

مقدمة: العالم الذي فقدناه

تبدو منزلة الإصلاح في التاريخ الأوروبي جليةً وبارزةً؛ فهي تقع بين العصور الوسطى والحدثة كشيء مَضَى منذ زمن بعيد وانتهى. وتبدو في منأى عن الواقع السياسي والرأسمالية العالمية في بداية القرن الحادي والعشرين، وبعيدة كل البعد عن الجدالات الأخلاقية والمشكلات الاجتماعية الراهنة. وهذا الكتاب يذهب إلى خلاف ذلك؛ فما حدث قبل خمسة قرون يواصل اليوم التأثير بشكل عميق في حياة الجميع، ليس فقط في أوروبا وأمريكا الشمالية، ولكن في جميع أنحاء العالم، سواء كانوا مسيحيين أو أصحاب ديانات أخرى. ثمة عبارة شهيرة لويليام فوكنر تقول: «الماضي لا يموت أبدًا؛ إنَّه ليس حتى ماضيًا»⁽¹⁾. لقد كان فوكنر مُحَقِّقًا في مقولته ربما أكثر مما كان يظن، ولكن بطريقة أشكُّ أنَّها خطرت له على بال.

لم أكن أخططُ لكتابة هذا الكتاب. فقد كنتُ أعكفُ على كتابة تاريخ سردي للمسيحية في عصر الإصلاح عندما تراءى لي أنَّ ثمة مجالين من مجالات انشغالاتي البحثية - فهم المسيحيين في الحقبة الحديثة المبكرة داخل السياق المناسب، ونقد النظريات الاختزالية الحديثة عن الدين - يرتبطان بجوانب تاريخ واحد ومعقَّد. كانت الأفكار والمعتقدات التي تعزَّز النظريات الحديثة - في جزء منها - استجابةً للنزاعات العقائدية والمذهبية المستعصية على الحل في الحقبة الحديثة المبكرة. وحقيقة أنَّ الباحثين قد فشلوا في إدراك هذا التاريخ باعتباره تاريخًا واحدًا؛ كان مرده، جزئيًا، إلى تقسيمنا التقليدي للاشتغال المعرفي: المنظرِّون الدينيون والمؤرخون الفكريون في أوروبا الحديثة لا يتطلعون عادةً إلى إعادة تشكيل المسيحية المعيشة في زمن

ما قبل عصر التنوير، ومؤرخو الإصلاح يميلون إلى عدم قراءة سوسيولوجيا الدين أو أنثروبولوجيا الدين باعتبارهما ديمومةً لقضايا القرن السادس عشر⁽²⁾. لذلك، فإنَّ محاولة تفسير ما رأيته تستلزم نوعًا مختلفًا من التاريخ؛ تاريخ لا يشبه جميع المقاربات والمناهج التي يعمل بها المؤرخون عادةً. وعلى الرغم من الآثار المترتبة على ذلك، كان عليَّ أن أخوض المغامرة خارج «مجالِي» بمفهومه التقليديّ، رُغم جوهريّة عصر الإصلاح في المسألة. وقد تبيّن أنّ الأنماط التقليدية لتقسيم الماضي -حسب الحقبة الزمنية، ونوع التاريخ، والدولة (في أغلب الأحيان)- هي جزءٌ أصيل من المسألة، ويجب تحليلها بدلاً من مجرد افتراضها وتصورها. إنّ المنهج المتبع في هذا الكتاب أكثر تشعبًا مما كنت أتوقّعه في البداية؛ فهو يشمل أكثر من مجرد التواشجات بين عصر الإصلاح والنظريات الحديثة المفسّرة للدين. لقد تبيّن للوهلة الأولى أنّ هذا النهج هو طريقة لدراسة الماضي، وتحليل الكيفية التي بها أصبح الماضي حاضرًا، وتقديم أساس لمساءلة بعض الافتراضات التي تحكم السعي إلى تحصيل المعرفة في العالم المعاصر. إنّ كتاب «الإصلاح غير المنشود» مُوجّهٌ إلى كل من يريد فهم ما أدى بأوروبا وأمريكا الشمالية إلى ما هما عليه اليوم.

تجري الحياة البشرية في تسلسل زمني لجميع العناصر المتواشجة التي تتكوّن منها. لكن ليس من الضروري كتابة التاريخ بنفس الطريقة والانتقال زمنيًا من النقطة «أ» بالكلية إلى النقطة «ب» بالكلية. والحجة الرئيسة لهذا الكتاب تتمثل في أنّ العالم الغربي اليوم هو مُنتجٌ معقّدٌ ومتشابكٌ للغاية لسياسات الرفض والتقييد والتحوّلات التي طرأت على المسيحية الغربية في العصور الوسطى، والتي تُشكّل فيها حقبة الإصلاح نقطة تحوّل حاسمة. وإن بعض الطرق التي أدّت إلى هذا الوضع غير مفهوم بالقدر الكافي، ومن ثمّ فإنّنا نفشل في فهم حقائق أوروبا وأمريكا الشمالية المعاصرة؛ وهو وضع تسعى هذه الدراسة إلى معالجته. قبيل حركة الإصلاح، استوعبت المسيحية اللاتينية -سواء بالإيجاب أو السلب- رؤية كونيّة أو «رؤية للعالم» غير متجانسة، وإن كانت في إطار مؤسسي، عاش في فلكتها السواد الأعظم من الأوروبيين وأضفوا من خلالها المعنى على حياتهم. وبطرائق مختلفة، فإن الغرب في مطلع القرن الحادي والعشرين

يعيشون في ظل النتائج التاريخية لسياسات الرفض والانتحال (appropriation) التي شملتها هذه الرؤية، ويفكرون في إطارها بل ويشعرون من خلالها، وذلك بطرق معقدة يصعب تصوُّرها ناهيك عن تحليلها. وبالانتقال من بداية القرن السادس عشر إلى بداية القرن الحادي والعشرين، تُطوّر هذه الدراسة الحجّة التي طرحتها في كتابي الأول بأنّ «المعتقدات الدينية المتباينة والراسخة والمتجسّدة قد مهّدت الطريق لظهور مجتمع علماني»⁽³⁾. وكما سنرى لاحقاً، فإن تأثير الإصلاح على علمنة المجتمع كان مُعقّداً وغير مباشر إلى حد كبير، ولم يكن فورياً، وكذلك لم يكن مقصوداً. كما أنّ تحقيق بعض التقدّم نحو فهم المسألة بطريقة أفضل من تلك التي قدّمتها السرديات التقليدية، والتي تكشف عن التأثير المستمر للماضي البعيد في الحاضر؛ يقتضي طريقة غير تقليدية للمُضي قدماً في هذا المسعى.

ويتجنّب هذا الكتاب -عن قصد- الطابع الشموليّ الاستنبائيّ لكثير من الكتابات التاريخية المتخصصة؛ لأنه يتعارض مع هدفه الأساسي. فآية محاولة «لتناول كل شيء» لن تنجح إلّا في إنتاج كمية هائلة من البيانات لا يمكن التحكم فيها نهائياً. وبما يتناسب مع زيادتها في نصف القرن العشرين، فإنّ هذه الكمية الهائلة من الدراسات التاريخية -ما أطلق عليه دانيال لورد سميل مؤخراً «التضخم الحلزوني في إنتاج البحوث والدراسات، المقترن بالخوف الدائم من الافتضاح العلمي لعدم مواكبة حقل معرفيٍّ ما»- تحول ويا للمفارقة دون فهم علاقة الماضي بالحاضر⁽⁴⁾.

ثمّة حاجة إلى مقارنة مختلفة إذا أردنا تجنّب الانسحاق تحت وطأة الدراسات والبحوث المتخصصة التي من شأن تزايدها أن يعزز افتراضات راسخة عن التحقيب التاريخي، وهذه الافتراضات بدورها تعوق الفهم الكافي لفكرة التغير بمرور الزمن. وإذا كانت هناك جوانب رئيسية للماضي البعيد لا تزال مؤثرة بقوة إلى اليوم، فمن الواضح أنّ البحوث الأرشيفية التي تقتصر على مصادر من أواخر العصور الوسطى أو الحقبة الحديثة المبكرة لن تكشف عن هذه الجوانب. ومع ذلك، فإنّ قراءة العديد من الدراسات المتخصصة في إطار حقول تاريخية فرعية محدّدة زمنياً ستقلّل القدرة على إدراك تلك الدراسات ولن تزيدها، سواء كانت تلك القراءة من مؤرخ للحقبة الحديثة المبكرة أو

من مؤرخ للعصر الحديث؛ إذ ليس بوسعنا أن نتوقف عند عام 1648 أو عام 1789، ولا يمكننا أن نبدأ من سنة 1945 أو 1914 أو 1865 أو 1848 أو 1776، ولا يمكننا أن نكتفي بالتركيز على الأفكار أو المؤسسات أو الثقافة أو الرأسمالية أو الفلسفة أو السياسة؛ بل يجب دمجهم جميعاً بسبب قوتهم التفسيرية الموحدة التي تُعدُّ نتيجةً طبيعيةً لتأثيرهم التاريخي المترابط. وإن السبب في القوة التفسيرية والأهمية التاريخية لهذه المجالات -مجتمعةً- يتمثل تحديداً في أنَّ مسيحية الحقبة القروسطية المتأخرة بكل تنويعاتها كانت رؤية عالمية مؤسسية أثرت في جميع مجالات الحياة البشرية. لكن من ناحية العرض والتحليل، فإنَّ هذه المجالات يجب الفصل بينها بشكل كبير، وإلاَّ فإنَّ تواريخنا أقرب إلى مجرد استرجاع الطريقة المتشابهة التي تسير بها حياة البشر وتجسيدها مرة أخرى. ولأغراض تحليلية، وسعيًا لتحقيق رؤية أعمق، فإنَّ الأسلوب المستخدم في هذا الكتاب يفترض سلفاً تفكيك مجالات ومناحي الحياة البشرية التي لم تكن منفصلة عن بعضها البعض، وذلك في محاولة لرؤية تحولاتها بمرور الزمن على نحو أوضح. ومن ثمَّ فإنَّ المقاربة المستخدمة هنا واسعة النطاق ومتعددة الأوجه، وجينالوجيَّة كذلك. ومن هنا جاءت السرديات الست المتواشجة في هذه الدراسة. فمن خلال التمييز التحليلي بين عدة مجالات مهمة في الحياة البشرية، والتي من خلالها تشكَّلت الحداثة؛ يمكننا أن نرى فيها -مجتمعةً- مقومات تشكُّل الحداثة في عصر الإصلاح.

وقد تكون المقارنة المباشرة مع الجينالوجيا مفيدة هنا⁽⁵⁾. تصوّر مدى تعقيد جميع علاقات الزواج وعلاقات القرابة في عائلة كبيرة مترامية الأطراف عبر العديد من الأجيال على مدى عدَّة قرون. والآن لتتخيَّل أنك تريد تحديد أسلاف ذرية أحياء اليوم، والذين ثبت أنهم -من بين جميع الأسلاف القدامى الذين تزوَّجوا من داخل العائلة- أنجبوا معظم الأحياء من هذه الذرية، وكذلك تحديد العلاقة بين أفراد العائلة الأحياء وأكثر الأسلاف خلفاً. من غير المحتمل أن تُحقِّق الكثير من التقدُّم من خلال محاولة استيعاب شجرة العائلة بأكملها دفعة واحدة؛ فهي تشمل مئات الأفراد. ولا يمكنك ببساطة تتبُّع الكل زمنياً، جيلاً تلو الآخر من الماضي البعيد إلى الحاضر، والاحتفاظ بكل جيل في أثناء سيرك مع الزمن؛ فهذا لن يكشف أي الأسلاف أنجبوا معظم الذرية

الأحياء، بمن في ذلك الأسلاف الذين تزوّجوا من داخل العائلة. وثمة طريقة أفضل من ذلك، وهي التركيز على الفروع العائلية المختلفة كلٌّ على حدته، من أجل تحديد صلة القرابة بين الذرية الأحياء والأسلاف في كل منها. بعد ذلك يمكنك المقارنة بين الفروع وصلات قرابتها وتحديد مَنْ هم ذرية مَنْ، وأي الأسلاف الذين دخلوا في العائلة لهم معظم الذرية الأحياء، وما صلة قرابة كل سليل حي بكل سلف. وهذه العملية تشبه المنهج الجينالوجي المتبع هنا، إلا أنّ هذا التشبيه ليس دقيقاً بالكلية؛ لأن شجرة العائلة هنا لا تبدأ بزواج وزوجة ونسليهما، وإنما بالرؤية العالمية المؤسسة للمسيحية في الحقبة القروسطية المتأخرة، وهي رؤية معقّدة ومتعددة المستويات أخذت تتطور بشكل غير منهجي على مدى أكثر من ألف عام. وبطبيعة الحال فالأمر ليس مجرد إحصاء المنحدرين من سلالة ما وتتبع أصولهم من جهة الماضي، بل هو مسعى تأويلي شامل. ومع ذلك فإنّ الفكرة الأساسية هي أنّنا سوف نُسيء تقدير وفهم طابع العالم الغربي اليوم -فيما يخص كل من تعدّديه الاستثنائية ومؤسساته المهيمنة- ما لم ندرك أنّ، وكيف أنّ، فروعها المتميزة هي سلالة عصر الإصلاح، بما في ذلك تلك الفروع التي قد تبدو غير ذات صلة؛ مثل الافتراضات الميتافيزيقية والنظريات الأخلاقية والسلوكيات الاقتصادية. فالسلالة المختلفة لها ذرية مختلفة وتشغل أماكن مختلفة في شجرة العائلة، مع وصلات قرابة معقّدة ومتنوّعة تمتد إلى العصور الوسطى المتأخرة التي تشترك معها في أصل أو سلف مشترك.

وعليه، فإن التحليل التجريبي للماضي ذو أهمية كبيرة في هذا الكتاب، وذلك باعتباره مادة لإستراتيجية فكرية مدروسة لا مجرد ضرورة عملية، وهو تحليل انتقائي واع، بل يمكن القول إنّ تحليل استخلاصي أو استنباطي، يسعى إلى تطبيق مقولة نيتشه بطريقة ما، إذ يقول: «المناهج هي أكبر العلوم قيمة»⁽⁶⁾. كذلك يستند هذا التحليل إلى أحكام بشأن ما كان في الماضي أكثر تأثيراً في جعل الحياة في أوروبا وأمريكا الشمالية ما هي عليه اليوم، بدءاً من العصور الوسطى المتأخرة، وذلك بطرائق تبيّن أنّها مهمّة إلى حد كبير. وبالطبع فإنّ هذه الأحكام تخضع للنقد كغيرها. وقد يحتج عدد من مختلف المؤرخين لجوانب أخرى من الماضي باعتبارها الأكثر تأثيراً في تشكيل الحاضر، و/

أو لطرائق مختلفة في تفسيرها أو تفسير الجوانب المذكورة هنا. إنَّ الحقول التاريخية الستة المتواشجة المختارة هنا ليست شاملة بأي حال من الأحوال، ويمكن لتفسير أشمل أن يُلحق بها حقولاً أخرى. من هنا يبدو أن عبارة «تاريخ جينالوجي» أو «تاريخ تحليلي» تعد عنواناً مناسباً للمسعى المتجسّد في هذه الدراسة.

ومن أوجه مهمّة، فإنَّ منهج هذا الكتاب وصياغته المفاهيمية للتغيير التاريخي والاستمرارية التاريخية يشتمل على طريقة مختلفة في التفكير حول آخر خمسمائة أو ستمائة سنة من التاريخ الغربي. لذلك فإنَّ هذا العمل يدين بالفضل لمجموعة من الباحثين في مختلف الحقول المعرفية الأكاديمية؛ مثل الخبير الاقتصادي ألبرت هيرشمان، والفيلسوف ألسدير ماكتاير، ومؤرخ العلوم عاموس فونكنشتاين، الذين طبّقوا مقارنةً مماثلةً على ظواهر تاريخية متنوّعة. لقد كان عدد قليل من الباحثين يعتقدون أنّ الإجابة عن الأسئلة المعنيّة بالعلاقة القائمة بين النزعة الاقتنائية والأخلاق الأمريكية تستلزم فهمًا لأوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر فيما يتعلق بأحد خطايا المسيحية التقليدية المميّزة⁽⁷⁾، إلى أنّ طرح هيرشمان مقارنته في كتاب «النوازع والمصالح» (The Passions and the Interests) (1977) وقَدّم مسوّغات وجيهة. أوضح هيرشمان أنّ تفسير الحاضر يقتضي أن ندرك كيف أنّ مجرد عملية إعادة تقييم مهمة للجنس في الماضي البعيد تستمر اليوم في تحريك الرغبات والمطامع البشرية وتحفيز أفعال البشر. كذلك، فإنَّه قبل التحليل الجينالوجي للفلسفة الأخلاقية الغربية من ماكتاير في كتابه «بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية After Virtue: a Study in Moral Theory» (1981)، كان من غير المعقول أن يحمل نبذ المفكرين التنويريين للتقليد الأخلاقي الأرسطي، إلى جانب فلسفة الطبيعة الأرسطية التي فقدت اعتبارها في أعقاب ظهور جاليليو ونيوتن، أيّة علاقة ذات أهمية بالسجلات الدائمة بين النتائجيين أو العواقبيين (فلاسفة النظرية النتائجية أو المآلاتية) (consequentialists)، وأنصار أخلاق الواجب (Deontologists)، وأنصار النظرية التعاقدية أو التعاقديين (Contractarians)، والبراجماتيين، ومُنظري القانون الطبيعي، وغيرهم من أنصار فلسفة الأخلاق التحليلية المعاصرة، أو أن يحمل أيّة علاقة بـ «الحروب الثقافية والفكرية» التي برزت

في الولايات المتحدة منذ ثمانينيات القرن العشرين⁽⁸⁾. وأخيراً، فإنّه حتى ظهور كتاب فونكنشتاين «اللاهوت والمخيال العلمي: من العصور الوسطى إلى القرن السابع عشر Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century» (1986)، لم يكن أحد يفكر في وجود آية صلة بين الميتافيزيقا في الحقبة القروسطية المتأخرة والإلحاد النيو-دارويني المعاصر⁽⁹⁾. لكنّ الافتراضات الميتافيزيقية والإبستمولوجية للعلم الحديث وللأيدولوجيات العلمية المناوئة للدين مدينة بوضوح لظهور مفهوم التواطؤ (univocity) الميتافيزيقي الذي أدركه فونكنشتاين في المدرسيّة (السكولاستيّة) القروسطيّة بدءاً من جون دانز سكوتس⁽¹⁰⁾.

إنّ التحليلات المحدّدة والمركّزة من هؤلاء الباحثين تُمكننا من فهم المزيد عن الحاضر أكثر مما كنا سنفهمه بدونها⁽¹¹⁾. ويشترك هؤلاء عموماً في تقديم تجديدات واجتهادات تبدو بسيطة في العصور الوسطى أو في الحقبة الحديثة المبكرة، وقد تحوّلت هذه التجديدات واستُخدمت بشكل مختلف وبطرائق غير متوقّعة، وكانت لها عواقب هائلة ودائمة؛ لأنها استمرت وأصبحت مترسخة في التغييرات والافتراضات والممارسات اللاحقة. وبهذا المعنى، كما قال فوكنر، فإن الماضي ليس فقط حيّاً في الحاضر، بل إنّ «ليس حتى ماضياً»؛ وهي فكرة ربما تشبه ما كان يقصده ميشيل فوكو عندما أشار إلى «كتابة تاريخ الحاضر»⁽¹²⁾. يتناول هيرشمان، وماكتاير، وفونكنشتاين، كلٌّ بطريقته الخاصة، مسألة العُدول عن التعاليم القديمة للمسيحية القروسطية، سواء كان إدانتها للجشع باعتباره خطيئة مميتة، أو رؤيتها الغائيّة للطبيعة البشرية وأخلاقيات الفضيلة، أو إيمانها الراسخ بأنّ الإله مغاير للخلق ومتعالٍ عليهم بالكلّيّة وعلى نحو غير قابل للاختزال. ومن المفارقة هنا أنّ هذه الأنواع من التجديدات والاجتهادات المهمة تاريخياً تميل إلى البقاء في الخفاء رغم تأثيرها المستمر؛ بسبب جذورها الراسخة في الماضي البعيد ومدى تواجدها مع التطورات اللاحقة. وما إن استقرت هذه التجديدات وأصبحت معايير، صارت تُعامل باعتبارها مسلمات ليست محلّاً للنظر ولا المعارضة، ومن ثمّ لا يمكن فهمها، لكن ثمة نوعٌ معيّن من التحليل التاريخي يمكن من خلاله إيضاحها وتتبعها.

لو أنّ لدينا تحليلاً جينالوجياً واسع النطاق ومتعدد الجوانب لعصر الإصلاح

وتأثيره، فكيف سيبدو؟ لقد كانت الاضطرابات في القرنين السادس عشر والسابع عشر خطيرة في التطورات المؤسسية والأيدولوجية اللاحقة في أوروبا وأمريكا الشمالية. إنَّها جزءٌ من السرديات الاعتيادية عن كيفية تمهيد عصر الإصلاح للحدث الغريبة بفصلها بين الكنيسة والدولة، وعلمتها للسياسة العامة، وخصخصة الدين، وحرية العبادة والاعتقاد الديني. ومع ذلك، يمكن لمقاربة جينالوجية أن تسلط الضوء على جوانب الإصلاح التي لا تزال تؤثر في الحاضر ولكنها ظلت مجهولة إلى حد كبير. وقد عكف ماكس فيبر، بمنهجه الخاص وبفعالية شديدة، على هذا المشروع في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1904-1905) الذي سعى إلى تمييز الطرائق التي بها شكّل تحويل المذهب الكالفيني للنسكوية القروسطية -دون قصد- الأساس لدينامية الرأسمالية الغربية الحديثة⁽¹³⁾. كيف يمكن للأبعاد الاعتيادية لتأثير الإصلاح - رفضه سلطة الكنيسة الرومانية، وتأثيره في العلاقة بين الكنيسة والدولة، أو آثاره على تشكّل هويات دينية مستبعدة أو مهمّشة اجتماعيًا، وهو ما يعرف عند مؤرخي تلك الحقبة باسم «البناء العقدي» أو «المذهبة» (confessionalization) - كيف يمكن لهذه الأبعاد أن تكون مرتبطة برفض جوانب مختلفة في المسيحية القروسطية كما تناولها ليس فقط هيرشمان وماكتاير وفونكشتاين، وإنما باحثون آخرون كذلك؟

إنَّ أية مقارنة جينالوجية تؤكد على التأثير المستمر للماضي البعيد في الحاضر هي مقارنة تتعارض مع النزوع الحديث بين العديد من المؤرخين إلى «تسطيح التاريخ أو اختزال الزمن التاريخي»، بحسب تعبير دانيال لورد سميل، المقترن بـ«شعور أنّ التاريخ قد بدأ في الانسحاب من التعاطي مع الماضي البعيد» لأنّه أصبح «ثمة خلط بين الحداثة والأصالة التاريخية»⁽¹⁴⁾. في الواقع، يبدو أنّ وتيرة التغيير التاريخي المتسارعة باستمرار على مدار القرن العشرين ستجعل الماضي البعيد الذي تحدث عنه بيتر لاسليت في كتابه «العالم الذي فقدناه» (World We Have Lost) أقل أهمية من أي وقت مضى بالنسبة إلى من يسعون إلى فهم الحاضر⁽¹⁵⁾. بالتأكيد لا يمكن إنكار نقطة التحوّل التاريخية الهائلة التي تفصل بين أوروبا وأمريكا الشمالية ما قبل الحديثة وأوروبا وأمريكا الشمالية الحديثة، مع التحوّل من الاقتصاد الزراعي إلى الاقتصاد

الصناعي بين أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن العشرين، وبالتزامن مع ترسيخ الدول البيروقراطية القوية سياسيًا، ووجود توجه ديموغرافي بالابتعاد عن المجتمعات الريفية والنزوح نحو المجتمعات الحضرية. وكل هذا مما لا جدال فيه.

ومع ذلك، فإنَّ الحجَّة الأساسية لهذا الكتاب هي أنَّ التحوُّلات الأيديولوجية والمؤسسية التي حدثت قبل خمسة قرون أو أكثر تظلُّ ضرورية جوهرية لتفسير الأسباب التي جعلت العالم الغربي على ما هو عليه اليوم. ومن عجيب المفارقات هنا أنَّ عَظْم التحوُّل من حقبة ما قبل الحديث إلى العصر الحديث هو تحديداً ما ساعد في إخفاء التأثير المستمر للماضي البعيد في الحاضر. ولا شك أنَّ حقيقة هذا التحوُّل هي الواقع التاريخي الذي يؤسس للاعتراف الصحيح بالتاريخية باعتبارها طريقة وقائية ضرورية في مواجهة المفارقة التاريخية. وكل من يريد فهم الماضي لا يمكن إنكار هذا الأمر. لكنَّ راديكالية التحوُّل أدَّت أيضًا إلى الصعود الإشكالي للتاريخية باعتبارها الضامن الخفي لتفرقة شبه تامة بين «نحن» و«هم»؛ وهي فكرة ناتجة عن الاضطرابات العنيفة التي شهدتها أوروبا في عصر الثورة الفرنسية والحروب النابليونية، التي تركت الشعوب الغربية الحديثة تشعر بأنَّها «عالقة في الحاضر» بعبارة بيتر فريشه⁽¹⁶⁾. ومن الناحية الوظيفية، فإنَّ هذه النظرة إلى التاريخية بين معظم المؤرخين المحنكين منذ القرن التاسع عشر أنشأت حاجزًا يقف حجر عثرة أمام فهم وتحليل التغيرات والصورات المتواشجة التي نتبعتها في هذه الدراسة. والحق أنَّها عززت الانطباع بأنَّه لا يوجد إلا القليل - إن وجد - مما يمكن إيضاحه وتحليله.

ولأنَّ الماضي البعيد مختلفٌ تمام الاختلاف بل ويمكن اعتباره «آخر» في نواحٍ كثيرة - وهي حقيقة معروفة لدى مؤرخي ما قبل الحداثة وترسَّخت بقدر انغماسهم في مصادره الخاصة - فثمة افتراض شائع هو أنَّ معرفة ذلك الماضي غير ضرورية إلى حد كبير بالنسبة إلى الذين يريدون فهم عالم اليوم، وهو افتراض خاطئ. لقد جرى التأسيس لرؤية مشوَّهة ومتطرفة للتاريخية في تدريس التاريخ وتدريب المؤرخين، الأمر الذي جعل التحقيب بمثابة سجن فكري. كذلك يميل تدريب الخريجين إلى تهيئة المؤرخين الشباب ليكونوا بمثابة سجناء جُدد في زنازين التحقيب الموروثة التي

بناها أسلافهم. فأوروبا في الحقبة القروسطية المتأخرة وأوروبا في عصر الإصلاح ليستا مجرد خلفية سالفه انبثقت منها الأيديولوجيات والمؤسسات الحديثة وعرّفت نفسها بالنقيض منها ثم تركتها وراءها؛ بل إنّ أيديولوجيات ومؤسسات الحداثة هي أيضاً الديمومة والتطوّر والامتداد المتواشج للاجتهادات والتجديدات التي نشأت في الحقبة القروسطية المتأخرة والحقبة الحديثة المبكرة والتي لا تزال مؤثرة في الحاضر.

لم تحظَ المقاربات والمناهج التي حدث كل ذلك من خلالها بالتقدير والاعتراف في معظم الأحيان؛ ومردّد ذلك ليس فقط إلى الرؤية المتطرفة للتاريخيّة، مثل أنّ مؤرخي الماضي القريب يفترضون أنّه يمكن للماضي البعيد أن يكون مُهماً من الناحية التفسيرية في فهم الحاضر من خلال الطرائق الفرعية وغير المباشرة فحسب. ورغم التركيز المتزايد في السنوات الأخيرة على التفاعلات البشرية عبر الوطنية والعالمية ذات الأهمية التاريخية، فإنّ عدم التقدير هذا هو أيضاً -في جزء منه- نتاج المقاربات والمناهج التي يواصل معظم المؤرخين المتمرّسين تقسيم الماضي من خلالها -حسب الحقبة الزمنية أو التركيز القومي أو الإقليمي، ونوع التاريخ (الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي أو الفكري وغير ذلك). فالمؤرخون السياسيون الإنجليز في العصور الوسطى، والمؤرخون الاجتماعيون الألمان في القرن الثامن عشر، والمؤرخون الثقافيون الأمريكيون في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية وغيرهم، يعيشون في عوالم أكاديمية وعلميّة مختلفة تماماً ومُفكّكة إلى حد كبير. ولا شك في أنّ السعي وراء الحصول على إجابات مُقنعة عن العديد من الأسئلة التاريخية يستلزم هذا النوع من تقسيم الماضي (لقد كان من المستحيل بدء مشروع تأليف هذا الكتاب بدون الفوائد التي استخلصتها من مثل هذه الدراسات والأبحاث التي أنجزها العديد من المؤرخين العظام على مدى أجيال عديدة). لكنّ البحث المُقيّد بالحدود التي أوجدها مثل هذا التقسيم لا يمكنه الإجابة عن سؤال كيف أصبح العالم الغربي كما هو عليه اليوم. عوضاً عن ذلك، فإنّه يُنتج كميات هائلة من الدراسات والأبحاث المتخصصة التي تميل إلى جعل السؤال يبدو غير قابل للإجابة على نحو مُعقّد وإشكاليّ. فالعديد من المؤرخين، على غرار الزملاء في الحقول المعرفية الأخرى، يمتعضون من ضيق وتخصّص وتشظي

وضياع «الصورة الشاملة» في حقلهم المعرفي -على عكس المؤرخين الآخرين الذين يناصرون التاريخ الجزئي عوضاً عن آية سرديات أكبر من تلك التي يريدون سردها- لكنَّ تصوُّر بدائل صالحة فكرياً لهذه الحقائق الموجودة في الحياة الأكاديمية والعلمية أسهل من تحقيقها على أرض الواقع. وتستمر كلمات ماكس فيبر في تحديد ماهية تدريب الخريجين في حقل التاريخ وفي الحقول الأكاديمية الأخرى كذلك، كما تستمر في مُلازمة أعمال المؤرخين، إذ يقول: «لقد دخل العلم مرحلة التخصص بشكل لم يكن معهوداً في السابق... وسيستمر هذا الأمر إلى مستقبل بعيد أيضاً»⁽¹⁷⁾.

ومع ذلك، فإن التغييرات التي نشأت في الماضي البعيد إذا استمرت في التأثير على الحاضر، متجاوزة الحدود الوطنية، وتعدُّ فصلها عن النطاق الكامل للدراسات والأفعال البشرية؛ فإنَّ التقسيم السائد للعمل الأكاديمي بين المؤرخين المتمرسين لا يكفي حتى لتحديد هذه التغييرات. بيدَ أنَّ هناك القليل من الدوافع إلى محاولة التفكير ضمن هذا الإطار حتى بعد ضمان المناصب الأكاديمية، مع وجود مصادر كثيرة للقراءة، ومشاريع بحثية عديدة يمكن إنجازها، وكتب كثيرة يمكن دراستها، ومقالات متنوعة يمكن كتابتها في أي حقل معرفي محدد⁽¹⁸⁾. ولهذا الأسباب، فإنَّ الأشخاص المنخرطين بشكل مكثَّف في دراسة ماضي ما قبل الحداثة مهيؤون للتغاضي عن علاقته بالحاضر من نواحٍ مهمّة. وكما ذكرنا آنفاً ولأسباب سوف نردها بمزيد من التفصيل فيما يأتي، فمن غير المرجح أن يعتقد أولئك الذين يدرسون العصر الحديث، وخاصة الماضي القريب، أنَّ أواخر العصور الوسطى وعصر الإصلاح لا يزالان يتسمان بأهمية جوهرية فيما يخص شواغلهم العلمية. لذلك، ونظراً لأنَّ الصيرورات التاريخية المتجدِّرة في الماضي البعيد جعلت الحاضر على ما هو عليه اليوم وما زالت تؤثر فيه من جوانب جوهرية عديدة؛ فإنَّ الفهم القاصر للعالم المعاصر أمر شبه حتمي، ليس فقط بين المؤرخين ولكن أيضاً بين عموم الناس. وقد عبّر عن ذلك تشارلز تايلور مؤخراً بقوله: «عندما يمتزج ماضينا بحاضرنا، يصبح من العسير علينا التعرُّف على ذاتنا طالما نبقى عاجزين عن الاعتراف المُنصف بأصلنا»⁽¹⁹⁾. إنَّ تحقيب المؤرخين وتقسيمهم للماضي يقفان حجر عثرة أمام فهم ومن ثمَّ صياغة سرديات مُفنّعة تفسيريّاً ومتكاملة عن تَشكُّل

العالم الغربي الحديث. كما أنَّ انتشار الدراسات والأبحاث التاريخية في إطار التقسيم السائد للعمل الأكاديمي يزيد من حدّة المشكلة. والمفارقة المثيرة هنا هي أنَّ التاريخ نفسه يميل إلى منع الفهم التاريخي ومن ثمَّ وعي الإنسان بذاته.

يبدو أن هناك سببًا آخر يرجح الاستثنائية التي تبدو عليها الصياغة المفاهيمية للماضي والمنهج التاريخي المتضمن في هذا الكتاب، وينعكس هذا السبب في التحقيب التاريخي والافتراضات المتعلقة بالتغير عبر الزمن. فالمحاولات السردية التآلفية طويلة الأمد، واسعة النطاق، تميل إلى افتراض نموذج استبداليّ (superses- sionist) للتغير التاريخي. بعبارة أخرى، ثمة افتراضٌ أنَّ الماضي البعيد قد مضى وانتهى وصار مهجورًا، وأنَّه يحظى بأهمية تفسيريةٍ لِمَا أعقبه مباشرة ولكن ليس للحاضر. لذا، فمن الواضح أنَّ مؤرخي الإصلاح بحاجة إلى فهم العصور الوسطى المتأخرة، على سبيل المثال، من أجل فهم الوقائع التاريخية التي حدثت في القرن السادس عشر والتي يهتمون بها في المقام الأول، والتي من المفترض أنَّ المؤرخين الأمريكيين في القرن العشرين لا يهتمون بها. إنَّ التعاقب الزمني المحض -الحقيقي والذي لا جدل فيه بدهاءة- لا يتم تمييزه عن التفسير التاريخي بشكل كافٍ، كما لو أنَّ خرونوس (إله الزمن - chronos) أنتج روح العصر (Zeitgeist) بشكل تلقائي⁽²⁰⁾. ونتيجة لذلك، ورغم أنَّ المؤرخين عادة ما يُصوِّرون على عَارِضِيَّةٍ أو عدم حتمية الأحداث التاريخية الماضية -وهم محقون في ذلك-، فإنَّ معظم سرديات التاريخ الغربي واسعة الانتشار، على مدى نصف الألفيّة الماضية على الأقل، تُشير ضمناً إلى خلاف ذلك؛ إذ تميل بنية هذه السرديات إلى مزج مفهوميّة ووضوح الماضي مع شبه حتميّة مُتَخَيِّلَة بصورة شاملة واستبداليّة، وكأنه إذا وُضع كل شيء في الاعتبار نجد أنفسنا على ما نحن عليه بطبيعة الحال. وكلما ازداد فهمنا للماضي، أدركنا السبب وراء ذلك. وبهذا المعنى فإن الماضي يُنظر إليه باعتباره سلسلة متواليّة من الكتل التّاريخيّة: وقائع في القرون الوسطى أفسحت الطريق أمام وقائع في الحقبة الحديثة المبكرة، أفسحت بدورها الطريق أمام وقائع في العصر الحديث، أفضى كل ذلك إلى ما نحن عليه؛ سلسلة من المراحل التي تميل إلى تعزيز نظرة هيكلية مستترة للتاريخ (الفكرة نفسها مأخوذة من

جامباتستا فيكو وجوتولد إفرام ليسينغ)؛ نظرة تتواشج مع الماضي ما قبل الحديث الذي يُنظر إليه على أنه «العالم الذي فقدناه»، ومع «شرعية الأزمنة الحديثة» بحسب تعبير هانز بلومبرغ⁽²¹⁾. ولم تجعلنا صيرورات الماضي ما نحن عليه فحسب -ذوات «حدائتيّة» أو «ما بعد حدائتيّة»، بدلاً من ذوات «قروسطية» أو ذوات من «الحقبة الحديثة المبكرة»- ولكننا من خلال تفسيرها نُفسّر الوقائع الحالية ونُسوّغها ضمناً. فعلى سبيل المثال، أصبحت الأفكار والقيم والممارسات القديمة -بساطة- واهية ولا يمكن الدفاع عنها في مراحل معيّنة، وهذا مثار جدل ومُحاججات أو مُضَمَّر وضممنيّ، ومن ثمّ حلّت محلها أفكار أكثر ملاءمة و/أو تطوراً. وهذه هي الطريقة التي حدث بها التحديث أو العَصْرنة (modernization)، وهكذا يستمر التغير التاريخي في الحدوث.

إن هذه البنية الاستبداليّة للسرديات واسعة الانتشار حول الكيفية التي بها يُفترض أننا أصبحنا ما نحن عليه؛ لا تزال سائدة إلى اليوم، وهي مرتبطة في الأصل بتقييمات شديدة الإيجابية للتقدّم التاريخي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهذا يصحّ حتى عندما تكون هذه البنية منفصلة (كما هي الحال اليوم في كثير من الأحيان) عن التقويمات الإيجابية لرؤية تقدّميّة-تصاعديّة للتاريخ الغربي في نصف الألفية الماضية. وبغض النظر عن صبغته التقويمية، يستمر هذا النموذج الاستبداليّ باعتباره أساساً لنصوص الحضارة الغربية أو الحضارة العالمية للعديد من المؤلفين -على سبيل المثال- حيث يُسلّم القروسطيون العصا إلى الحدائثيين الأوائل الذين بدورهم يُسلّمونها إلى الحدائثيين من أجل الجولة الأخيرة في سباق التتابع. وبالقدر الذي يتمتع فيه عموم الناس بحس تاريخيّ (وهي مسألة لا تزال تحظى بقدر أقل من الأهمية في أوروبا منه في الولايات المتحدة بشكل عام)، فإنّ هذه الصورة الاستبداليّة هي الصورة التي يتم استيعابها، وتروم إلى تفسير من نحن وكيف وصلنا إلى هنا. وبعض السرديات الشاملة والبارزة مؤخراً من قبل بعض المؤلفين تسلك نفس المسلك بغض النظر عن كيفية تقييم النتيجة. ورغم أنّ دراسة جاك بارزون -مثلاً- تنتهي بملاحظة نقديّة عن الهلع الكبير إزاء «الثقافة الشعبيّة الحالية الآخذة في الانحطاط»، فإنّ تأريخه الثقافيّ الشامل والمبتكر للغرب بدءاً من العام 1500م يتّبع هذا النمط الاستبداليّ المُنظّم في سلسلة من

أربعة أجزاء زمنية متتالية⁽²²⁾. ويَصِحُّ الأمر أيضًا على كتاب أندرو ديلبانكو الذي اشتمل على تبصّرات ذكيّة حول طبيعة الأمل على مدار التاريخ الأمريكي: بعد ضياع الانتماء الجماعيّ إلى الأمة المُقدّسة التي حلّت محلّ التديّن الكالفيني الاستعماري، «استمر ألم البحث عن المعنى بلا هوادة»، كما يقول ديلبانكو، في ثقافتنا المعاصرة الغارقة في النزعة الاستهلاكيّة الفردانيّة التي تميّزت بـ «الرغبة الشديدة في التعالي والتفوّق»⁽²³⁾. وحتى الدراسة الرصينة الأخيرة عن العُلَمَة التي كتبها تشارلز تايلور، تتبنى في الأخير الكثير من هذه البنية في استقصائها متعدد الأوجه للتحوّل من حقبة أواخر العصور الوسطى المسحورة التي تتسم بـ «القبول الساذج بالمتعالي أو المفارق» إلى العصر الحديث؛ «عصر التعلّم» و«الإنسانيّة الحصريّة» الذي نعيش فيه، والتحوّل من «الذات المسامية porous» القديمة والمترسّخة اجتماعيًّا إلى «الذات العازلة buffered» التي تبني المعنى وتعيش داخل «إطارنا المُحايث» للواقع الحديث منزوع السحر الذي من المفترض أنّه لا مكان فيه للمُقدّس⁽²⁴⁾.

ولكن من «نحن»؟ يُحدّد مضمون إجابة هذا السؤال ما الذي يجب تفسيره. إنّها مجموعة متنوّعة للغاية. في العالم الغربي اليوم «نحن» تشمل، على سبيل المثال، أنجيلا ميركل وسارة بالين، وعنصريين من حركة «حليقي الرؤوس» ومبشّرين ومبشّرات من جمعية الأم تيريزا الخيرية، وراش ليمبو ومايكل مور، وأنصار نظرية خلق الأرض الفتيّة (Young Earth creationism)، ومُلهدين مناوئين للدين، وجوديث بتلر وكوندليزا رايس، وعُشّاق فرقة «Insane Clown Posse»، وأعضاء جمعية جون بيرش، ومنتجي المواد الإباحية على الإنترنت، وأعضاء مركز أخلاقيات وسائل الإعلام، ودونالد ترامب وبيل جيتس، ومحبي متحف الفن الحديث، وعُشّاق الجمعية الوطنية لسباق السيارات (ناسكار)، والبابا بنديكت السادس عشر، وهيو هيفنر. وليس المقصود هنا أنّ مثل هذه القائمة توضح الصورة النمطية للغربيين المعاصرين، ولكنّ جميع الموجودين فيها، مع اختلافاتهم الشخصية الجذريّة، هم نتاج الصيرورات التاريخية على حد سواء؛ فجميعهم أمريكيون شماليون أو أوروبيون من مطلع القرن الحادي والعشرين، وبالتالي فإن أي تفسير -صحيح- تاريخي للحاضر يجب أن يضع جميع هؤلاء بعين الاعتبار،

بل وجميع الرؤى العالمية والقيم والالتزامات المختلفة التي يتبناها الناس في الواقع، سواء كانت واضحة أم مبهمة. كذلك يجب أن يراعي هذا التفسير طرائق تبني الناس لهذه الرؤى والقيم، من الجَزْم القاطع إلى الالتباس الظاهر، بالإضافة إلى مراعاة الطيف الشامل من الطرائق التي يُعدّل بها الناس تلك الرؤى والقيم ويُغيّرونها.

وعليه، فإنَّ النقطة التي أنطلق منها هنا هي الملاحظة (المعروفة) بأنَّ الحياة البشرية في العالم الغربي اليوم، وربما بصورة أوضح في الولايات المتحدة، تتسم بمجموعة واسعة جدًا من ادّعاءات الحقيقة المتناقضة التي تتعلق بالقيم الإنسانية والرغبات والمطامع والأعراف والمعايير والأخلاق والمعنى. وهذه الادّعاءات تؤثر بدورها (وهو معروف أيضًا) في طرائق معيشة الناس وأشكال الحياة التي يتطلعون إليها. «ذلك أنَّ الظاهر يعني هنا، مرة أخرى، الواقع مُستحضرًا في شكل انتقاء وتفخيم وتعليل، ليس إلَّا»، هذا تأكيدٌ عن حياة الإنسان التي أصبحت حقيقتها أكثر وضوحًا الآن مما كانت عليه عندما تحدّث عنها نيتشه في أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر، بالنظر إلى التفاعلات البشرية اللاحقة التي سهّلتها التكنولوجيا وتقلّات البشر والتهجين الثقافي الجديد والعولمة الاقتصادية⁽²⁵⁾. إنَّ المعتقدات تؤثر في السلوك، سواء بين الأميش من أتباع النظام القديم (Old Order Amish) أو الملحدين الجدد. وتختلف هذه المعتقدات جذريًا. فالتعددية المفرطة للالتزامات والواجبات الدينيّة والعلمانيّة، وليس أية وجهة نظر مشتركة أو حتى متقاربة حول ما نؤمن به «نحن» باعتباره حقيقيًا أو صحيحًا أو صالحًا؛ هي التي تحدّد بداية القرن الحادي والعشرين. يُولّد هذا التفاوت التعدديّ الاختلافات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تشغل بال المنظرين السياسيين الليبراليين المعنيين -عقليًا- بشرعة الالتزامات والواجبات المشتركة والمؤسسات المهيمنة التي تصنع ديمقراطيات صالحة وفعّالة⁽²⁶⁾. ومع احترامي الشديد لتايلور، ليس الأمر ببساطة أننا «نتأرجح بين وضعين؛ بين وضعنا حينما توجّهنا بأسمى طموحاتنا الروحية والأخلاقية رأسًا إلى الله إلى حد يمكننا القول بأنَّ لا شيء له معنى بدون الله، وبين ذلك الوضع الذي تكون فيه تلك الطموحات مرتبطة بمصادر مغايرة تكون عادةً نافية لوجود الله»⁽²⁷⁾، بل يبدو أنَّ ملايين الناس اليوم -المؤمنين المُتديّنين

أو المتعصبين المناوئين للدين، على سبيل المثال- غير منزعجين البتة من التعددية المفرطة التي يسهمون فيها على وجوه مختلفة، وعلى قناعة تامة بأن آراءهم صحيحة. وينزع آخرون، بطرائق مختلفة وبدرجات متفاوتة نحو نوع من ازدواجية الوعي الذاتي أو شكوكية تنسيب الذات التي وصفها تايلور. لكن «نحن» ليس لديها هذا النزوع، إذا كانت «نحن» تشير إلى الأوروبيين والأمريكيين الشماليين على هذا النحو؛ إذ إن بعض الناس فقط هم من لديهم مثل هذه النزعة.

كذلك يجادل هذا الكتاب عن أن المفهومية التاريخية للماضي لا تستلزم حتمية الحاضر بأي حال من الأحوال. والمنهج المستخدم هنا هو منهج جينالوجي في سعيه إلى تحديد مسارات تاريخية طويلة الأمد وتحليلها مع أصولها في الماضي البعيد؛ الأصول التي ما زالت تؤثر في الحاضر. ومع ذلك، فإن هذا المنهج ليس غائبًا. وبصيغة أخرى نقول إن الماضي بحكم طبيعته هو الذي جعل الحاضر على ما هو عليه، لكن لم يكن لزامًا أن تسير الأمور على هذا النحو. فمن الناحية المؤسسية والأيدولوجية؛ المادية والأخلاقية، لم يكن حتميًا أن ينتهي بنا الحال إلى ما نحن عليه اليوم. لقد اتخذت قرارات بشرية لم يكن في اتخاذها ضرورة، وتبين أن بعضها كانت قرارات خطيرة للغاية. فتم تشكيل الأنماط وتبرير التطلعات وتبني التوقعات والتأثير في الرغبات وتطبيع سلوكيات جديدة، وهي أشياء لم تكن هناك ضرورة لترسيخها ونشرها. وفي إطار القيود المفروضة والفرص التي أتاحتها الوقائع البيولوجية، فإن ماضي البشر ليس نتاجًا لأي «قوى» اجتماعية أو اقتصادية أو أيديولوجية أو ثقافية مستقلة أو ذاتية؛ بل إن هذه القوى هي في نفسها المنتج التراكمي الكلي لعدد لا يحصى من قرارات البشر وأفعالهم، وأحيانًا ما تكون هذه القرارات والأفعال في إطار مؤسسي ومؤمنة سياسيًا ومستدامة، وأحيانًا أخرى لا تكون كذلك، كما أنها تؤثر بدورها في القرارات والأفعال الأخرى وتقيدها. لقد كان ماركس مُحققًا في أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ لكن تحت ظروف لم يختاروها بأنفسهم⁽²⁸⁾. ومع ذلك فتصوره كان محدودًا -دون مبرر- بمعتقداته الميتافيزيقية الإلحادية والمادية التي تؤسس لآرائه عن البشر وتطلعاتهم ورفاههم؛ وهي أفكارٌ شكَّلت مجموعة واحدة فقط من ادِّعاءات الحقيقة

من بين مجموعات أخرى عديدة في أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر. ف «القوى» الاقتصادية والتشكُّل الطبقي والصراع الطبقي لا تمثل حتميات تاريخية؛ بل تُمثل التأسيس لرغبات وقيم وقرارات وسلوكيات بشرية معينة وتعزيزها دون غيرها.

ومن الحجج الأساسية في هذا الكتاب أنَّ الصورة السائدة عن استبدالية (supersessionism) تاريخية قوية بين أواخر العصور الوسطى والعصر الحاضر هي صورة مُضلِّلة على نحوٍ خطير، إن لم تكن مغلوبة من أساسها⁽²⁹⁾. فقد شاعَ في نصف الألفية الماضية حالات رفض وليس تنفيذًا وتمحيصًا -وكذلك اقتطاع انتقائي- للأفكار والالتزامات والمعايير والتطلعات. وغالبًا ما كانت تُستنكرُ ادِّعاءات الحقيقة والقيم الموروثة دون إثبات خطئها، تمامًا مثلما لم يتم في الغالب التخلي عن الرؤى العالمية والمؤسسات القديمة. والحاصل أنَّها استمرت، بصورة متكررة وبأشكال مُعقَّدة، في التفاعل مع ادِّعاءات مقابلة وحقائق تاريخية جديدة استُمدَّت منها بشكل مختلف وأثَّرت فيها بدورها.

إنَّ إغفال هذه الحقائق ينتج عنه تاريخٌ استبداليٌّ يُشوِّه فهمنا للحاضر، ربما فيما يتعلق بالدين بشكل أكثر وضوحًا، كما لو كانت التقاليد الدينية قد هُجرت بالفعل إمَّا باعتبارها وقائع اجتماعية أو بتصويرها ضعيفة فكريًّا حتى تنافس الأيديولوجيات العلمانيَّة. وعلى الرغم من رفضها الذي بدأ مع الإصلاح البروتستانتي، فإنَّ ادِّعاءات الحقيقة المركزيَّة وما يتعلق بها من ممارسات المسيحية القروسطيَّة كما تجسَّدت في الكاثوليكية الرومانية، على سبيل المثال؛ لم تتلاشَ أبدًا، وهي تشمل -بالإضافة إلى العديد من المعتقدات التي شاركها كاثوليك الحقبة الحديثة المبكرة مع معظم معاصريهم البروتستانت- ادِّعاءات الحقيقة حول السلطة البابويَّة وسلطة المجمع المسكوني، وطبيعة الكنيسة، ونوال النعمة الإلهيَّة بواسطة الأسرار الكنسيَّة السبعة، وحقيقة حرية الإرادة البشرية برغم الخطيئة الأولى، والدور الضروري لأفعال البشر في الخلاص، وكذلك ممارسات أخرى مثل المشاركة في القدَّاس، والاعتراف السريِّ بالخطايا، والصلاة بشفاعة القديسين، وإجلال الإفخارستيا أو سر التناول (Eucharist). وما زالت هذه الادِّعاءات والممارسات مستمرة إلى اليوم على الرغم

من التحوُّلات الجوهرية للحدائثة والتأثيرات العديدة للوقائع الإنسانية في الكاثوليكية إبان الحقبة الحديثة والحقبة الحديثة المبكرة، وهي اليوم تُسهم في التعددية الغربية المفرطة المعاصرة، كما تُسهم فيها ادِّعاءات الحقيقة وممارسات لا تُعد ولا تُحصى بين المسيحيين البروتستانت بجذورها الضاربة في القرن السادس عشر أو في فترات لاحقة، وحضور ظاهر بقوة في الولايات المتحدة اليوم، مثلما كانت حاضرة طيلة تاريخ البلاد وفي البلدان البروتستانتية في أوروبا الغربية وصولاً إلى القرن العشرين.

إنَّ تجاهل مثل هذه الحقائق ينتج عنه تاريخٌ استبداليٌّ لا يمكنه أن يُفسِّر الحقائق البشرية الراهنة. وقد عبَّر بعض العلماء في السنوات الأخيرة عن تعجبهم من أن «الدين قد عاد». لكنَّ العجيب هو أنَّ الدين لم يكن قد رحل من الأساس، بغض النظر عن «تحقيق الرغبات العلميَّة والبحثيَّة» أو إسقاطات أولئك الذين ارتضوا النظريات الكلاسيكية للتحديث والعلمنة⁽³⁰⁾. إنَّ الذين يكتبون وفق أجندة علمانويَّة مذهبية -تجاهل ليس فقط حقائق المعتقد الديني والممارسات الدينية في العالم الحديث، ولكن أيضاً اللاهوت المعاصر المُعقَّد فكرياً ودراسات الكتاب المقدَّس وفلسفة الدين- هم وحدهم من يمكنهم الادِّعاء أنَّه حتى التاريخ الفكري في حقبة ما بعد التنوير -مثلاً- يمكن سرده بيقين تام على أنَّه قصة نزع سحر فيبيرية [نسبة إلى ماكس فيبر] متزايدة ولا مناص منها، وصعود حتميٍّ مزعوم للإلحاد ما بعد الداروينيِّ. فكيركجارد ونيومان ينتميان إلى التاريخ الفكري في القرن التاسع عشر مثلهم مثل ماركس ونيتشه. ومن ألمع طلاب الفلسفة عند إدموند هوسرل، هناك إديث شتاين التي اعتنقت الكاثوليكية وصارت راهبة كرمليَّة في ثلاثينيات القرن العشرين؛ وفي عام 1970 مُنحت إيزابيث أنسكومب الكاثوليكية المتعصبة كرسي الفلسفة بجامعة كامبريدج، وهو الكرسي الذي كان يشغله سابقاً أستاذها لودفيج فيتجنشتاين؛ وفي يناير من عام 2004 وقف جوزيف راتزينغر [البابا بنديكت السادس عشر] وجهًا لوجه أمام يورغن هابرماس في مناظرة حول الدين والفلسفة والسياسة، وكان ذلك بالأكاديمية الكاثوليكية في ميونيخ⁽³¹⁾. وفي القرن العشرين -الأمر الذي لا يزال يَصِحُّ على بداية القرن الحادي والعشرين- برَز عددٌ من اللاهوتيين والفلاسفة البروتستانت والكاثوليك، من كارل بارث وهنري دي لوباك

إلى تشارلز تايلور ونيكولاس وولترستورف. إنَّ معقولية الصورة الاستبدالية -السائدة- للتاريخ الغربي تعتمد على تجاهل مثل هذه الحقائق، وتثير تساؤلات مستمرة عن المعاني الدقيقة التي يكون فيها عصرنا «عصرًا علمانيًا».

يدرك المؤرخون المتمرسون -وأنا منهم- التنوع الواسع، والخصوصيات المحلية، والفوارق الفردية الدقيقة، والحقائق المعقدة لماضي البشر عبر الزمان والمكان. لقد سعيْتُ إلى عدم الاختيار بين «الكليين» (lumpers) و«التقسيميين» (splitters) وفقًا لثنائية جاك. هـ. هيكستر، أو بين «العموميين» (parachutists) و«المتخصّصين» (truffle hunters) كما عند إيمانويل لو روي لادوري؛ لكنني حاولتُ بدلًا من ذلك التفكير بمعزل عن مثل هذه الثنائيات بما يتوافق مع هدفي الأساسي⁽³²⁾. ولا شك أنَّ تحديد الفوارق الدقيقة لا يقل أهمية لفهم الماضي عن إدراك العموميات أو القواسم المشتركة الأصيلة، كما أن العناية الدقيقة بالتفاصيل الواضحة الملموسة لا تتعارض مع فهم كيفية دخولها في أنماط أوسع. إنَّ اختيار أحد الطرفين في هذه الثنائيات مقابل إقصاء الآخر لن يكون كافيًا لتفسير التغييرات والسيرورات التاريخية على المدى الطويل، مثلما لن يكون كافيًا البقاء داخل حقبة تاريخية واحدة أو دولة معينة أو نوع واحد من التاريخ.

وإلى جانب الرغبة الفكرية في تفسير أفضل مما جاءت به السرديات التقليدية حول كيفية استمرار تأثير الماضي البعيد في الحاضر، مع تركيز خاص على نتائج وآثار عصر الإصلاح؛ فإنَّ دوافعي للكتابة هي دوافع عملية أيضًا وموجهة نحو -على الأقل- ثلاث قضايا راهنة على قدر كبير من أهمية. ولكنَّ تقديم الأمر على هذا النحو مضلل وله دلالات سلبية. إنَّ أحد التقسيمات الشائعة في العمل الأكاديمي هو الفصل بين المؤرخين وعلماء الاجتماع. فالمؤرخون يدرسون الماضي ولكن (بصرف النظر عن الإشارات والتلميحات في استنتاجاتهم) لا يهتمون عادةً بالمسائل العملية الراهنة (إلا إذا كانوا يدرسون الماضي القريب). أما علماء الاجتماع وعلماء النفس والاقتصاديون وعلماء السياسة عادةً ما يفحصون الحقائق البشرية الراهنة، لكنهم نادرًا ما يشيرون إلى الماضي إلا بطرائق سطحيّة وهامشيّة. وثمة ادّعاء بأنَّ المؤرخين الذين يخالفون هذا التقسيم الاختصاصي «لم يعد لهم علاقة بالتاريخ»، وأنَّ علماء الاجتماع الذين

يتجاوزون هذا التقسيم «ما زالوا عالقين في الماضي» كما يقال. لكنَّ هذا التقسيم في العمل الأكاديمي لا ينبغي تحديده بصرامة كما هي الحال في الغالب، فلا شك أنه لا يمكن الفصل التام بين الطرفين؛ وذلك ببساطة لأنَّ حقائق الحاضر هي نتاج صيرورات الماضي. وإذا كانت حجَّة هذا الكتاب سليمة وقريبة من الصحَّة، فلا يمكننا فهم طبيعة الحقائق المعاصرة حتى نرى كيف كانت وما زالت تتشكَّل من الماضي البعيد. إنَّ رؤية الواقع الراهن بهذه الطريقة قد تسلَّط الضوء -بصورة غير متوقعة- على فهمنا للواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الحالي، وكذلك على بعض الافتراضات الفكرية المُسلَّم بها (في الغالب) وأشكال تضمينها داخل أطر مؤسسية سعيًا وراء المعرفة. لذلك، مع أنني مؤرخ متخصص في تاريخ أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة بموجب التدريب المهني في حقل التاريخ، فإنَّ هذه الدراسة معنيَّةٌ بالحاضر بقدر ما هي معنيَّةٌ بالماضي.

إنَّ الشعور بالغرابة للوهلة الأولى إزاء فكرة أنَّ الوقائع الحالية تتأثر بالماضي البعيد يتلاشى بمجرد أن نكون على استعداد لمساءلة التصوُّر السائد عن التغيير والتحقيب التاريخي. فمن المفترض ألا يجادل أحدٌ في أنَّ الحقائق البشرية الراهنة هي نتاج صيرورات تاريخية سابقة. وهذه الفكرة المعتادة تنبثق ببساطة من ديمومة الحياة البشرية. لكنَّ النزوع إلى اعتبار الماضي البعيد غير ذي صلة بالواقع المعاصر يعكس التصوُّر الاستبدالي للتاريخ -الذي نوقش آنفًا- ومظهره المؤسساتي في مهنة الاشتغال بالتاريخ. يبدو أنَّ الافتراض الشائع هو أنَّ العالم الغربي اليوم مُفسَّرٌ بما يكفي فيما يتعلَّق بالحياة البشرية منذ الثورة العلميَّة وعصر التنوير والتصنيع وظهور الرأسمالية الحديثة. وكما ذكرنا، فإنَّ هذا الكتاب يسعى إلى إظهار الجوانب الهامَّة في خطأ هذا الافتراض، وفي الوقت نفسه يتضمن عرضه هذه التطورات التاريخية الكبرى ويسعى إلى تحديد علاقاتها بكل من عصر الإصلاح وبالحاضر. وسيوضح التحليل الطرائق التي تنتمي بها الشواغل العملية المعاصرة الثلاثة التي ترد مناقشتها فيما يأتي -بعيدًا عن كونها مسائل عابرة تقتصر على الأوضاع الأمريكية الراهنة- إلى مسارات تاريخية معقَّدة ظلت تتشكَّل طيلة قرون، ومن ثمَّ فمن غير المرجح أن تتلاشى في وقت قريب.

أولاً، يعتريني القلق، إلى جانب بعض الأمريكيين الآخرين، بشأن مدى تصاعد وتيرة الاستقطاب السياسي والثقافي بين الناس في الولايات المتحدة بصورة لم يسبق لها مثيل، منذ ثمانينيات القرن العشرين على الأقل، سواء كنا نرى أنّ هذه الظاهرة تستحق أن يُطلق عليها اسم «حرب ثقافية» أو لا نرى ذلك⁽³³⁾. وقد أشار دانييل بيل في عام 1996 إلى «أمريكا المرتبكة، الغاضبة، المضطربة، غير الآمنة»، ويبدو أن توصيفه هذا يصحّ الآن أكثر من أي وقت مضى⁽³⁴⁾. فالأمريكيون منقسمون بشدة حيال العديد من القضايا التي لها آثار كبيرة في حياتهم الوطنية، بما في ذلك التدخلات العسكرية الأمريكية في الخارج، ومكانة الدين في المجال العام، وقسائم المدارس والتعليم العام، والإجهاض، والتمييز العرقي الإيجابي، ومراقبة الأسلحة النارية، والعلاقة بين حماية البيئة والتنمية الاقتصادية، ومدى قبول ثقافة شعبية فاضحة جنسياً وعنيفة بوضوح. وأياً كانت القضية، فإنّ الثقافة السياسية الوطنية الأمريكية كما تظهر في وسائل الإعلام تفتقر إلى الدقة، وهي ثقافة مُحمّلة بالضعائن والمشاحنات. وغالباً ما يبدو أنّ «مجالنا العام المسموم»، كما وصفه أنتوني جرافتون مؤخراً، ليس أكثر من مجرد مشادة كلامية أو مساجلة بين شخصين يطلقان شعارات مُشوّهة ومضلّلة وعبارات دعائية رنانة⁽³⁵⁾. تبدو وقائع الحياة السياسية الشعراوية بعيدة كل البعد عن مثاليات المواطنين المثقفين والمنصفين والعقلانيين التي يُنظر لها مناصرو الديمقراطية التداولية أو التشاورية، سواء كان ذلك في شكل رولزي (نسبةً إلى جون رولز) أو هابرماسي (نسبةً إلى يورغن هابرماس) أو في أي شكل آخر⁽³⁶⁾. أضف إلى ذلك أمراً مثبتاً على المستوى الأميركي؛ وهو نزوع المواطنين على اختلاف عقلياتهم إلى تجنّب الصراع المباشر، لنصل إلى استنتاج ديانا موتز الواقعي إذ تقول: «ثمة شك في أنّ الثقافة السياسية للنشطاء المتطرفين يمكنها أن تكون أيضاً ثقافة تداولية بشكل كبير»⁽³⁷⁾. وبعبارة أخرى نقول إن الناس على الأرجح لا يسعون إلى التفاعل السياسي الجاد إلا مع من يشبهونهم في الأفكار والتوجهات، وعلى الضد من ذلك فإن الخلافات تُقلّل من احتمالية التفاعل في نفس المواقف المتاحة للتفاوض والتسوية المحتملة. وقد أنشأ الأمريكيون انقساماتهم داخل البلاد بأنفسهم: الكثير من الناس يختارون العيش في الأحياء أو المجمعات السكنية مع الذين يشبهونهم

في الآراء والقيم، وهو اتجاه ديموغرافي تصاعدَ بشكل حاد منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين⁽³⁸⁾. ويعزّز واقع التعليم نفس هذه العملية من التجمُّع وفقًا للخلفية الاجتماعية والثقافية ووجهات النظر، سواء في أرقى المدارس الإعدادية الخاصة، أو في المدارس العامة الحضرية التي تعاني من إهمال شديد، أو بين العدد المتزايد من أنصار التعليم المنزلي، وبعض هؤلاء عازمون على حماية أطفالهم من الأفكار المرفوضة، في حين أنّ ما يريده البعض الآخر هو مجرد تجنب أطفالهم الالتحاق بمدرسة عامة فقيرة⁽³⁹⁾.

إنّ سلطة المؤسسات الحكومية الأمريكية وهيئات إنفاذ القانون هي عادة من يقوم بكبح مشاعر الأسى والمرارة التي تتسبب في هذه الانقسامات، وذلك رغم تزايد تأثير الاستقطاب على المؤسسات السياسية نفسها⁽⁴⁰⁾. ولكن على الرغم من العبارات المبتذلة المتكررة، لا يبدو أنّ السياسيين ولا الصحفيين ولا الأكاديميين ولا حتى المشاهير لديهم أيّة إجابات عن كيفية عكس مسار الاستقطاب. بل يبدو أنّ المجال العام الأمريكي يزداد فجاجةً واحتدامًا أكثر من أي وقت مضى، وأن المتنافسين فيه أصبحوا أكثر غضبًا بعضهم تجاه بعض، ويؤكّدون حقوقهم بشكل أكثر حدّة ويسعون إلى تقييد أفعال خصومهم⁽⁴¹⁾. يتعايش الأمريكيون فيما بينهم باعتبارهم مواطنين، ولكن يبدو من الصعب للغاية الادّعاء بأنهم يعيشون في ازدهار ورخاء. ولا شك أنه ما من عمل تاريخي -ولا من أي حقل أكاديمي آخر- يمكنه حل هذه المشكلة المعقّدة، ولا تساورني أي أوهام في هذا القول. لكنّ رؤية بعض الجذور التاريخية العميقة لمأزقنا الراهن قد تمكّنتنا -على الأقل- من فهمه بشكل أفضل، ومن ثمّ التفكير بصورة مثمرة في طرائق معالجته.

ثانيًا، إنني قلق بشأن قضية التغيّر المناخي العالمي -إلى جانب العديد من القضايا الأخرى- وما تنذر به فيما يتعلق بسلامة البيئة على كوكب الأرض⁽⁴²⁾. إنّ المشكلة أعمق بكثير من سياسات هذه الإدارة السياسية أو تلك، كما لو كان يمكن حلّها من خلال بعض السياسات البيئية الموثوقة أو الشركات الجديدة التي تستفيد من أعمال التنظيف البيئي وتخضير البيئة. وكذلك لا يرجح أن يكون هناك تأثير يُذكر لإيقاظ النزعة البيئيّة (Environmentalism) من سُببات ما بعد السبعينيات في وسائل الإعلام والثقافة الشعبية والإعلانات. فالتسمّم الناجم عن زيادة انبعاثات ثاني أكسيد الكربون ناتج

بالأساس عن الصناعات التحويلية، والزراعة، والنقل القائم على المنتجات النفطية، وتقنيات الطاقة في جميع أنحاء العالم، والتي تعتبر هي نفسها الوسيلة لتحقيق الغاية المتمثلة في إشباع رغبات المستهلك الشره واستمرار دورة الإنتاج الرأسمالي. بيد أن المشكلة الأساسية هي أن معظم الناس يسعون وراء مستويات أكبر من الثراء المادي والرفاهية، بل ويتم تشجيعهم على ذلك من خلال حملات إعلانية لا هوادة فيها، وذلك رغم أن متوسط الدخل الأمريكي -على سبيل المثال- ارتفع ثمانية أضعاف بالقيمة الحقيقية خلال القرن العشرين⁽⁴³⁾. والآن يعيش الغربيون في مجتمعات ليس لها سقف اقتنائي؛ فالمبادئ الاقتصادية الاستهلاكية (وليس الصناعية فقط) تعتمد تحديداً على إقناع الناس بالتخلص في أسرع وقت ممكن من الأشياء التي حُثوا على شرائها بإلحاح شديد، حتى تبدأ دورة اقتنائية أخرى. وبقدر ما أن هوية الفرد مُستمدّة من الاستهلاك، فإنّ السعي إلى بناء (إعادة بناء) واكتشاف (إعادة اكتشاف) الذات لا ينفصل عن عمليات الاقتناء التي لا نهاية لها، فلا يمكن مطلقاً قول «كفى» إذا كانت كينونة المرء تتمثل في شرائه للأشياء، وإذا كان تشكّل الذات والهوية يعتمد بشكل مستمر على الأنماط والأساليب الجديدة⁽⁴⁴⁾. وهذا النوع من الروح الاستهلاكية له عواقب خطيرة بطبيعة الحال. ففي الولايات المتحدة، فقدت كلمة «فائض» أي معنى أخلاقي على المستوى الاجتماعي: فلا يوجد ما يسمى «كثير جداً» طالما أن الفرد لديه الوسائل الاقتصادية لفعل ما يحلو له⁽⁴⁵⁾. ويصِحُّ هذا الآن كما كان قبل الأزمة الاقتصادية في سنة 2008، كما يتجلى مثلاً في مواصلة المقاولين الأمريكيين في بداية سنة 2011 بناء منازل للمضاربة بلغت تكلفتها عشرات الملايين من الدولارات⁽⁴⁶⁾.

إنّ نماذج الاقتصاديين الكلاسيكيين الجُدد تزيل أي فارق بين الاحتياجات والرغبات في الطلب، وتُفسّر العقلانية البشرية باعتبارها الوسيلة الأكثر فاعلية لإشباع رغبات الأفراد الذين يسعون وراء «تعظيم المنفعة»⁽⁴⁷⁾. لذلك في التنظيرات المعنيّة بالاقتصاد الجزئي، قد يُقرّر الأفراد الذين تُحرّكهم الأفضلية -وهو منطقي- قيادة سيارات الدفع الرباعي الرياضية بأنفسهم بسبب المتعة التي يشعرون بها، وذلك على النقيض من تحمّل متاعب التنقل في السيارات الهجينة، على الرغم من التباين الشديد

في التأثير البيئي لكل من الخيارين. إذ إنَّ تكلفة الفرصة البديلة للتخلي عن سيارات الدفع الرباعي الرياضية هي ببساطة أكبر من تكلفة الاستمرار في قيادتها. وقد يأخذ الراغبون في ذلك بهذا الخيار، على نحو عقلائي، كل يوم ولسنوات، ويمكنهم أيضًا شراء سيارات دفع رباعي أخرى لإشباع رغباتهم حين لا يصبح لون السيارة الحالية أو حالتها مُرضيًا لهم بدرجة كافية. ويبدو أنَّ الملايين من الناس يرون في سنَّ القوانين التي تمنع سيارات الدفع الرباعي -أو أي سلع استهلاكية أخرى متاحة- تقييدًا لا يُحتمل للحرية الفردية، ناهيك عن كونه تقييدًا اعتباطيًا لكفاءة السوق والنمو الاقتصادي.

ورغم الأدلة الاجتماعية التي تُثبت خلاف ذلك، يظل من البديهي بوضوح أنَّ اقتناء السلع الاستهلاكية هو الوسيلة المفترضة إلى سعادة الإنسان؛ فكلما كانت السلع أكثر وأفضل، كانت حياة الإنسان أفضل وأسعد⁽⁴⁸⁾. أو هكذا تبدو الطريقة التي يفكرُ بها المستهلكون في الصين والهند؛ أن يسيروا على خطى الولايات المتحدة وأوروبا. ولكن في ظلَّ غياب الحل لمشكلة انبعاثات ثاني أكسيد الكربون وآثارها المناخية، فإنَّ استهلاك الفرد الهندي والصيني بنفس معدل الأمريكي قد يهدد قدرة الكوكب على توفير لوازم الحياة على المدى الطويل. لذلك فإنَّ القصة قد لا تنتهي نهاية سعيدة. وربما يتبيَّن أنَّ السعي العقلائي -على نحو أداتي- وراء الاستهلاك الفردي والمتعة والثروة سيؤدي إلى تدمير تدريجي وجماعي لقدرة كوكب الأرض على مواصلة الحياة. وربما لن يؤدي الإيمان الراسخ بالسوق والإصرار على النمو الاقتصادي الدائم إلى مستقبل أفضل، بل إلى لا شيء⁽⁴⁹⁾. (يبدو من غير المرجح أنَّ تؤدي الأزمة المالية التي انفجرت في عام 2008 إلى أي تغيير أساسي في اتجاه العلاقة التبادلية بين النزعة الاستهلاكية والرأسمالية، مع الأخذ في الاعتبار أنَّ الجهود الدولية والوطنية تبحث عن سبل لاستعادة تلك العلاقة). ويبدو أنَّ السعي الجماعي وراء أشياء أكثر وأفضل يجعل الكوكب أكثر سخونة على نحو خطير بأشكال هي بمثابة تذكير صارخ بالواقع الحقيقي، لا بالوقائع التي «نُشكِّلها» أو «نبنينا» لأنفسنا، بل التي يبحث فيها علماء الأحياء وعلماء البيئة، وعلماء الغلاف الجوي وعلماء المحيطات. إنَّ محاولة الفهم التاريخي لجذور المواقف والقيم والمؤسسات والممارسات المتشابكة التي ساهمت

في الأخطار البيئية التي نواجهها اليوم تبدو عملية جديدة بالاهتمام. وفي آخر أعماله الكبيرة، والذي أضاف المزيد إلى علم تأريخ الاستهلاك الناشئ بقوة، يقول جان دي فريس -وهو مُحق في ذلك- إنَّ «رغبات المستهلك لها تاريخ»⁽⁵⁰⁾، وأصولها التاريخية تسبق ظهور الصناعات التحويلية الحديثة في أواخر القرن الثامن عشر.

وأخيراً، فإنني منشغل بمسألة إنكار مقولة الحقيقة بين الأكاديميين في مجالات الأخلاق الإنسانية والقيم والمعاني، وهو إنكار غير مدروس يفتقر إلى المنطق السليم. فثمة ادّعاءات كثيرة أنّ المعاني والأخلاق والقيم الإنسانية لا تتعدى كونها من الأشياء التي يبينها البشر لأنفسهم في مختلف العصور والثقافات بشكل ذاتيٍّ وعَرَضيٍّ، أو على الأقلّ أنّنا لا يمكننا معرفة ما إن كان أي منها [المعاني والأخلاق والقيم] يتعدى هذا الوصف. وهذا الموقف لا يقتصر على علماء الأنثروبولوجيا الثقافية أو الباحثين في الإنسانيات ممن يتبنّون أحدث الاتجاهات النظرية النقدية. فمثلاً، يرى الفيزيائي ستيفن واينبرج، الحائز على جائزة نوبل والناقد الشرس لهجمات ما بعد الحداثة على العلم، أنّ «القضايا الأخلاقية أو الجمالية ليست من نوع القضايا التي يصح وصفها بالصدق أو الكذب»؛ لأننا «نختلق القيم لأنفسنا ونحن نواصل سيرنا في الحياة»⁽⁵¹⁾. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يجوز مطلقاً -مثلاً- قول: «من الصدق أنّ الإبادة الجماعية والاعتصاب أمور خاطئة بالنسبة إلى جميع الناس». إنّنا إذا اختلقنا قيمنا وأخلاقنا بأنفسنا، فلن تكون هناك أسس -سوى الميول والتفضيلات- لإدانة التعذيب أو بيع المراهقات في صفقات العبودية الجنسية. والأمر هو مجرد أنّنا نحيا بثقافة لا يحب معظم أصحابها مثل هذه الأشياء. لكن «حقوق الإنسان» في الواقع لا يمكن أن تكون قاعدة ثابتة ومشاركة للأخلاق في مجتمع ممزّق بخلافٍ جوهريٍّ حول معنى «الإنسان»، وهو ما يتضح من الجدل الدائر حول مسألة الإجهاض مثلاً. وكذلك لا يمكن أن تكون «الطبيعة البشرية» قاعدة ثابتة ومشاركة للأخلاق في مناخ أكاديمي يسوده اعتقادٌ بأنّ مثل هذه الفكرة تعد وهماً تعسفيّاً وجوهرائيّاً. وكما يدّعي العديد من علماء الأحياء التطوريين فإنّه لا يمكن للعلوم الطبيعية أن تُقدّم أيّة مساعدة إذا كان الإنسان العاقل (Homo sapiens) هو مجرد كائن بشراني (hominid) تكيفيّ على نحو ملحوظ، ولا يختلف في نوعه عن أنواع الثدييات

الأخرى التي يشترك معها في الكثير من المادة الوراثية. فالعلم لا يضع أي أشخاص تحت الملاحظة ولا يستكشف أي حقوق؛ لسبب بسيط هو أنه لا يمكن استنتاج شيء بالنظر إلى المسلمات الميتافيزيقية والافتراضات التجريبية (الإمبريقية) للعلم. والذين يُعرفون بأنصار نزعة تجاوز الإنسانية أو الإنسانية العابرة (transhumanists) يفهمون الآثار المترتبة على ذلك. وإذا كانت «الحقوق» و«الأشخاص» بل وكذلك «الأخلاق» هي مجرد بنى بلا أساس تجريبي في نتائج العلم، وإذا كان العلم وحده هو الذي يحق له أن يخبرنا بحقيقة الواقع، فإن هذه البنى يمكن تفكيكها وإزالتها سعيًا وراء بدائل أخرى كوضع خطة أو أجندة أخلاقية يوجيئة [تدعم تحسين النسل] تسعى إلى التعجيل بالتجاوز الذاتي التطوري للإنسان العاقل⁽⁵²⁾. إن هدف أنصار الإنسانية العابرة (ما بعد الإنسانيين) هو القضاء الذاتي على البشر عمدًا بواسطة التلاعب بالجينات.

ومن واقع التعددية التي لا يمكن إنكارها، كثيرًا ما يُستدل على أن النسبية الأخلاقية والثقافية صادقة، وأنه لا توجد معايير وقيم قابلة للتطبيق بشكل صحيح على الناس في كل زمان ومكان. (من هنا يأتي عدم اتساق محاولات التخلي عن الحقيقة باعتبارها مقولة، إذ دائمًا ما ينطوي إنكار الحقيقة على ادعاء واحد للحقيقة على الأقل. فالإنصاف في الإحجام عن الحقيقة يستلزم التوقف عن تقديم التوكيدات أو الحجج). وعضًا عن السعي إلى تقديم ادعاءات للحقيقة حصريّة وخصوصيّة وخلافيّة، يجب علينا (لاحظ هنا الإلزام المعياري) تعزيز التسامح والتنوع، لكن ليس كل أنواع التنوع؛ فالعنصرية والتحيز الجنسي والعنف -على سبيل المثال- كلها أفعال سيئة، وبالتالي لا يمكن التسامح معها. لكن كلمة «سيئة» هي مقولة أخلاقية في ذاتها، لذلك فنحن بحاجة إلى معيار أخلاقي لتمييز التنوع والتسامح الصالحين من التنوع والتسامح السيئين. لكن الأخلاق قد انحدرت بالفعل إلى مجال البنى الذاتية والعرضيّة، ومن ثمّ ليس لدى البنيويين الأخلاقيين أرضية يقفون عليها، ولا أساس يمكنهم من تقديم ادعاءات معيارية⁽⁵³⁾. وإذا كانوا مُحقين في ذلك، فلماذا يجب على المرء قبول بنيتهم الاعتباطية للأخلاق بدلًا من بنية عنصرية فاشية أو كاثوليكية سلطوية أو بروتستانتية أصولية أو إسلامية جهادية؟ لماذا حقًا، إلّا إذا كانت حقيقية؟

إنَّ إنكار الحقيقة والمعايير الأخلاقية غير الذاتية باسم التسامح والتنوع هو هزيمة ذاتية وتناقض ذاتي، إلا إذا كان المرء مستعداً للتماذي أكثر من ذلك والإقرار بأنَّ الإبادة الجماعية والاعتصاب والعبودية والتعذيب من الأمور المقبولة. ولحسن الحظ أنَّ الباثولوجي [عالم الأمراض] فقط هو مَنْ يمكنه ادعاء ذلك، رغم أنَّ سبب ذلك غير واضح حتى إذا كانت فلسفة الأخلاق بلا أي أساس موضوعي. ومع ذلك لا تزال هناك مشكلة حقيقية وضاعطة، وهي كيفية ترسيخ ادعاءات الحقيقة بشأن الأخلاق والقيم وسط أطراف من التوكيدات المتعارضة والمتغيّرة. يجب علينا تقديم حجج أخلاقية إذا أردنا ألا تكون إدانة مثل هذه الشرور مجرد اختيار فرديّ أو تفضيل أغلبيّ مواتٍ لنا، وإذا أردنا توضيح السبب -مثلاً- في أنَّ العلاقات الإنسانية الاستغلالية والمؤذية من الأمور الخاطئة في كل زمان ومكان. ويبدو من الأفضل إجراء تحليل تاريخي لأصل وطبيعة وضعنا الراهن، الأمر الذي من شأنه -على الأقل- أن يوضح لنا طبيعة المشكلة. فالحقيقة أنَّ أي تاريخ يقتصر على العصر الحديث هو تاريخ منقوص لا محالة.

إذا كان التأثير المستمر للماضي البعيد في الحاضر يمر عادةً مرور الكرام دون أن يفتن إليه أحد، وهذا في جزء منه بسبب الطرائق المعقّدة التي تتشابك فيها عناصره؛ فإنَّ التفكيك والجينالوجيا ليسا مجرد مجازات. وبحسب مقولة نيتشه المذكورة آنفاً، يشير [التفكيك والجينالوجيا] أيضاً إلى منهج وشكل من الكتابة التاريخية. وكل فصل من الفصول الستة التالية يركّز من الناحية الجينالوجية على واحد من خيوط التشابك الرئيسية المتميزة من الناحية التحليلية، وذلك في محاولة لتعزيز الفهم، وليس لأنَّ كل مجال من مجالات الحياة البشرية التي تركّز عليها هذه الفصول كان يُعاش بشكل منفصل عن الآخر. ويحلّل كل فصل مساراً تاريخياً مهماً ضمن مجال معيّن من الحياة البشرية، مع ذكر بعض من علاقاته بالمجالات الأخرى التي جرى تحليلها. وعليه، فإنَّ هذا الكتاب في مجمله يشكّل تفسيراً عن تشكّل الحداثة باعتبارها رفضاً متعدد الأوجه لعناصر مختلفة من المسيحية القروسطية وتبنيًا وتعييناً متنوعاً لعناصر أخرى منه. ولا يوجد فصلٌ منفصلٌ عن الآخر؛ فالحجّة العامة للكتاب تقوم على النظر إلى كل فصلٍ مقترناً بغيره من الفصول.

تمايز السرديات الست الطويلة عن بعضها البعض، وفي الوقت نفسه، ترتبط ببعضها البعض كأجزاء من سردية تأويلية واحدة. لذا، ربما يجدر بنا توضيح الحُجَّة الشاملة بإيجاز شديد. هذه ليست دراسة عن الاضمحلال من عصر ذهبي مفقود، ولا سردية عن التقدُّم نحو مستقبل أكثر إشراقًا وازدهارًا؛ بل هي تحليل للعواقب التاريخية غير المنشودة المستمدة من الاستجابات التحويلية للقضايا البشرية الرئيسية المتصورة. لقد كانت المسيحية في أواخر العصور الوسطى نظرةً كونيَّةً مُمأسَّسةً، لكنها نظرة عتيقة تميَّزت بالهوة الكبيرة بين التشريعات العقديَّة والتعاليم الدينية والممارسات الفعلية للعديد من المسيحيين، وبين مُثلها ووقائعها. وقد شكَّل هذا الوضع المجموعة الأولى من المشكلات. كيف تم رتق هذه الهوة؟ وكيف أصبحت الحياة البشرية المشتركة أكثر مسيحيَّة حقًّا؟ يعتقد قادة الإصلاح أنَّ المشكلة الأصلية كانت مشكلة عقائديَّة، وفي سعيهم لحلِّها عن طريق اللجوء إلى الكتاب المقدَّس، قدِّموا -عن غير قصد- أنواعًا متعددة من الخلافات غير المرغوب فيها. وشكَّل هذا مجموعة جديدة من المشكلات، مختلفة عن مجموعة المشكلات الأولى. ماذا كانت ماهية المسيحية الحقيقية وكيف عُرفت؟ لقد كان النزاع العقائدي بلا نهاية، وكانت الصراعات السياسية الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت الدائنين على نظام الكنيسة-الدولة والمدعومين من السلطة الزمنية الحاكمة (magisterial Protestants)، من مطلع القرن السادس عشر حتى منتصف القرن السابع عشر، صراعات مُدمِّرة ولا تجد طريقًا للتسوية. وجَلَبَ عدم حل النزاع غير المرغوب فيه بين المسيحيين مجموعة ثالثة من المشكلات المتعلقة بالمجموعة الثانية. كيف يمكن تصوير الحياة البشرية بين مسيحيين متصارعين باستمرار على أنَّها حياة مستقرة وآمنة؟ وفي الأخير كان الحل المعتمد في جميع الدول الغربية الليبرالية الحديثة هو خصخصة الدين وتمييزه عن الحياة العامة، من الناحية الأيديولوجية والمؤسسية، من خلال الحقوق المحميَّة سياسيًا للحرية الدينية الفردية. ولن يكون الإيمان الذاتي بل العقل الموضوعي، في العلوم والفلسفة الحديثة، هو أساس الحياة العامة. لكنَّ الدول الحديثة استمرت في الاعتماد على سلوكيات المواطنين التي اعتمدت بدورها على المعتقدات المتأصلة في المسيحية (مثل الحقوق الفردية)، حتى عندما كانت السلوكيات

الأخرى المتبعة بين المذاهب (مثل النزعة الاقتنائية المادية) تتناقض مع تعاليمها. وداخل الإطار المؤسسي الليبرالي للحقوق الحديثة، أدت العُلمنة في العقود الأخيرة إلى انتشار ادّعاءات للحقيقة علمانية ودينية إلى جانب الممارسات ذات الصلة التي تُشكل التعددية المفرطة المعاصرة. تُقدّم هذه الوقائع المعاصرة مجموعة من المشكلات التي هي نتاج مشكلات عصر الإصلاح، ولكن في ظروف فكرية ومؤسسية ومادية متغيّرة بشكل جذري. والسؤال هنا هو: ما نوع الحياة العامة أو الثقافة المشتركة الممكنة في مجتمعات يتقاسم أعضاؤها القليل من المعتقدات والمعايير والقيم الجوهرية باستثناء تبنى عالمي تقريباً لنزعة اقتنائية استهلاكية؟

ولأنّ المسيحية في أواخر العصور الوسطى كانت نظرة كونية مُمأسسة، أثار الإصلاح في جميع مناحي الحياة البشرية بطرائق أدّت على المدى الطويل وبدون قصد إلى الوضع الذي يجد فيه الأوروبيون والأمريكيون الشماليون أنفسهم عليه اليوم. وهذا هو السبب في أنّ هذا الكتاب يجمع الوقائع الإنسانية في القرون الخمسة الماضية التي قد تبدو للوهلة الأولى لا علاقة لها ببعضها البعض، مثل المفاهيم المعنوية بالإله، وممارسات الاستهلاك، وطبيعة الجامعات، ويسعى إلى تحليلها. وعلى هذا النحو، يشمل الاستقصاء أيضاً تشكّل بعض الفرضيات السائدة التي تهيمن على الحياة الفكرية الحديثة. يبدأ كل فصل بوصف الحالة التي يتسم بها العالم الغربي المعاصر فيما يتعلق بمنحى مهم من مناحي الحياة البشرية، ثم يُقدّم تفسيراً جينالوجياً لتكوينه التاريخي مع إيلاء اهتمام خاص بالتأثير التحويلي وغير المنشود لعصر الإصلاح. وتركّز الخطوط الستة في التحليل تباعاً على العلاقة بين الدين والعلم والميتافيزيقا، وأساس ادّعاءات الحقيقة المتعلقة بالقيم والمعاني الإنسانية، والنطاق المؤسسي للممارسة العامة للسلطة، والخطاب الأخلاقي والسلوك الأخلاقي، والرغبات البشرية والرأسمالية، والعلاقة بين التعليم العالي والفرضيات الخاصة بالمعرفة.

أبدأً باستقصاء بعض النتائج طويلة الأمد للرفض غير الواضح -في البداية- للرؤية المسيحية القديمة لعلاقة الله بالخلق ابتداءً من أواخر العصور الوسطى، ومدى استمرار هذا الرفض -ضمنياً ولكن بشكل مباشر وملحوظ- في الهيمنة على الحياة

الفكرية الحديثة. وقد كان من أهم النتائج الانتشار الواسع للرأي الحديث القائل بأنّ التفسيرات العلمية البارزة لانتظامات الطبيعة تُقدّم أدلة مُقنعة ضد ادّعاءات دين الوحي أو الدين السماوي (revealed religion) على سبيل المثال. بيد أنّ هذا الرأي هو نتيجة فرضيات ميتافيزيقية عَرَضِيَّة ومشروطة (التي غالبًا ما يتم تبنيها دون معرفة) لها جذور ضاربة في العصور الوسطى. وقد أصبحت لهذه الفرضيات أهمية تاريخية كبير على نحو غير متوقَّع بدايةً من القرن السابع عشر؛ بسبب الأشكال التي أدّى من خلالها النزاع المذهبي في عصر الإصلاح إلى تهميشٍ غير مقصود للخطاب اللاهوتي عن الله والعالم الطبيعي.

أما الفصل الثاني فيحلّل الإصلاح البروتستانتي والفلسفة الحديثة باعتبارهما أهم وسيلتين (وأكثرهما علائقيَّة) جرت بهما محاولات إثبات ادّعاءات الحقيقة من قبل الذين رفضوا المسيحية القروسطيَّة على نحو ما تجسّدت في الكنيسة الرومانية، مما أدّى بطرائق مختلفة إلى تعدديَّة غير منشودة مستندة، تَباعًا، إلى الكتاب المقدّس والعقل. وقد ساعدت المآزق العقائدية في عصر الإصلاح على تعزيز انبعاث الشكوكيَّة الإبستمولوجيَّة القديمة وإلهام النزعة التأسيسيَّة (foundationalism) الفلسفية الحديثة. لكن من الناحيتين التاريخية والتجريبية، فإنّ «العقل وحده» -منذ وقت ديكارت- لم يثبت قدرة أكبر من «الكتاب المقدّس وحده» -منذ وقت لوثر- على تقديم أساس للوصول إلى إجابات مشتركة عن الأسئلة حول ما هو حقيقي، وكيف يجب أن يعيش الناس، أو ما الذي يجب أن يهتموا له. والنتيجة على المدى الطويل هي الزيادة غير المحدودة لادّعاءات الحقيقة بشأن مثل هذه المسائل التي تنتشر داخل الدول الليبرالية الحديثة اليوم والتي تُسهم في التعدديَّة المفرطة في الغرب.

ويوضّح الفصل الثالث كيف غيرَ الإصلاح الهيمنة المتزايدة في أواخر القرون الوسطى على المؤسسات الكنسيَّة من قِبَل سلطات غير كَنَسِيَّة، مما تركَ إرثًا راسخًا لسيطرة الدولة الحديثة على الدين أعقبه تمخُّص للعلْمنة عبر التسامح الديني. ومن بين هؤلاء المسيحيين الذين رفضوا الكنيسة الرومانية، كانت الأشكال البروتستانتية المدعومة سياسيًا من السلطة الزمنية الحاكمة فقط هي التي كان لها تأثير واسع

النطاق ومستمر إلى جانب الأنظمة الكاثوليكية إبان الحقبة الحديثة المبكرة. وقد أدت الصراعات الدينية-السياسية المستمرة في عصر الإصلاح إلى الحماية السياسية للحرية الدينية الفردية في مقابل خصخصة الدين، على الرغم من أن الدول الليبرالية تسيطر على الكنائس اليوم (وإن كان بشكل مختلف تمامًا) بالطريقة نفسها التي كانت عليها الدول المذهبية والطائفية في أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة.

في الفصل الرابع، أتبع الانتقال من أخلاقيات الخير في المسيحية القروسطية إلى أخلاقيات الحقوق في الليبرالية الحديثة عبر النزاعات والاضطرابات حول ماهية الخير في المسيحية في عصر الإصلاح. وبالنظر إلى أن الانقسامات الاجتماعية-الكسبية المسيحية عكست خلافات حول الخير وانعكاساته على حياة الإنسان، فقد غير الخطاب الأخلاقي والسياسي الحديث الخطاب التقليدي عن الحقوق وترك تحديد ماهية الخير للأفراد الذين تحمي الدولة حقوقهم. لكن العلمنة الناشئة كشفت إلى أي مدى استمرت المجتمعات الأخلاقية والسياسية الحديثة في الاعتماد على معتقدات جوهرية مُستمدّة من المسيحية بشأن الخير، والتي أدّى التخلي عنها بشكل متزايد إلى تسريع وتيرة الانقسامات بين المواطنين اليوم، وهذا بدوره وضع المزيد من الضغط على الديمقراطيات الليبرالية التي تسمح بتلك الانقسامات.

يركّز الفصل الخامس على كيف أن الاستهلاك بالاقتران مع الرأسمالية والتكنولوجيا، من العصور الوسطى مرورًا بعصر النهضة وحتى الجمهورية الهولندية في القرن السابع عشر والثورة الصناعية، شكّلوا جميعًا أيديولوجيا وممارسات ذات صلة تهيمن على الحداثة الغربية، وعلى العالم من خلال العولمة. وبالنظر إلى العبئ المدمرة للصراعات الدينية-السياسية في عصر الإصلاح، اعتمد الكاثوليك والبروتستانت على اتجاهات ونزعات سبقت الإصلاح وقرروا اللجوء إلى السوق عوضًا عن الاستمرار في الصراع حول الدين، ومن ثمّ السماح باستعمارهم الذاتي على يد الرأسمالية في الثورة العمالية. وبالاقتران مع ممارسة السلطة من قبل الدول المهيمنة والليبرالية، فإنّ التواشج بين الرأسمالية والنزعة الاستهلاكية يُمثّل اليوم الرابط الثقافي الذي يحافظ على التباين في التعددية المفرطة في الغرب.

وأخيراً، يحلّل الفصل السادس العلاقة بين أنواع المعرفة المختلفة إلى جانب المواقع التي جرى فيها السعي وراء معارف جديدة ونقلها من العصور الوسطى إلى الحاضر. وقد اشتملت سيرورة المذهب أو التطيف في الجامعات في عصر الإصلاح على منح الأفضلية لدراسة اللاهوت، وأدّى ذلك إلى عزل اللاهوتيين عن المعرفة الجديدة التي انتقل السعي وراءها إلى خارج أسوار الجامعات الأوروبية في الحقبة الحديثة المبكرة. والنزاعات العقائدية المستمرة بين المسيحيين بالإضافة إلى الضعف الفكري الناتج عن الحماية السياسية جعلت معظم اللاهوتيين غير قادرين -بصورة مختلفة- على التعامل مع التجديدات والاجتهادات الفكرية في القرن الثامن عشر. وفي القرن التالي، تركّزت صناعة المعرفة في الجامعات البحثية، وهمّش اللاهوت تدريجياً، وازدادت وتيرة علّمنة المعرفة، وهي سيرورة اكتملت في بداية القرن العشرين باستثناء الجامعات الكاثوليكية التي حذت نفس الحذو في أواخر القرن العشرين.

تُشكّل الفصول معاً نصّاً متكاملًا يسعى إلى شرح طبائع العالم الغربي اليوم باعتباره النتيجة غير المنشودة والطويلة الأمد لأشكال متعددة من الرفض للمسيحية في العصور الوسطى بالإضافة إلى سياسات الاستنساب والتبني والتعيين والإدانة المتنوّعة لها. لا يسعى الكتاب إلى دراسة الماضي البعيد وتأثيره المستمر في الحاضر فحسب، بل يروم أيضاً إلقاء ضوء جديد على طبيعة بعض المشكلات الراهنة، ومُساءلة بعض الافتراضات الأساسية التي تُوطّر الحياة الفكرية المعاصرة من خلال فهم منابع تلك الافتراضات وما تستند إليه. ويحدوني الأمل في أن يكون هذا الكتاب تطبيقاً عملياً ناجحاً لمقولة جون نونان: «إنَّ إمعان النظر في الماضي من شأنه أن يُحسّن رؤيتنا للحاضر»⁽⁵⁴⁾.