

التاريخ العالمي (1)

Universal History (1)

في صيف عام 2000، نُشرت مقالة للفيلسوفة الأميركية سوزان باك-مورس في مجلة *Critical Inquiry* بعنوان "هيجل وهايتي". وكان ظهورها حدثاً ثقافياً في حينه، فأثارت ردود أفعال مؤيدة ومناهضة، وتعرضت للنقد. ورداً على هذا النقد، كتبت مقالة ثانية بعنوان "التاريخ العالمي". وجمعت المقالتين في كتاب واحد عنوانه: **هيجل وهايتي والتاريخ العالمي** (2009)، ستصدر ترجمته عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وهذه ترجمة القسم الأول من المقالة الثانية، وسيُنشر القسم الثاني في العدد التالي من مجلة أسطور. البحث العلمي في كلتا المقالتين متعدي الحقل العلمي؛ فهو بحث فلسفي تاريخي، أو يكتب التاريخ بوصفه فلسفةً سياسيةً، ويعرض شعارات العقلانية والإنسانية والعالمية التي رفعها عصر الأنوار والحدثة الغربية ويحللها وينتقدها، ولكنه لا يهدف إلى محوها وإلغائها، بل إلى تقويمها.

كلمات مفتاحية: التاريخ العالمي، هيجل، هايتي، العبودية، الفكر التاريخي.

In Summer 2000, Susan Buck-Morss published an essay in *Critical Inquiry* titled "Hegel and Haiti". This article quickly developed into a real cultural phenomenon, attracting both high praise and sharp criticism. In response to this criticism, Morss authored a second essay, "Universal History". The two essays were subsequently published together as *Hegel, Haiti and Universal History* (2009), which is soon to be published in an Arabic edition by the ACRPS. Part 2 of "Universal History" will be published in a later issue of *Ostour*. Both essays span multiple fields: they are a sort of historical-philosophical enquiry, or history written as political philosophy, which analyse and critique the rationalist, humanist and universalist slogans of the enlightenment without trying to erase them.

Keywords: Global History, Hegel, Haiti, Slavery, Historical Thought.

* أستاذة متميزة في الفكر السياسي في جامعة مدينة نيويورك CUNY، فيلسوفة ومؤرخة تتركز اهتماماتها البحثية في قضايا العولمة والدراسات الثقافية والنظرية الفنية.

Distinguished Professor of Political Thought at CUNY. A Philosopher and Historian Interested in Globalisation, Cultural Studies and Art Theory.

** كاتب ومترجم عراقي.

Iraqi Author and Translator.

مقدمة

ملاحظات أولى

تهيئ هيمنة الليبرالية الجديدة اليوم المسرح للكتابة عن "التاريخ العالمي" Universal History؛ كتابة تواصل بروح مقالة "هيغل وهايتي" استكشاف إكراهات معينة تكتنف الأصول التاريخية للحادثة. وتقتضي منا الوقائع الراهنة إعادة رسم الخرائط التاريخية بديلاً من استيهامات صدام الحضارات والرؤى الخلاصية الإقصائية. وتتناول المقالة الحالية خصوصيات تاريخية لتجارب معينة، ولا تقارب العالمية من خلال إدراج الوقائع ضمن أنظمة شاملة أو مقدّمات متجانسة، إنما من خلال العناية بحواف الأنظمة، وحدود المقدمات، وتخوم خيالنا التاريخي لغرض انتهاك هذه التخوم وبعثرتها وتمزيقها. وتتمثل المهمة في إعادة تشكيل مشروع الأنوار بخصوص التاريخ العالمي في سياق ميداننا العام العالمي الوشيك وغير المتحقق. ويمكن وصف هذه المهمة بأنها إنسانية جديدة A New Humanism، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإنها خلو من المضامين التي تتضمنها عادةً اللاحقة ism⁽¹⁾. وفحوى مجادلتني ببساطة هي أنه بالنظر إلى التحديات العالمية على المستويات كافة؛ المادية والأخلاقية، يكون التاريخ العالمي مهمًا.

ثلاث صور

ماذا لو قمنا، بهدي روح ديالكتيكية، بقلب الطاولة، ولم ننظر إلى هايتي على أنها ضحية من ضحايا أوروبا، بل بوصفها فاعلاً في بناء أوروبا؟ يمكن مقارنة هذا السؤال في شكل لغز متكون من ثلاث صور.

الصورة الأولى من رواية كانديد لفرانسوا ماري آروويه فولتير (الصورة 1)، وهي جزء من سلسلة رسوم توضيحية وضعها جان ميشيل مورو الأصغر Jean-Micheal Moreau le Jeune (1741-1814) لأول أعمال فولتير الكاملة عام 1787⁽²⁾. ويظهر أحد المشاهد الأربعة التي اختار مورو وضع رسم توضيحي لها في رواية كانديد، لقاء البطل في مستعمرة سورينام الهولندية مع عبد شوّه سيده جسده. ويشرح العبد: "في العادة [...] عندما نعمل في مصانع السكر وتمسك بإصبعنا حجر الرحي، فإنهم يقطعون يدك. وعندما نهرب منهم يبترون ساقاً". وكلمات التعليق التوضيحي لمورو من كلمات العبد الختامية: "هذا هو ثمن تناولكم السكر في أوروبا"⁽³⁾.

عندما صمّم مورو مجموعةً ثانيةً من الصور لطبعة عام 1803، حُذف هذا المشهد تمامًا. وبهذا الصدّد تُبين ماري بيلهاوس على نحو مقنع أنه بينما كانت سورينام الهولندية، في رواية كانديد (نشرت للمرة الأولى في عام 1759)، البديل من مستعمرة سان دومينيك الفرنسية الغنية بالسكر، فإن ثورة العبيد في تلك الجزيرة كانت السبب في إغفال الرسّام لها لاحقًا. وتتعبق بيلهاوس ما لحق الثقافة البصريّة الفرنسية من تغيير عام مع اندلاع الثورة الهايتية، إذ تحولت هذه الثقافة من تقديم أوصاف للسود بأنهم "طفوليون، وخانعون، ومقطّعون" إلى وصفهم بالعنف الجسدي، والخطورة الجنسية، وتقطيعهم أجساد البيض، وهذا تهديدٌ نفسي بإخساء الرجال الأوروبيين البيض⁽⁴⁾.

1 الدالة على النظام أو المذهب المغلق والمكتمل. (المترجم)

2 الصورة هي محور تحقيق مقالة بارعة كتبها ماري بيلهاوس بعنوان:

Mary L. Bellhouse, "Candide Shoots the Monkey Lovers: Representing Black Men in Eighteenth-Century French Visual Culture," *Political Theory*, vol. 34, no. 6 (2006), pp. 741-784

3 Ibid., p. 758.

4 تقلل التقليد الطويل في الثقافة البصرية الفرنسية، التي اعتادت على تصوير الإنسان الأسود "طفلاً، وخانعاً، ومقطّعاً،" بعد اندلاع الثورة الواسعة العنف في سان دومينيك في آب/أغسطس 1791، وهذا تاريخٌ يسبّ بداية الثورة الهايتية وبداية تفتت الحكم الفرنسي العنصري، فكان لذلك دلالةٌ بصرية: Bellhouse, p. 760.

الصورة (1)

صورة توضيحية من جان ميشيل مورو الأصغر لرواية "كانديد" لفولتير، 1787



وتحلل بيلهاوس، عبر استثمار منطق التحليل النفسي وسيلة تأويلية، صورة مورو المبكرة على نحو تفصيلي دقيق، مكتشفة "دوآلاً متعددة" لسلطة "قضيبيية" بيد البيض (عصا يتوكأ عليها كانديد للمشي، وبندقيته، فضلاً عن ساقيه المنتصبين) في مقابل العبد المشوه والمستلقي في الظلال، الذي "تربط الصورة بين لون بشرته الداكنة وجسده المقطع"⁽⁵⁾.

ما الذي يسوّغ لنا التصدي لفهم الصورة على هذا النحو؟ من المؤكد أنّ الأمر ليس قلة تقدير فرويد، الذي أبانت مناهجه التأويلية عن خصوبتها مدّة طويلة من الزمن. ولكنّ ثمة شيئاً يُفقد عندما ينظّم الجهاز النظري للتحليل النفسي لأغراض تحليل اللاوعي الجمعي

5 Ibid., p. 758.

تحليلًا سياسيًا؛ ويكون فقدان على جانبي العملية التحليلية كليهما: الجانب الشخصي (النفسى) والجانب السياسي (الاجتماعي). ولا شك في أن بيلهاوس تعترف بأنه لا يمكن القبض على هذه الصور في "قراءة واحدة ثابتة"⁽⁶⁾. ومن السماجة رفض قراءة عاطفية رفضًا تامًا عبر اختزال التأويل إلى الحقيقة البسيطة القائلة إنه إذا كان مورو قد أعاد نشر رسمه التوضيحي الأول، فإنها ما كانت لتفقد من الرقابة الفرنسية في عام 1803، أو عبر التصدي لرسوم جيمس بارلو التوضيحية المخصصة لكتاب ماركوس رينسفورد عن تاريخ هايتي (ظهر للمرة الأولى عام 1805)⁽⁷⁾ التي صورت العبيد الأحرار أبطالًا ثوريين كلاسيكيين ورباطي الجأش؛ أو عبر ملاحظة أن الغوغاء الباريسيين قد وُصفوا بأنهم غير منضبطين اجتماعيًا وجنسيًا على الرغم من أنهم بيضٌ تمامًا. ومع ذلك، فإذا كانت صورة العبد المشوّه قد عبرت عن شيء يثير القلق، فيتعين علينا أن لا نستبعد من اعتبارنا أن هذه الصورة مغرزة في الواقع الاجتماعي، الذي لا يمكن أن يُختزل في مجرد مخاوف من إخصاء الرجال⁽⁸⁾.

في صورة مورو، يجتمع العجز السياسي والاقتصادي. فوجود العبودية مؤسسةً مبرحةً، كانت هي ذاتها، على نحو ما تظهر في فقدان العبد ليدِه وساقه، تخيف الأوروبيين، فكان أن أحدث ذلك فرقًا ملموسًا نتيجة ما يترتب على هذا الخوف في نفس من يشغل موقعًا في تراتبية اجتماعية اقتصادية⁽⁹⁾. فليس كلُّ إحساس بالذنب ذا أصول جنسية. وتعبّر شخصية كانديد عن خبرة سياسية مؤكدة بالشعور بالذنب، الذي نشعر بها نحن البشر عندما نشاهد شيئًا ما يتعارض بعمق مع المبادئ التي تحكم عالمنا اليومي: شيء موجود في النظام الرسمي - جليٌّ ولكنه غير معترف به، يُتكلم عليه ولكنه غير معروف - يتناقض مع مفهومه للواجب الأخلاقي. ولكن، لأنّ السلطات تتكلم على ما يتصف به هذا النظام من تسامح، وعلى تطبيق هذا النظام، وعلى منافعه، يظل هذا النظام مستمرًا. فالحقيقة، القائمة أمام الإدراك الواعي، "تُنكر" Disavowed في الوقت نفسه، بحسب مصطلح سيبل فيشر الموفق، ويجد الخيال الأخلاقي نفسه في حالة تعارض مع الطاعة الاجتماعية⁽¹⁰⁾. وينطوي الشعور السياسي بالذنب على مشاعر متناقضة: إذ يلزم عن رفضك القيام بالواجب المرسوم لك اجتماعيًا لعمل ما هو صائب أن تُصنّف خائنًا للجماعة Collective التي تطالبك به (والجماعة هنا هي: الأمة أو الطبقة أو الدين أو العرق)، والمجازفة من ثم بفقدان حماية الجماعة لك.

6 Ibid., p. 767.

7 Marcus Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti: Comprehending A View of the Principal Transactions in the Revolution of Saint Domingo, with its Antient and Modern State* (London: Albion Press Printed, 1805).

وهو أول سرد كامل باللغة الإنكليزية عن ثورة هايتي، والمؤلف كان ضابطًا في الجيش البريطاني، وكان داعمًا لاستقلال هايتي. (المترجم)

8 أنا أعني أن المنظرين اللاتنيين لا يرون العضو الذكري هو الصورة القضيبيّة، ويرون أنّ جميع المعاني النفسية متوسّطة اجتماعيًا. وذلك في ذاته ليس مشكلة، بل إن قيام المرء بحرف بؤرة التحليل نحو الجانب النفسي، يفقده التوتر الديالكتيكي الذي يحمله النقد، تلك الحجة القائلة إنّ "الصحة" النفسية تستلزم، على نحو ينطوي على مفارقة، التكيف مع واقع اجتماعي غير صحي.

9 إنّ فهم الخوف من الإخصاء مصدرًا للعنصرية الأوروبية، أثارته الإشاعات عمّا ارتكبه العبيد في المستعمرات من فظائع، وإنّ قراءة ذلك الخوف في التنميطات الشائعة في "صور الفظائع" عن التهديد الجسدي الذي يسببه الرجال السود جنسيًا، أقول إنّ ذلك كله مجرد فهم قاصر للوضعية التاريخية التي كشف عنها بحث بيلهاوس ببراعة والمعية. وتبينها لغة لاكانية، قبل أوديبية Pre-Oedipal، عن الرغبة والفقدان (العبد المشوّه صورة مجازية لمفهوم لاكان "الجسد المقطع" Body in Pieces) [المقابل الفرنسي هو Corps morcelé، ومقابلة الإنكليزي في كتاب لاكان كتابات *Écrits* هو Fragmented Body]. أما المقصود بلغة قبل أوديبية فهو الإشارة إلى مفهوم لاكان للمرحلة التي يمر بها الطفل في علاقته بأمه قبل دخوله المرحلة الأوديبية. وهي مرحلة فسرها لاكان من خلال ثلاثة أطراف، وليس طرفين وهما الطفل وأمه، بل ثمة طرف ثالث يتوسطهما هو الصورة المتخيلة للخصيب. وفيها تشعر الأم بفقدانها للخصيب ورغبتها فيه (المترجم)، فإنها تنقاد إلى موقف لاتاريخي يقف بالصد من مقصدها، تكتب: "طبقًا لما تراه نظرية التحليل النفسي، يتهدّد الذكر ضرورةً الشعور بعدم الملازمة مقارنةً برجال آخرين، لأنّ خصوبة الذكورية تستند إلى المقارنة بصورة مجهولة ممنوعة. ولهذا السبب يكون لبنية التراتبية أثر عميق في ذاتية الذكر": Bellhouse, p. 767. فإين يكمن الاختلاف في التلقي هنا؟

10 Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slaves in the Age of Revolution* (Durham/ London: Duke University Press, 2004).

المزعج في هذه الحالة هو إمكان وجود إنكار رسمي نافذ على الرغم من وجود مؤسسات ديمقراطية. وقد انغمست حكومة الولايات المتحدة في عملية إنكار مستمرة من أجل شن حربها على الإرهاب، والتسكّر للحقائق المعروفة، التي يصبح البلد برمتها مسؤولًا عنها. فاقضت قيام حركة اجتماعية للاحتجاج على هذا الإنكار.

هذا ما كان يدور في ذهني بخصوص حالة الجنود الفرنسيين في سان دومينيك، الذين كانوا يتساءلون مع أنفسهم، وهم يسمعون الاسم الرسمي للعدو، وهم أولئك العبيد المتحررون الذين كانوا يشدون الشيد الفرنسي، عمّا إذا كانوا يقاتلون مع الجانب الخطأ، أو بخصوص حالة الفوج البولندي الذي رفض إغراق ما لديه من أسرى سان دومينيكيين، فاعترف بهم ديسالي⁽¹¹⁾ لاحقاً بوصفهم مواطنين في هايتي السوداء عرفاناً وامتناناً لصنيعهم هذا⁽¹²⁾. إن الطابع الأخلاقي الكلي، الذي تلوذ به هذه الأفعال، يدخل ضمن السجل السلبي - فالشروط ليست صحيحة عندما يُحكم عليها من القيم الرسمية نفسها - بدلاً من أن تقوم هي نفسها بفرض أخلاقيتها على الآخرين⁽¹³⁾. ويعود مصدر هذا الشعور بالذنب إلى الفجوة القائمة بين الواقع والوهم الاجتماعي، وليس بين الواقع والوهم الفردي. إنّه يستطيع أن يحوّل التحليل التأويلي إلى نقد سياسي عبر كسر الصمت الرسمي الذي يعاقب الحالات الخطأ.

وفيما يخص رسم اللغز الثاني، نحن لسنا في حاجة إلى نظرية جاك لا كان لتأويل رؤية رآها الفيلسوف باروخ سبينوزا في منامه، وظلّت تلخ عليه في يقظته، فدوّنها في رسالة إلى صديقه؛ التاجر الهولندي، عن "برازيلي أسود أجرب لم يسبق أن رأيته من قبل"⁽¹⁴⁾. كان سبينوزا ناقداً مثابراً للنزعة الفردية الذرية لدى معاصره هوبز، وكان يلحف على العلاقة التبادلية بين البشر، مستبقاً بذلك هيغل بقرون من الزمان. انتصر سبينوزا، بوصفه فيلسوفاً، لحقوق "الكثرة" القادرة جسدياً، ولكنه مثل مفكري التنوير اللاحقين، تعامى عن الإقصاءات الاجتماعية التي ابتليت بها الكثرة. ويتساءل وارين مونتاغ: "من هذا البرازيلي إن لم يكن إلاّ تكثيفاً لكل أولئك الذين أنكر سبينوزا صوتهم الشرعي [...] [الذين] يشكلون معاً أغلبيةً عديدةً في أي مجتمع: النساء، والعبيد، والعمال المأجورون، والأجانب؟ إنهم الكثرة الذين لا تستطيع القوانين ولا الدساتير أن تلغي قوتهم الحقيقية، والذين تسعى الفلسفة السياسية جاهدة في أغلب أشكالها الليبرالية الفعلية إلى إنكار وجودهم نفسه"⁽¹⁵⁾.

إنّ الكتابة النقدية للتاريخ صراعٌ متواصل لتحرير الماضي من ريقة لاوعي جماعةٍ ينسى شروط وجود هذا الماضي الخاصة. وتُستعاد لنا هذه الشروط في حالة عبد فولتير، الذي تكون يده المقطوعة بمنزلة تلك النتائج المترتبة على تقسيم العمل كما وصفها هيغل: السرعة بوتيرة مكثفة، والتكرار البليد الذي يقطع العقل والجسد، لذلك فإنّ النفسي والاجتماعي هما، لا جزم، في علاقة متبادلة. والصلة

11 جان جاك ديسالي Jean-Jacques Dessalines (1758-1806)، قائد ثورة هايتي الأسود، الذي حرر بلاده من الاستعمار الفرنسي، وحكم إمبراطوراً لهايتي، واغتيل عام 1806. (المترجم)

12 ينظر: "هيغل وهايتي"، ص 75. [الإحالة هنا على القسم الأول من هذا الكتاب المعنون "هيغل وهايتي". (المترجم)]

13 ليس هذا توسيعاً للزعم الأوروبي السردى عن العالمية Universality، لكنه تحديداً العرض النقدي لعدم صدق ذلك الزعم.

14 "عندما استيقظت في فجر أحد الأيام من نوم عميق جداً، كانت الصور التي رأيتها في منامي من الحيوية والقوة بدت لبعين كما لو أنّها كانت حقيقية فعلاً، لا سيّما صورة برازيلي أسود وأجرب... لم أره من قبل أبداً. تلاشت الصورة تقريباً عندما حولت بعيني ووجهتهما نحو كتاب أو أي شيء آخر، ولكن حالما حولت بعيني عن هذا الشيء وكففت عن النظر إلى شيء محدد حتى ظلت نفس صورة الإثيوبي Ethiopian تتردد علي مرةً بعد أخرى بالقوة والحيوية أنفسهما إلى أن تلاشت تدريجياً من أمام ناظري". مقتبس في كتاب:

Warren Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries* (London/ New York: Verso, 1999), p. 87.

ويلاحظ مونتاغ "أنّ عمل سبينوزا بأسره واقع في قبضة شخصيات لا يمكن استيعابها، فهنّ استثناءات لديمقراطية لا استثناء فيها، وفي الوقت نفسه واقع في قبضة استحالة إقصائهم". ينظر: Ibid., p. 86.

يبدو أنّ ثمة اختلافاً في هذا النص المقتبس من سبينوزا في كتاب مونتاغ، حيث يقول عن الشخص الذي تأتي صورته في المنام بأنه "برازيلي" مرة، و"إثيوبي" مرة أخرى. وبالعودة إلى رسائل سبينوزا بترجمتها الإنكليزية نجد أن هذه الترجمة تستعمل بدلاً من "إثيوبي" التعبير "Black man". ينظر:

Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Edwin Curley (trans. & ed.), vol. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1985), p. 353. ولعل سبينوزا أو مونتاغ يعني بالإثيوبي هنا الرجل الأسود بعامة. (المترجم)

15 Montag, p. 87.

يتأمل مونتاغ في الصلة التي يستشعرها سبينوزا، اليهودي الذي نبذته الجماعة اليهودية لهرطقته، مع عبد أسود أجرب؛ أي الوعي بحقيقة أنّهما ما داما منبوذين، فإنهما "حليفان في الهدف، في صراع واحد مشترك". ينظر: Ibid., p. 88.

التي تربط بينهما تكون في اختيار هيجل لكلمات تصف العمل الحديث وهي كلمة *Abstumpfung* ("التعويق" *Stunting*، و"التبلد" *Dulling*، و"البتر" *Truncating*)، التي تُترجم إلى الكلمة الإنكليزية "إخفاء" *Emasculation*⁽¹⁶⁾.

أما الصورة الأخيرة، اللغز الثالث، فهي صورة مناسبة. كتب آدم سميث، الذي مات عشية ثورات باريس وسان دومينيك، أن عمل العبيد كان أعز على قلوب أسيادهم من عمل الأحرار، ودان العبودية كونها عائقاً لا يُطاق يقف في طريق التقدم الإنساني. ومع ذلك، كان يعي جيداً المنافع الضخمة المجتناة من مزارع السكر - لا سيما باربادوس وسان دومينيك - على الرغم من حقيقة أن العمل كله قام به العبيد. ألم يكن، إذًا، ضعفُ سميث الوحيد، المتمثل في استهلاكه مكعبات السكر، حالةً من حالات الإنكار؟ وإليك شهادة شاهد عيان: "لن ننسى ما حينئذٍ أمسيّةً عندما جعل [آدم سميث] خادمةً عجوزًا، تشرف على تقديم الشاي، تشعر بالنشوش إذ فرض دعوتها إلى أن يأخذ مكانه على أحد الكراسي، فظل يدور ويدور، متوقِّفًا أحيانًا لسرقة مكعب من إناء السكر، بحيث كانت العانس الموقرة تضطر إلى الركوع على ركبتيها طويلًا بطريقة وحيدة لحماية هذا الإناء من غزواته غير الاقتصادية. وكان مظهره المبتهج بالسكر الأبدي شيئًا لا يوصف"⁽¹⁷⁾.

أولاً: هايتي وخلق أوروبا

1. العبودية في أوروبا

هل تجذرت العبودية في الحواضر الأوروبية الاستعمارية؟ ليس الجواب عن هذا السؤال موضع إجماع، بل موضع تنازع. إن ما جعل العبودية الاستعمارية حديثةً هو شكلها الرأسمالي، القائم على استخلاص أعلى قيمة عبر استنفاد كل من الأرض والعمل لتلبية مطالب مستهلك لا يشبع؛ تلك المطالب التي خلقتها المنتجات المسببة للإدمان (التبغ، والسكر، والقهوة، وشراب الرّم). لماذا لم يصبح نظام المزارع، المتشكل من أغلب القوى الاقتصادية الشائعة، الشكل السائد للعمل الصناعي في أوروبا، كما في المستعمرات؟ إن الحقيقة التي تفيد أننا لا نستطيع اليوم تخيل ثورة في مصانع النسيج بمانشستر يقودها عبيد أفريقيون وإيرلنديون وإنكليز، أو تخيل شكل للرأسمالية ليس مرادفًا للعمل "الحر"، أو تخيل أن التحديث الاقتصادي ليس اختراعًا من الأمم الغربية (البيض)، هي حقيقة تشهد على الحدود النافذة المسلطة على تخيلاتنا التاريخية من طرف مفاهيم تحديدية: العرق، والأمة، والتقدم الحديث، التي بُنيت في أغلب الأحوال للجيلولة دون تلك البدائل الممكنة.

"ليس ثمة سبب جوهرى يجعل من العبودية متعارضة مع المثل الأعلى لدولة وظيفية أو نفعية"، هذا ما كتبه ديفيد باريون ديفيس واصفًا، في حالة الدولة البريطانية، الترابط المتبادل بين العبودية الكاربيية، وحركة إلغاء العبودية، والمصالح الطبقيّة الرأسمالية، والانتصار الغامض للعمل الحر، ومشددًا على الاندماج التاريخي لهذه العناصر⁽¹⁸⁾. لم يكن استعباد الأوروبيين فكرةً صادمَةً في القرنين السابع

16 هذه هي ترجمة أفينيري لكلمة *Abstumpfung*. ينظر:

Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 94.

17 مقتبس في: John Rea, *Life of Adam Smith* (New York: Augustus M. Kelly, 1965), p. 338.

لعل القصة نفسها يقدمها روبرت تشامبرز في كتابه *تقاليد إدنبرة* *Traditions of Edinburg*، ويخلق مشهد صالون سميث، وابنة عمته العانس المسنة الأتسة جان دوغلاس. ينظر: *Ibid.*, p. 338.

فهل كانت الرغبة في مكعب السكر التي لا تقاوم بديلاً من رغبة سميث الجنسية في ابنة عمه، التي ربما اعتبرت مسنة مقارنةً به شابًا، والتي يشار إلى مشاعرها المتضاربة بوضعها لإناء السكر في حجرها؟ إن الإصرار على العلاقة التبادلية الديالكتيكية للشخصي والسياسي سوف يوجب طرح السؤال: كيف قرنت امرأة كانت موضوعاً لرغبة جنسية (محرمة) بالسكر في المقام الأول؟

18 David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (Ithaca: Cornell University Press, 1975), p. 263.

عشر والثامن عشر، وذلك عندما كانت المسألة الأولى في تقييم العبودية، بما هي قوة عاملة، هي المحافظة على النظام الاجتماعي عوض تعظيم الأرباح. وكانت العبودية المحلية قد وجدت لها قبولاً عند توماس هوبز، وجون لوك، وصمويل بوفيندورف بوصفها حلاً يساهم في توفير انضباط اجتماعي لأعدادٍ متزايدة ممن يسمّون "الهمل" Masterless Men، وهم المتبطلون، والمجرمون، والمتشردون، والمعوزون⁽¹⁹⁾. لقد كان العمل بالسخرة أمراً شائعاً⁽²⁰⁾. وكانت العبودية المشرعة قانونياً وسيلةً راسخةً لإمداد المستعمرات بالعمال، فتباع أجسادهم ويُسْتَغَل عملهم بالقسوة والوحشية نفسيهما اللتين يُعامل بها العبيد.

غير أنّ منتصف القرن الثامن عشر قد عرف تحولاً مفاجئاً: "ففي ستينيات القرن السابع عشر أحجم حتى أشد أنصار المنفعة الاجتماعية حماسةً عن تزكية العبودية شرطاً ملائماً لفقراء إنكلترا"⁽²¹⁾. وكان السبب من وراء تزايد هذه الشكوك هو الوعي بواقع العبودية في العالم الجديد، حيث تكاثرت أعداد العبيد في المستعمرات وازدهر الإنتاج. ولأنّ قسوة النظام لم تكن مرّوعةً فقط، بل كانت في الوقت نفسه تقنيةً فعالةً في ضبط العمل، ما كان يمكن تجاهل نتائجها. كان نظام العمل العبودي في مزارع العالم الجديد "يشبه ظاهرياً، في أقل تقدير"، تجارب الصناعيين البريطانيين، وابتكارات الإنتاج التي وصفها سميت⁽²²⁾. وعلى الرغم من أنّ المؤرخين المتأخرين يذهبون إلى أنّ التحديث الرأسمالي كان متعارضاً مع لا كفاءة العمل العبودي، فإن المسألة كانت حينئذ، ودائماً في الحقيقة، ليست فقط في كيفية استغلال العمل بكفاءة، بل كيف يمكن حمل العمال على الامتثال.

وكلما تعاضم حجم العبودية الأفريقية، وبالنتيجة كلما صار الحد نقيداً (ومن ثم خيالياً) بين مستعمرات العبيد وأوروبا الراضية للعبيد، كانت القوانين التي تُمرّر لتعزيز العبودية صارمةً، وهذه حالة نسميها حالة إنكار واضحة. وكلما تكررت حوادث ثورات العبيد في المستعمرات التي تظهر رغبتهم في الحرية، انشاحت صدور الأوروبيين لنظريات لا ترى في العبودية إلا قضاءً نازلاً على الزوج لا محيص لهم عنه⁽²³⁾. كتب إريك وليامز في عام 1944، ولقد أيد البحث الحديث ما كتب: "لم تكن العبودية ابنة العنصرية، بل كانت العنصرية

19 كان توماس هوبز يرى العبودية جزءاً مكوّناً لمنطق القوة، وليس من حق العبد التذمر من حالة الاستعباد التي هو فيها إذا ما حصل مقابل ذلك على القوت والأمن. ولقد وافق صمويل بوفيندورف على فكرة أنّ العبودية كانت، لذلك، أداة في غاية النفع لأغراض الانضباط الاجتماعي، وربما توفر حلاً لمشكلة العاطلين عن العمل واللصوص والمشردين في أوروبا. ولقد أوصى جون لوك بفرض العمل قسراً على فقراء إنكلترا، وخصوصاً على أطفالهم الصغار الذين هم في حاجة إلى "التعود على العمل". وذهب فرانسيس هوتشسون، وهو أحد المصادر الرئيسة لمكافحة العبودية، إلى أنه لا يوجد ما هو أشد فاعلية من العبودية لتعزيز الصناعة والحد من الكسل، ولا سيما في طبقات المجتمع الدنيا. "لذلك كان يدافع عن فكرة أنّ العبودية يجب أن تكون 'العقوبة' الاعتيادية لهؤلاء المشردين العاطلين عن العمل، بعد تحذيرات ومحاكمات من عبودية مؤقتة، غير القادرين على إعالة أنفسهم وعوائلهم بأي عمل مفيد". ينظر: Ibid., pp. 263-264.

20 من الاعتقادات الغالبة عند كتاب التاريخ وقزائه الأوروبيين والأميركيين أنّ العبودية قد انقبت في شمال أوروبا الغربية في العصور الوسطى المتأخرة. ومع ذلك، فإن شكلاً من أشكال الاستعباد القاسي من الأوروبي للأوروبي قد تطور وازدهر في فرنسا وإسبانيا وإنكلترا وهولندا، من أواسط القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر. وكانت هذه العبودية الجزائرية قد بدأت بشكل عبودية العمل في السفن (القاسد) واستمرت مع العبودية الجزائرية في الأشغال العامة الشاقة. ينظر: Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 1982), p. 44. واقترحت حديثاً في الولايات المتحدة الأشغال العبودية الجزائرية بديلاً من عمل المهاجرين اللاشعري في الأعمال الخاصة.

21 Davis, p. 264.

22 Ibid., p. 459.

"في حين دان المجتمع الإنكليزي على نحو متزايد مؤسسة العبودية، فإنه استحسن تجارب ضبط العمل التي بدت أنها تقترب من نموذج العمل في المزارع [...] لقد تشاطر مالكو العبيد والصناعيون اهتماماً متنامياً ليس في المراقبة والسيطرة فحسب، بل في تعديل طبيعة عمالهم وعاداتهم أيضاً". ينظر: Ibid., p. 458.

23 كانت ثورة تاي في جامايكا (1760) واحدةً من سلسلة ثورات أثبتت العكس تماماً: "اندلعت مؤامرات وثورات بالنتيجة في برمودا ونيفيس (1761)، وسورينام (1762)، 1763، 1768-1772)، وهندوراس البريطانية (1765، 1768، 1773)، وغرينادا (1765)، ومونتسرات (1768)، وسان فنسنت (1769-1773)، وتوباغو (1770، 1771، 1774)، وسانت كروا وسانت توماس (1770 وما بعد ذلك)، وسانت كس (1778)". ينظر:

Peter Linebaugh & Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic* (Boston: Beacon Press, 2000), p. 224.

وفي ستينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر، كانت هناك ارتدادات لهذه الثورات في قارة أميركا الشمالية.

حصيلة العبودية⁽²⁴⁾. بنى الأوروبيون حواجز للاختلاف في شكل تمييزات مكانية بين الأمة والمستعمرات، وتمييز عرقي لعبودية الزوج، وتمييزات شرعية تتعلق بحماية الأشخاص، من أجل فصل أوروبا الحرة عن الممارسات الاستعمارية. وتُظهر قضايا المحاكم ذلك على نحو خاص، حيث استعمل العبيد الأفارقة في أوروبا مبادئ الحرية القديمة لتحدي هذه الشرعية ذاتها التي تُضفي على العبودية، مختبرين الاعتقاد الشائع في فرنسا وإنكلترا أنّ الحرية مكفولة لكل إنسان في أي من البلدين. وكانت تفصيلات القضايا مختلفة، ولكن النتيجة واحدة: يقتضي حب الحرية تمييزاً على أساس العرق. فبدأ يظهر في الخطاب مصطلح العبد Slave والزنجي Negro بوصفهما مصطلحين مترادفين.

أقرت المحاكم في فرنسا، فترة طويلة، تقسيماً جغرافياً لمبدأ الحرية، معترفةً بالقانون الأسود Code noir⁽²⁵⁾ [قانون العبودية] لعام 1685 قانوناً "ضرورياً وشرعياً" للمستعمرات⁽²⁶⁾. ولكن كان يُزعم أنّ التراب الفرنسي في أوروبا أرض فريدة ومقدسة. والمرسوم الملكي لعام 1716، الذي أتاح إقامة محدودة للعبيد رفقة أسيادهم، قد تجاهلته محاكم استئناف الأقاليم باستمرار، التي منحت الحرية لمئات العبيد على أساس لاعرقي، فرأت أنّ العبودية غير شرعية في فرنسا. وحينما كان عدد العبيد في فرنسا ما يزال صغيراً، كان هذا الصنيع الشهم، حتى وإن كان قليل التكلفة، منسجماً مع رؤية الأمة لذاتها. ولم يكن الدافع هو إلغاء العبودية كمؤسسة⁽²⁷⁾. يكتب سو بيودي: "كانت النية من وراء منح الحرية لمن يرتحل إلى فرنسا منع دخول العبودية إلى الحواضر، وليس لزيادة أعداد الأحرار في المستعمرات". وعمل بيودي يتتبع تحولاً حصل في القرن الثامن عشر، حين ظهرت مقولة العرق في الخطاب التشريعي، وبدأ المبدأ القائل "لا عبيد في فرنسا" يُؤوّل لاستثناء السود الأفارقة⁽²⁸⁾.

صَمِنَ ظهور التمييزات العرقية حقوق الملكية للسادة، ولكن صَبَطَ بالقوة الحدّ بين العبيد والحرية. وكانت القضية الأظهر هي قضية فرانسيسك ضد برينيو Francisque v. Brignon (1759)، التي كُسبت من خلال إثبات أنّ فرانسيسك، المولود في الهند، ليس زنجياً على الرغم من بشرته الداكنة، ولذلك طُبِقَ مبدأ الحرية⁽²⁹⁾. وفي عام 1777، حَظرت سلسلة من التشريعات، عُرفت باسم الشرطة السوداء Police de noirs، هجرة الزوج والخلاسيين، سواء أكانوا عبيداً أم أحراراً، وحاولت منع الاندماج الاجتماعي والجنسي الذي يُعشي التمييزات بين الأعراق التي على أساسها قام مبدأ الحرية⁽³⁰⁾.

24 Eric Williams, *Capitalism & Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994), p. 7.

25 قانون أصدره لويس الرابع عشر في عام 1685 ينظم تجارة العبيد وحياتهم في جميع تفصيلاتها العائلية والدينية. (المترجم)

26 Sue Peabody, *There Are No Slaves in France! The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 36.

27 يشير بيودي إلى "علاقة أسطورية في الأساس بين فرنسا والحرية". ينظر: Ibid., p. 39.

28 "استوجب انتصار فرنسا لتصور مجرد عن الحرية المقترن بواقع مستمر، ومتسع في الحقيقة، من العبودية في المستعمرات مسوغاً يمكن من خلاله تفسير استعباد بعض الشعوب دون غيرها [...] لقد ثبت أنّ العقلانية، في المدى القصير، عصرية". ينظر: Ibid., pp. 68-69.

29 ذهب محامي فرانسيسك إلى القول: "صحيح أنّ أنفه [أنف فرانسيسك] كبير قليلاً، وشفتيه مفلطحتان، ولكنه، بصرف النظر عن لونه، يبدو أكثر أوروبية من الكثير من الأوروبيين، الذين لا يعوزهم سوى البشرة السوداء كي يكونوا أفارقة [...] لقد ربط المحامون السمات الأفريقية بأعمالهم الشاقة، إذ يبدو أنّ العبودية مقدرة على زواج أفريقيا خاصة، وذلك بسبب مظهرهم الوضع". ينظر: Ibid., pp. 65-66.

30 حاولت الحكومة منع التزاوج المتبادل بين الأعراق في فرنسا، بصرف النظر عن كون الزوجي حرّاً أم عبداً. وربط بونسيه دو لا غراف Poncet de la Grave، الذي كلّفه الملك بتنفيذ قرارات الشرطة السوداء، الأفارقة بانتشار الأمراض الجنسية: "الثلوث" هو نتيجة اختلاط الأعراق. وعلى الرغم من أنّ هذه القرارات قد تأكلت في أثناء الثورة، فإن نابليون أعاد إقرارها مرة أخرى في عام 1802. ينظر: Ibid., pp. 124-125.

كان اختلاط الأجناس مصدر خوف في إنكلترا أيضاً، ولا سيما من السود الأحرار في الحواضر الكبرى. كان الرقيب ديفي، على الرغم من دفاعه عن قضية سومرست، يود منع تدفق الزنوج إلى إنكلترا: فكتب: "حدث لدينا في الوقت الحالي ولادات أطفال لهم لون غريب. وما لم يصدر قانون يمنع هذه الهجرة، فأنا لا أعرف كيف ستكون ذريتنا، أعني كيف سيكون لونها". ينظر: Davis, p. 495.

وفي إنكلترا، وقعت المعركة التشريعية المهمة في عام 1772، عندما انعقدت محكمة من أجل العبد جيمس سومرست، الذي حاول أن يدافع عنه المستشار القانوني ديفي Davy بقوله: "كان هواء إنكلترا أنقى من أن يتنفسه العبيد" - وهذا الحديث حديث خرافة وليس أدق تاريخياً من زعم فرنسا: "لا عبيد في فرنسا"⁽³¹⁾ - وكان الدافع واحداً: أبان [ديفي] كان هواء إنكلترا أنقى، أيضاً، من أن يتنفسه الزوج. لقد ود منع تدفق الزوج⁽³²⁾. وقد عرّفت قضية سومرست العبودية بأنها "غير بريطانية Unbritish" أساساً، فهي "طفيلي غريب" يمكن التسامح معها في أفضل الأحوال باعتبارها جزءاً مشؤوماً من "العالم الآخر" التجاري والاستعماري⁽³³⁾. واللافت في هذا الصدد هو أنّ هذا القرار قد استند إلى الاعتراف بالعبودية الاستعمارية على أنها "ابتكار" جديد "غير معروف للقانون العام Common Law ومختلف كلياً عن العصر الإقطاعي القديم"⁽³⁴⁾. فالعبودية، في حد ذاتها، لا تجد لها نصيراً من الحريات القديمة في إنكلترا، فكان البرلمان حرّاً في أن ينظمها في قانون وضعي، على النحو الذي نظموا فيه تجارة العبيد وحكم المستعمرات. ومع كل ما ناله القرار البريطاني من مباركة ذاتية بالصلاح الأخلاقي في قضية سومرست، "لم تصدّق المحاكم الإنكليزية على أي مبدأ من شأنه أن يقوّض قانون العبودية الاستعماري"⁽³⁵⁾.

هل كانت ثمة عبودية غير شرعية في أوروبا؟ لن تُفاجئنا حقيقة عدم وجود وثائق في هذا الصدد، لأنّ المسألة برمتها كانت تخص القوى العاملة المهاجرة بصورة غير شرعية. وثمة أدلة وافية تدلّ على أنّ القرارات الشرعية لم تُطبّق على النحو نفسه عبر البلاد، فاللامركزية القانونية كانت هي القاعدة، والراجع أنّ الموائى كانت الأشدّ تهاوياً في مسألة تطبيق مناهضة تجارة العبيد. والقانون الذي حكم بلزوم حظر العمل العبودي في أوروبا هو نفسه يقدم الدليل على وجود هذا العمل. ويلاحظ ديفيس: "في عام 1773 منعت البرتغال دخول العبيد البرازيليين أو السود الأحرار، لأنهم، كما يُقال، كانوا يمثلون منافسةً مجحفَةً لقوة العمل المحلية"⁽³⁶⁾. وفي عام 1771، أقرت محكمة بريطانية، ببلاغة أدائية أكثر منها وصفية، بالحاجة "المؤسفة" إلى العبودية في أميركا: "ولكن عبودية الزوج غير ضرورية في إنكلترا"⁽³⁷⁾. ولدينا رسالة مثيرة للاهتمام كان قد بعثها الشاعر الألماني فريدريك غوتليب كلوبستوك (1724-1803) إلى ملك الدنمارك كونه "الأول من بين جميع السلطات الحاكمة في أوروبا، الذي أعلن بعدم جواز معاملة البشر على أنهم بضائع، وأنّ على الدنماركيين ألا يستعملوا الزوج عبيداً في حقولهم الزراعية"⁽³⁸⁾. ولقد وصف كلوبستوك المنع الذي أصدره ملك الدنمارك بأنّه عالمي Universal من حيث إشارته إلى التعامل

31 ينظر: Peabody.

32 Davis, p. 495.

"شدد محامي سومرست على خطر ازدياد عدد الزوج الموجودين حالياً والمرتلين من دون ضابط البالغ عددهم 14000-15000، الذين اصطلح على تسميتهم أنهم "السكان الغرباء الفاضون [...] فهم أمة أعداء تعيش في قلب الدولة [...] وبحلول سبعينيات القرن الثامن عشر تامت المخاوف من سود عاطلين عن العمل وطيّفين في لندن". ينظر: Ibid.

33 وفي الوقت نفسه "رُجت الأعداد المتزايدة من النساء والأطفال الإنكليز في المناجم، والمطاحن، وأماكن العمل، حيث العمل الانساني، والعقوبات الجسدية، والاستغلال الجنسي، وتقسيم العوائل التي بلغت تقريباً مستوى الشرور "اللاإنكليزية Unenglish" التي اختارها دعاة إلغاء العبودية أهدافاً رئيسة لهجومهم". ينظر: Ibid., p. 402.

34 Ibid., p. 376.

35 Ibid., p. 501.

36 Ibid., p. 495.

37 Ibid., p. 488.

38 "كان ملك الدنمارك [...] أول من أمر من بين جميع القوى الأوروبية بعدم اعتبار الناس بضائع بعد الآن، ولم يعد الدنماركيون في حاجة إلى زوج عبيد في حقولهم الزراعية" (نص ألماني). ينظر:

Thomas P. Sain, *Black Bread-White Bread: German Intellectuals and the French Revolution* (Columbia: Camden House, 1988), p. 277.

هل كان كلوبستوك يشير إلى الأمر الدنماركي الصادر في 25 آذار/ مارس 1791 بخصوص النظام الجيد عن الأبقان؟ إنّ إصلاحات الدنمارك المتبررة ميزت بين العمل في الحقول الزراعية الدنماركية والإنتاج في المناطق المناخية الحارة في مزارع الكاريبي. استلم كلوبستوك مكافأة مالية من الأرسقراطي الدنماركي إرنست شميرمان، وهو إصلاحى تقدمي ورت ثروة تكونت من تجارة العبيد في المستعمرات ومن الزراعة التي كان يديرها في الدنمارك. وكانت زوجته تعقد صالوناً في محل إقامتهم الصيفية في شمال كوبنهاغن.

مع البشر بوصفهم بضائع (كانت الدنمارك أول بلد أوروبي يُنهى تجارة العبيد⁽³⁹⁾)، وعلى العكس من قضايا المحاكم التي عرضناها، عارضَ هذا القرار جعل عمل العبيد الأفارقة استثناءً، ونظرًا إلى حقيقة أنّ الدنماركيين لم يحضروا عمل العبيد في حقول مستعمراتهم حتى عام 1848، يظهر أنّ "العمل في الحقول الزراعية" الذي يشير إليه كولبستوك كان موجودًا في الدنمارك نفسها. كُتبت رسالة كولبستوك، التي نُشرت في مجلة *Minerva* في كانون الثاني/يناير 1793، بعد أن قام عبيد سان دومينيك بتحرير أنفسهم. وفي غضون عقد من الزمان، عمل نجاح ثورة هايتي هو نفسه على تكتيف العنصرية بوصفها وسيلةً لفصل أوروبا عن أثر الأحداث العالمية. ولكن للقصة أكثر من وجه.

أ. الثورة غير المكتملة

إنّ الدستور الذي أعلنه توسان لوفيرتيور⁽⁴⁰⁾ في عام 1801، قاد، لا ريب، التاريخ العالمي إلى أعلى ذرى التقدم عبر توسيعه مبدأ الحرية، ليشمل السكان جميعهم بصرف النظر عن العرق، بمن فيهم اللاجئون السياسيون الباحثون عن لجوء من العبودية في أماكن أخرى، الأمر الذي حمل اليقوبيين الفرنسيين (ولو مؤقتًا) على اتباع قائدهم⁽⁴¹⁾. ولا يمكن التقليل من أهمية هذا الإجراء لإنهاء حالة العبودية. لقد رُفض التعذيب والقسوة الجسدية بجميع أنواعها. وغدا الوضع القانوني مسألةً مهمةً. ولكن التجربة الهايتية علّمت أوروبا درسًا مختلفًا كذلك، وهو أنّ العمل الحر لا يجب أن يكون عملاً غير منضبط، ولا يجب على مبدأ إلغاء الفصل العنصري دستورياً أن يحول دون تثبيت التراتبية الاجتماعية القائمة على اللون والطبقة، فيصبح تفوق الخلاسي وما يتمتع به من مكانة سماتٍ دائمةً للمجتمع الهايتي⁽⁴²⁾. فلم يكن لوفيرتيور ولا ديسالي يرغبان في شيء غير الاستمرار في نظام العمل في المزارع، فصارا يشغلان الآن رجالاً أحراراً عمالاً مأجورين، ولكن كانا متحمسين لفكرة رفع طاقة الإنتاجية لأغراض التصدير⁽⁴³⁾. وكان النموذج هو نموذج الانضباط العسكري، الذي كان قد أظهر قدرته على تنظيم المتمردين العبيد. يكتب لورينت دوبوا: "كانت

39 في 16 آذار/مارس 1792، أصدر فريدريك السادس، بوصفه الوصي على العرش، أمراً بإلغاء تجارة العبيد، ودخل حيز التنفيذ في الأول من كانون الثاني/يناير 1803. كان الملك أقل عنصرية من رعاياه، وقاد حركة إصلاح. وفي عام 1802، استأنف العبد هانز يوهانسن لدى المحكمة لإصدار حكم "عما إذا كان وجوده في الدنمارك يجعل منه، تلقائياً، إنساناً حراً". وكان القرار المذيع: "إنه لمن السخرية أنه قد تم رفض هذه القضية على الرغم من مرور ثلاثين عاماً على قضية سومرست، وتعليق التجارة الدنماركية عبر الأطلسي في السنة نفسها التي طرحت فيها هذه القضية أمام المحكمة".
Nevill A.T. Hall, *Slave Society in the Danish West Indies, St. Thomas, St. John & St. Croix* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992), p. 35.

ويذكر هال الأمر الدنماركي الذي ذكرته في الهامش السابق، ولكنه لا يوضح مضامينه، أو أن يتناول قضية عمل السود العبيد في الدنمارك. ينظر: Ibid., p. 266.

40 توسان لوفيرتيور Toussaint L'Ouverture (1743-1803)، القائد الزنجي الذي قاد ثورة استقلال هايتي ضد الفرنسيين. (المترجم)
41 يحدد دستور لوفيرتيور في عام 1801 لسان دومينيك (التي كانت ما تزال مستعمرة فرنسية) على نحو لا لبس فيه: "لن يكون للعبيد وجود في هذا الإقليم، والعبودية باطلة إلى الأبد. وجميع البشر هنا يولدون ويعيشون ويموتون أحراراً وفرنسيين". ويضيف: "جميع الرجال مؤهلون، بصرف النظر عن ألوانهم، لجميع الأعمال". ينظر: Fischer, pp. 263-266.

يصيب فيشر في ما توصل إليه من نتيجة تقول إنّ الإعلان الفرنسي عن الحقوق بوصفها حقوقاً "كلية" كان إعلاناً مقتصرًا على المواطنين الفرنسيين، في حين كانت الحقوق التي يضمنها الدستور المقتصر على أراضي سان دومينيك أشمل كليةً من الإعلان الفرنسي من حيث إمكانية انطباقه، حرفياً، على كل من يدخل إلى الإقليم. ينظر: Ibid., p. 266.

42 تستشهد سيبيل فيشر بوصف تغويو [ميشيل رولف تغويو Michel-Rolph Trouillot (1947-2012)، أنثروبولوجي هايتي] التناقض الآتي: "انطلقت الدولة الهايتية والأمة الهايتية في اتجاهين متعاكسين"، وتعلق على ذلك بقولها: "في حين تجمدت الأمة حول أفكار التحرر من العبودية، ورثت الدولة في الواقع مؤسسات اجتماعية واقتصادية من أيام الاستعمار، التي احتاجت إلى قوة عمل منظمة بصرامة". ينظر: Ibid., p. 269.

43 جاء تحت البند السادس من دستور توسان: "إنّ المستعمرة زراعية في الأساس [...] فلا يمكنها أن تشهد أي اضطراب بسيط في أعمال مزارعها [...] التي كل واحدة منها 'امينفاكتورة' يلتحق بها المزارعون والعمال"، وكان ذلك بداية "العسكرية الزراعية" Agrarian Militarism، وهو نظام عمل منظم بصرامة عسكرية، لم يمسه دستور توسان بأي تغيير أساسي. ينظر: Ibid., pp. 266-267.

تبتت سياسة توسان الخارجية النزعة الجبروندية الدولية الثورية. وغزا كل من توسان وديسالي الجارة سانتو دومينغو بغرض تحرير العبيد، وهذا عمل ثوري مماثل لسياسة الجبرونديين الخارجية، وسياسة نابليون نفسه. وكانت لدى توسان خطط لتحويل الجزء الغربي من سانتو دومينغو (حيث كانت الغلبة لمجموعة صغيرة من الفلاحين المستقلين) إلى مزارع تعمّها قوى العمل المنضبطة طبقاً لنموذج العسكرية الزراعية.

شخصية العبد الذي صار جندياً شخصيةً محوريةً في انطلاق الثورة الكاريبية، حيث ستكون الخدمة العسكرية العالم الذي ستكون فيه الحرية في متناول العبيد السابقين⁽⁴⁴⁾. وفي حين أنّ هذا قد مكنّ نوع من الحراك الاجتماعي بصرف النظر عن خلفيته، فإنّه وفر أيضاً الشرعية الأيديولوجية لاستمرار استغلال العمّال في المزارع، وهو نظام صار يسمّى "العسكرية الزراعية"⁽⁴⁵⁾. وصارت الطبقة الاجتماعية في الأمريكتين جزءاً من أيديولوجية استقلال المستعمرات⁽⁴⁶⁾. لذلك، فإنّ التاريخ ليس تاريخ فضيلة هايتي وخطيئة أوروبا فقط، فثمة "جنب مظلم" في كلتا تجربتي الحداثة⁽⁴⁷⁾.

لم تكن الحرية والمساواة في عصر الثورة إلاّ تعرضتاً للتعديل. فالناشطون البريطانيون المناهضون للعبودية اتبعوا بدقة تطورات العمل في حكومة توسان عندما كان ضبط العامل الهدف الأعلى في أذهانهم. ويخشى المصلحون، قبل كل شيء آخر، السلوك غير المنضبط الذي يقرونه بالبيض العنيد، أي تلك الفئة نفسها من "العاطلين عن العمل الكسالي"، الذين أراد الليبراليون [قبل منتصف القرن الثامن عشر] استعبادهم⁽⁴⁸⁾. يميز ديفيس في الكتابات البريطانية المناهضة للعبودية "انشغالاً استحواذياً تقريباً بالنظام التراتبي المثالي"، ويصف أحدهم، وهو الكاهن جيمس رامزي، بأنّه "لم يحاول أن يخفي إعجابّه بالضبط العالي في مزارع السكر"⁽⁴⁹⁾. ويخلص ديفيس من قراءة الكراسات الدعائية لدعاة إلغاء العبودية في سياقها إلى ما يأتي: "بينما كان الإصلاحيون يصارعون مشكلات الجريمة، والإملاق، وانضباط العمل، بدوا أنّهم واقعون لاشعورياً في قبضة صورة مزرعة العبيد [...] فمالكو العبيد والصناعيون جمعهم اهتمامٌ متزايدٌ ليس فقط بالمراقبة والتحكم، بل بتعديل شخصيات عمالهم وعاداتهم"⁽⁵⁰⁾. وديفيس قادر، عبر تتبعه الحركة الإنكليزية لمناهضة العبودية، على أن يبيّن بوضوح التعقد الذي تنطوي عليه الحرية مبدأً للتنظيم الاجتماعي على النحو الذي نسجت فيه نفسها في نسج مجتمع صناعي متشكل حديثاً، مؤديةً إلى "استجابة عالية الانتقائية

44 Laurent Dubois, *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004), p. 162.

للإطلاع على مناقشة "الصدع العميق" بين "سياسات" توسان و"توجهه الاقتصادي وفلسفته" ومزارعي سانتو دومينغو. ينظر: Carolyne E. Fick, *The Making of Haiti: The Saint Dominque Revolution from Below* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1990), pp. 209, 213, 222, 237-250.

وفي نهاية حكم توسان "كان الاعتناق العام قد صار، بطرق عديدة، تجريباً سياسياً لا معنى له في حيوات الغالبية العظمى من العمال السود". ينظر: *Ibid.*, p. 222.

45 "مثلت محاولة السيطرة على عمّال المزارع في سانتو دومينغو الشغل الشاغل للمديرين الذين أعقبوا ليجيه فيليستيه سونتوناكس، ومنهم توسان لوفيرتيور نفسه. كان توسان مهتماً بخاصة بإعادة بناء اقتصاد المزارع من أجل إنتاج بضائع لأغراض التصدير، في طريقة معتبرة لشراء المون للمستعمرة والسلاح والذخيرة لجيشه؛ لذلك أنّمّ توسان، في هذا السياق، النظام القائم على سياسات سونتوناكس وشبيهه بسياسات فيكتور هوغو في غوادلوب، التي كانت تستلزم استمرار عمال المزارع في عملهم في المزارع". ينظر:

Laurent Dubois, "Inscribing Race in the Revolutionary French Antilles," in: Sue Peabody & Tyler Stovall (eds.), *The Color of Liberty: Histories of Race in France* (Durham/ London: Duke University Press, 2003), p. 103.

46 اشتملت تراتبيات الامتيازات الاجتماعية على: الكريولي مقابل الأفريقي المولد، والخلاسي مقابل الأسود، والعبد سابقاً مقابل الحر، وصاحب المزرعة مقابل عامل المزرعة، والضابط مقابل جندي المشاة. واستنتج سيمون بوليفار، قائد استقلال فنزويلا، على أساس الثورة الهايتية: "أنّ اعتناق العبيد قدّم مفتاحاً للاستقلال"، ولكن "حتى المحرّر طمأن مالكي العبيد أنّ سياسته تنبع من ضرورة عسكرية ويجب ألاّ تُخلط بالاعتناق العام. وخلال عامي 1819 و1820 جند الجيش الوطني في غرينادا الجديدة الغربية ما يقارب من ثلاثة آلاف عبد زنجي، ولكن الجنرال فرانسيسكو دو باولا سانتاندر وضع في النهاية حدّاً لهذا التجنيد، وأصدر أمراً بعودة جميع الزوج الذين لا يحتاج إليهم الجيش إلى المناجم". ينظر: *Ibid.*, p. 81.

47 هذا التعبير مقتبس من والتر منيولو Walter Mignolo في كتابه *Darker Side of the Renaissance*.

48 Davis, p. 304.

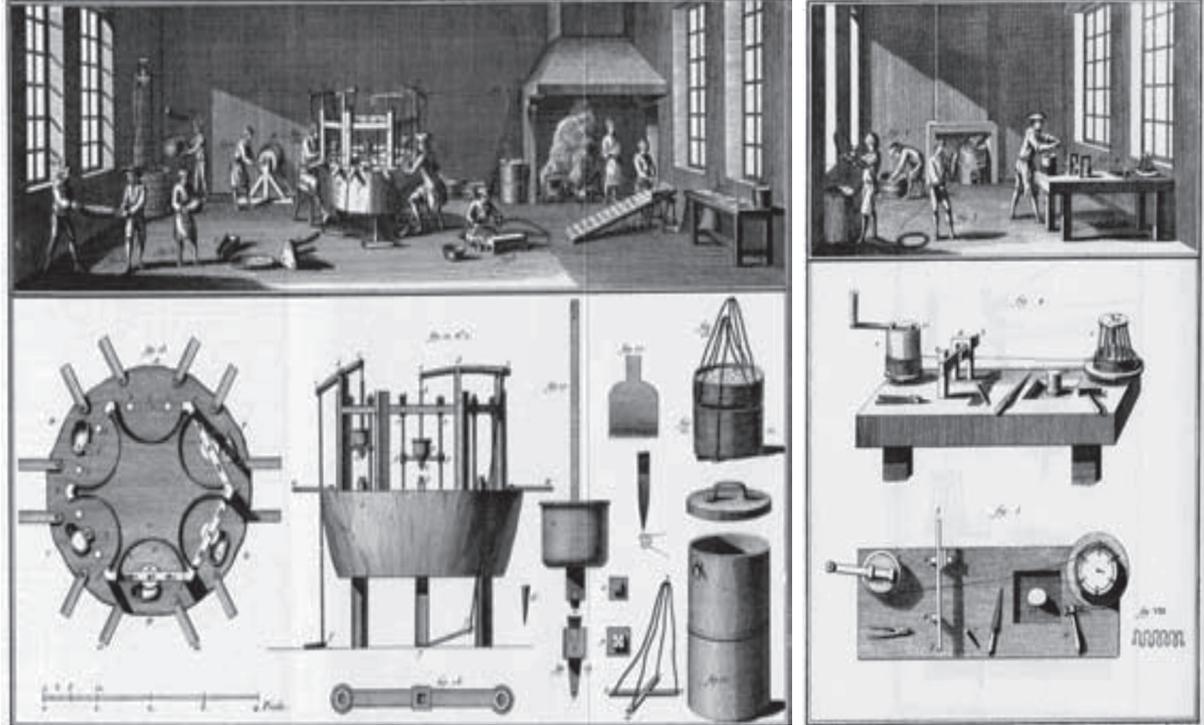
"كانت المسألة الجديدة فعلياً، التي لا علاقة لها بالخصائص العرقية، هي ما إذا كان العبيد المتحررون سوف يزيدون زيادة كبيرة من هذا العدد من السكان العنيد. هل يخفق الأسود المتحرر من الالتحاق بالعمل؟". ينظر: *Ibid.*, p. 304.

49 *Ibid.*, p. 377.

50 *Ibid.*, p. 458.

لاستغلال العمال⁽⁵¹⁾. وأفضى نجاح دعاة إلغاء العبودية إلى إنهاء تجارة العبيد البريطانية في عام 1807، بالتزامن مع ولادة فكرة العمل "الحر"، التي قُدِّر لها أن يصح الانضباط في العمل شكلها الخاص، حيث ألغى منهجياً التشريع السابق الذي يحمي العمال البريطانيين⁽⁵²⁾.

الصورة (2) مصنع الدبابيس



المصدر:

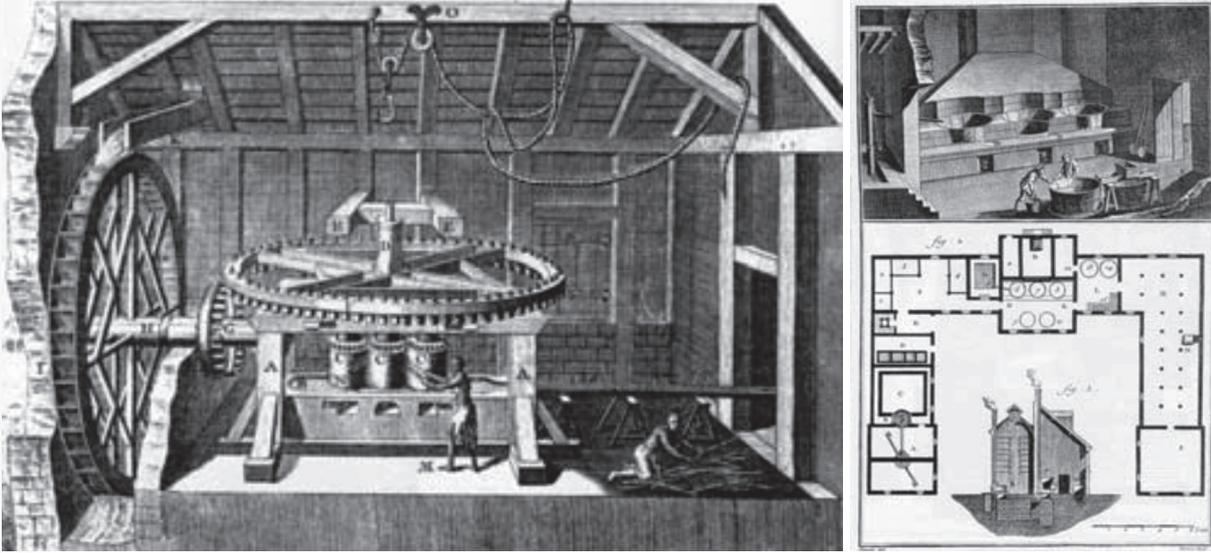
Denis Diderot, Jean le Rond d'Alembert & Pierre Mouchon (eds.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné de sciences, des arts et des métiers*, vol. 21 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman, 1966-1995. Originally published in Paris: Briasson, 1751-1780).

51 يصير ديفيس على أنّ الحجة التي تربط حركة إلغاء العبودية والحاجة المجتمعية إلى ضبط العمل "في حاجة إلى تطوير بعناية وتعديل عاليتين، من أجل تفادي الانطباع المبسط بأنّ الصناعيين روجوا لمذهب إلغاء العبودية وسيلةً لصرف الانتباه عن أساليبهم في الاستغلال"، ومع ذلك: "لا يمكن فصل حركة إلغاء العبودية عن سياقها الاجتماعي المحدد؛ عن تسارع وتيرة التسييج Enclosures [أي وضع اليد على أرض بتسييجها (المترجم)]، ما أدى إلى زيادة أعداد فقراء الريف، وعن مشكلة تقرير مصير المحكومين، الذين لم يعد من الممكن شحنهم إلى أميركا، وعن المتاجرة بالمتدربين الفقراء الذين سُحنوا في عربة أو مركب من لندن إلى بلدات المطاحن، وعن الرغبة المطردة في الانتفاع، والكفاءة، والإنتاجية، والنظام، وعن تشغيل الأطفال الصغار في المصانع، الذي بدأ، لجيل تسعينيات القرن الثامن عشر، كما لاحظ جي. آر. بوينتر J. R. Poynter، الدواء لكل داء". ينظر: Ibid., pp. 455-456.

52 يلاحظ ديفيس أهمية حقيقة أنّ "انتصار الإصلاح الإنساني الاجتماعي في عام 1807 تزامن تقريباً مع إزالة الكثير من التشريعات التي حمت العادات التي سارت عليها التجارة وما كان يمارس من تقييد على العمال الإنكليز. وبحلول عام 1809، طبقاً لاي. بي. ثومسون E.P. Thompson، "ألغيت جميع التشريعات الوقائية في صناعة الصوف - التي تشمل تعلم الحرفة، والمطاحن، وعدد الأنوال. فصارت الطريق الآن ممهدة أمام المصنع، والطاحونة، وإطارات القص، والعمالة غير الماهرة، وتشغيل الأطفال". ينظر: Ibid., p. 452.

وشبهه بذلك يكتب ديفيس ساخراً، أنه في عام 1834 ألغيت العبودية نفسها "اسمياً" في المستعمرات "وحرر قانونُ الفقراء المعدّل العمال الإنكليز من الرعاية الاجتماعية وعرض على العاطلين عن العمل الاختيار بين الجوع والعمل المهيّن". ينظر: Ibid., p. 357.

الصورة (3) مصنع سكر



المصدر: Ibid., vol. 18.

لم يكن المهم، إذًا، الاستغلال في العمل، ولكن المهم هو تأكيد خرافة الخضوع الطوعي لهذا الاستغلال⁽⁵³⁾. والمحاكم "لم تدن العبودية الصناعية بوصفها انتهاكًا لحقوق الإنسان" في قضية العمال الإنكليز أو الإسكتلنديين "الملتزمين مدى الحياة بمناجم الفحم وأعمال الملح"، لأنَّ "العامل الذي قبل أجرًا رمزيًا يمكن أن يوصف بأنه عامل حر، حتى وإن ظل في الواقع تابعًا دائمًا"⁽⁵⁴⁾. إنَّ أيديولوجية العمل الحر، المدعومة بمفاهيم عنصرية عن الاختلاف، كانت هزيمةً للطبقة العاملة البريطانية، عندما أصبحت الحرية، في نهاية المطاف، المصطلح الشامل لمزاعم بريطانيا الخاصة عن تفوقها التاريخي المقدر له "أن يقود القوى الأخلاقية والتقدم الاقتصادي"⁽⁵⁵⁾. لقد زيدت الملكية الحرة، فضلًا عن العمل الحر، والتجارة الحرة، على معيار الحرية الحديث، الذي جرى تصوره تصورًا جديدًا. "ربما اعتمد" نظام العمل الذي ظهر في بريطانيا "على ملايين العمال المكرهين، ولكنه كان بالتعريف 'عالمًا حرًا'"⁽⁵⁶⁾. ومما له دلالة هنا هو أنَّ كل هذا قد حدث قبل تدشين العمل الآلي على نطاق واسع. ونحن إذا ما حصرنا الحداثنة في أوروبا، فسوف نُسيء

53 "إذا أقرت المحاكم الإنكليزية والإسكتلندية أنه ربما يُقبل شرعيًا أن يُصبح رجلٌ عبدًا، فإنها تكون قد عرَّضت جميع الخرافات القانونية عن 'العمل الطوعي' للخطر".
ينظر: Ibid., p. 490.

54 Ibid.

55 Ibid., p. 500.

كانت نهاية تجارة العبيد، طبقًا لديفيس، "الشرعية الأخلاقية" "لإمبراطورية" إنكلترا "التجارية المنتصرة". ينظر: Ibid., p. 490.

56 Ibid., p. 62.

كانت "التجارة الحرة"، ذلك البرنامج السياسي لرأسمالي مانشستر في منتصف القرن التاسع عشر، تعني التجارة التي لا تُفرض عليها الضرائب إذا كانت تجرى في إنكلترا لأغراض التصدير. وفي نهاية القرن التاسع عشر، هُجر هذا التعبير اللطيف لصالح سياسة إمبريالية صريحة. وهذه الالتباسات في استعمال مصطلح "الحرية" ليست غريبة علينا اليوم، عندما أصبح "العالم الحر" مرادفًا لإلغاء القيود على البضائع، والملكية الخاصة، والعمل "الحر"، وجرى إحياء "التجارة الحرة" برنامجًا سياسيًا يتضمن غالبًا أجندة إمبريالية.

فهم إلى أي حد كانت الرأسمالية الحديثة نتاج النظام الاستعماري، الذي كان، بطرق عديدة، مستهمل التطورات الأوروبية. كتبت إيمي سيزار: "إن دراسة سان دومينيك هي دراسة أحد أصول الحضارة الغربية ومصادرها"⁽⁵⁷⁾. ولكن يتعين علينا المضي قدماً مع هذه الرؤية. إذا أعطينا المتمردين الكاريبيين حقهم، انحلت الحضارة الغربية إلى تاريخ فضاء نفيذ وغير محدود يسرح فيه المتمرّدون.

ب. المصنع يغزو أوروبا

ما يدهشني هو عدم اهتمام المؤرخين كثيراً بحقيقة أنّ كلمة "مصنع" Factory ذاتها، التي صارت مرادفةً للتقدم الصناعي، كانت من ابتكار المشروع الاستعماري الأوروبي. فقبل قرون من الانطلاقة الصناعية في مانشستر، كان المصنع الأول هو المصنع البرتغالي Feitoria، أو محطة تجارية Trading Post، التي شغلت لها مكاناً على موانئ أفريقيا الساحلية، وهي مؤسسة أعمال مختلفة تماماً عن مؤسسات التصنيع المحلي Fabricacao⁽⁵⁸⁾. ولقد تبّى البريطانيون المصطلح بهذا المعنى تماماً. فالمصانع كانت شركات تجارية في البلدان أو المستعمرات الأجنبية، مزوّدة الاحتكارات بالشرعة الملكية، التي أرسلت الوكلاء التجاريين Factors إلى تلك القواعد الأجنبية التي تعمل مقرات رئيسة للشركات، ومخازن، ومراكز معالجة بالجملة. وكانت المصانع البريطانية مؤسسات شهيرة في خليج هدسون، وسانت بطرسبورغ، ولشبونة، وشرقاً إلى الهند⁽⁵⁹⁾. لقد استهلت هذه المصانع شكل الشركات الحديثة، فجمعت رأس المال من خلال نظام المساهمة Joint-stock System (الذي حُظر لأنه يتسم بخطر المضاربة بالنسبة إلى التصنيع المحلي) الذي مَوّل الاشتغال بالخطر بالتجارة البعيدة، وهذا التعبير الأخير تعبير ملطف عن استخراج القيمة مما وراء البحار. كانت المصانع وكلاء للمشروعات الإمبريالية، ساهمت في بناء الحصون، وانغمست في الحروب الاستعمارية. وجنت أرباحاً طائلة بصرف النظر عن أن ما جنته "عادل" كما كان الحال في الإنتاج المحلي. وإنه ليس من قبيل سوء الفهم أن نرى مصانع مانشستر الأولى امتداداً للمشروع الاستعماري، التي صارت الآن تغزو الوطن الأم.

"كانت مانشستر في عام 1815 بلدة مستودعات بضائع" تشهد "نموذجاً من التغير هيمن عليه نموذج البيع بالجملة، والتسويق والتبادل أكثر مما هيمن عليه الإنتاج"⁽⁶⁰⁾. واكتسبت المدينة اسم مدينة القطن Cottonopolis بفضل موقعها المحوري في نشاط عالمي ربط مزارع القطن في المستعمرات بخيوط الغزل المعدّة لإعادة التصدير كمحطة على طريق للبيع بالجملة من أجل البيع النهائي في

57 Aimé Césaire, *Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial* (Paris: Présence africaine, 1960), p. 23.

58 إنّه لمن المفيد تتبع المصطلحات بدقة في لغات القوى الاستعمارية. فآدم سميت تكلم على مؤسسة صناعة الدبايس (الصورة 2) باعتبارها مصنعاً، وكان المصطلح الفرنسي (من إنسكلوبيديا ديدرو) هو Epinglier، والكلمة المستعملة لمصنع السكر (الصورة 3) في المستعمرات هي Sucrerie (ولم تظهر إلى الوجود الكلمة الفرنسية مصنع Usine حتى الثورة الصناعية). أما في حالة السياق الأميركي، فيبدو لي أنّ ثمة اختلافاً؛ فالسياق الأميركي، حيث استعملت مبكراً كلمة مصنع Factory بمعنى "مانيفاكوتور" أو Fabrica (وهذا أمر ليس مفاجئاً، فالبلد كله كان نتيجة الاستعمار) احتفظ بالتعبير Trading Post لمشروعه الاستعماري على الحدود الغربية. وقد جرت حرية دمج المصانع المحلية ببطء في أوروبا، بيد أنها كانت سريعة في الولايات المتحدة نسبياً.

59 كان لدى شركة الهند الشرقية مصنع في دكا لصناعة المسلمين لأغراض التصدير، وأُغلق في عام 1818، ولكونه الرائد في صناعات النسيج القطنية انتقل إلى إنكلترا، حيث جرى إدخال العمل الآلي في عشرينيات القرن التاسع عشر وثلاثينياته. ونتيجة لذلك، تكبدت الهند خسائر جسيمة في صادراتها الصناعية الوحيدة التي حوّلت الحوالات الأجنبية بعد ذلك إلى مواد خام، فتحطمت بذلك مهارات الهند المحلية الفائقة في صناعة النسيج تحطماً كبيراً من جراء السياسة الاستعمارية، ولذلك صارت تستورد بضائع القطن؛ فحل نسيج الكاليكو الإنكليزي، منذ خمسينيات القرن التاسع عشر، محل النسيج الهندي، وأصبح "عمود الإمبراطورية البريطانية". ينظر: D.A. Farnie, *The English Cotton Industry and the World Market: 1815-1896* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 96-99.

من أجل الاطلاع على تفسير كيف صارت التصورات الهيلغية عن تاريخ العالم "وسيلةً بيد مشروع شركة الهند الشرقية الاستعماري". ينظر: Ranajit Guha, *History at the Limit of World History* (New York: Columbia University Press, 2002), p. 52.

60 Roger Lloyd-Jones & M.J. Lewis, *Manchester and the Age of the Factory: The Business Structure of Cottonopolis in the Industrial Revolution* (London: Croom Helm, 1988), p. 32.

وهذه دراسة عن الاقتصاد السياسي، تستند إلى سجلات مدينة مانشستر العقارية، وتكشف عن الأهمية الكبيرة للمستودعات بدلاً من مصانع القطن التي تشغلها، بوصفها أصولاً لتوليد إيرادات ضريبية. إن ما تتمتع به الأعمال في مانشستر من طبيعة صغيرة "تضيق إذا ما شددنا على المصانع على نحو أكبر من تشديدنا على المستودعات، ونخفق في معرفة أنّ الكثير من شركات الغزل كانت صغيرة وليست كبيرة [...] كانت شرهه لمزيد من العمال، ولكن ظلت صغيرة". ينظر: Ibid., p. 37.

أوروبا⁽⁶¹⁾. ولم تكن الأعمال التجارية المتوجهة إلى الخارج محل ثقة الشركات الصناعية المحلية التي استعانت بمصادر إنتاج خارجية من أجل العمال المنزليين في القرى المحيطة، ولكنهم يتشاركون المكان في مستودعات مانشستر، التي استُوجرت لكلا النشاطين؛ فاشتركت الشركات المحلية في الاستعانة بمصادر الإنتاج الخارجية والمصانع التجارية في خيوط الغزل لأغراض التجارة الخارجية. واستغرق هذان الشكلان الرأسماليان بعض الوقت لينميا إحساسًا وواقعًا بمصالحهما المشتركة⁽⁶²⁾. وواقع الحال، لم يكن كذلك في الأوقات الثورية التي نركز عليها الآن. ولم يكن العمل في مصانع مانشستر يتميز بالإنتاج الآلي العالي⁽⁶³⁾. وما أطره هنا هو أنه عندما يُنظر إلى قوة العمل الحديثة من دون التقسيمات داخل فضاء الأمة، أو العرق، أو حتى المكانة السياسية للأحرار في مقابل العبيد، نلاحظ اتساقًا واستمراريةً لافتتين في تطورها.

كان هناك من لاحظ في حينه هذا الاتساق، ولكن تطلب الأمر الوصول إلى عصر العولمة هذا كي يفكر المؤرخون في حكاية التاريخ على وفق منظوراتهم. في عملهما البحثي الأملعي عن عالم الأطلسي، جمع بيتر لاينو وماركوس ريديكر التجربة الحياتية والمُدرَكات السياسية التي تشاركتها "حشدٌ متنوعٌ" من العمّال في القرنين السابع عشر والثامن عشر، و"شخصيات عديدة" من طبقات عمالية معدّمة شكلت "البروليتاريا الأطلسية" Atlantic Proletariat: البحارة، والعبيد، والخدم المؤقتون من دون مقابل، والجنود المشاة، وقاطعو الأخشاب، وناقلو المياه، والذين بنوا الموانئ، وأبحروا بالسفن، وقطعوا الغابات، وقَاتلوا واشتغلوا في الحقول، وكانوا يمثلون التهديد الدائم بالهروب أو التمرد للمطالبة بحريتهم؛ لقد كانوا تحديدًا الفئة الدنيا من عمّال السخرة والشّدّاذ، ألقوا كثيرًا قوى القانون والنظام في المستعمرة وفي الوطن الأم كذلك⁽⁶⁴⁾. وإذا لم تقرّ الحكومة الجديدة في هايتي بالصلات والمشاركات بين العبودية الحديثة والعمل الحر الحديث، فإن "الحشد المتنوع" أقرّ بذلك.

ج. الحشد المتنوع

تركز دراسة لاينو وريديكر، هايدرا المتعدد الرؤوس، على الهيمنة البريطانية الأطلسية، كاشفة عن دور الطبقات العاملة في بناء النظام العالمي الجديد من خلال توثيق حالات تمردهم عليه. كان الحشد المتنوع بحارةً ينتمون إلى أعراق متباينة، انجذب الآلاف منهم، سواء أكانوا محليين أم أجنب، للخدمة في سفن الأسطول التجاري البريطاني، أو أكرهوا عليها. كانت "السفن التجارية" الراسية على السواحل الأفريقية أو الآسيوية "مرجلًا تنضج فيه نزعَةٌ عالمية"، "لا" توفر "وسائل التواصل بين القارات فقط، ولكنها أيضًا المكان

61 كانت خيوط الغزل في مانشستر لا تعد "نتاجًا مصنوعًا، بل موادًا خامًا مستوردة، غزلتها النساء، وحتى أكثر من ذلك، غزلها الأطفال. ينظر: Ibid., p. 66.

62 "من المؤكد أنّ الانتشار السريع للنول الآلي Power-loom من منتصف عشرينيات القرن التاسع عشر أنهى الاختلافات [...] لكن هذا لم يَز في عام 1800، بله أن يكون نتيجة متوقعة يبين في عام 1815. كانت سرعة معدل انتشار النول الآلي في العقدين الأولين من القرن التاسع عشر مثل سرعة الحلزون [...] وثمة شك قليل في أنه كان هناك انفصال في المصالح بين الغزّالين والمصنّعين في نحو 1800-1820؛ صراع في المصالح كان قد اتخذ شكلًا شديدًا". ولم تكن المصلحة الطبقيّة لتنتصر قبل منتصف عشرينيات القرن التاسع عشر، و"مجتمع الأعمال في مانشستر" حقق انسجامًا داخليًا بدلًا من الدخول في خلافات. وحظيت هذه العملية بمساعدة تمثلت في التكامل الأفقي لنمطي الشركات، والاستعمال المهم للنول الآلي في التصنيع والغزل كذلك، وهو شكل من التكامل عرف تقاربًا بين بناية المستودع ومؤسسة المصنع. وقبل ذلك، "كان من السدّاجة افتراض أن يكون المصنع بناية واحدة". ينظر: Ibid., pp. 16, 64.

63 يلاحظ لويد جونز ووليس أنّ التشديد على المكننة الآلية عنصرًا محددًا ينكر السمة النبوية الأساسية للرأسمالية الصناعية (كونها تعاكس الرأسمالية الاستعمارية)، تلك السمة المتمثلة في حقيقة "أنّ العامل كان حرًا وليس عبدًا. وكان عمال المصانع في الثورة الصناعية يمتلكون قوة عملهم الخاصة". ينظر: Ibid., p. 84. وعلى النحو نفسه، يلاحظ ديفيس، متبًا ستيفن أي. مارغلين Stephen A. Marglin: "لم تكن التقنية هي التي أدت عنوةً إلى خلق قوة مكرّمة وتابعة من العمال المأجورين. لقد كان الدور الاجتماعي والإداري الجديد لرجل الأعمال، في العديد من الصناعات في الأقل، هو الذي اقتضى الإشراف المستمر على الموظفين والتحكم في حصص عملهم وأوقات راحتهم". ينظر: Davis, p. 459.

الأول الذي يتواصل فيه العاملون المنحدرون من تلك القارات المختلفة⁽⁶⁵⁾. كانت تمردات السفن أفعالاً سياسية. وأصبحت جماعات القراصنة "تنظيمات Hydrarchies متعددة الإثنيات والأعراق"، وحكومات مضادة تحكم نفسها بنفسها تدير أمور القضاء، والثروة المشتركة، وتشن الحرب⁽⁶⁶⁾. والتحق العبيد الهاربون، في المدن الواقعة على طول سواحل المستعمرات، بالمهاجرين الأوروبيين، كخاليا منظمة ذاتياً من متمردي الواجهات البحرية، الذين شكلوا الجناح المتطرف لتمرد مدينة نيويورك في عام 1741، وحرب الاستقلال الأمريكية (والمؤلفان يصفان جورج واشنطن والنخبة من مالكي الثروات والعبيد بالثوريين المضادين بالمقارنة)⁽⁶⁷⁾.

يربط راينبو وريديكر بين مطاردة الساحرات في القرن السابع عشر، ونفي المنشقين الدينيين، وعمليات تسييح الأراضي Enclosures of Commons، والعقوبات القاسية ضد جرائم السرقة بوصفها أعمالاً قمعية من لدن التراتيبات السلطوية التي امتدت على جانبي الأطلسي⁽⁶⁸⁾. والمؤلفان يتتبعان استعارة هايدرا المتعدد الرؤوس، الوحش الأسطوري، الذي ينمو له رأسان محل كل رأس يُحتز، وهي استعارة تواتر ظهورها في هذه الحقبة لوصف الحركات الاحتجاجية التي يثيرها دعاة المساواة الشيوعيون، والخوارج الدينيون، والعبيد المتمردون، والمتطرفون الثوريون. "وبناء عليه، فإنّ الحشد المتنوع يقدم صورة ثورة تنطلق من الأسفل وتظهر الرعب [...] فتلتقط نخبة المستعمرين بيسر صوراً وحشية، فتصف الجماهير بأنهم 'هايدرا'؛ 'الوحش المتعدد الرؤوس'، و'قوة زاحفة متعددة الرؤوس'. وتدل صورة الرؤوس المتعددة ضمناً على أنّ الديمقراطية وحشية"⁽⁶⁹⁾. ومع ذلك، لم تكن أعمال التمرد غير منظمة وغير متماسكة. ويصر راينبو وريديكر، باستشهادهما بكتابات الناطقين باسم هذه الأعمال المتمردة، الذين يزعمون أنهم يمنحون الحشد المتنوع، إجمالاً، صوتاً، يصران على الوعي المتثور لهؤلاء الفاعلين التاريخيين المرتحلين: "كانت هذه البروليتاريا المتعدد الإثنيات 'كوزموبوليتانية' Cosmopolitan بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة"⁽⁷⁰⁾. فلم تكن رسالتهم قوميةً عنصريةً، بل إنسانية عالمية Global Humanism.

وفي حين يصف ديفيد بريون ديفيس كيف أنّ الحجج الشرعية لدعاة إلغاء العبودية "دقت إسفيناً" بين الحرية والعمل، والعمال العبيد والأحرار، فإنّ هذين المؤلفين يكتشفان المفكرين الجذريين الذين أقاموا رابطة لا انفصام لها بين العبودية الاستعمارية وشروط العمل شبه العبودي للعمال الإنكليز المحليين، وتحدثوا عن إلغاء نوعي العبودية هذين⁽⁷¹⁾. لقد دینَ الإيرلندي و"المنظر البروليتاري، إدوار ديسبار، الذي التقى بزوجته الأفريقية الأميركية عندما كان جندياً في المستعمرات الأميركية، وأعدم بتهمة خائناً في تسعينيات القرن

65 Ibid., pp. 151-52.

يولي هذا المؤلفان، على نحو غير المعهود، انتباههما إلى حقيقة "أنّ مصطلح مصنع Factory نفسه تطور من كلمة Factor، مندوب تجاري، ومرتبطة على وجه خاص بغرب أفريقيا حيث كانت تقع المصانع أصلاً". ينظر: Ibid., p. 150.

66 Ibid., pp. 142-173.

67 Ibid., pp. 178, 206, 211-247.

68 ويصف المؤلفان، مقتفيين سيلفيا فديريشي، تجريم "النسوة المتنبئات المستقلات" الذي بلغ ذروته بين عامي 1550 و1650 و"زمن عمليات التسييح، وبداية تجارة العبيد وسنّ القوانين ضد المرشدين، في البلدان التي كانت تجري فيها إعادة تنظيم العمل على أساس رأسمالي. ينظر: C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussant L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (New York: Vintage Books, 1963), p. 346.

Ibid., p. 52; Silvia Federeci, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (Brooklyn: Autonomedia, 2004).

69 Linebaugh & Rediker, pp. 233-234.

عن مبدأ إسقاط الفرائض Antinomianism: "هذا الوحش هايدرا كان له رؤوس عديدة يجب سحقها مرة واحدة". ينظر: Ibid., p. 282. لاحظ أنّ الجنرال لوكير، قائد القوة الغازية في سان دومينيك، سجل الشاغل نفسه عندما كتب إلى نابليون: "لا تكفي إزالة توسان، فتمّة متنا قائد يجب أن يُزالوا". ينظر: C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussant L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (New York: Vintage Books, 1963), p. 346.

ولقد نُقل عن توسان قوله عندما أُسر: "بهزيمتكم لي، تكونون قد قطعتم الجذع فقط من شجرة الحرية. وسوف تنمو مرة أخرى جذورها العديدة والعميقة". ينظر: Ibid., p. 334.

70 Linebaugh & Rediker, p. 246.

71 Davis, p. 376; Linebaugh & Rediker, p. 305.

الثامن عشر لتدبيره مؤامرة لندن، التي كانت، بحسب تعبير القاضي، تهدف إلى "مبدأ المساواة الكلي الهمجي"⁽⁷²⁾. والقس الخلاسي من الطائفة المنهاجية [الميثودية] روبرت ويدربورن، الذي حذر أصحاب المزارع الاستعماريين البريطانيين من أن "مصير سان دومينيك ينتظركم"، وأوّل عيد اليوبيل التوراتي وعدًا بالتححرر الاقتصادي والسياسي في المستعمرة وفي الحاضرة كذلك: أقول إنّ هذا القس دافع، بعد مذبحه بيتزلو ضد متظاهري مانشستر، عن تسليح البروليتاريا الإنكليزية⁽⁷³⁾.

في عصر الثورة، تكلم أنصار "النزعة العالمية من الأسفل" Universalism from below على عرقٍ إنساني واحد، وهي فكرة أظهرها الكتاب على نحو أوسع مما أظهرها مسار التاريخ اللاحق. فالكتاب أولادو إكويانو، وليديا بريست هاردي، وتوماس هاردي، ووليام بليك، وتوماس بين، وقسطنطين فرانسوا فولني، هؤلاء جميعاً كانوا كتاباً وصفوا أنفسهم بأنهم "مواطنون عالميون" Citizens of the World⁽⁷⁴⁾. فدارت كتاباتهم العالمية الجذرية عبر العالم بوصفها نصوصاً مضادةً لنسخة التاريخ الرسمية التي فيها "تتقلص الدعاوى العالمية التي تدعو إليها الثورة إلى نزعة قومية عنصرية ضيقة"⁽⁷⁵⁾. ويعبّر لاينو وريديكر، العالميان Cosmopolitans المعاصران والمنتصران لضحايا الاستغلال العالمي الجديد، عن أسفهما لفشل هذه "المؤامرة من أجل الجنس البشري": "لم يبق غير القومي والجزئي: الطبقة العاملة الإنكليزية، والهائيتي الأسود، والشتات الإيرلندي"⁽⁷⁶⁾.

ثانياً: التاريخ خارج الحدود

1. سياسة كتابة التاريخ

يبدو تاريخ لاينو وريديكر تكملةً لعمل ديفيس، الذي يتعقب الكثير من المسائل نفسها من منظور النظرية القانونية البريطانية وكتابات دعاة إلغاء العبودية عندما يوضح هذا التاريخ، في بعض الحالات في الأقل، أنّ الصلة التي أقيمت بين العبودية والعمل الحر تتجاوز الاختلاف العرقي. والمفاجئ في الأمر أنّ هذين المؤلفين اشتبكا بحدة وعلى رؤوس الأشهاد مع ديفيس عندما ظهرت مقالته التي انتقدت كتابهما هايدرا المتعدد الرؤوس، مما حفزهما للرد عليه بقسوة. وبينما ثمن ديفيس "المنظور الأطلسي" لكتابهما، مشيراً إلى أنّ بعض الأجزاء "تستحق إطراءً عالياً"، بما في ذلك "القصص الشخصية الأسرة" (ديسباردس، وويدربورن، وآخرون)، دان عمّلهما المملوء بأخطاء في الوقائع والتأويلات السيئة، عازياً ذلك كله إلى رسالتهما "الماركسية". وقد ردّ عليه المؤلفان بالقول إنه يستثمر الوصمة السائدة في نعت الخصوم بالانتماء الأحمر Red-baiting⁽⁷⁷⁾.

72 Linebaugh & Rediker, pp. 281, 248-286.

73 Ibid., pp. 313-314, 320, 287-326.

74 أرجع فولني الحضارة إلى أصول أفريقية، واحتفى "بالمظهر المتنوع" للتعهد الإنساني، ذلك "المشهد الأكثر استثنائية والأعظم جاذبية"، رافعاً "الحشد المتنوع إلى مستوى مثال كلي". ينظر: p. 343. Ibid.

75 Ibid., p. 134.

76 Ibid., p. 286.

77 David Brion Davis, "Slavery: White, Black, Muslim, and Christian," *The New York Review of Books*, vol. 48, no. 11 (July 2001), accessed on 11/7/2021, at: <https://bit.ly/3hv5Qsg>

ينظر تعقيب ريديكر ولاينو، وردّ ديفيس عليهما في:

"The Many-Headed Hydra: An Exchange," *The New York Review*, 20/9/2001, accessed on 11/7/2021, at: <https://bit.ly/36uVDWk>

والاقتباسات اللاحقة هي من نشرات على الإنترنت، لذلك لن توجد لها أرقام صفحات. [الالتهام الأحمر هي تهمة تُلصق بالشيعيين أو الماركسيين، يُراد بها تسفيه ما يقولونه وتخططهم لا شيء إلا لألتهام ماركسيون أو "يتهمون" بأنهم كذلك. أما اللون الأحمر فهو لون العلم السوفياتي ورمز الشيوعية (المترجم)].

يخطئ كلا الطرفين المرمى. إن كتاب **هايدرا المتعدد الرؤوس** هو تحدٍ كبير للماركسية الأرثوذكسية في تصويره الكلي عن البروليتاريا بوصفها ما قبل صناعية وأطلسية من حيث نطاقها، وفي تشديده على أهمية النساء القائدات، وتعاطفه مع الراديكاليين المسيحيين، واهتمامه بالعرق مثل اهتمامه بالطبقة، ومقته للطليعية بوصفها شكلاً من أشكال التنظيم السياسي⁽⁷⁸⁾. وعلاوة على ذلك، فإن موضوع الكتاب حركةً ثوريةً فاشلةً لعمال بروليتاريين ضد الاستغلال الرأسمالي التجاري، وليس موضوعه القوانين الحديدية الصارمة للصراع الطبقي والتطور الرأسمالي الصناعي⁽⁷⁹⁾. وديفيس، من جانبه، الذي يصف نفسه بأنه من أولئك "الذين يفضلون يسار الوسط"، لم يدن الكاتبين لانشغالاتهما السياسية، بل بالأحرى لما ترتب على عرضهما من نتائج سياسية. فهو حذر من الكتابة التي تسيئ التاريخ بوصفه قصة أخلاقية للخير والشر، فتضيع بذلك السمة العرضية للأحداث وتعقيداتهما، والمعرفة غير التامة التي يحملها الفاعلون البشر وما يترتب على أفعالهم من نتائج غير مقصودة، فيتحول التاريخ، إذًا، إلى صراع رومانسي بين أبطال وأندال. ولم يكن تحذيره هذا بلا أساس، نظرًا إلى ما تنتهي إليه، أحيانًا، التفسيرات التاريخية اليسارية واليمينية من إساءات سياسية. ولكن في تكرار سيناريو الحرب الباردة هذا، حيث يعود أحد الجانبين إلى معايير البحث العلمي والآخر إلى إشهار التهمة الحمراء، فإن هذا التبادل الساخن بين الجانبين لا يؤثر في القارئ على نحو غريب. ويبدو أنّ هذا الموقف القديم ليسار الجديد غير منشغل بتجربة القراءة الفعلية لأعمال كلا طرفي السجال.

ما من أحد يدافع عن البحث العلمي الركيك. وعلى الرغم من أنّ الخطأ البشري لا يُمحي تمامًا (وعلى الرغم من أنّ الجهود الأولى التي يشهدها حقلٌ معرفي معين سوف تكون عرضةً للنقد والتجريح، لافتقارها إلى ما سوف تتمتع به الأعمال اللاحقة في الحقل نفسه من قدرة على تجاوز الهنات والضعف)، فإنّ ثمة وسواسًا قهريًا بالدقة يتمثل في داعٍ مهني يشغل كتاب التاريخ، تلك هي المسؤولية في حدها الأدنى التي يحملها المؤرخ وهو يطلب من قرائه الاطمئنان إلى ما يكتب. ولكن لاينو وريديكر يصران، بحق، على أن ثمة شيئًا آخر في غاية الجسامة والخطورة إلى جانب المعايير العلمية. فعندما يقوم ديفيس بوضع تمييزات قوية جدًا بين الواقعة والأيدولوجيا، والحقيقة والتشويه، فإنما هو يتجنب مسألةً أساسيةً جدًا تتعلق بمعنى البحث التاريخي. وهذا أمر يقودنا، لا مناص، إلى أعماق فلسفة التاريخ وسؤالها المركزي: ما السبيل إلى إنشاء معنى من انكشاف الحياة الإنسانية الجمعية؟ إن الحاجة اليوم إلى إعادة التفكير في هذا السؤال في سياق عملي، أي تاريخ عالمي، أشد إلحاحًا مما عرفته منذ قرون خلت، وربما منذ هيغل، وهايتي، وعصر الثورة.

لماذا نكتب التاريخ؟ ما الحقيقة التي يُتوخى كشفها منه؟ هنا نجد أنّ الوقائع، التي ربما سُجلت، أو لم تُسجّل، بغير إتقان، غير قادرة هي ذاتها على تقديم إجابة شافية. وعلاوة على ذلك، فلكون السؤال المركزي عن معنى التاريخ لا يمكن أن يُسأل خارج الزمان، إنما فقط في نسيج الفعل الإنساني الكثيف، فإنّ طريقة طرح السؤال، ومناهج البحث عن إجابة، فضلًا عن معايير ما يوصف بالإجابة السائغة، هذه كلها ذات مضامين سياسية. إنّ لدى ديفيس، في الحقيقة، فلسفةً للتاريخ، يمكن تعقب مصدرها إلى التنوير الأوروبي، الذي فهم إنتاج المعرفة نقدًا. فالوقائع عند ديفيس (في كتبه الفذة عن العبودية الغربية) سياسية، وهدفها نزع الأسطورة Demythification. وبحثه العلمي الدقيق يفرك صدأ التصورات الشعبية السيئة المنسوجة في التاريخ الرسمي ويستعملها أهل السلطة لتسويغ هيمنتهم

78 في الواقع، ليس في تفسير لاينو وريديكر نزعاً اختزالية اقتصادية، بما أنه لا ينصبّ على الأفعال التي تعكس المصالح الطبقيّة الرأسمالية أو العنف الطبقي البروليتاري، بل يركز، بالأحرى، على "جهود الحشد المتنوع" الثابتة ضد العنف العظيم، بغرض تنظيم بدائل عملية لأشكال التنظيم الاجتماعي الرأسمالية. ينظر: Ibid. أما سرد ديفيس الخاص للتشويشات الأيدولوجية "للعمل الحر" فهو من الناحية التصورية قريب، بطريق معينة، من التراث الماركسي التاريخي.

79 يكتب المؤلفان: "يسعى الكتاب إلى تعرية تاريخين خفيين؛ الأول هو التشويشات اللامتناهية، والإعدامات، والإرهاب وقتل العمال الذي لجأت إليه الطبقات الحاكمة آنذاك ضد العمال الأوروبيين، والأفريقيين، والأميركيين في بناء الرأسمالية الأطلسية. لقد كان العنف أعظم من أن يرغب أغلب المؤرخين في الاعتراف به. والثاني، والأكثر أملاً، الصلات القوية بين العمال الأطلسيين المنحدرين من إثنيات متعددة في مقاومتهم للعنف. كانت الروابط أهم من قدرة المؤرخين على رؤيتها بسبب الغشاوة التي تنزلها مفاهيم من قبيل العرق، والطبقة، والأمة على أنظار أغلب تفسيرات الماضي". ينظر: Ibid.

الراهنة. أما لاينو وريديكر، فإنهما، مع ذلك، يذهبان خطوةً أبعد، فهما لا يزعلان أساسات التفسير المهيمن فحسب، بل ينتجان سرديةً أخرى مضادةً، تضطلع بأكثر من مجرد نقد ما هو قائم، فتحفز على الفعل من أجل تغيير الواقع القائم هذا. ويهدفان صراحةً إلى ربط المقاومة العالمية اليوم بمقاومة أسبق، "مستعدين الجسد البروليتاري من شكله الوحشي" (هايدرا)⁽⁸⁰⁾، ومقيمين صلة بين لوفيرتيور، وديسباردس وأتباعه، وويدربورن وآخرين وبين "الهائمين في أنحاء الكوكب" المعاصرين "المستعدين أبداً من أفريقيا إلى الكاريبي إلى سياتل من أجل مقاومة العبودية واستعادة المشاعات؟"⁽⁸¹⁾. ويذهب ديفيس إلى أن الأسطورة المضادة هي الأسطورة نفسها، وكان مصيباً في تحديده المخاطر. ولكن نزعاً تجريبيةً وضعيةً صارمةً لا جدوى من ورائها لمعرفة التاريخ، لأنّ الوقائع من دون مفاهيم لا معنى لها. إنّ إنكلترا مفهوم، وليست واقعةً، وكذلك "أوروبا"، "عصر التنوير"، "والاقتصاد"، "والتقدم"، "والحضارة". والحكم الذي يقرر ما إذا كانت هذه المفاهيم أسطورية أم لا هو حكم تقييمي جمعي يتغير تاريخياً. وهذه هي المسألة السياسية على وجه التحديد.

من أو ما الذات الجمعية [المحرّكة] للتاريخ؟ الأمة؟ أم الحضارة؟ أم الطبقة؟ أم هو العقل، ذلك الفاعل الماكر عند هيغل؟ في الوقت الذي تحدد فيه كلٌ واحدة من هذه المقولات الشاملة الظاهرة الحاضرة بوصفها ظاهرة ذات معنى، تصلنا مملوءة بقايا الماضي، تضمّ تاريخاً تترسب فيه الأحلام اليوتوبية والبقع الثقافية العمياء، والصراعات السياسية وعواقب القوة. وتشكّل المفاهيم الموروثة من التاريخ وعياً جمعيّاً عن الفاعلين الذين يخلقون التاريخ بدورهم. وحتى عندما يزعم الفاعلون أنّهم الحاملون المعياريون للتاريخ العالمي - ولا سيّما عندما يزعمون هذا الزعم الطليعي - فإنّهم، ويا للمفارقة! يؤسسون هويتهم في مقابل هويات الآخرين، الأعراب. وبعيدنا هذا إلى الفكرة التي انتهت إليها مقالة "هيغل وهايتي". أيمن إعادة تخيل تاريخ علمي خارج حدود الأطر التصورية الإقصائية؟ أيسعنا نحن البشر، في حركة منّا كي نقلب هيغل، أن نرفض رؤية أنفسنا أداةً للتاريخ، وأنّ أفعالنا الجزئية لا يكون لها معنى إلا بإدراجها تحت تصور شامل يتكشف تاريخياً، حتى وإن كان هذا المفهوم هو الحرية الإنسانية؟ أيمن تخيل الذات الجمعية ذاتيةً شاملةً الجميع كما الإنسانية نفسها؟ أئمة سبيل اليوم نحو تاريخ عالمي؟

2. المسامية

لن تكون الخطوة الأولى الاعترافَ باحتمالية الحوادث التاريخية فقط، بل الاعترافَ أيضاً بغموض المقولات التاريخية التي نفهمها بها. هذه الخطوة اتخذها مؤرخون مثل بول غلروي، الذي أفضت به محاولته لفهم شتات الأفارقة عبر الأطلسي الأسود إلى البرهنة أنّ مفاهيم تعيينية، مثل العرق أو الأمة، هي مفاهيم غير كافية. فالتجارب الجمعية للكائنات الإنسانية الجزئية العينية تقع خارج المقولات التعيينية مثل "الأمة"، و"العرق"، و"الحضارة"، التي لا تقبض إلا على جانب جزئي من وجود هذه الكائنات بما أنّها تعبرُ ثنائيات ثقافية، متحركة إلى داخل الأطر التصورية وخارجةً منها، مستحدثةً، في أثناء ذلك، أطراً جديدة. تميّز المسامية Porosity الثنائيات المنظمة لعالمها (مثلما تفعل ثنائياتنا اليوم). فالهويات الإثنية تصلُّ الأحكام السياسية عندما تتأسس هذه على "الافتراض غير المفكر فيه القائل إنّ الثقافات تُصَب دائماً في نماذج منسجمة مع حدود الدول القومية المتماثلة جوهرياً"⁽⁸²⁾.

80 Ibid.

81 Linebaugh & Rediker, p. 353.

82 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (London/ New York: Verso, 1993), p. 5.

على الضد من التصور القومي "الصواني" [حجر الصوان الصلد (المترجم)] عن الثقافات بوصفها "اختلافاتٍ إثنيةً ثابتةً لا تتغير"، وعن الحدائنة بوصفها "انقطاعاً مطلقاً في التواريخ والتجارب وتجارب السود والبيض"، ويطرح هذا الكتاب، الأطلسي الأسود، "خياراً آخر أصعب: التنظير للهجنة (الكريولية) Creolization، والامتزاج Mestizaje، الاختلاط Métissage، الهجنة Hybridity). ومن وجهة نظر الجوهريّة الإثنية، سوف تكون هذه الهجنة ابتهالات ملوثة ونجسة. وهذه المصطلحات هي بالأحرى

ثمة ديالكتيك نافذ هنا. إنَّ اهتمامنا بمسامية المفاهيم يمنح، بالنتيجة، مفهوم المسامية قوةً دلاليةً، ويبرز وقائع معينة باعتبارها وقائع مهمة. فصارت، مثلاً، واقعة أنَّ التجار الهولنديين حملوا التجارة الإسبانية، واستقروا في مستعمرات برتغالية، واقعةً مهمةً على نحو مفاجئ⁽⁸³⁾. "إنَّ برتغال القرن الخامس عشر [...] استعارة"⁽⁸⁴⁾ [بمعنى أن ليس هناك برتغال نقية (المترجم)]. وربما كان أكثر من نصف عديد البحرية "البرتغالية" ليسوا بريطانيين⁽⁸⁵⁾. وبين الأميركيين الأصليين: "كان ثلثا شعب الأونايدا Oneida الأميركيين الأصليين من شعبي الألغونكين Algonkin والهورون Huron في عام 1669. وحتى اليسوعيون اشتكوا من صعوبة وعظ قبائل الإيروكوا Iroquois بلغتهم الخاصة"⁽⁸⁶⁾. وكان في صفوف جيش نابليون "الفرنسي" الذي أرسل لاستعادة العبودية في هايتي ألمان وبولنديون. وربطت الجمعيات التجارية المدن بدلاً من الجزر: صار من المعتاد عدم اعتبار الحدود الإقليمية، وكان التهريب عملاً اعتيادياً⁽⁸⁷⁾.

لمفهوم المسامية، الذي يكشف عن ترابطات عصية، صلة بقضايا النسوية. فللمصطلح "تجارة" Commerce⁽⁸⁸⁾ في لغات عديدة معنى جنسي. وكان الاتجار بالنساء هو النموذج للعبودية التجارية⁽⁸⁹⁾. وكانت التجارة الجنسية هي التي هددت، على وجه التحديد، بانحلال الحدود التصويرية للعرق، فأدى ذلك إلى ابتكار تصنيفات فرعية محكمة لدرجات "المزيج العرقي"، وإلى ابتكار مفهوم الجماعات "غير

طرق غير مقنعة لتسمية عمليات التحول الثقافي والاتصال (الانقطاع) المستمرة التي تجاوزت الخطاب العرقي وتجنب فاعليه [يرد في هذا الموضوع خطأ الضمير الانعكاسي His Agents، ولكن بالعودة إلى النص الأصلي الذي اقتبس منه نجد الضمير الانعكاسي هو its، (المترجم)]. ينظر: Ibid. انتقد داين (من بين آخرين) تأكيد غلروي على الهجته، جاعلاً من العبودية، والعرقية، والاستغلال الاقتصادي استعارةً، وبذلك فقد رؤية الطابع اللإنساني والوحشي لنظام العبودية الاستعماري، واستمرار العنف ضد السود اليوم. ينظر:

Joan Dayan, "Paul Gilroy's Slaves, Ships, and Routes: The Middle Passage as Metaphor," *Research in African Literatures*. vol. 27, no. 4 (Winter 1996), p. 8.

وتذهب مجادلتي هنا مذهبًا مختلفًا. إنَّ المسامية، كما الهجته، لا تسمي شكلاً ثقافياً. إنَّها تصر، بالأحرى، على أنَّ تجارب المهيمنين الاستعماريين والعبيد (والسكان الأصليين كذلك) الحياتية في العالم الجديد قد تحدت، دائماً، التمييزات التصويرية الموجودة مسبقاً. صحيح أنَّ تجاربهم كانت غير متشابهة جذرياً من حيث الألم والمعاناة، وتعكس الطابع اللإنساني العنصري الوحشي للمشروع الرأسمالي الاستعماري، وعلى الرغم من ذلك، فإنها أجبرت، دائماً، الذين عاشوها أن يعيدوا تخيّل عالمهم.

83 قارن بتشديد سيمون شاما Simon Schama على الاتسجام القومي (ينظر المقالة أعلاه: "هيغل وهايتي"، المقطع 2): "هولندا بلد مهاجرين، إلى درجة أن تعريف 'الهولندي dutch' أمر إشكالي". ينظر:

Allison Blakeley, *Blacks in the Dutch World: The Evolution of Racial Imagery in A Modern Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), p. 3.

84 وُصفت البرتغال بأنها "كانت فعلياً مزيجاً من القوى السياسية والاقتصادية، القومية وفوق القومية من حيث أصولها. ففي الوقت الذي يرمز فيه المصطلح 'برتغال' إلى أمة، يحجب هذه القوى وأهميتها. ينظر:

Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (London: Zed Books, 1983), p. 145.

"لقد بدأنا ندرك أن الأمة لا تصلح وحدة تحليلية في كتاب تاريخ أوروبا الاجتماعي". ينظر: Ibid.

85 حاولت قوانين الملاحه في القرنين السابع عشر والثامن عشر ضبط هذا التوجه.

86 Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press, 1982), p. 167.

"تشكلت العديد من 'الأمم' أو 'القبائل' الهندية التي نُظر إليها بوصفها كياناتٍ إثنية متميزة من قبل الهيئات الحكومية والأثروبولوجيين استجابةً لانتشار تجارة الفراء، وهي عملية كان فيها الأميركيون الأصليون مشاركين فعالين بوصفهم تجاراً، ومبشرين، وجنوداً للأوروبيين المعتدين". ينظر: Ibid., p. 194.

87 "كان الشاي يُهرب بنشاط عبر حدود إنكلترا المنيعه" حتى عام 1785". ينظر:

Ferdinand Braudel, *The Structures of Everyday Life: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century, The Perspective of the World*, Siân Reynolds (trans.), vol. 3 (Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1992), p. 294.

ويشدد بروديل على مسامية المراكز الحضرية: "كانت لشبونة، وتبعاً لبرتغال كلها، تحت سيطرة أجنبي جزئياً". ينظر: Ibid., p. 141.

وفي أكتوبر، "كان الأجنبي يهيمنون على المشهد: فكان هناك التجار الهانسيون، والإنكليز، والفرنسيون، والجنوبيون من البرتغال، وإسبانيا وإيطاليا". ينظر: Ibid., p. 145. ويصف بروديل بواكير اقتصاد أوروبا الحديث من حيث علاقته بسلطة الدولة بلغة يمكن أن تنطبق على العولمة المعاصرة: "نشأت هوة بين الدول القومية من جهة، بوصفها مركز القوة، والمراكز الحضرية، من جهة أخرى، بوصفها مركز الثروة". ينظر: Ibid., p. 288.

88 تعني أيضاً اتصالاً جنسياً، غير شرعي في الغالب. (المترجم)

89 إن التجارة بالنساء الإماء، وبيعهن لأغراض الدعارة، هما عمالان مزدهران في العولمة المعاصرة. ينظر: <https://bit.ly/3rZ6S3a>

القابلة للاندماج" الذي أعلن الموت الاجتماعي لتحالفات قرابية صُنفت متمازجة الأجناس⁽⁹⁰⁾. وكان ذلك بمنزلة تهديد للتمييزات التصويرية التي تثير المخاوف من العدوى⁽⁹¹⁾. فقد أمر نابليون القائد لوكليير أن يطرد من سان دومينيك جميع النساء البيض اللواتي نمّن مع سود⁽⁹²⁾. ولم تكن هذه المخاوف مجرد أوهام نفسية، بل هي متجذرة في ما تنطوي عليه قدرة النساء الجنسية من إمكان فعلي لكسر الحدود بين الأجناس، وهي قدرة كانت قوية اقتصاديًا وتروغ عن السيطرة السياسية. وهنا يلوح بشدة طيفُ شخصية امرأة خلاسية حرة، تستنطقها بالمعية جوان ديان في تأريخها لهايتي⁽⁹³⁾.

إنّ التجربة الحياتية للأطلسي بوصفه حقلًا اجتماعيًا موسعًا، يتشارك فيه الملايين من بشر ينحدرون من أرومات متباينة، ولم يحم بينهم من قبل أيّ تواصل، هددت نظام المعنى الجماعي القائم نفسه. فليس في وسع أيّ تراث ثقافي أن يعبر الأطلسي من دون أن يمرّ بتحول جذري. كانت المساميّة تميز الحدود القائمة لما كان يراه المشاركون على أنه العالم الجديد حقًا. وسوف تكون إعادة تنظيمه نتيجة عنف. ولكن في تضاعف التحول الغامضة، تبدأ منظورات جديدة بالتشكل. ولقد بُذلت جهود عديدة لإنتاج معرفة ملائمة لعصرها، ومحاولات للحفر عميقًا في التقاليد التاريخية المتنوعة من أجل إحيائها. ولكون التواريخ قد أُعيد تخطيطها رفقة الشبكات الإنسانية الجنسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فإنّ الحوافز الأسطورية قد أدت دورها حتمًا. إنّ المجاميع البشرية، التي كان اعتراف بعضها ببعض غير مسبوق، حاولت أن ترى هذا العالم عالمًا مفعمًا بالمعنى، الأمر الذي أفضى إلى تدفق التفكير الكوسمولوجي على نحو متزايد. وعندما تظهر فلسفة للتاريخ بهذه الطريقة، تكون الإنسانية العالمية موضوعتها.

3. آفاق محدودة

وصف كانط، في عام 1798، حتى نهاية حياته، بتعاطف غير معهود، كيف أنّ الثورة الفرنسية كانت قد ألهمت وجدان الجماهير بفكرة أنّ الشعب من حقه أن يحكم نفسه بنفسه بدستور يسيطره الشعب بنفسه. وقف المراقبون Observers إلى جانب الثوريين، حتى عندما صار ذلك ضد مصالحهم الخاصة أو ثرواتهم المالية. وعلى الرغم من "البؤس وكل شنيع أثارته هذه الدراما من التغيرات السياسية العظيمة في أفئدة وصدور جميع المتفرجين Spectators، الذين لم يشاركوا فيها"، شاع في أنفسهم "تعاطفٌ شارف حدود الحماسة". ولا يمكن نسيان هذه التجربة التاريخية لمثل هذه الحماسة الجماعية، حتى وإن فشلت الثورة، لأنّها تشبه "فطرةً أخلاقيةً فُطر عليها الجنس البشري" وذلك هو مصدر الأمل في التقدم التاريخي للبشرية: "لقد تفتح المشهد على مستقبل لا حدود له"⁽⁹⁴⁾.

90 أنا أقتبس هنا من دراسة باترسون العبودية والموت الاجتماعي *Slavery and Social Death*، إذ يلاحظ أنه في الحالات التي تكون فيها العبودية "مقحمة"، أي عندما يُجلب الغرباء إلى مجتمع ولا يندمجون (من خلال التبنّي)، فإنهم يجربون الموت الاجتماعي. وإحدى مرجعيات باترسون هو عمل الأنثروبولوجي الفرنسي مياسو، الذي يناقش العبودية باعتبارها "النقيض للقرابة"، ويميز التأثير الاجتماعي للعبيد في تحالفات القرابة من الاستغلال الاقتصادي لعمل العبد: "إنّ العبودية، بوصفها نمطًا استغلاليًا، لا توجد إلا بوجود طبقة مميزة من الأفراد، لهم المنزلة الاجتماعية نفسها، ويجددون بثبات وعلى نحو ممأسس، وبذلك فما دامت هذه الطبقة تؤدي وظيفتها دائمًا، فإنّه يمكن بانتظام إعادة بناء علاقات الاستغلال والطبقة المستغلة المنتفعة من ورائها". ينظر:

Claude Meillassoux, *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*, Alide Dasnois (trans.) (London: The Athlon Press, 1991), p. 36.

ولا يمكن أن يكون معنى التكاثر البيولوجي عبر أصناف: الغريب والعبد والحر حلقًا قرابيًا؛ ففي مجتمع تُتبادل فيه النساء لتشكيل زيجات متحالفة، وحيث تكون المنزلة الاجتماعية موروثّة عن الأب، سوف يكون نظام إنجاب طبقة عبيد مستغلة اقتصادياً عرضةً للخطر من طرف بنت خلاسية حرة تنحدر من أب أبيض صاحب مزرعة وأمّ أمة سوداء؛ ومن جهة أخرى فإن اقتران امرأة بيضاء تنتمي إلى طبقة أصحاب المزارع بعد أسود يؤدي إلى ضياع بياض Whites القيمة الاجتماعية لقدرتها الإنجابية.

91 كانت العدوى الحرفية مصدر قوة هذه الاستعارة بما أنّ "مستعمرات السكر [صارت] بوتقةً تصهر فيها الأمراض من أوروبا، وأفريقيا، والعالم الجديد". ينظر: Braudel, p. 40.

92 Louis Sala-Molins, *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan* (Paris: Presses Universitaires de France, 1987), p. 275.

93 Joan Dayan, *Haiti, History and the Gods* (Berkeley: University of California Press, 1995), p. 151.

94 Immanuel Kant, "The Contest of Faculties," in: Hans S Reiss (ed.), *Kant's Political Writings*, H.B. Nisbat (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 182-185.

ومثل هذه الحماسة التي وسمت بميسمها استجابة هيغل الشاب لثورة سان دومينيك، هي دعوى مقالة "هيغل وهاييتي". ألقى هيغل، المراقب عبر الصحافة (إن صحفاً مثل *Spectator*، والمراقب *Observer* كانت شائعة⁽⁹⁵⁾)، نظراتٍ على المشهد العالمي، فرأى ثورة عبيد سان دومينيك تجلياً لحرية كلية، وأن تحقق هذه الحرية هو بنية التاريخ ومعناه نفساهما. ومع ذلك، لم يول هيغل، في إدراك هذا المعنى، عناية كافية بمسألة الواقع التجريبي، نابذاً إياه كونه "وجوداً كسولاً *Faule Existenz*"⁽⁹⁶⁾. فكانت الأولوية للمفهوم على المضمون، وطلعت حماسة هيغل للنظام الفلسفي ذاته على الوقائع التاريخية.

كان هيغل، المراقب الذي لم يغادر شواطئ القارة مطلقاً، أضعف من أن يرى ما وراء أفق أوروبا عندما طور "تاريخاً فلسفياً للعالم"⁽⁹⁷⁾. كانت فكرته عن التركيب الجدلي، أي تجاوز التعارضات والتناقضات ضمن تطور عقلي شامل يتجسد في دولة علمانية، خروجاً على سرديات الزمن الأخروري الكنسية، ولكن هذه الفكرة استأنفت اللاهوت المسيحي حول خطة إلهية مقدسة. ووضعت فلسفته صراحةً البروتستانتية في إهاب العقل، واحتفظ رفضه للسعادة البشرية هدفاً للتاريخ بعناصر من الزهد المسيحي الدنيوي⁽⁹⁸⁾. ورأى العمل السياسي (حيث تحل أفعال الرجال العظماء محل المعجزات) وسيلة هذا التقدم، وتخيّل مرحلة تحققه على مستوى العالم إجمالاً. واعتقد أن أوروبا والمستعمرات الأوروبية في أميركا الفاعل التاريخي المهيمن في "العصر الحديث"، مسوّغاً المشروع الاستعماري بوصفه تطوراً للعقل في العالم⁽⁹⁹⁾. فلقد نظر إلى الغرب على أنه الطليعة التاريخية للتقدم الإنساني الضروري صوب غاية مشتركة⁽¹⁰⁰⁾.

حلل روبرت بيرناسكوني النسخ المتعددة من محاضرات هيغل عن تاريخ الفلسفة التي ألقاها خلال عشرينيات القرن التاسع عشر، وقارنها بالمصادر المكتوبة عن أفريقيا التي رجع إليها هيغل نفسه، فبين أن هيغل منح مخططه النظري عن التاريخ الأولوية على الوقائع، ضارباً عرض الحائط بالبيّنات والأدلة التي لا تتوافق مع صيغته عن التقدم⁽¹⁰¹⁾. وصف هيغل أفريقيا جنوب الصحراء، التي يسميها "أفريقيا الحقيقية"، بأنها "منعزلة"، ولم يكن ذلك صحيحاً إذا طالعنا ما حكته مصادره عن طرق رحلات المسلمين، وبأنها "لاتاريخية *Unhistorical*"، أي ثابتة لا تطرأ عليها أحداثات الزمان وتقلباته⁽¹⁰²⁾. ويجادل بيرناسكوني ضد العديد من الباحثين بأنه لا

95 كانت هذه الأسماء شائعة في الصحف الصادرة في المستعمرات (مثلاً: صحيفة *L'Observateur colonial* سان دومينيك) وفي أوروبا كذلك.

96 للاطلاع على تبذ هيغل "للوجود الكسول". ينظر:

Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, E.B. Ashton (trans.) (New York: The Seabury Press, 1973), p. 8.

97 "موضوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفي للعالم". ينظر:

George Wilhelm Hegel, *Philosophy of History*, John Sibree (trans.) (Buffalo: Prometheus Books, 1991), chapter I.

كان هيغل يسافر دائماً عبر ألمانيا وسويسرا، ولكنه لم يزر باريس وبلجيكا وهولندا والنمسا وإيطاليا حتى عشرينيات القرن التاسع عشر. كان غالباً يتقد رومانسية حول السفر بحراً، ولكنه كان مراقباً من على الشواطئ.

98 "ليس تاريخ العالم مسرحاً للسعادة. وفترات السعادة صفحات فارغة فيه، إنها فترات الانسجام، التي تكون فيها الفكرة النقيضة معطلة". ينظر: Ibid., pp. 26-27.

99 Ibid., pp. 83-87, 412-457.

100 "يقوم الوجود المادي لإنكلترا على التجارة والصناعة، وألقى الإنكليز على عاتقهم مسؤولية عظيمة هي أن يكونوا رسل الحضارة إلى العالم؛ فوهمهم التجارية تحزهم على قطع كل بر وبحر، وعقد صلات مع الشعوب البربرية، لخلق الحاجات وتشجيع الصناعة، ولينشئوا بينهم، أولاً وقبل كل شيء آخر، الشروط الضرورية للتجارة مقابل حياة تلك الشعوب الكسولة والغبية التي لا تعرف القانون، ولا احترام الملكية، ولا اللطف مع الغرباء". ينظر: Ibid., p. 455.

101 Robert Bernasconi, "Hegel at the Court of the Ashanti," in: Stuart Barnett (ed.), *Hegel after Derrida* (London: Routledge, 1998), pp. 41-63.

وليس بين أيدينا إلى اليوم طبعة نقدية عن هذه المحاضرات. للاطلاع على التفاصيل، ينظر المقالة أعلاه: هيغل وهاييتي، ص 73-139.

102 Bernasconi, p. 43.

"أدخلت أفريقيا الحقيقية قبل أن يقلع تفسير تاريخ العالم في رحلته [...] [لا شيء إلا] من أجل أن تُهمَل لاحقاً". ينظر: Ibid., p. 60. فكانت أفريقيا "بمنزلة نقطة خادمة". ينظر: Ibid., p. 52.

يمكن أن نعدّر هيغل على ما يتفشى في فلسفته من عنصرية ثقافية ونضع اللوم على مصادره العلمية⁽¹⁰³⁾. وفي الحقيقة، عندما نعيد صياغة ما ذهب إليه خبراء (مثل كارل ريتز، وتوماس إدوار بوديتش، وآخرون) فإن هيغل "لم يكن ناقلًا" عدلاً⁽¹⁰⁴⁾. فلقد "زخرف" قصص أكل لحم البشر والتضحية بالبشر بوصفهم قرابين بزخارف غير حقيقية، وكان "مجبّرًا على مضاعفة الأعداد"، منغمسًا في تشويهاً ومبالغات لمآربه الفلسفية كي يجعل مخططًا تطوريًا معينًا يبدو منطقيًا⁽¹⁰⁵⁾. وعلى الرغم من معرفته الجزئية، اعتنى هيغل بأفريقيا وفي ذهنه "قصد منهجي" هو أن يشيّد فلسفةً للتاريخ تقوم على فكرة الارتقاء من الطابع الحسي Sinnlichkeit للديانات الأفريقية الفيتيشية [الصنمية] إلى ديانة أرقى هي الروحانية المسيحية⁽¹⁰⁶⁾. فوفر مخططه التطوريّ هذا "مسوغًا مُضمرًا" بيد الأوروبيين لاستغلال القارة الأفريقية لاحقًا⁽¹⁰⁷⁾.

قال كواك دوا Kwak Dua، زعيم قبيلة أشانتي، للحاكم الإنكليزي في عام 1842: "أذكر أنّي سمعت، في صباي، أنّ الإنكليز قدموا إلى ساحل أفريقيا تحملهم سفن لشحن العبيد إلى بلادهم وأكلهم هناك، ولكنني عرفت منذ زمن طويل أنّ تلك الحكاية كانت مختلقة"⁽¹⁰⁸⁾. يبدو "كواك دوا" أعقل مما يقدمه هيغل من تفسيرات تتعمد المغالاة إلى جمهوره الأوروبي البليد. ولكن غرضنا من العودة إلى اللحظة التاريخية التي دمّج فيها هيغل هايتي في القصة الأوروبية، وأقصى منها أفريقيا لعدم أهميتها هي لحظة اتخاذ خطوة نحو خلاص أنفسنا وليس لإدانة للفيلسوف الألماني⁽¹⁰⁹⁾.

على الرغم من قلة من يُسمّون أنفسهم هيغليين اليوم، فإن افتراضات هيغل ما زالت واسعة الانتشار. فالعمل السياسي العنيف يقترز ما هو مهم في التاريخ الجماعي للإنسانية. وتسوّغ فكرة التقدم فرض الديمقراطية على الآخرين بالقوة. وما زالت تلك القسمة

103 "إنّ تمحيصًا للمصادر التي اعتمدها هيغل يدلنا على أنّها كانت أدق منه، ولا عذر له على ما صنعه بها". ينظر: Ibid., p. 63. نحتاج إلى تحليل بيرناسكوني الحاذق لتصويب بلاغتي الخرقاء في مقالة "هيغل وهايتي" أعلاه، ص 73-74، عندما كتبت "إنّ هيغل التزم الصمت" في تفكيره "بالحكمة الأوروبية البحثية المألوفة عن المجتمع الأفريقي".

104 Ibid., p. 45.

ونحن نعرف هذا المنزع لدى هيغل من إهماله ذكر الأرقام في استشهاده بوصف آدم سميت لمصنع الدبابيس Pin Factory (ينظر في أعلاه، "المدخل إلى الجزء الأول" [هيغل وهايتي]، ص 3-5). [يتحدث آدم سميت عن مصنع الدبابيس لشرح فكرة تقسيم العمل، ينظر: آدم سميت، *ثروة الأمم*، ترجمة حسني زينة، ج 1 (بيروت/بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2007)، ص 11-12. (المترجم)].

105 Bernasconi, pp. 51-52, 63.

106 Ibid., pp. 51-58.

جادل هيغل عن فكرة أنّ الأفارقة كانوا يفتقرون إلى "إدراك وجود كائن أعلى من الإنسان"، ولم تعد العبودية غير ملائمة"، ومن ثمّ "النتائج المفيدة لتعرض الأفارقة للثقافة الأوروبية حتى وإن بدأ ذلك بالعبودية". لم تكن العبودية خطأ، بل "إن الأوروبيين بإخراجهم الأفارقة من أفريقيا عبيدًا إنما كانوا يحزرونهم من وجودهم الإنساني العاري، حتى وإن لم يصبوا أحرارًا بعد". ينظر: Ibid., p. 58.

"ولذلك فحتى ثورة السود ضد العبودية، مثلما فعلوا بنجاح في هايتي، سوف يكون سببها، في نظر هيغل، تعزّف السود إلى آراء الأوروبيين عن الحرية". Ibid., p. 61.

107 Ibid., p. 59.

"البربرية خلل يجب إصلاحه حتى وإن دعت الحاجة إلى استعمال وسائل عنيفة [...] اعتقد هيغل عمومًا أنّ من حق ما يسمى بالشعوب المتحضرة التدخل في شؤون من هم في مرحلة تطورية أدنى [...] فالاستعمار هو قدرٌ أفريقيًا الذي يجب أن تدعّن له". ينظر: Ibid.

"بمّنتح هيغل استعباد الأوروبيين للأفارقة دورًا إيجابيًا من زاوية التطور الإنساني، يكون قد وقرّ العون والذرائع لأولئك الذي رفضوا إلغاء العبودية. لذلك لا غرابة أن يجده مالكو العبيد في الولايات المتحدة حليفًا لهم". ينظر: Ibid., p. 58.

108 مذکور في: Ibid., p. 49.

اعترف "كواك دوا" بطقس التضحية بالبشر كقرابين، محتجًا بأنّ السلطة على الحياة والموت شرطٌ ضروريٌّ لمبدأ السيادة: "فإذا ما أُلغيت التضحية بالبشر كقرابين، جرّدت نفسي من أهم وسيلة فعالة لإخضاع شعبي". ينظر: Ibid. ومحاوّلته من طراز محاوّلات كارل شميت. ينظر: Carl Schmitt, *Political Theory: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Tracy B. Strong (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

لقد خاض شعب الأشانتي حروبًا ضروسًا ضد البريطانيين حتى انتهت بخسارتهم النهائية في عام 1896.

109 يكتب بيرناسكوني: "على قارئ هيغل [...] أن يسأل نفسه عن حدود وقوعه أسير هذا التفسير". ينظر: Bernasconi, p. 44.

بين شعوب متحضرة ومتقدمة وشعوب متخلفة وبربرية نافذة إلى اليوم⁽¹¹⁰⁾. والمخطط العلماني المزعوم عن التاريخ العالمي باعتباره طريقاً واحداً، الذي صاغته الأمة (المسيحية) المتطورة، والذي قُدر على العالم كله سلوكه، ما زال في لبّ الخطاب السياسي الغربي. إنّ الغلبة ما زالت للعنصرية الثقافية.

ليس ثمة سبب علمي يدفعنا إلى تقييم الجماعات البشرية بمعيار البقاء الدارويني الاجتماعي. وبدلاً من القول إنّ الحكمة الجماعية هي نتاج الهيمنة الحضارية، لعل المتغيرين الآتيين مترابطان كذلك: كلما ازدادت عظمة القوة التي تمارسها حضارة على العالم، تدنّت قدرة مفكرها على إدراك سذاجة اعتقاداتهم. في رصيد الإنسانية ما هو أفضل من ذلك.



110 تحمل النتائج التي توصل إليها بيرناسكوني المشاغل نفسها: "تظل التساؤلات عن مديات ارتباط أفكار معاصرة، مثل التطور الاجتماعي، لصيقة نموذج أفضل ما يمكن أن يوصف به أنه نموذج استعماري". ينظر: Ibid., p. 63.

References

المراجع

العربية

• سميث، آدم. *ثروة الأمم*. ترجمة حسني زينة. بيروت/ بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2007.

الأجنبية

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. E.B. Ashton (trans.). New York: The Seabury Press, 1973.
- Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Barnett, Stuart (ed.). *Hegel after Derrida*. London: Routledge, 1998.
- Bellhouse, Mary L. "Candide Shoots the Monkey Lovers: Representing Black Men in Eighteenth-Century French Visual Culture." *Political Theory*. vol. 34, no. 6 (2006).
- Blakeley, Allison. *Blacks in the Dutch World: The Evolution of Racial Imagery in A Modern Society*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Braudel, Ferdinand. *The Structures of Everyday Life: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century, The Perspective of the World*. Siân Reynolds (trans.). Berkeley/ Los Anglos: University of California Press, 1992.
- Césaire, Aimé. *Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial*. Paris: Présence africaine, 1960.
- Davis, David Brion. "Slavery: White, Black, Muslim, and Christian." *The New York Review of Books*. vol. 48, no. 11 (July 2001). at: <https://bit.ly/3hv5Qsg>
- _____. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.
- Dayan, Joan. *Haiti, History and the Gods*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- _____. "Paul Gilroy's Slaves, Ships, and Routes: The Middle Passage as Metaphor." *Research in African Literatures*. vol. 27, no. 4 (Winter 1996).
- Diderot, Denis, Jean le Rond d'Alembert & Pierre Mouchon (eds.). *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné de sciences, des arts et des métiers*, vol. 21. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman, 1966-1995. Originally published in Paris: Briasson, 1751-1780.
- Dubois, Laurent. *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.
- Farnie, D.A. *The English Cotton Industry and the World Market: 1815-1896*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Federeci, Silvia. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn: Autonomedia, 2004.
- Fick, Carolyn E. *The Making of Haiti: The Saint Dominique Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990.

- Fischer, Sibylle. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slaves in the Age of Revolution*. Durham/ London: Duke University Press, 2004.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London/ New York: Verso, 1993.
- Guha, Ranajit. *History at the limit of World History*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Hall, Nevill A.T. *Slave Society in the Danish West Indies, St. Thomas, St. John & St. Croix*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992.
- Hegel, George Wilhelm. *Philosophy of History*. John Sibree (trans.). Buffalo: Prometheus Books, 1991.
- James, C.L.R. *The Black Jacobins: Toussant L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books, 1963.
- Linebaugh, Peter & Marcus Rediker. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press, 2000.
- Lloyd-Jones, Roger & M.J. Lewis. *Manchester and the Age of the Factory: The Business Structure of Cottonopolis in the Industrial Revolution*. London: Croom Helm, 1988.
- Meillassoux, Claude. *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*. Alide Dasnois (trans.). London: The Athlon Press, 1991.
- Montag, Warren. *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*. London/ New York: Verso, 1999.
- Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 1982.
- Peabody, Sue & Tyler Stovall (eds.). *The Color of Liberty: Histories of Race in France*. Durham/ London: Duke University Press, 2003.
- Peabody, Sue. *There Are No Slaves in France! The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Rainsford, Marcus. *An Historical Account of the Black Empire of Hayti: Comprehending A View of the Principal Transactions in the Revolution of Saint Domingo, with its Antient and Modern State*. London: Albion Press Printed, 1805.
- Rea, John. *Life of Adam Smith*. New York: Augustus M. Kelly, 1965.
- Reiss, Hans S. (ed.). *Kant's Political Writings*. H.B. Nisbat (trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Robinson, Cedric J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. London: Zed Books, 1983.
- Sain, Thomas P. *Black Bread-White Bread: German Intellectuals and the French Revolution*. Columbia: Camden House, 1988.
- Sala-Molins, Louis. *Le Code Noire, ou le calvaire de Canaan*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Tracy B. Strong (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 2005.

- Spinoza, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza*. Edwin Curley (trans. & ed.). Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Williams, Eric. *Capitalism & Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994.
- Wolf, Eric R. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.