

مقالة في الشر السياسي تأملات في دولة الحداثة

محمد حافظ يعقوب⁽¹⁾

غرض النص الحالي مقارنة المسألة المتصلة بالشرور السياسية، وبالآثام والجرائم التي ارتكبت وترتكب في العصور الحديثة وفي الدولة الحديثة بحق الإنسان، باسم الحضارة أو الدولة أو الدين أو العقيدة، وباختصار، باسم السياسة. فلئن كانت السياسة هي إدارة التوترات التي يتوافر عليها كل اجتماع إنساني على الإطلاق، فكيف يمكن مقارنة واقعة أن القرون الثلاثة الأخيرة التي تكاد تغطي عصر الحداثة كله على وجه العموم والقرن العشرين على وجه التحديد، شهدت من الفظائع ما لم تعرفه البشرية في تاريخها الطويل كله؟ وكيف يمكن تفسير انفجار حمم الهول وفيضان العنف في العصور الحديثة بصورة خاصة؟ كيف يمكن تحليل كل ذلك الشر الذي تكشفته البشرية الحديثة عنه وممارسته في الحروب الإمبريالية وسياسات التطهير العرقي والمحرقة والغازات السامة والمذابح الجماعية بحق الجماعات البشرية؟ إلى أي أصل نرجع ذلك الهول الذي يمكن أن نطلق عليه تعبير الشر الجذري.

يستوجب الأمر التوضيح تحاشياً لكل لبسٍ ممكن. فالغرض الأساس من هذا النص ليس النظر في العنف، بل في مسألة أزمة الحقوق الإنسانية في النظم السياسية، وفي هشاشة أوضاع هذه الحقوق اليوم، على الخصوص. وسيتكشف من غير لبس لماذا أن مقارنة الاجتماع الإنساني، والحقوق الإنسانية إذًا، من هذا المنظار هو، بالضبط، من أجل سبر هشاشة الاجتماع الإنساني (هل أقول أعطابه؟) أو، بالأصح، هشاشة شرعيات الأشكال التنظيمية التي تشرطه، بافتراض أن هذه الأخيرة تفترض توافر توترٍ ذي مصدر متعال للعدل الاجتماعي الذي تقننه التشريعات، وأعني التوتر القائم

(1) كاتب وباحث فلسطيني، أستاذ في علم الاجتماع، من مؤسسي الحركة العربية لحقوق الإنسان.

بين النظرة الاجتماعية للحق، بما في ذلك الحقوق الوضعية أو الإيجابية، والنظرة الفلسفية للعدل.

إن مقارنة المضمون المعياري للحقوق وفكرة دولة القانون (الدولة العادلة؟) ستظل على الأرجح موضوعًا ساخنًا؛ أي دائم التجدد؛ فأزمة مجتمعات اليوم هي في الجوهر، أزمة المعايير أو الحقوق الإيجابية. وأفترض أن هذه المقاربة تساهم في تحقيق مهمتين نظريتين على غاية من الأهمية اليوم؛ أولهما نقد دولة الحداثة التي هي دولة السيادة وسبر آلياتها وخصوصًا مفارقاتها؛ وثانيتهما مقارنة الحقوق الإنسانية من منظار أزمة العدالة في دولة الحداثة.

لئن كانت السياسة تبدأ من التخّم الذي يفتح اعتبارًا منه حقلها، أو الحد الفاصل بينها وبين ما عداها من النشاط البشري، فذلك لأن عالمها هو الاجتماع الكلي أو العمران البشري، أي الناس الواقعيون، بما هم كائنات متعينة، وليس عالم الأبطال أو القديسين والأساطير التي تحوط بهم. تبدأ السياسة من نقطة هي في الوقت نفسه تمامها. إنها لا تقبل التبويض. فهي إما توجد دفعة واحدة أو لا توجد أبدًا. إن السياسة هي الإطار العام الذي يتكشف فيه الاجتماع الكلي عن فحواه كعمران بشري، أي أنسنة وارتقاء بالكائن البشري من حالة التوحش إلى الأنس، ومن الجلفة والغلظة إلى الاجتماع والتعايش والبناء. وهي، في اللحظة التي تغدو أسيرة السلطة و/ أو تتحول إلى علاقة قوة وغلبة عارية، تنتفي بوصفها سياسة أو تكف عن كونها كذلك؛ تغدو قوة تهديم وتآكل داخلي للحمّة الجماعة ولقومات اجتماعها.

ربما لاحظ القارئ من غير جهد أن التعريف الذي جرى تسطيره في الفقرة السابقة يؤكد السياسة بوصفها إطارًا للأنسنة، ويستبعد ما عدا ذلك. ولأعترف، تحاشيًا لكل لبس، أن اعتمادي لهذا التعريف الذي قد يبدو لأول وهلة تبسيطيًا و/ أو مخلاً بما جرى التعارف عليه في العلوم السياسية على أنه سياسة، سببه الرئيس ترجيحي القول بضرورة السعي ما أمكن لاكتشاف ما يبدو أنه يقع في أساس أفكارنا بخصوص الحداثة السياسية والعصر الحديث وتحليله، أي بضرورة وضع المسبقات الفكرية التي تتلبس ثقافتنا، وتشترط وعينا، قيد التدقيق والمساءلة.

فلئن كان حد السياسة يتصل بالمدلولات الفلسفية والتنظيمية التي تحوط بالواقعة الإنسانية (الأنثروبولوجية)، وهي أن البشرية كثيرة بمعنى متنوعة وغير متجانسة، من ناحية، وأن لكل فرد من أعضاء الأسرة البشرية فرادته التي تجعل منه بحسب قولة المتصوفة كونًا قائمًا بذاته، من ناحية ثانية، فذلك لأن إدارة التوترات الناجمة عن هذا التنوع وعن هذه الفرادة، هي الوظيفة المركزية التي

تجعل السياسة شرطاً لأنسنة الاجتماع البشري وحقلاً مخصوصاً من حقول العمران، من ناحية
ثالثة.

لا تؤسس حقيقة التنوع البشري لشرعية السياسة بما هي كذلك، أي بما هي قوة بناء وعنصر
مركزي في سيرورة الأنسنة، بل قبل ذلك لتعريف السياسة بما هي ضامن لشرطي الحرية والعدل
اللذين تستوجهما خاصتا الفرادة والتنوع البشريين. وهما شرطان متلازمان أو غير منفصلين،
بوصف أحدهما يستلزم الآخر ويشطره ويقوم عليه. أليس هذا هو معنى القول المشهور المنسوب
إلى الفاروق عمر بن الخطاب بخصوص استنكار استعباد الناس بما هم أحرار بالولادة؟ ألا تعني أن
الحقوق الطبيعية للإنسان أساسها التساوي في عضوية الأسرة البشرية ومبدؤها الحرية؟ أليس هو
معنى أن يفتتح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بمادة أولى نصها الآتي: «يولد الناس أحراراً»، وأن
يبدأ جان جاك روسو الفصل الأول من كتابه «العقد الاجتماعي» بقوله: «يولد الإنسان حراً»، قبل
أن يضيف في الجملة نفسها "غير أنه في كل مكان مكبل بالسلاسل"؟

ليس العدل ممكناً إلا لأن الحرية مكون بنيوي (أو فطري) في الإنسان، ولأن الحرية لا تتوفر
إلا بالعدل، أي بالمساواة. ولئن كان الناس يولدون أحراراً، كما تقول شرعة حقوق الإنسان، فإن
التعسف لا يغدو منافياً للديمقراطية من حيث هي نظام من العلاقات السياسية التي ارتبطت
بالدولة الحديثة، فقط، بل قبل ذلك للسياسة نفسها بما هي كذلك، وللحق الطبيعي الذي يتصل
بالبنية الأنثروبولوجية للإنسان ومحورها المساواة في الحرية (وليس الحرية في المساواة فهذا دور
منطقي فاسد بما هو مصادرة على المطلوب) وفي الشرط الطبيعي الذي هو أساس كل الشروط. وإذا
لا يستمد الحق الطبيعي مرجعيته من أي مبدأ متعال على الطبيعة، بحسب بعض الحقوقيين، فإن
مفهوم فكرة حقوق الإنسان يفترض بالضرورة اجتماعاً بشرياً تشكل الكرامة الإنسانية واحداً من
قيمه المركزية المجمع عليها، أو التي ينبغي أن تكون موضع إجماع.

لا تشكل السياسة قوة بناء إنساني إلا لأنها تمثل إرادة الإنسان في الخروج من حالة التصحر
(بمعنى الجلفة والغلظة بحسب المصطلح الخلدوني) أي من العزلة وما قبل الاجتماع، بغية استيطان
العالم، أي تحويله إلى موطن يليق بالإنسان، بدلالة قدرته على التعالي، أي على تجاوز شرطه الطبيعي
والارتقاء من شرط غلظة التوحش إلى الإنسان والإنسانية.

يشرح ما سبق ذكره المكانة المركزية التي أعطاها الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو، مروراً بالفارابي

وابن رشد وابن خلدون، للسياسة في كل تفكير في عالم الإنسان. فالناس «يجتمعون ويديمون الجماعة السياسية»، كما يؤكد أرسطو في الكتاب الثالث من السياسات، بهدف العيش المشترك القائم على التعاون، وعلى قاعدة أن هذا الاجتماع مبني على «تساوي المواطنين وتشابههم». غير أنه يشرح قبل ذلك ما لاحظته حنه أرندت بخصوص تراجع السياسة وبالأصح تدهورها في العصور الحديثة. وهو تدهور بدأ، كما بينت، حين أدار الفلاسفة ظهرهم للعالم الإنساني، بتنوعه وغناه وفرادته التي أشرنا إليها في السطور السابقة، وتوجهوا نحو الإنسان الفرد.

والحقيقة أن استبعاد السياسة من قلب الفلسفة يعني في ما يخصنا هنا، استبعاد العالم الإنساني من قلب الحياة الجمعية التي أسست لها الحداثة. وهو استبعاد جرى تدشينه باسم الفرد، وأعطى الاسم السحري لشخصية، أو لكائن فردي غير متعين بما أنه لا يخضع بالضرورة لمألوف الحياة البشرية وشروطها الدهرية، هي الإنسانية. غير أن في هذا التدشين الذي جرى تصويره على أنه محورة العالم حول قطب جديد هو الشخص، وحول وهم illusion أنه أمسك بقدره (الذي اختزل هو بدوره كذلك إلى فكرة فردة في التاريخ)، تكمن على الأرجح المسافة الفاصلة بين السياسة وما عداها، أي بين العمران الإنساني وتراجع الأنسنة، بحسب إعلان فريدريك نيتشه في القسم الرابع من (هكذا تكلم زرادشت) بقوله إن الصحراء تتقدم، مندداً ومحدراً على الأرجح من النتائج المدمرة الناجمة عن تراجع المضمون الإنساني في الحياة الجمعية الحديثة.

1. لا يبدو تدهور السياسة في الحداثة شأنًا فارقًا في التاريخ، إلا في داخل واقعة أن الفكر الحديث على وجه العموم، والفلسفة الحديثة على الخصوص، غدت أسيرة انشغالاتها الفردية، بحيث لم يعد ممكناً وضع السياسة في المكان المركزي الذي هو لها. هكذا لم يتبق على المحدثين للخروج من هذه الوضعية المفارقة، وهي وضعية استحالة السياسة، لم يتبق لهم غير أن يستبدلوا مفهوم السياسة بمفهوم التاريخ العالمي أو الكوني، كي لا نقول بيتكرونه بما هو كذلك، أي بما هو مفهوم يشير إلى حركة كلية تتجاوز الفاعل التاريخي، أي الناس.

هكذا لم يفقد التاريخ تنوعه في وحدته الجديدة المفترضة فحسب، بل صار قبل ذلك حركة خطية عاقلة مليئة بالمعاني التي تتعدى السياسة بما هي إطار بناء الحياة الجمعية وإنمائها. صار حركة عاقلة بذاتها تنتج نحو غاية هي التمام كله الذي يتجاوز كل سياسة ممكنة. وبفضل تصوير

التاريخ العالمي على أنه إطار التقدم المتعاضم في الحركة، ذابت، كما لاحظت حنة أرندت في تعريفها للسياسة، تعددية الناس والمجتمعات في شخص «أطلق عليه اسم الإنسانية»، وغدت فضاظة هذا الشخص الأخير لا تظهر «إلا في السياسة ذاتها».

ليس الغرض مما تقدم لا المرافعة لمصلحة حقوق الإنسان، ولا تأسيس هذه الحقوق على نظرية الحق الطبيعي، و/أو حصر تعريف السياسة بالديمقراطية وجعلها صنوها أو مضمونها الوحيد. ولا يعني تأكيد تدهور فكرة السياسة في الحداثة موقفًا يمجد الأبطال الغابرين، ولا يرى الحكمة إلا لدى الأجداد الأسطوريين؛ وهو لا يتضمن لا بيانًا ضد الحداثة، ولا إعلانًا بأفضلية ما قبلها. ففي الحداثة بعد تحريري بين. فيها توسعت إمكانات المشاركة الفعلية للجماعات والفئات التي ظلت طويلًا خارج التاريخ وفي هوامش حركة إنتاج الحضارة، ومهدت لها أرضية اقترابها من مركز القرار، ومن شرعية مطالبها بمشاركتها فيه.

غير أن الحداثة لم تنجز ثورة حقيقية في علاقة البشر بالطبيعة فحسب، وهي لم تمد الناس بقدرة أكبر على تكسير الحواجز القائمة التي تفصل بينهم وبين مشاركتهم في تقرير مصيرهم الجمعي، وفي تحديد الشكل التنظيمي للاجتماع الكلي، أي السياسي، فحسب، بل هي إلى ذلك تمثل الحقبة أو الحضارة الأكثر بؤسًا بالمعنى المعياري والقيمي الإنساني. فقد صارت الحروب أشد تدميرًا ووحشية؛ فيها تجاوزت العمليات الحربية حدودًا لم تكن بلغتها في كل تاريخ البشرية السابق على الحداثة. صارت حروبًا كلية أو شاملة. لم تعد تحدث بين جيوشين محدودتي العدد فقط (بضعة آلاف من محترفي الحرب المرتزقة في خدمة سلاطين الشرق أو أمراء الغرب)، بل غدت حروبًا تعبوية شاملة وتدميرية شاملة بالمقابل. فمع الدولة القومية، صارت «الأمة» كلها في حالة حرب، وصارت إمكاناتها كلها في خدمة الحرب، وغدت هزيمة «أمة» العدو هي هدف الحرب المعلن. هكذا صارت مصادر المياه والطاقة والمصانع والمزروعات والمدن والقرى والسكان المدنيين أهدافًا حربية «مشروعة» يطالها التدمير الذي غدا أكثر دقة وفاعلية وشمولًا. وباختصار صارت فكرة إبادة العدو واستئصاله إستراتيجية ممكنة التطبيق، وبالأصح مطبقة، من ناحية، وغدت أسلحة التدمير الشامل شديدة التنوع والتعقيد والانتشار والدقة، من ناحية ثانية. أورد هنا مثالًا للدلالة على فظاعات الحروب الحديثة: بلغ عدد قتلى مجموع الحروب التي وقعت في النصف الأول من القرن التاسع عشر (بين عامي 1820 و1859)، وعددها 92 حربًا حوالي 800 ألفًا، في حين إن عددهم في الحروب التي وقعت في النصف الأول من القرن العشرين (بين 1900 و1949) وعددها 117 حربًا بلغ أكثر من 42 مليونًا. أي إنه ضوعف 52,5 ضعفًا. ويزداد عدد الضحايا المدنيين في الحروب الحديثة. حتى الحرب الثانية، كانت نسبة الضحايا

من المدنيين تكاد تبلغ نسبة الـ 5 في المئة من المجموع الكلي للضحايا، في حين إنها تصل اليوم إلى أكثر من 70 في المئة بل 90 في المئة في بعض الحالات.

3. لا يتمثل بؤس الحضارة الحديثة في التوسع الجغرافي للحروب أو في شموليتها وحجم التدمير الذي تنتجه فقط، بل في كونها قبل ذلك، أكثر الحضارات انطواءً على التناقضات والمفارقات التي ربما شكلت نسغها الرئيس. ففي الوقت الذي كانت فيه هي أكثر الحضارات تأكيداً على الحقوق الطبيعية للإنسان في الحماية والمشاركة في تقرير المصير، من ناحية، وأكثر الحضارات تأكيداً على العقلانية وإبرازاً لدور العقل والعلم في تحرير الإنسان من الوحشية التي قيل إن الإنسان ما قبل الحديث اتسم بها، من ناحية ثانية، لكنها الحضارة التي أطلقت الوحشية البشرية من كل كوابحها وحررتها من محدوداتها، وحولتها إلى سيرورة متنامية من غير توقف. أليست النازية والفاشية والصهيونية واستئصال السكان والتطهير العرقي والحرب الاستئنصالية أو الجراحية والجرثومية والغازية والنووية من ميزات القرن العشرين والحضارة الحديثة بامتياز؟ أو ليست في إطار الحضارة الحديثة نفسها التي وصلت فيها السياسة، بما هي قوة بناء، إلى تلك النقطة المفصلية التي منها غدت السياسة قوة تدمير جمعي للإنسان؟ كيف يمكن تفسير حروب الإبادة الجماعية التي خيضت إبان الحمى الاستعمارية باسم «عبء الرجل الأبيض»؟ بل كيف يمكن النظر إلى هذا الإيمان؟ وكيف يمكن تفسير كل تلك الحروب «العادلة» و«النظيفة» إيديولوجياً في الصين والهند وفيتنام وأفريقيا والشرق الأوسط والإستراتيجيات التي تتصل بها، بما في ذلك الغازات القاتلة التي استخدمت في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين في المغرب من إسبانيا، وفي أثيوبيا من إيطاليا، وفي منشوريا من اليابان، وفي أفغانستان من إنكلترا؟ بل كيف يمكن تحليل كل تلك الهمجية التي أفصحت عنها البشرية في المشروع النازي وجنة الخمير الحمر والمشروع القومي الصربي و/ أو الكرواتي في أقاليم الدولة اليوغوسلافية السابقة والمشروع الصهيوني وغيرها كثير، وفهم الدوافع العميقة، بل أصول هذه الدوافع، لأولئك الناس الكثيرين الذين لعبوا إن دور الجلاد أو دور المصفق المحبذ أو المتفرج المتواطئ على الفظاعات التي تمهون دونها فظاعة هولوكو الأسطورية.

للمساءلات السابقة علاقة مباشرة كما هو بين بذلك الإرث الثقيل الذي منه تكابد البشرية في هذه الأيام الملتبسة. أقصد بذلك إرث الترتيبات الجغرافية (الجيو سياسية) والتنظيمية السياسية والدولية، أي بنية العالم المعاصر بما هي إطار التاريخ والوعاء الذي تنتظم في داخله السيرورات

الاجتماعية وأحوال الناس. إنه الإرث الذي يشكل العنصر الكثيف من بين ما تعرفه البشرية اليوم من انفجار وتوترات وحروب فعلية أو ممكنة في الأفق المنظور. الأمر الذي يحض إن على مقارنة السياسة كما أفصحت عنها البشرية الحديثة ومارستها في القرن العشرين بصورة خاصة، أو على وضع شرعيات الحداثة السياسية نفسها في موضع المساءلة والتدقيق.

4. سواء أكان جذرياً أم مألوفاً ومنسأباً في الحياة اليومية، أي في علاقات السلطة التي تشكل نسيج شبكة العلاقات الجمعية، من المرجح أن الشر السياسي يتعذر تفسيره وفق مبدأ السببية بحسب التفسيرات المانوية التي تنتج مصادرها من فكرة الحداثة نفسها: الإمبريالية، العنصرية، النازية، الإسلاموفوبيا ومعاداة السامية في ما يتصل ب«المسألة اليهودية»، و/أو تأصل العنف في الطبيعة البشرية. فجميعها نتيجة وليست سبباً. ولن ندخل هنا في مناقشة تفصيلية بخصوص مصادر الاستعمار أو العنصرية وأصولهما في التاريخ. فما يتصل بموضوعنا الحالي بيانه الإشارة فقط إلى وقوعهما في الزمان في داخل إطار محدد هو سياق ظهور الدولة الحديثة التي هي الدولة القومية بالتعريف، وفي قلب سيرورات ترسخها في الحياة الجمعية. ولا يخفى أن غرضي من هذه الإشارة هو البحث عن تعليل للشر السياسي في إطار السياسة نفسها وليس خارجها. والسؤال الذي يمكن طرحه بهذا الخصوص هو الآتي: لدى تحليل العنف السياسي، لماذا يصار إلى استبعاده من حقله الوحيد الذي ينتجه ويشترطه، وهو حقل السياسة؟

بين أن تفسير الشر السياسي في داخل السياسة لا ينفي تأصل العنف في بنية الإنسان، بل يؤكد إذ يقاربه داخل الإطار الوحيد الذي يحدث فيه وينتجه، وهو الإطار السياسي. ثم إن نقطة الضعف المركزية في التعليل الإنساني للعنف السياسي لا تتمثل في حقيقة أنه يرده إلى فرضية بيانها أن في الإنسان طاقة من التدمير تفصح عن نفسها في الإطار الذي يتيح لها مثل هذا التعبير، بل في كونه يخرج العنف السياسي بذلك من عالم السياسة، ويرده إلى الفرد، أي يختزل هذا الأخير إلى كائن طبيعي فقط وينجي عنه بعده الاجتماعي والسياسي إذًا.

هكذا يمكن القول باختصار، حين يرجع الباحثون في العلوم السياسية الشر السياسي إلى العنف، ويردون هذا الأخير إلى البنية الإناسية (الأنثروبولوجية) للإنسان، أي إلى العنف المتأصل فيه، فهم بذلك ينزعون عن السياسة أسها أو وظيفتها المركزية، ويجعلون منها إطاراً لصناعة العنف، لا إلى

تأسيس السلم الأهلي و/ أو للأنسنة.

قدمت أنني أرى أن الوظيفة المركزية للسياسة تتمثل في الأنسنة؛ والأنسنة هي في أسها تفوق البشر على التوحش والغلظة، أي على كل ما هو موجود وجودًا إنسيًا أي «طبيعيًا» و«أصيلًا» فينا، نحن الكائنات الفانية. ويبدو لي أن أنسنة الكائن البشري هي إلى ترويض الحيوانات القابعة فينا أقرب، لأنها تعني أولًا سيطرته على الطبيعة، أي تفوقه على الخوف منها؛ ولأنها تعني، ثانيًا، أنه لا يخشى المخاطر «الفعلية» أو المتوهمة فحسب، بل هو يخشى قبل ذلك الطبيعة البشرية التي هي فيه، بافتراض قدرته على إيقاع الأذى بأقرانه من الأدميين. والحقيقة أن الإنسان هو الكائن الذي يخيف فعلاً لأنه مسلح بالمعرفة والأداة، من جهة، ولأن سلوكه يستعصي على السبر المسبق أي التنبؤ به بدقة، من جهة ثانية. هكذا يمكن القول، مع فيريرو Guglielmo Ferrero، إن الإنسان يعيش في أنساق من الرعب، بعضها طبيعي، وبعضها من إنتاجه هو نفسه ومتوهم؛ وهذا البعض الأخير «أشد رهبةً من الأول». والسلطة السياسية هي التعبير الأقصى عن الخوف الذي يسببه الإنسان لنفسه ويجهد من أجل التحرر منه. ألا يبرئ القول بتأصل الخوف فينا، وبالاعتراف بحاجة الاجتماع الإنساني إلى احتوائه وبدوره في إنتاج النظم السياسية، ألا يبرئ لنا إمكانية تأسيس النظر إلى الحقوق الإنسانية من منظار مغاير، أي انطلاقًا من الاعتراف به وبدوره في حياة الناس؟

5. لا يستقيم النظر في الشر السياسي من غير مقارنة الاجتماع البشري الحديث، وهو سياسي بالضرورة، وإظهار سماته التي تفرقه أو تميزه عما عداه، و/أو ما سبقه من تنظيمات جمعية في التاريخ. وسأبين فرضيتي بأقصى ما في طاقتي على الاختصار منعًا للتفرع المخل بوحدة الموضوع، من جهة، ولوضع ما أرجح مركزيته في دائرة الضوء، من جهة ثانية. وسأستخدم من أجل ذلك مفهومًا هو في هذا السياق أداة عمل بالمعنى الذي يتبناه ماكس فيبر في مقولة (النموذج أو النمط) ideal type، أي أداة البحث التي لا تلغي الأشكال الوسيطة وتستوعبها في آن؛ وتساعدنا في الوقت نفسه على مقارنة ظاهرة الشر السياسي التي نمت في الدولة الحديثة خصوصًا.

أما النموذج الذي أستند عليه في التحليل فيمكن في أن الدولة الحديثة تقوم سمتها أو خصوصيتها (التي تتيح لها أن تكون فاعلاً تاريخياً) على مفهوم مركب هو مفهوم الشعب السيد، وأن هذا المفهوم ساهم في ولادة شخصية جمعية جديدة (وهوية حديثة) هي الدولة/ الأمة. وسأبين في ما يأتي كيف أن هذه الشخصية الجمعية الوليدة، وفرت القاعدة الضرورية التي أتاحت للنظم السياسية الحديثة أن ترتكب مختلف صنوف الشر السياسي على الإطلاق.

في النظم السابقة على الحداثة، كانت هوية الناس السياسية مستمدة من انتساب جماعاتها المحلية (وعصبيتها العضوية) إلى الدولة الملكية أو السلطانية، أي من كونها رعية فحسب. ولم تك سطوة الملوك وسؤدهم وعلو شأو دولتهم تتصل، كما هو عليه حال الدول القومية الحديثة اليوم، بفرضية التطابق الضروري بين جنسية الرعايا، أو هويتهم العنصرية، وهوية دولتهم، التي صارت عنصرية كذلك. ولم يكن الملوك يحرصون على ذلك أو حتى يفكرون به. فمجد الأمراء ينبني صرحه على تنوع رعاياهم وكثرة الجماعات والأقوام التي تدين لهم بالطاعة والولاء. ولم تكن الرعايا، بالمقابل، تنظر إلى الأشياء من منظارٍ مغاير. أكثر من ذلك. يكمن سر المملكة أو السلطنة ومكمن بأسها في تعاليمها، أي في انفصالها وتخرجها الأقصى عن جسد الجماعة، وفي الأصح الجماعات التي تتحكم بشؤونها. وكثيرًا ما كانت لغة الملوك والقصور مختلفة إلى هذا المقدار أو ذاك عن لغة الناس. بل غالبًا ما كان الملوك بحاجة إلى من يترجم لهم (أو لرعييتهم) الكلام الموجه إلى العامة أو بالعكس. بل إن مصدر قوة "سياستهم" يقوم على حقيقة أن قلب السلطة أو نقطة الكثافة فيها، من حاشية وقادة وحكام أقاليم وجيش وخاصة، منفصل تمامًا عن جسد الرعية أو العامة. فهم "أجانب" على وجه العموم. إنهم ممالك أو انكشارية أو مرتزقة في خدمة من يطلب من الأمراء. إن نبل الدولة، ونبل خدامها والقابضين على زمام السلطة فيها، يتمثل في ترفعهم الكامل عن الاختلاط بجسد الرعية، وبانفصالهم الكلي عنه؛ أي في كثافة الحدود القائمة بين الطرفين. كانت الفرنسية هي لغة جل البلاطات الملكية في أوروبا عصر الأنوار، في حين إن قواعد توريث العروش كانت تخضع لمعايير التحدر من «دم ملكي أصيل» قبل أي معيار آخر؛ وكثيرًا ما جرى تنويع ملك من بلاط آخر أو استجلابه بوصفه الأكثر توفيرًا على الشروط الملكية المطلوبة.

وتصعب الموافقة من غير تحفظ على ما أشيع ويشاع بخصوص أن الشحنة الدلالية لمفهوم الشعب (Volk) والثقافة (Kultur) اللذين تمتزج فيهما لدى الألمان مفهومات الخصوصية والثقافة والحضارة والانتساب الجنسي والمعنوي إلى أرومة الأمة الألمانية، هي التي تقع في أساس المشروع النازي وفي عمق "انحرافاته" التي دفعت به إلى ارتكاب الجريمة بحق الإنسانية. ففي جوهره، لا يشكل الشر النازي استثناء عن القاعدة العامة التي رسخت في الحداثة السياسية. تبدو استثنائيته في كونه دفع حتى الحد الأقصى الممكن لفرضية التطابق الضروري بين جنسية القوم أو هويتهم وجنسية الدولة. فإذ لم تعد شرعية الدول مستمدة من صانعيها من الملوك والسلطين، وغدت السيادة هي أولًا سيادة الشعب الذي تمارس باسمه في الدولة الحديثة كل السياسات، واكتسب مفهوم الشعب دلالة الجسم الكثيف الذي لا يقبل التجزئة والتبعيض، بافتراض أن الصورة التي انغrust في الوعي الحديث ترى فيه كيانًا واحدًا راسخًا في التاريخ وجسمًا محصنًا من الانقسامات، هو الشعب/ الأمة.

ولما صارت الدول تفبرك في التاريخ شعوبها وتفصلها على قد حيزها السيادي في الوقت الذي تستمد شرعيتها منها، صار ممكناً التفكير (والتخطيط) في التدخل المباشر في هذه الفبركة، وتوسل سلطة الدولة وقوتها القهرية، بإلغاء ما يبدو كما لو كان متنافراً في جسد الأمة.

لقد صار ممكناً التفكير في إمكانية «التطهير العرقي للأمة الألمانية»، بحسب التعريف النازي للأمة الألمانية، بافتراض أن فكرة الدولة، والسياسة غدت مع الدولة القومية متصلة بتصور ذي شقين متكاملين تكامل توالد واقتران. أولاهما أن القوة في السياسة اقترنت بمفهوم الانسجام والتماثل والوحدة المتعضية، أي بالكل الذي لا يقبل التعدد والتنوع؛ وثانيتها، أنها غدت فكرةً استيعاديةً في الأساس: استبعاد العناصر «الدخيلة»، أو «الأجنبية»، عن جسد الأمة، وتنقيتها من «الشوائب» التي علقت بها. أليس هذا هو معنى برنامج تحويل فلسطين إلى إسرائيل، وأن تكون إسرائيل دولة يهودية وللمهود فحسب؟

ليست النازية (والصهيونية، وكل حركة مماثلة) سوى الحالة القصوى لتدهور السياسة في الحدائث. وهي لم تكن ممكنة لولا أن شخصية جمعية جديدة أو حديثة تشكلت في وعي الناس في التاريخ هي فكرة الشعب السيد (من سيادة)، ومبدؤه التطابق الضروري بين العنصر العرقي والقوم والدولة. ظهر الشر السياسي في قلب نظام شمولي من العلاقات الناس كلهم فيه على السواء كائنات من غير ملامح معينة. ففي قلب مفهوم التاريخ العالمي الذي دشنته الحدائث مع هيغل، صار الانتساب إلى الإنسانية هو الانتساب إلى الفكرة الإنسانية بما هي مفهوم فردي غير متعين أو مجرد؛ وغدت الدولة هي بدورها كذلك، منذ هيغل، فكرةً مطلقة تفتقر التاريخ وتجسده في الوقت نفسه. هكذا يمكن القول إنه حين فقدت البشرية ملامحها في الإنسانية التاريخية فقدت انتسابها إلى العالم وصار ممكناً اقتلاعها منه إن بالتعبئة كجمهور، أو بالتصفية أو بالنفي والطرْد والتهجير كعناصر هجينة أو دخيلة. صار خير التاريخ الإنساني أو الكلي يسبق الخير البشري للناس الواقعيين، وصار خير الدولة هو خير هذا التاريخ. هكذا صار بالإمكان تعبئة طاقات الجسم البشري للأمة في حروب هي مجازر بشرية حقيقية تطال الملايين من الشبان والرجال الألمان والفرنسيين على سبيل المثال. وبالمقابل، صار التطهير العرقي ممكناً بما أنه ينشد التناسق أو بالأصح تجذير البشرية التي فقدت ملامحها، و/ أو إعادة صياغتها وفي أحسن الحالات التسريع من حركة التاريخ. وهكذا في الدولة الحديثة، وهي الدولة القومية بالتعريف كما قلنا، غدت الطاقة البناءة التي تتوافر السياسة عليها بالقوة الممكنة طاقة تدمير بامتياز، أي بالقوة الفعلية.

لا تستكمل الصورة التي أود رسمها من غير الإشارة إلى البعد القيمي الذي يشكل طاقتها المعنوية. فمن جهة، تطلب تصرف الدولة بحيوات الناس الواقعيين وزجها بهم جميعاً في معاركها حصول انزياح نوعي في جسم القيم الاجتماعية، وفي ما صار يعرف في الآونة الأخيرة باسم الهوية أو الخصوصية. وقد ترافق ذلك بالضرورة مع انسحاب قيم الفروسية والشهامة من بورصة التداول الاجتماعي، ووهن مفعولها في سلم الريع المعنوي والاجتماعي. ومع تحول الجسم الاجتماعي للدولة إلى أمة من الجنود الممكنين و/أو إلى معسكر مفتوح لجيش ممكن التعبئة باستمرار، صارت قيم الانضباط والطاعة والموت لمصلحة الدولة هي القيم المركزية في هوية رعايا الدولة القومية الحديثة. ألا يختزل نصب الجندي المجهول، على سبيل المثال لا الحصر، هذا التحول الجذري الذي أدخلته الحداثة السياسية على منظومة القيم التي إليها نشير؟

وبالمقابل، تطلبت عسكرة الأمة وعسكرة قيمها تجذر روح الجسم المتعضي وتعزز فكرة صلابة البنيان الاجتماعي، من جهة، وانغراز فكرة ضرورة تطهير جسد الأمة وتنقيته من العناصر التي تهدد تراس الصفوف أو تخلخلها وتفك من تعاضدها، من جهة ثانية. هكذا صار «الطابور الخامس» هو الأقلية المارقة التي يززع محض وجودها الوحدة الصلدة للأمة، أو بالأصح هذا المعسكر المفتوح الذي هو الأمة. ألا يمثل انتشار الميليشيات الفاشية، بضربات أحذيتها القوية، وبصرخاتها الهستيرية المنادية بموت الخونة المندسين في صفوف الأمة وبسجل الأعداء وبتمزيقهم، واحداً من أبعاد هذا التحول التدهوري في القيم؟

ليست النازية شريرة إلا لأن برنامجها السياسي هو في جوهره شرير، وقاعدته تفصيل الجماعة البشرية على قد العقيدة، أي إعادة صوغ الأمة السياسية على مواصفات الأساطير العنصرية وبحسب معادلاتها التفاضلية. أليس التطهير العرقي للأمة الألمانية (وهو جوهر المقال النازي بافتراض أن هذا التطهير عد زرقاً لجسم الأمة الألمانية بالمناعة ويحصنها من عناصر الانهيار) هو برنامج شامل وإذن مستقبلي، بما أنه صناعة أمة ألمانية صالحة وراثياً. إنه توريث الأجيال المقبلة بالعناصر الوراثية الطبيعية التي ترفع من قدر ألمانيا وتجعلها سيدة الأمم؛ وبافتراض أن الانحطاط وباء يصيب الأجيال والجماعات ويدفع بها إلى وهدة الانحطاط. وهو برنامج استهدف اليهود بالتأكيد بما أنه نظر إليهم كجسم غريب منحط وراثياً وكوباء في جسم الأمة الألمانية. بيد أن البرنامج النازي لم يتوقف كما هو معروف لدى اليهود وحدهم من دون غيرهم من «الأغيار». فالبولونيون والروس والغجر هم كذلك في المقال النازي أجسام غريبة يقتضي الأمر استئصالها واجتثاثها مرة واحدة وإلى الأبد. ولو دققنا في الأمر، وخرجنا من إसार ما هو رائج وشائع عن العنصرية النازية، لما تعذر اكتشاف أن البرنامج النازي

يرتكز على أساطير تتصل بالمكونات العقلية والثقافية، أو بالأصح على تصور مخصوص منها. فهو أراد استئصال نوعين من «التلوث» من لدن الألمان أنفسهم: اجتثاث الألمان «الملوثين» ثقافيًا، أي المتأثرين بالأغيار كالشيوعيين والمسيحيين المتسامحين والمعارضين السياسيين؛ ولكنه أراد استئصال العناصر التي يؤثر وجودها سلبًا في البرنامج الكبير والمتمثل في أمة ألمانية صحيحة وراثيًا كالمرضى المزمنين ومحدودي الذكاء.

الفلسفة اليوم هي، كما أكدت في أكثر من موضع ونص، عمل استراتيجي يتمحور حول مراجعة المفاهيم المركزية وإعادة سبرها، إما بغرض تجاوزها، أي بغرض ترسيخ القطيعة التي تفترض العصور الحديثة أنها ولدتها في الحركة الإنسانية، أي في التاريخ، وإما بغرض إغناء المفاهيم المذكورة وإحيائها ورد الاعتبار إليها ولقضاياها المعهودة. ومن المحتمل أن تكون الفلسفة، كما يقول عدد من الفلاسفة اليوم، قد أخلت منذ هيغل المكان للتاريخ، بحيث غدا عمل الفكر هو «إعادة قراءة تراثه»، والمساءلة حول «الموقف» منه، قبولًا أو رفضًا، حبًا واستلهامًا أو نبدأً واستبعادًا. ثم إن الفلسفة ليست عملاً استراتيجيًا، إلا لأنها تضع انشغالات الفكر الحديث وموضوعاته في دائرة الضوء، من ناحية، وتتعامل معها من حيث هي جزء من استراتيجيات كبرى ومشروعات عامة تقترحها الفلسفة للبشرية، وتحض عليها وتعبي لها الصفوف، من ناحية ثانية.