينوزا وتولاند لم يعدا مشروع قيادة سياسية تعبيراً عن الإرادة الشعبية أو العامة للشعب، كما حصل أثناء الثورة الفرنسية، لأن مُفكّرَيْن تنويريين مثلهما كانا متحفّظين من الجماهير، من الأغلبية المستبدة التي لم تكن قادرة على التعقل الفلسفي؛ وهما هنا يكرران الشك في الجماهير في الفكر الإغريقي الكلاسيكي، عند ثوسدديس، وسقراط وأفلاطون. أكثر ما كان يؤمل فيه، هو قيام المؤسسات العقلانية حتى تتصرّف الأغلبية بعقلانية بتأثير من هذه المؤسسات. ووكّرت على صواب في هذه المسألة حين يقول

(1) فولتير، كانديد، ترجمة جون بَت (بنغوين، لندن، 1947)، صص 136، 143 - 44.

(2) دوكر، شعريّة الشتات، صص 34 - 40.

كانت الثورة الفرنسيّة وارهابها انقطاعاً تاريخياً حاداً عن التنوير. المٌ تتخلّل عصرَ التنويرِ إلّا رُوحَ العقلِ الذرائعيّ وحدها؟ لا، لم يحدث هذا. من المؤكّد ملاحظة أهميّة ممارسات الدقّة، والقياس، والمقارنة والتصنيف في العالم الأوروبي الواحد الذي أُتسم بالاستكشاف. ولكن فكر التنوير يشدّد على المتشظي والمُبعرثر، المُشاكس والمُلغز، التهكّميّ واللاموقّر، ويحتفل بها جميعاً؛ كان الارتباطُ حميميّاً بين العقل والخيال والعاطفة أكثر ممّا بين التصنيف والتبويب الخاليين من العاطفة.

غير أنني لا أريد للثناء أن يكون تعليقي الوحيد الذي أتناول به التنوير. يجب أن يمتزج ذلك بالاحترام. ولكن ما يثيرُ الإعجاب حقاً هو الكونية والعالمية والتسامح والاهتمام بالاختلاف والتعددية التي اتسمت بها فلسفة التنوير، والتفكير المتعارض مع الدين، والقوانين التي هي في حالة مجابهة فعلاً مع التفكير العنصري الذي ارتبط بالاستعمار والإمبراطورية والسيادة؛ التفكير العنصري الذي لا يتبنّى فكرة المساواة بين شعوب الأرض بل فكرة تراتبية للبشر، سواء أكانت طفيفة أو شديدة الانحدار.⁽¹⁾ كلّما كان هناك تصوّر لعدم المساواة بين الشعوب، أو أكثر من ذلك، كلما تساهلت المجتمعات الاستعمارية مع تصوّر كهذا، استُحضرتُ الإبادة، نيةً وعملاً أو كليهما معاً.

ولنا أن نفكّر بحجّة كلود راوُسُن في كتابه الله وجلنفر والإبادة، فبينما تُساهمُ مؤلفات معظم رموز التنوير المتناقضة، في تأييدها للعنصرية ومعارضتها لها، والوحشية والغضب بإزائها، والإبادة والاحتجاج ضد

(1) قارن كاثلين وُلْسُن، «معنى الشعب: السياسة والثقافة والامبريالية في إنجلترا، خلال 1715-1785. (مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، 1995).

نِيَّاتِ الإبَادَةِ وَأَعْمَالِهَا، فَهَمَّ يوظّفون عبارات تفصّح عن أمانٍ ورغباتٍ، رغم اتسامها بالغموض الذي يضايقنا، إلّا أنّها تساهم في انشاء علاقة مهّدت، لما حدث للإيرلنديين الكاثولكيين، ولما فعله النازيون باليهود. يُشيرُ راوُسنُ إلى مثالٍ من كتاب سويفت اقتراح منح علامات لكل متسوّلي دَبْلِينُ (1737)، وإلى أفكارٍ من رحلات جلفر حيث نرى تشابهاً حديثاً مُقلّقاً يطلُّ من الماضي ويتجسّدُ في ممارسات الإخفاء والعقم النازية. (1)

يجبُ رفض فكرة مشروع متجانسٍ للتنوير لأنّ هذه الفكرة توحدُ التنوير عند ووكَلر كما عند مفكّري الهولوكوست والحدائثة مثل باومان. علينا الاعتراف بأن التنويرَ متناقضٌ لا يمكن اختزاله، مما يجعله مُفتحاً لاستكشافات جديدة تتناول العلاقات المتشابكة للحضارة والبربرية في التاريخ الغربي. (2)

(1) كلود راوُسنُ، «الله وجلفر والإبادة: البربرية والخيال الأوروبي، 1492 - 1945 (مطبعة جامعة أكسفورد، أكسفورد ونيويورك، 2001) صص. 232، 249. انظر مراجعتي في مجلة بحوث الإبادة، مجلد 5، العدد 1، 2003، صص. 161 - 5.

(2) انظر أيضاً ج. شومت، «أي مشروع تنوير؟ النظرية السياسية، مجلد 28، عدد 6، صص 734 - 57.

خاتمة: هل للعنف نهاية؟

يقدمُ فكرُ غاندي، من وجهة نظري، أملاً للعالم. فتبقى أفكاره في اللاعنف بديلاً أساسياً للنزوع اللانهائي نحو العنف ماضياً وحاضراً، سواء أكان من يمارسُ العنفَ هي الحكومة أو الذين يقاومون الاضطهاد والظلم. يكشفُ فكرُ غاندي اهتماماً كونياً وعالمياً وتعددياً ونقدياً في العديد من الأديان، كالبوذية والهندوسية، والجينية⁽¹⁾ (jainism)، والمسيحية والإسلام واليهودية. فغاندي لا يرى في اللاعنف مجرد استراتيجية أو تكتيك يصلح في مناسبات معينة. ولكن اللاعنف، بالنسبة لغاندي، هو طريقة حياة، ومزاج الروح والكينونة، وولادة روحية، وتربية (Bildung)، وحالة من التأمل الأخلاقي.

يكرّرُ فكرُ غاندي تقاليد المقاومة التي تشكّك في جدوى العنف والاستعمار والإمبراطورية والإبادة التي وردت عند هيرودوت ثوسديدس، والمسرح الإغريقي المأساوي الذي تناول تدمير طروادة أسطورياً، أما

(1) * يعرف قاموس وبستر الجينية: «دينٌ هنديّ يعودُ أصله إلى القرن السادس ق.م. ويدعو إلى تحرير الروح بواسطة المعرفة الحقة والإيمان الصادق والسلوك القويم.» المترجم.

في العالم الإغريقي - الروماني، فيكرُّ فكرُ غاندي، السرد المضاد في جمهورية شيشرون، وإنياذة فرجيل، وجرمانيا وأغريكو لا تاسيتس. ساهمت تقاليد المقاومة هذه من جهتها بصياغة القانون الدولي المعاصر، من خلال تعريف لمكين للإبادة في مؤلفاته المنشورة وغير المنشورة، وبشكل عام، من خلال اتفاقية الأمم المتحدة في العام 1948 حول الإبادة والمحاكم العالمية المكرسة لمحاربة الجرائم المُرْتكبة بحق الإنسانية.

ولكن - ومن الواضح ما يُحزن - لم تحقِّق مبادئ غاندي اللاعنفيّة إلاّ تقدماً يسيراً في عالم ورث تراثاً طويلاً جداً من الأفعال والأفكار التي تسوّغ العنف بين الجماعات. كان يُنظر في هذا التراث، إلى الاستعمار والغزو وبناء الإمبراطورية وسيادتها بوصفها أعمالاً نبيلة ذات أغراض إثارية، ونواياها خيرة موجهة لعمل الخير، ولحماية الضعيف والمظلوم، ولنشر الثقافة والقانون. توسّعت المعاهدات والحقوق الدولية القديمة التي كانت تحمي الغرباء والمنفيين والمسؤولين والسفراء والرسل، الذين يتمتعون بحق الضيافة على الدوام، توسّعت لتتخذ موقف «قانون طبيعي» يرى حقاً طبيعياً للبشر في السفر إلى أي بلد في العالم والتمتع بالضيافة، والحق في الإقامة والاستقرار، والزراعة والتعدين، فإذا خرق هذا الحق الطبيعي أو لم يُطبّق، يمكن عندئذٍ شنّ الحرب العادلة.

لقد حاججتُ في كتابي هذا، بضرورة إخضاع المفاهيم التي تبدو نبيلة وتستحق التعاطف - مثل المظلومية، والشعب المختار، أرض الميعاد، ونقل الثقافة، ودعم الله أو الآلهة، لفحص دقيق بسبب الطرق التي تتشابك بواسطتها مع أفكارٍ أخرى أدّت إلى نشوب العنف بين الجماعات تاريخياً: وخاصة فكرة الإحلالية، وهي الاعتقاد الذي يعطي بعض الجماعات

البشرية الحق التاريخي لاستبدال جماعة بشرية أخرى؛ وهذا الاعتقاد يبررُ التدمير الإبدي لتلك الجماعة البشرية الأخرى.

يمكننا أن نشاهدَ أشدَّ أمثلة التدمير الإبدي فظاعة في القرن العشرين في المحاولاتِ اليوميّة المستمرة لحكومة اسرائيل الصهيونية الساعية لتدمير مقومات الحياة لدي الفلسطينيين. ففي أواخر عقدي الثلاثينيات والأربعينات من القرن العشرين، استنكر غاندي المخططات الصهيونية للاستيلاء على فلسطين، قائلاً إنها ستؤدّي إلى تهجير وإذلال عرب تلك المنطقة القديمة. ولقد برهنتُ على وجود تقاليد يهودية في العصور القديمة، وخاصة عند جوزيفوس، يمكننا أن نرى فيها تمهيداً لأفكار غاندي حول اللاعنّف، ويمكنُ بها مقاومة الرغبة اللانهائية في العنف التي تمارسه إسرائيل الصهيونية، وهو عنفٌ نابعٌ من تاريخها بوصفها مستعمرة استيطانية إبديّة.⁽¹⁾

وربما يحتوي التاريخ على رغبة عميقة ومُستمرّة لإنهاء العنف، وما علينا إلا الاستمرار في البحث عن تراث لاعنفيّ بديل هو جزءٌ من الوعي التاريخي المتصاعد الذي يساعدُ في تشكيل تاريخ العالم.

(1) انظر مقالي حول غاندي وجوزيفوس في الكتاب الذي حررته مع ديجاني غانغولي، إعادة التفكير بغاندي وعلائقيّة اللاعنّف (روتليج، لندن، 2007)، ص 205 - 222.

دليل الأعلام

،125 ،124 ،123 ،122 ،121

،132 ،131 ،130 ،127 ،126

306 ،200 ،136 ،133

• أنخيسس 214 ،209

• إنياس 16 ،171 ،172 ،176

،198 ،197 ،196 ،195 ،194

،203 ،202 ،201 ،200 ،199

،208 ،207 ،206 ،205 ،204

،214 ،213 ،211 ،210 ،209

،257 ،256 ،252 ،249

• أوديسيوس (عوليس) 112 ،

،131 ،117 ،116 ،115 ،114

136 ،134 ،133

• أويرباخ، أرك 21

• آيشمان 72 ،115 ،133 ،278

283

أ

• أرندت حنة 15 ،21 ،32،33

،115 ،86 ،85 ،73 ،72 ،56

• 116 ،118 ،278 ،279 ،283

284

• أسخيلوس 6 ،25 ،30 ،99

،125 ،111 ،109 ،107 ،101

307 ،268

• إسرائيل آي.، جوناثان، 291

302 ،300 ،297 ،292

• أغاممنون 6 ،99 ،107

• أفلاطون 6 ،25 ،36 ،144

،158 ،156 ،153 ،152 ،150

316

• الكلاي أميل، 305

• أندروماك 6 ،101 ،119 ،120

• بوفندورف، صاموئيل 180،
250

• بویرن، دانيال 17، 75، 186،
187

• بیرنڈت، لاریسا 15، 248

• بیرغر، هنري جونور 178،
179، 180، 181، 194

ت

• تاسیٹس 222، 242

• تودوروف، تزفيتان 275

ث

• ثوسدديس 96، 97، 101،

115، 140، 141، 142، 143،

148، 149، 162، 166، 219،

220، 221، 228، 229، 242،

255، 268، 315، 319

ج

• جَلبرت، همفري 258، 261،

262، 306

ب

• بابيه، ایلان 192

• باتاي، جورج 56

• باختين، ميخائيل م. 21، 23،

24، 143، 145، 146، 147،

148، 151، 153، 163، 168،

208، 218، 227، 268،

• بارتولومي، لاس کاساس

• باریس 107، 111، 127، 129،

132، 136، 297، 331

• باومان، زغمونت 34، 278،

279، 280، 281، 282، 283،

284، 286، 313،

• برايِر، مايکل 184

• برکلیس 140

• برودي، هيو 5، 29، 36، 67،

68، 69، 234

• بالمر، باتريشيا 260، 261

• بنيامين، فالتر 15، 33، 56، 85،

143، 147، 197

د

دايدو 172، 199، 200، 201، 202، 203، 206، 207، 252

دولوز، جيل 7، 286، 287

307، 311، 312، 313، 314، 324

ديفز، نتالي زيمون 126

ديمنڊ، جارد 35، 57، 65، 68

ر

راوٽن، كلود 24، 25، 190، 314، 316، 317

روبر، لِنْدَل 48، 49

رودنسون، مكسيم 56

روز، ستيفن 16، 34، 56

روز، هيلاري 16، 34، 56

ز

زِمَل، جورج 122، 123، 295

زوس 133، 136، 137، 194

س

سارتر، جان بول 272

جوبتير 172، 193، 198، 199، 200، 201، 203، 205، 206، 207، 208، 217، 227، 234، 262

جوزيفوس 95، 211، 231، 321، 322

جون 2، 3، 9، 16، 20، 31، 32، 37، 38، 40، 56، 58، 65، 73، 89، 95، 119، 141، 147

151، 155، 177، 187، 192، 211، 238، 239، 243، 246، 247، 248، 254، 264، 284، 285، 293، 294، 295، 301، 311، 315

جونو 173، 199، 203، 204، 205، 206، 207، 229، 234

جويس، جيمس 17، 75، 123، 152، 159، 171، 190، 279، 280، 282

ح

حزقيال 237، 265

ش

- شكسبير 23، 238، 247، 268
- شَرَب، فيكتور آي 265
- شهاب الدين، محمد 75، 94
- شوارتز، ريجينا م. 180، 181، 194
- شوحات، إيلا 181، 182، 304، 305
- شيشرون 25، 27، 28، 30، 139، 142، 143، 144، 145، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 167، 169، 170، 214، 219، 229، 239، 242، 243، 251، 256، 268، 320

ص

- صَفُورَة 187، 200، 203

غ

- غاندي 95، 119، 204، 211، 228، 319، 320، 321

- سبينوزا، باروخ 180، 290، 293، 298
- سترات، بو 280، 283
- ستون، دان 37، 51، 55، 56، 77، 119
- سَكِينَر، كُونْتِن 239
- سكوت، سير والتر إيفانهو 123، 202
- سعيد، و. إدوارد 33، 34، 177، 178، 180، 181، 182، 183، 184، 194، 245، 274، 306
- سقراط 145، 146، 147، 148، 149، 151، 158، 159، 297، 315
- سويفت، جوناثان 317
- سيبو 139، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 161، 162، 167، 168، 169، 170، 251
- سيدني، هنري 37، 73، 113، 141، 258، 259

• فيكتوريا، فرانسيسكو دي
255، 253، 252، 251، 250

ك

• كاسيرر، أرنسٹ 277، 281

• كارول، روبرت 159، 172،

181، 186، 187، 188، 190،

191، 193، 194، 307

• كالغاكوس 217، 228، 229،

233، 243، 244، 270

• كرتھويز، آن 8، 12، 16، 17،

21، 22، 31، 32، 33، 37، 38،

39، 60، 76، 102، 119، 141،

143، 154، 180، 182، 183،

230، 232، 233، 238، 256،

284، 306، 316

• كرتھويز، نڈ 8، 16، 17، 21،

60، 180، 233، 284، 306

• كروتشه، بَنديتو 11، 12

• كرومويل، أوليفر 190

• كِمَرلِنغ، باروخ 85، 192

• غيتنز، مويرا 289، 290

• گودال، جين 35، 41، 43، 46،

• غروتوس، هيغو 250، 253

• غَرَنِي، روبرت 263

ف

• فتمورس، أندرو 238، 239،

240، 242، 243

• فرجيل 25، 27، 28، 30، 142،

143، 171، 172، 173، 174،

175، 176، 193، 195، 201،

202، 203، 205، 206، 207،

209، 210، 211، 214، 217،

219، 249، 250، 252، 268،

306، 320

• فرويد، سيجموند 21، 14، 33،

34

• فولتير 314، 315

• فيلوس (لوسيسوس فوريوس)

153، 155، 156، 158، 160،

161، 162، 163، 164، 165،

166، 167، 168، 256

- منوكل، مارياروزا 304، 305
- مِلز، صوفي 93، 94، 113، 116، 140
- مينيلوس 107، 111، 121، 123، 125، 126، 127، 128، 129، 132، 133، 136، 137
- الموزاني، حسين 143
- موسى 33، 171، 176، 177، 180، 184، 185، 186، 187، 199، 200، 208، 209، 294، 300، 301، 302، 303، 308، 309، 315
- موسي، جورج ل. 278، 233، 279، 284، 286
- ن**
- نورسو، آيدا 17، 253، 255
- هـ**
- هتلر 245، 281
- هَرَوِي، دونا 42
- هَكْبِي 100، 115، 120
- كولومبس، كريستوفر 39، 42، 64، 246، 326
- كونتنيوم 56، 123، 177، 264، 285
- كونيشي، شينو 17، 28، 215، 265، 326
- كي، جيمس 48، 279، 280
- ل**
- لايتنز، غوتفريد 281، 298، 326
- لَسِنغ، غوتهولد 281
- لَمَكِن، رفائيل 22
- لويد، جَنفِيْف 287، 288، 289، 290
- ليفاي، بريمو 19
- ليوتار، جان فرانسوا 286، 307، 309، 310، 311، 314
- م**
- مصالحة، نور الدين 183، 184

و

- واسو، ريتشارد 25، 175،
177، 195، 196، 197، 198،
199، 250
- ووكلز، روبرت 280

ي

- يوشع 184، 185، 186، 188،
189، 190، 191، 192، 198،
201، 209، 212، 263، 264،
265، 268
- يوربيديس 99، 100، 101،
111، 112، 113، 120، 130،
134، 135، 141، 268، 272
- يُنبنغو، غالاڙوي 29، 66، 67

• هور، ريشتارد 257

• هوميروس 71، 194

• هيرودوت 5، 16، 25، 28، 67،

71، 72، 73، 74، 76، 77، 78،

79، 80، 81، 82، 91، 101،

115، 119، 141، 142، 143،

162، 164، 166، 205، 219،

220، 221، 229، 268، 303،

319، 327

• هيغل 160

• هيلين 84، 93، 100، 101،

107، 115، 117، 121، 127،

128، 129، 131، 132، 133،

136، 138

• هيوم، ديفيد 282، 284، 307،

308، 309، 311، 312، 314

دليل المُصطلحات

،192 ،191 ،190 ،188 ،186

،210 ،209 ،208 ،198 ،193

،238 ،237 ،233 ،228 ،212

،268 ،252 ،248 ،240 ،240

،276 ،273 ،272 ،271 ،269

،283 ،282 ،280 ،279 ،277

،317 ،316 ،314 ،311 ،284

320 ،319

،112 ،111 ،106 إِبَادَة حَيَوِيَّة •

131 ،130

،133 ،110 ،104 ،39 ،6 إِبَادِيّ •

،192 ،189 ،175 ،154 ،141

321 ،264 ،209 ،207

،135 ،106 ،39 إِبَادَة ثِقَافِيَّة •

273 ،228

138 ،136 إِبَادَة دِينِيَّة •

أ

،14 ،12 ،6 ،5 ،3 ،2 ،1 إِبَادَة •

،24 ،22 ،21 ،20 ،19 ،16 ،15

،31 ،30 ،29 ،28 ،27 ،26 ،25

،39 ،38 ،37 ،36 ،35 ،33 ،32

،51 ،50 ،48 ،44 ،42 ،41 ،40

،64 ،59 ،58 ،57 ،56 ،55 ،54

،74 ،73 ،72 ،71 ،70 ،69 ،67

،90 ،89 ،86 ،82 ،77 ،76 ،75

،101 ،100 ،99 ،97 ،96 ،94

،107 ،106 ،105 ،104 ،102

،115 ،113 ،112 ،111 ،110

،130 ،122 ،121 ،119 ،117

،135 ،134 ،133 ،132 ،131

،153 ،144 ،141 ،138 ،136

،184 ،176 ،175 ،173 ،166

133، 129، 127

• إسبانيا المغربية 123، 202،
305، 212

• آسيا، آسيوي 80، 120، 206،
234، 219

• استشراق 6، 101، 123، 125،
140، 142، 206، 234، 284،
306

• استعمار 6، 12، 14، 15، 20،
21، 27، 28، 29، 30، 39، 42،
51، 56، 57، 64، 66، 72، 73،
74، 77، 79، 82، 97، 140،
141، 142، 162، 173، 175،
184، 191، 192، 193، 198،
204، 208، 209، 213، 215،
227، 229، 230، 232، 233،
234، 237، 238، 239، 240،
241، 243، 244، 245، 246،
248، 249، 250، 251، 252،
255، 256، 258، 259، 261،
262، 263، 266، 268، 269،
272، 273، 274، 275، 276

• إبادة الذاكرة 192، 193

• أبورجيني 28، 38، 57، 59،
60، 66، 67، 215، 267

• أئينا، الأئينيون 5، 31، 32، 71،
72، 73، 74، 76، 81، 83، 84،
85، 86، 87، 88، 90، 91، 92،
93، 94، 95، 113، 129، 137،
140، 141، 143، 144، 162

• 166، 219، 224، 242

• احتفالي 24، 116، 145، 146،
147، 218، 221

• إحلالية 17، 26، 156، 158،
159، 198، 211، 232، 237،
262، 320

• إخصاء 103، 317

• أرض موعودة، أرض ميعاد 26،
27، 177، 178، 181، 182،
183، 184، 185، 200، 237،
320

• إسبارطة 31، 82، 87، 95، 97،
107، 121، 122، 125، 126

• آلهة 14، 20، 26، 27، 33، 78،
 81، 83، 90، 107، 111، 116،
 118، 119، 122، 126، 127،
 129، 132، 133، 135، 136،
 137، 138، 144، 159، 164،
 165، 166، 167، 172، 173،
 174، 176، 188، 189، 194،
 205، 226، 231، 252، 274،
 285، 294، 296، 303، 307،
 308، 309، 310، 311، 314،
 320

• الإلياذة 71، 210

• امبراطوري، امبريالي، امبراطورية
 6، 12، 14، 20، 21، 28، 30،
 31، 32، 33، 40، 42، 57، 72،
 73، 74، 75، 76، 77، 81، 82،
 83، 84، 85، 86، 87، 90، 91،
 92، 93، 94، 96، 97، 102،
 139، 141، 142، 143، 155،
 156، 158، 162، 165، 166،
 167، 168، 169، 170، 173،
 179، 194، 196، 197، 198،

• 286، 313، 316، 319، 320

• استعمار استيطاني، مستوطن
 12، 15، 33، 39، 85، 177،
 181، 184، 212

• استعمار نبيل، مُستَعْمِر نبيل 7،
 17، 26، 27، 220، 221، 238،
 253، 268، 269

• إسرائيل 16، 20، 85، 175،
 176، 177، 178، 179، 180،
 181، 182، 183، 184، 185،
 186، 187، 188، 189، 190،
 191، 192، 193، 194، 195،
 200، 201، 204، 211، 212،
 237، 264، 265، 290، 291،
 292، 297، 299، 300، 301،
 302، 306، 315، 321

• أصلاني 29، 63، 184، 205،
 210، 267، 268، 272

• إقليمية 42، 44

• الإعجاب بالإسلام 7، 301

• إله أبوي 27

- الأمريكيون الأصليون 57،
241، 240، 182، 178، 64، 58
- الأمريكيون الأفريقيون 240
- الأمم المتحدة 30، 38، 40،
320، 135، 96، 73
- اتفاقية منع جريمة الإبادة
والمعاقة عليها 38
- إناث غريبات 44، 45، 55
- انتحار 85، 102، 104، 111،
134، 119، 114
- أورشليم 95، 191، 231
- إيرلندا 16، 190، 222، 230،
232، 239، 243، 258، 259،
260، 261، 262، 295
- ب
- بدو، بدوي، بدوة 66، 67،
194، 179، 68
- بربرية 24، 25، 56، 131، 175،
190، 197، 259، 263، 265،
280، 282، 286، 298، 317
- 209، 213، 217، 218، 219،
220، 221، 222، 223، 226،
227، 230، 232، 237، 238،
239، 241، 242، 243، 245،
255، 257، 267، 275، 276،
284، 308، 316، 319، 320
- امبريالية المُستوطن 6، 12،
217
- امبراطورية 6، 12، 14، 28،
30، 31، 32، 72، 74، 75، 76،
81، 82، 84، 85، 86، 87، 90،
91، 92، 93، 94، 102، 139،
140، 141، 142، 143، 155،
156، 160، 162، 165، 166،
167، 169، 170، 173، 179،
194، 196، 197، 198، 209،
213، 217، 218، 219، 220،
221، 222، 223، 226، 227،
230، 231، 232، 237، 238،
239، 241، 242، 243، 245،
255، 257، 267، 275، 276،
308، 316، 319، 320

• تعدد الآلهة 14، 33، 144،

173، 174، 188، 226، 285،

303، 307، 308، 309، 310،

314

• تقاليد المقاومة 319

• تمثيل بالجنث 20، 103، 273

• تنوير 13، 16، 48، 140، 184،

232، 233، 253، 267، 277،

278، 279، 280، 281، 282،

283، 284، 285، 286، 287،

290، 291، 292، 297، 299،

300، 301، 306، 302، 309،

311، 313، 314، 315، 316،

317

• توحيد 14، 15، 20، 27، 33،

144، 173، 174، 176، 180،

181، 188، 226، 285، 294،

307

ث

• الثورة الفرنسية 281، 283،

315

ت

• تاريخ العالم 13، 15، 25، 26،

29، 40، 66، 67، 69، 134،

144، 148، 173، 174، 321،

• التاريخ الفكري 23، 240،

241، 245، 257

• التثنية 184، 193

• تدمير الأجنّة 103، 131

• ترحيل السكّان 330

• التطهير العِرقي 76، 97، 184،

192، 280، 286

• تفسير 103، 112، 135

• تطوّر، التطوري 28، 34، 43،

51، 56، 241، 277

• تكوين 9، 64، 67، 167، 178،

182، 183، 232، 264، 303،

312

• تعاون على ارتكاب الإبادة

105

• تعدد الأصوات 23، 153،

160، 162، 167، 218، 268

196، 197، 198، 199، 208،
 212، 228، 234، 237، 238،
 249، 250، 251، 252، 253،
 266، 269
 • حرب، شؤون حربية 12، 20،
 21، 31، 35، 36، 41، 44، 51،
 52، 53، 54، 71، 73، 74، 77،
 78، 79، 81، 82، 83، 84، 85،
 86، 87، 89، 92، 94، 97،
 101، 107، 108، 110، 111،
 113، 120، 124، 129، 132،
 133، 134، 139، 140، 141،
 142، 155، 156، 158، 161،
 165، 171، 172، 176، 184،
 192، 203، 205، 209، 210،
 213، 214، 224، 225، 231،
 246، 252، 256، 260، 262،
 263، 265، 272، 275، 315
 • حرب أهلية 73، 95، 96
 • حرب طروادة 23، 127، 128،
 129، 130، 138
 • حرب عادلة 161، 209، 320

ج

جريمة القتل 131
 جريمة قتل الصغار، المواليد،
 الرضع 47، 63
 جمعية اليهود الأمريكيين التاريخية
 22، 39، 105، 272،
 جاني، جناة 36، 55، 103،
 111، 115، 116، 117، 136،
 189، 280
 جندر 13، 200
 جوج 237، 249، 265، 266،
 267، 272

ح

حب السامية 305، 306
 حتمية 28، 56، 89، 253
 حادثة، حدائي 13، 16، 23،
 33، 34، 36، 48، 95، 126،
 143، 149، 151، 162، 195،
 208، 211، 245
 حضارة، متحضّر 25، 27، 56،
 136، 175، 177، 194، 195،

• الشعب المتسيّد أو الديمقراطية العرقيّة 20، 22، 32، 33، 73، 74، 82، 83، 85، 86، 94، 95، 97، 113، 140، 156، 166، 315، 284

ذ

• ذكوريّة، انظر جندر 81، 225

ر

• رعب 20، 47، 48، 85، 96، 119، 120، 122، 155، 278، روماني - جديد 6، 16، 30، 142، 144، 156، 158، 160، 161، 163، 168، 195، 207، 217، 219، 220، 221، 222، 224، 226، 227، 229، 231، 132، 234، 239، 242، 244، 252، 256، 262، 263، 265، 230، 275

ز

• زراعة، مجتمع زراعي 27

• حكم باريس 129

• الحوار السقراطي 145، 146

• حوار الموتى 168

• حوارى 24، 145، 146، 147،

148، 151، 152، 154، 168

خ

• ختان 200، 264، 296، 297،

303، 306

• الخروج (سفر) 6، 47، 171،

175، 176، 177، 178، 179،

180، 183، 184، 186، 187،

194، 198، 199، 200، 203،

204، 208، 209، 212، 249،

262، 264، 300

• الخوف من الأجانب 52، 59

د

• دراسات الإبادة الحديثة 15،

19، 22، 24، 25، 57، 153

• دمج 265، 266، 267

• ديمقراطية 31، 86، 113

255، 253، 251

• صهيونية 16، 85، 181، 183،

184، 192، 211، 321

ض

• ضحيّة 6، 26، 27، 39، 53،

111، 112، 113، 115، 117،

122، 144، 171، 174، 180،

189، 198، 204، 237، 256،

269، 280

• ضيافة 224، 251، 252، 253،

255، 270، 271، 320

ط

• طاعون 62، 64

• طروادة 6، 23، 28، 30، 101،

107، 108، 110، 111، 112،

114، 115، 117، 118، 119،

120، 121، 122، 123، 125،

127، 128، 129، 130، 131،

132، 133، 134، 135، 136،

137، 138، 141، 175، 176،

29، 36، 59، 60، 61، 62، 63،

69، 162، 164، 175، 179،

195، 255، 320

س

• ساحرات 47، 48، 298

• سرد مضاد 7، 198، 202،

203، 205، 211، 217، 218،

219، 220، 227، 231، 233،

320

• سلب 69، 173، 185، 204،

243

• سوسينيّة 300، 302

ش

• شرق 25، 29، 56، 60، 77،

81، 83، 123، 159، 169،

173، 178، 185، 194، 217،

225، 303، 304، 306، 315

• شعب مختار 140

ص

• صداقة 78، 84، 155، 246،

• عمالقة 249، 263، 264، 265،
272، 268، 267، 266

• العهد الجديد 14، 144، 160،
171

• العهد القديم 14، 25، 144،
159، 171، 175، 177، 179،
180، 181، 184، 186، 187،
189، 190، 194، 198، 204،
263، 264، 275، 285

غ

• غريب، غرباء 49، 102، 110،
120، 122، 123، 153، 199،
253، 264، 271، 273، 282،
295

ف

• فلسطين 20، 181، 184، 212،
245، 305، 321

ق

• قانون دولي 7، 30، 40، 74،
75، 81، 89، 96، 97، 162

• 185، 191، 195، 196، 202،
205، 206، 210، 213، 237،
249، 267، 272، 319

ع

• عالمية 37، 41، 42، 63، 85،
89، 96، 119، 141، 165،
166، 211، 221، 245، 267،
284، 285، 287، 315، 316،
320

• عبودية 39، 89، 91، 102،
103، 122، 174، 178، 191،
227، 229، 230، 270، 272،
274

• عدوان 44، 46، 51، 188، 273

• علم أحياء الأعراق 34

• علم الأسطورة 307

• علم الثدييات 13، 29، 41

• علم الضحية 6، 26، 27، 144

• 171، 173، 174، 175، 180

• 182، 189، 198، 204، 237

• 256، 269

ك

- كاليدوني 217، 228
- الكتاب المُقدَّس، قصص الكتاب المُقدَّس 159، 171، 173، 181، 183، 184، 189، 190، 191، 192، 193، 265
- كراهية 48، 85، 95، 100، 101، 124، 175، 203، 231، 307
- كساندرا 108، 109، 110، 111، 118، 129، 130، 132، 137
- كلايتمنسترا 99، 107، 108، 109، 110، 111، 125، 200
- كنعان، الكنعانيون 159، 176، 178، 179، 182، 186، 188، 190، 191، 201، 208، 209، 211، 264
- كورسيرا 95، 96
- كونية 21، 91، 92، 141، 156، 157، 166، 211، 221، 251
- 184، 237، 246، 248، 250
- 254، 263، 264، 274، 275
- 276، 320
- قانون الأمم 162، 237، 246، 254، 255، 275
- قانون طبيعي 6، 31، 142، 143، 156، 160، 161، 162، 163، 165، 167، 214، 251، 253، 271، 320
- قسوة 20، 32، 47، 94، 115، 126، 141، 189، 211، 252، 280
- قضاة 6، 25، 75، 151، 177، 184، 190، 191، 192، 212، 251، 264، 268
- قرطاجة 154، 155، 157، 167، 168، 199، 201، 203، 251، 252
- قومية 21، 40، 73، 48، 91، 102، 123، 181، 260، 267، 281، 283، 284

الحوار الميلبي 31، 86، 87،
114، 96، 94

ن

نازية 245، 281، 317 •
ناقلو ثقافة 27، 142، 144،
197، 204، 237 •
نهضة 24، 152، 232، 238 •
241، 242، 244، 247، 260

هـ

هولوكوست 7، 16، 20، 34 •
36، 37، 39، 77، 102، 117،
211، 233، 245، 277، 278،
279، 280، 281، 282، 283،
284، 317

و

وباء 62، 83، 84 •

ي

يهود، يهودية 22، 36، 39، 48 •
49، 56، 95، 105، 123، 144

252، 253، 256، 281، 284 •
287، 291، 293، 308، 316

ل

اللاعنف 9، 81، 95، 211 •
319، 321

م

ما بعد العلماني 13، 177، 178،
285

مأدبة 24، 145، 146، 147،
151، 297

مجزرة، مجازر 20، 80، 87،
103، 117

مدرسة سالامانكا 250، 254

مدينة فاضلة، مدينة فاشلة 6،
139، 148

معسكرات الاعتقال 40 •

ملكية مشاعة 162 •

منيبيا، منيبي 23، 24، 145 •

151، 154، 155، 163، 168 •

218، 227

،319 ،317 ،314 ،305 ،304

321

يوتوبيا 24، 287

،184 ،182 ،173 ،160 ،159

،266 ،232 ،231 ،212 ،211

• ،303 ،302 ،301 ،299 ،272

أصول العنف

جون دوكر

حقلُ الإبادة genocide بالعربية حقلٌ بالغُ الفقر. إننا نرتكبُ الإبادات ولا نكلّف أنفسنا التفكيرَ فيها ودراسَتها. وأعدادُ الكتبِ الصادرةِ بالعربية تاليفاً وترجمةً في هذا الحقلِ لا تناسبُ مطلقاً أعدادَ الإبادات التي حدثتْ في تاريخنا القديم والحديث والمعاصر. هذا الكتابُ المترجمُ للأستاذ جون دوكر، "أصول العنف: الدين والتاريخ والإبادة" هو أولُ كتاب شامل بالعربية عن الإبادة؛ يغطي تاريخها في المجتمع الحيواني والإنساني. وهو يوظفُ مفهومَ الإبادة عند رافائيل لُكن وينحو به إلى أن يكون دراسةً ثقافيةً تتناولُ الإبادة في الكتابة التاريخية (هيرودوت وثوسديدس)، والأدب والأسطورة عند الإغريق والرومان (هوميروس، فرجيل، إسخيلوس وآخرين)، والفلسفة (أفلاطون، شيشرون)، والنصوص الدينية (التوراة)، والمسرح (العاصفة لشكسبير وموضوعة الاستعمار النبيل)، والفكر الاستعماري، وعصر التنوير، وينتهي بالفلسفة الحديثة والمعاصرة (سبينوزا، تولاند، هيوم، ليوتار، دولون). وقد بذل المترجمُ علي مزهر جهداً كبيراً في ترجمة هذا الكتاب المتنوع المصادر، عسى أن يكون باعثاً على المزيد من الاهتمام بهذا الحقل.

سلسلة دراسات فكرية من إصدار جامعة الكوفة

لوحة الغلاف: حسين الطائي

Designed by
MVS
Studio

ISBN 978-1-7732226-6-0



9 781773 222660