



فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 33 – المجلد التاسع – صيف 2020

Issue 33 – Volume 9 – Summer 2020

لا تعبر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) is an independent research institute for the study of the social sciences and humanities, with particular emphasis on the applied social sciences.

The ACRPS strives to foster communication between Arab intellectuals and specialists in the social sciences and humanities, establish synergies between these two groups, unify their priorities, and build a network of Arab and international research centers.

In its commitment to the Arab world's causes, the ACRPS is based on the premise that progress necessitates the advancement of society and human development and the interaction with other cultures, while respecting historical contexts, culture, and language, and in keeping with Arab culture and identity.

To this end, the Center seeks to examine the key issues afflicting the Arab world, governments, and communities; to analyze social, economic, and cultural policies; and to provide rational political analysis on the region. Key to the Center's concerns are issues of citizenship and identity, fragmentation and unity, sovereignty and dependence, scientific and technological stagnation, community development, and cooperation among Arab countries. The ACRPS also explores the Arab world's political and economic relations with its neighbors in Asia and Africa, and the Arab world's interaction with influential US, European, and Asian policies in all their economic, political, and communication aspects.

The Center's focus on the applied social sciences does not detract from the critical analysis of social theories, political thought, and history; rather, this focus allows an exploration and questioning of how such theories and ideas have directly projected themselves on academic and political discourse and guided the current discourse and focus on the Arab world.

The ACRPS regularly engages in timely research, studies, and reports, and manages several specialized programs, conferences, workshops, training sessions, and seminars that target specialists and the general public. The Center publishes in both Arabic and English, ensuring its work is accessible to both Arab and non-Arab readers.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات هو مؤسسة بحثية فكرية مستقلة للعلوم الاجتماعية والإنسانية وبخاصة في جوانبها التطبيقية.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلمي البحثي إلى خلق تواصل بين المثقفين والمتخصصين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانية بشكل عام، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمتهم، وبينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية في عملية البحث والنقد وتطوير الأدوات المعرفية والمفاهيم والآليات التراكم المعرفي. كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التأثير في الحيز العام.

المركز هو مؤسسة علمية. وهو أيضاً مؤسسة ملتزمة بقضايا الأمة العربية وبالعامل لرفقيها وتطورها. وهو ينطلق من كون التطور لا يتناقض والثقافة والهوية العربية. ليس هذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضاً من أن التطور غير ممكن إلا كرقى مجتمع بعينه، وكنطور لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخية وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

يعنى المركز بتشخيص وتحليل الأوضاع في العالم العربي، دولاً ومجتمعات، وتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبالتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضاً، وبطرح التحديات التي تواجه الأمة على مستوى المواطنة والهوية، والتجزئة والوحدة، والسيادة والتبعية والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربية والتعاون بينها، وقضايا الوطن العربي بشكل عام من زاوية نظر عربية.

ويعنى المركز أيضاً بدراسة علاقات العالم العربي ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركية والأوروبية والآسيوية المؤثرة فيه، بجميع أوجهها السياسية والاقتصادية والإعلامية.

لا يشكّل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعية، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزاً أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظرية، فهو يعنى كذلك بالنظريات الاجتماعية والفكر السياسي عناية تحليلية ونقدية، وخاصة بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديمي والسياسي الموجه للدراسات المختصة بالمنطقة العربية ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثاً ودراسات وتقارير، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات وورش عمل وتدريب وندوات موجهة للمختصين، وللرأي العام العربي أيضاً، وينشر إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية ليتسنى للباحثين من غير العرب الاطلاع عليها.

Contents

المحتويات

Special Issue: From "Memory" to "Memory Studies": Interdisciplinary Arab Approaches	5	عدد خاص من «الذاكرة» إلى «دراسات الذاكرة»: مقاربات عربية بين تخصصية
Guest Editor's Introduction	7	مقدمة المحرر الضيف للعدد
Research Papers	11	دراسات وأبحاث
Wajih Kawtharani Memory from the Perspective of the Historian	13	وجيه كوثراني الذاكرة من منظور مؤرخ
Muhammad Maraqtan Memory of Place: Names of Palestinian Towns and Villages between Historical Continuity and Zionist Eradication	31	محمد مرقطن ذاكرة المكان: أسماء المدن والقرى الفلسطينية ما بين الاستمرارية التاريخية والطمس الصهيوني
Rachid Boutayeb "Our Heritage is the Universe" Fragments of a Discourse on Forgetting	55	رشيد بوطيب «تراثنا هو الكون» شذرات من خطاب في النسيان
Driss El khadraoui From History to the Novel Collective Memory as a Source of Narration	79	إدريس الخضراوي من التاريخ إلى الرواية الذاكرة الجمعية مصدرًا للسرد
Sofia Hanezla Transitional Justice Discourse in Tunisia and the Construction of Categories: The Matrix of Time/ Place/Body/ Memory	101	صوفية حنازلة خطاب العدالة الانتقالية في تونس وصناعة التصنيفات مصغوفة زمان/ مكان/ جسد/ ذاكرة

Translated Paper 127 ترجمة

- Pierre Nora 129 بدير نورا
L'avènement mondial de la mémoire
الارتقاء العالمي للذاكرة
The Global Rise of Remembrance
ترجمة: ميرفت أبو خليل
Translated by: Mirvat Abou Khalil

- Sobhi Al-Zobaidi 141 صبحي الزبيدي
Digital Nomads:
ترحاليون رقميون:
Between Homepages and Homelands
الأوطان-الأرض والأوطان-الصفحات
ترجمة: عبد الرحيم الشيخ
Translated by: Abdul-Rahim Al-Shaikh

Book Reviews 163 مراجعات الكتب

- Rachid El Khadiri 165 رشيد الخديري
Book Review
مراجعة كتاب
Memory As the Narrative Haven:
«الذاكرة ملاذ السرد: قراءة في ثلاثية
A Reading of Ahlam Mostaghanemi's
أحلام مستغانمي»
Novel Series
لـ عبد الخالق عمراوي
by Abdulkhaleq Amrawi
حوارية الذاكرة والتمثيل
- Zouheir Soukah 175 زهير سوكاح
Book Review
مراجعة كتاب
On Collective Memory
الذاكرة الجمعية
by Maurice Halbwachs
لـ موريس هاليفاكس

عدد خاص
من «الذاكرة» إلى «دراسات الذاكرة»:
مقاربات عربية بينتخصصية

Special Issue:
From "Memory" to "Memory Studies":
Interdisciplinary Arab Approaches



كاترين أودار

ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع

ترجمة: سناء الصاروط

يرسمُ تاريخ الليبرالية من خلال التفكير النظري بمستقبل التضامن وبالتعددية الثقافية وبتجديد الديمقراطية. ويبحث في كيفية تصوّر الفكر الليبرالي المعاصر للوطنية وإعادة صوغه من دون الانجراف نحو صيغة مغلقة للوطن، وذلك بطريقة لاشعبوية من خلال ابتكار أنماط جديدة من النقاشات العامة. كما يرى الكتاب أن الليبرالية فرضت نفسها بدءًا من القرن السابع عشر بصفتها عقيدة الحرية الفردية والتسامح والحق في الملكية، حيث تدعو، في مواجهة الاستبداد المَلْكي، إلى ازدهار حيّز اجتماعي بمعزل عن سطوة الدولة، وهو ما يُعرف بـ «المجتمع المدني». لكن ما يُعدّ قوة تحرّز بدا أيضًا، في القرن التاسع عشر، عاملًا كارثيًا للتشردم والاندفاع نحو الأسواق. ومن هذا المنطلق يشرح الانقسام الذي نشأ بين «الليبراليين»، حيث ادعى بعضهم أنهم رُسل الأعمال التجارية الحرة، فيما دافع آخرون عن رؤية لليبرالية تحمل بعدًا اجتماعيًا؛ الأمر الذي يؤكد أن الليبرالية ليست عقيدة جامدة، بل هي قابلة للتطوّر.

مقدمة المحرر الضيف للعدد

زهير سوكاخ | Zouheir Soukah*

مع حلول الألفية الجديدة تحولت الذاكرة، مفهوماً وممارسةً، إلى ظاهرة مجتمعية عامة ومشاركة، بل متعددة المشارب، إن لم نُقل إنها عالمية وعابرة للقوميات. وقد رافق هذا الرجوع العالمي إلى الذاكرة، وما أفرزه من مظهرات سوسيوثقافية متنوعة إلى درجة التعقّد، اهتمامٌ علمي منقطع النظير، ضمن المشهد البحثي في الغرب، وذلك على امتداد العقود الأخيرة، تُؤثته مجموعة من المفاهيم العلمية الآتية من تخصصات متنوعة، إلا أنها تشترك في كونها تتعامل كلها مع «ثيمة» الذاكرة، التي صارت تجمع وتقرب أكثر من غيرها من الثيمات. ومن أبرزها «الذاكرة الجمعية»، و«أماكن الذاكرة»، و«الذاكرة الحضارية»، و«الذاكرة التواصلية»، و«الذاكرة الاجتماعية»، و«ثقافة التذكّر»، و«النسيان الاجتماعي»، و«سياسة التذكّر»، وغيرها من المفاهيم المركزية التي تعكس الحركية الكبيرة المرتبطة بمفهوم الذاكرة. ليست هذه الحركية تجميعية وتقريبية فحسب، بل أيضاً تَمَدُّدية وجاذبة؛ فلا غرابة أن ترتقي الذاكرة إلى مفهوم بيني، تشترك فيه حقول معرفية متنوعة، من الأنثروبولوجيا والبيداغوجيا، مروراً بالأدب والتاريخ والفلسفة، وصولاً إلى علم النفس وعلم الاجتماع، إلى درجة يبدو معها أنه لا يوجد مفهوم استطاع في عصرنا الراهن استرجاع ذلك التواشج الكلاسيكي الأول بين العلوم الإنسانية - الاجتماعية والعلوم الطبيعية، كمفهوم الذاكرة.

وعلى الرغم من قَدَم الاهتمام الفكري والعلمي بالذاكرة، وبخاصة من زاوية نظر فلسفية، تمثلت في كتابات كل من أفلاطون وأرسطو والقديس أغسطين، الذين تناولوا الذاكرة البشرية في صيغتها الفردية، في الأساس، إضافةً إلى اهتمام تنظيري حديث، ولا سيما على أيدي هنري برغسون Henri Bergson (1859-1941) وسigmund Freud (1856-1939)، فإن البداية الفعلية لحقل دراسات الذاكرة لم تنطلق إلا في أواخر سبعينيات القرن الماضي، وذلك بفضل إعادة اكتشاف نظرية «الذاكرة

* باحث مغربي، حاصل على شهادة الدكتوراه في اللغة الألمانية وآدابها من جامعة دوسلدورف، ويُحاضر في الجامعة نفسها.

A Moroccan Researcher, he holds a PhD in German Language and Literature from the University of Düsseldorf, and he Lectures at the same University.

الجمعية»، لعالم الاجتماع الفرنسي موريس هالبنفاكس Maurice Halbwachs (1877-1945)، التي تُعدّ أول انطلاقة معروفة لدينا للتعامل مع الذاكرة علمياً، بوصفها ظاهرة مجتمعية تستدعي الملاحظة العلمية المتأنية. وما لبثت الذاكرة في بعديها الجمعي والمجتمعي أن استرعت اهتماماً أكاديمياً مكثفًا من مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة، تمثل في بروز نظريات ومقاربات ذاكراتية حديثة، وعلى رأسها: أماكن الذاكرة لبيير نورا Pierre Nora، والذاكرة الحضارية ليان أسمان Jan Assmann، فضلاً عن كتابات بول ريكور Paul Ricœur (1913-2005)، ولقد جاءت كل هذه الإسهامات في سياق أحداث كبرى شهدتها التاريخ العالمي المعاصر.

نجم، إذًا، عن هذا الاهتمام العلمي المتنامي عالمياً بالثيمة «الذاكرة»، على نحو متدرج، منذ نهاية السبعينيات، تيار بحثي وأكاديمي وليدات يعرف حالياً بـ «دراسات الذاكرة» Memory Studies، وهو تعبير جامع، يحيلنا على نسق من المقاربات العلمية المتنوعة، ذات طبيعة بينتخصصية في الغالب، تسعى للتعامل التنظيري والتطبيقي مع «الذاكرة» الإنسانية في بُعديها المجتمعي والجمعي، والبحث في علاقتها بالظواهر البشرية المختلفة التي تهتم بها العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل حتى الطبيعية. فهذا الموضوع البحثي المتشعب لا تشارك فيه تخصصات أكاديمية قريبة من طبيعة الموضوع؛ مثل العلوم التاريخية والاجتماعية، والأدبية، والفلسفة وعلم النفس، فحسب، بل صار يمس كل حقل أكاديمي تقريباً، على الأقل في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وهذا ما أتاح له امتداداً متصلاً بحقول معرفية متنوعة، يعكسه الإنتاج العلمي المتراكم والازدهار اللافت للذات يرافقه. إن ما يشهد على الازدهار المتصل لبحوث الذاكرة هو أننا نجد تزايداً مطرداً في عدد الدوريات العلمية المتخصصة في الدراسات المتعلقة بها، وفي السلاسل العلمية، والمراكز الدولية البحثية والمؤتمرات السنوية، والمشاريع البحثية البينتخصصية المهمة بهذا المفهوم، إضافةً إلى المعاجم المتخصصة وغيرها من المنشورات العلمية التي تغطي معظم الاتجاهات البحثية المرتبطة بقضايا الذاكرة، بوصفها موضوعاً ومنهجاً بحثياً في الآن نفسه⁽¹⁾.

وفي هذا السياق المهم، يأتي هذا الملف المتنوع، الذي آمَنَتْ بأهميته البحثية ومسوغاته الفكرية دورية تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، في محاولة عربية جادة للتعامل البينتخصصي مع هذا «المنعطف الذاكراتي» ضمن العلوم الإنسانية والاجتماعية، كما أسميناه سابقاً⁽²⁾، لكن ذلك ليس من أجل سبر أغوار التعامل البشري مع ظاهرة الذاكرة بصفة عامة، وهو تعامل ربما يرجع إلى 5000 سنة مضت، وليس حول التاريخ الخاص للاشتغال الفكري على ثيمة الذاكرة، بل - بالأحرى - بهدف التعريف، عبر كوكبة مميزة من المواد المختارة، عربية أو مُعربة، بهذا المجال الحيوي للمشهد البحثي والأكاديمي العربي، وتحديدًا ضمن مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية العربية، بالنظر إلى

(1) للمزيد حول هذا الحقل الوليد وإمكانات الاستفادة منه عربياً، ينظر: زهير سوكاح، «حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، حضور غربي وقصور عربي»، أسطور، العدد 11 (كانون الثاني / يناير 2020).

(2) زهير سوكاح، «السياسة والذاكرة الجمعية: علاقة تنافر أم تجاذب؟»، مجلة الناقد للدراسات السياسية، العدد 1 (تشرين الأول / أكتوبر 2017)، ص 37.

أهمية الذاكرة في السياق العربي؛ ذلك أن أهمية الذاكرة بالنسبة إلى العرب تضاهي مثيلتها في الغرب، ولا سيما في ضوء الأحداث التاريخية التي مرت بها المنطقة العربية في ماضيها الحديث على الأقل، ومن بينها الاستعمار الغربي في أجزاء من المنطقة، واحتلال فلسطين وتهجير أهلها ولجوؤهم إلى ملاذات الشتات، والانقلابات العسكرية والتحولات المجتمعية التي شهدتها المنطقة، ولا سيما بعد استقلالها، وتأثير المد الاشتراكي فيها، مروراً بصعود التيارات الإسلامية، ووصولاً إلى الانبعاث الجديد للطائفية، واستمرار تنامي المتخيلات السوسيوثقافية، وانتهاءً بالربيع العربي وما بعده، وتنامي حالة اللجوء العربي، وغيرها من الظواهر، التي تشكل حيزاً مهماً من محتويات الذاكرة الجمعية للمنطقة حتى خارج جغرافيتها الكلاسيكية.

إضافة إلى ما سبق، فإن هذا الملف الأول من نوعه عربياً - بحسب علمنا - لا يسعى عبر توليفة بين تخصصية من مواد تخصصية غنية آتية من حقول معرفية مختلفة، ابتداءً من التاريخ والفلسفة، ومروراً بالدراسات الأدبية والنقدية، وانتهاءً بعلم الاجتماع، لَلَّت الانتباه البحثي والأكاديمي العربيين إلى حقل دراسات الذاكرة وجدواه العربية فحسب، وإنما يشكل في حد ذاته انطلاقة واعدة، بل ثمرة أولية، بشأن التعامل العربي مع ثيمة الذاكرة، عبر مقاربات متنوعة في محاولة جادة، وذلك لتجاوز القصور العربي الواضح في هذا المضمار، في سبيل الوصول، مستقبلاً، إلى مخرجات عربية ذاكراتية تتسم بالجدّة والأصالة⁽³⁾، وهو ما يُسهم - من دون شك - في تطوير العلوم الإنسانية والاجتماعية العربية، وتعزيز قدراتها المنهجية وتجدها في أزمته الراهنة⁽⁴⁾.

References

المراجع

- سوكاح، زهير. «حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، حضور غربي وقصور عربي». أسطور. العدد 11 (كانون الثاني/ يناير 2020).
- _____. «السياسة والذاكرة الجمعية: علاقة تنافر أم تجاذب؟». مجلة الناقد للدراسات السياسية. العدد 1 (تشرين الأول/ أكتوبر 2017).

(3) للمزيد حول مظاهر هذا القصور، يُنظر: سوكاح، «حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية»، ص 48-54.

(4) ختاماً أتقدم بالشكر إلى الأستاذ منير سعيداني على ملاحظاته حول الصيغة الأولية لهذه المقدمة، والشكر موصول أيضاً لبقية الباحثين الذين ساهموا بموادهم الغنية في هذا الملف.



محمد حلمي عبد الوهّاب

النهوض العاشر

الإصلاح والتجديد في الأزمنة الحديثة

المشارب والتجارب

هو عرضٌ لقضايا الدين والدولة والإصلاح والتجديد. تتكون بنيته من ثلاثة أقسام يتضمن كل قسم ثلاثة فصول. يتمحور القسم الأول حول إشكالية إصلاح مؤسسات المجال الديني، ويتمركز القسم الثاني حول تجارب الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي، بينما يعالج القسم الثالث إشكاليات الأصولية والأصولية المضادة، وما يرتبط بها من مسائل العيش المشترك وقضايا الأقليات الدينية.

دراسات وأبحاث Research Papers



Title: Rural Girl.

Method: Oil on Canvas.

Size: 80 x 72 cm.

Date and Place: 2003.

عنوان اللوحة: فتاة ريفية.

نوعها: زيت على قماش.

مقاسها: 72×80 سم.

المكان والسنة: 2003.

وجيه كوثراني | Wajih Kawtharani*

الذاكرة من منظور مؤرخ

Memory from the Perspective of the Historian

ملخص: تنطلق هذه الدراسة، في إطار تعاملها مع العلاقة الوثيقة بين الكتابة التاريخية وعملية التذكر، بوصفها وسيطاً لإنتاج السرديات التاريخية، من فرضية أساسية تشدد على أنه بعد مراجعات عبد الرحمن بن خلدون للكتابة التاريخية العربية والتمييز النقدي، الذي دأب عليه الفلاسفة المسلمون الأقدمون بين المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية، لم يجر منذ تلك الأعمال أي تأسيس لنقد إبستمولوجي جدي وجديد يُسائل المحتوى الأيديولوجي والطبيعة المنهجية للسرديات الكبرى التي أنتجتها الذاكرة التاريخية للمنطقة العربية الإسلامية. ورغم الأشواط الفكرية غير الهينة، التي عرفها البحث التاريخي العربي خلال العقود الخمسة الأخيرة بالاستفادة من الزخم الفكري الغربي، فإن تجديده الشامل لا يزال في حاجة إلى إطلاق ورشة بحثٍ كبرى تعالج الممارسة التاريخية في المنطقة من جهة كونها نتاج ممارسة ذاكرية لم تُدرس طبائعها على الوجه المأمول.

كلمات مفتاحية: الذاكرة، الكتابة التاريخية، الذاكرات الجمعية، الطائفية.

Abstract: This paper looks at the close relationship between historical writing and the process of memory as a medium in which historical narratives are produced. Since Ibn Khaldun's reviews of Arabic historical writing and the critical distinction established by ancient Muslim philosophers between rational and Jurisprudential knowledge, little work has been conducted to establish new and serious epistemological criticism that questions the ideological content and the methodology of the major narratives produced by the Arab-Islamic region's historical memory. Despite the non-trivial intellectual strides that Arab historical research has made over the past five decades by building on Western intellectual momentum, a comprehensive renewal still requires research on a grand scale to deal with historical practice in the region as the product of a practice of remembrance, the characteristics of which have not been studied as might be hoped.

Keywords: Memory, Historical Writing, Collective Memories, Sectarianism.

* مؤرخ لبناني، عمل أستاذاً بمعهد الدوحة للدراسات العليا، ومدير قسم الإصدارات بالمركز العربي سابقاً.

A Lebanese historian and former professor at the Doha Institute for Graduate Studies. Former Director of Publications at the Arab Center.

أولاً: من القديم اليوناني إلى «الوسيط» الإسلامي

جعل اليونان القدماء من «الذاكرة» إلهة، هي الإلهة منيموسين Mnemosynes وجعلوا لها بنات تسعاً «ميوزات»⁽¹⁾ هنّ ملهّات الشعر والموسيقى والفنون. هي الإلهة الحافظة لذكرى الأبطال والشعراء. والشاعر بدوره مسكون بالذاكرة، هو «عرّاف الماضي وعرّاف المستقبل»، شاهد مُستحضِر للأصول وممجّد «لعصر الأبطال»⁽²⁾.

كان هذا موقع الذاكرة في الميثولوجيا اليونانية Greek Mythology، وكما عبّرت عنها أشعار الإلياذة والأوديسة، وقبل أن تتحوّل إلى مقولة فلسفية؛ أي قبل أن تخضع للتفكير الفلسفي في عقول كلّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو، وبوصفها جزءاً أو فصلاً من فصول نظرية المعرفة.

وإذ بقيت «الذاكرة» في سلم المعرفة عند أفلاطون جزءاً من تذكر عالم المثل، «تعلمت» المقولة في تفكير أرسطو ومنهجه الاستقرائي، أي إنها تموّعت داخل الزمن التاريخي، وفي مسافة محدّدة بين ماضٍ وحاضر، وخضعت لعملية ذهنية هي عملية «التذكّر»، وهي بهذا أضحت قابلة للدرس والفهم، كما فعل أرسطو في مذكرته المعنونة «الذاكرة والتذكر»⁽³⁾ Anamnesis.

وفي «المدينة - الدولة»، أوجد اليونان للذاكرة أيضاً مؤسسة لها مثلها، هو ال Mninones؛ أي «المتذكر» الذي يراقب ويحفظ ويشهد، فكان له دور اجتماعي وقضائي⁽⁴⁾.

ولم تلبث الذاكرة تتوسّع في مفهومها ودورها، حتى أضحت لها دور في تظهير السياسة وتحسين الخطابة واللغة. تمّ ذلك من خلال تنشيطها بتقنيات الحفظ والاستظهار وجودة التعبير وأمانة النقل، حتى أصبحت في العصر الروماني جزءاً من علم البلاغة والخطابة والرواية والشعر (مثل نموذج شيشرون).

في سياق زمن الانتقال والتحوّل من حال القديم اليوناني - الروماني إلى حال «الوسيط المسيحي»، ينتصب معلم نقلٍ مميزة ودامغة في مفهوم الذاكرة ومعنى الزمن وفلسفة التاريخ. هذا المعلم يتمثّل بكتاب الاعترافات للقديس أغسطين؛ الذاكرة هنا حقل اعتراف وتوبة وغفران، مناجاة وجدانية للخلاص، والزمن التاريخي مسار لتحقيق هذا الخلاص بهداية الرب وتوجيهه، والتاريخ مسرح تحقيق

(1) الميوزات: هنّ إلهات الإلهام في الميثولوجيا اليونانية القديمة. ويمتلكن قدرات وميزات عظيمة، وذلك من خلال القضاء على السّأم والحزن الذي يصيب النفس. وأصواتهن عذبة تثلج الصدر وتبعث الطمأنينة في النفس. ويعتبرن مصدر إلهام للشعر والموسيقى بحسب الأسطورة.

(2) جاك لوغوف، التاريخ والذاكرة، ترجمة جمال شحيد، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 119.

(3) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2009)، ص 54.

(4) لوغوف، ص 117-118.

للمشيئة الإلهية⁽⁵⁾. هكذا بدأت الثقافة المسيحية التي طبعت ثقافة ما سيمى (لاحقاً) قرونًا وسطى أو عصرًا وسيطًا، ليتشكل خلال تلك القرون، وعبر سياسات كنيسة روما ومؤسساتها السلطوية الكبرى والثرية جدًا، إطار قيادي وتربوي لصناعة «ذاكرة جمعية» أي «هوية دينية» خاضعة لسلطات تجاذبت في ما بين الصراع والتحالف، حتى آل التجاذب إلى صيغة «الحق الإلهي للملكيات الحاكمة»، أي تقسيم السلطة بين كنيسة وملوك في ذاكرة جمعية وهوية دينية مجتمعية تقوم على اختزان معتقدات وأوهام، وعقليات وذهنيات مستلبة إلى أقصى حدود الاستلاب⁽⁶⁾.

أما العصر الإسلامي المتزامن مع العصر «الوسيط المسيحي»، ولا سيما الواقع في قرونه الهجرية الأولى - منذ القرن الثاني الذي شهد انطلاق «عصر التدوين» وبلغ ذروته في القرن الرابع الهجري، أي القرن العاشر الميلادي الموصوف بـ «الذهبي» - فكان عصر ازدهار الذاكرة بامتياز، ولا سيما الذاكرة المكتوبة المدونة، وإن كنا لا نصادف هذا المصطلح إلا لمامًا في نصوص ذاك الزمن. غير أن ما نجده بكثرة وافية من مفردات، كالخبر والذكر والحديث والسيرة والسند والإسناد والرواية والراوي والشهادة وغير ذلك، فإنما يدل مضمونًا ومعنى على مدلولات الذاكرة، بما تعنيه هذه الأخيرة من صفات أو حالات، بل إنها التاريخ نفسه في وعي الناس، المرسل منهم والمتلقي، أي المحدث منهم أو المستمع أو القارئ. وإذ أضحت الأخبار تاريخًا أو تواريخ، وأضحت الذاكرات الجماعية كتب تاريخ تعبر عن أجيال وطبقات وأمكنة وأمصار وفئات اجتماعية مختلفة من كبار الناس إلى صغارهم، ومن أعلاهم إلى أسفلهم، وممن هو مقدس إلى من هو «مدنس»، وممن هو مركزي إلى من هو «هامشي»، فإن كل كتابة عن «ذاكرة» أو عن «سلوك» أو «سيرة» في زمن أضحت تاريخًا وتواريخ. يكتب السخاوي في القرن التاسع الهجري مصنفًا موضوعات هذه التواريخ تحت باب «التصانيف في التاريخ» فيورد في هذا الباب: تواريخ الأنبياء والرسل، والأمم، والأئمة والملوك والأمراء، والولاة والقضاة والفقهاء والعلماء، والشعراء والأدباء واللغويين، والمحدثين، وتاريخ المعلمين، والوراقين، والقصاصين، والطريقة، والغرباء، والوعاظ والخطباء، وقراء الأنعام والندباء والمطربين، وتاريخ الأشراف والأجداد، والعقلاء والأذكىاء والحكماء، وتاريخ الأطباء والفلاسفة والزنادقة والمهندسين ونحو ذلك، وتاريخ المتكلمين والمعتزلة والأشعرية، وتاريخ أنواع الشيعة والخوارج، وتاريخ أهل السنة، وتاريخ البخلاء والطفيليين

(5) هذا يعني أن الكنيسة لم تحافظ على صفاء الإيمان الأغسطيني وصوفيته الوجدانية والأخلاقية، بل استثمرت معتقد «الخلاص» لتكريس ثقافة دينية وصناعة «ذاكرة جمعية» راضخة ومستلبة لتحالف السلطتين. وفي هذا السياق تندرج عملية بيع صكوك الغفران. حول «جوانية» هذه الذاكرة ورحابة اتساعها للأفكار والتصورات للحياة والكون ونزوعها الخلاصي المتعالي نحو المطلق، تحسن العودة إلى تعليقات بول ريكور بشأن بعض نصوص القديس أغسطين في: ريكور، حيث يقارن بين حيزي الذاكرتين والفاعلين فيها: «ذاكرة شخصية - ذاكرة جماعية»، في: المرجع نفسه، ص 155-163؛ كذلك، من المفيد المقارنة بين نمطين من الذاكرة الفردية: ذاكرة القديس أغسطين في الاعترافات، وذاكرة ابن خلدون في كتاب التعريف، فإذا كانت الأولى «جوانية» تنطلق من الداخل الذاتي إلى الخارج، فإن ذاكرة ابن خلدون يمكن توصيفها بأنها تنطلق من «الخارج» الاجتماعي - السياسي - الثقافي (أي البيئة أو الوسط) إلى الداخل ورهاناته مع الخارج السياسي (السلطوي). والهدفان مختلفان: الأول خلاص من الدنيا والثانية سعي لسلطة في الدنيا، ينظر: عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979).

(6) راجع وصفًا وتحليلًا لتلك المعتقدات والأوهام السائدة في مجتمعات القرن السادس عشر الأوروبي الذي كان لا يزال يحمل امتداد صور الذاكرة الجمعية القروسطية، في:

Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: La religion de Rabelais* (Paris: Albin Michel, 1947).

والثقلاء وذوي الحمافة والخيلاء والسفهاء، وتاريخ الأضرء والصم والخرس والحدبان، وتاريخ الشجعان والفرسان والسطار، وتاريخ التجار وعجائب الأسفار وغرباء البحرية، وتاريخ ذوي الصنائع العجيبة، وتاريخ الرهبان وذوي الصوامع والخلوات، وتاريخ الملاح والعشاق والمتممين والرقاصين وشربة الخمور وأهل القيادة والكذب، وتاريخ ذوي الدهاء والحزم والتدبير والرأي والخداع والحيل، وتاريخ الصائعين والمخشين وأهل المعجون والمزاح والكذب، وتاريخ عقلاء المجانين والموسوسين، وتاريخ السفلة والشحاذين والمتمنين والحرافشة، وتاريخ قتلى القرآن والحب والسماع، وتاريخ الكهان وأهل الخوارق والكشف⁽⁷⁾.

واضح أن ما يعبر عنه السخاوي (ت. 902هـ / 1497م) - وقد جاء بعد ابن خلدون - هو نوع من الأدب الحر الذي يستهدف أغراضاً شتى؛ بدءاً من غرض المسعى إلى التقوى الدينية، وإلى الفضيلة الأخلاقية، وإلى الحكمة، إلى السياسة إلى الإمتاع والمؤانسة والترفيه والتندر والنكتة، وكذلك من سير الكبار إلى الصغار، ومن سير الخاصة إلى العامة، ومن سير الحكماء إلى سير السفهاء.

وأغلب هذه الكتابات نصوص متناقلة عبر المشاهدة أو الرواية، وتخص بشراً؛ أفراداً أو جماعات، أحاداً أو فئات. وأداة نقلها «الذاكرة» أي، عملياً، «الحافظة» الذهنية للمشاهد أو المعلومة أو الخبر. على أن المصطلح الأخير، أي الخبر، كان العنصر الأولي في الرواية، أي في السرد الذاكراتي الذي يتضمنه النص، كما يذهب فرانز روزنتال Franz Rosenthal (1914-2003) المحقق في تحليل «الرواية» في خطاب «التاريخ» عند المسلمين⁽⁸⁾. وعندما نشدد على مصطلح «الخبر» و«الإخبار» - وقد نُعت المؤرخون المسلمون الأوائل بـ «الإخباريين» أو «الأخباريين» - فإنما يجري التشديد في تفسير ذلك على عملية «الإخبار» أي ما يسمى حتى يومنا هذا بـ «التذكر»، أي نقل ما شاهدنا أو سمعنا أو ما قرأنا عنه، وقد مضى عليه زمن ما قريب أو بعيد، قصير أو طويل. وكل هذا سمي في الثقافة العامة بشيء كثير أو قليل من التجوُّز «ذاكرةً تاريخية»، فكان أن اختلطت الذاكرة بالتاريخ، حتى أضحي الطرفان واحداً عند كثيرين، أي في «الوعي الجماعي»؛ الأمر الذي يثير إشكالاً معرفياً حول حقيقة معرفتنا بالماضي وبإشكالية «التذكر» في حد ذاتها.

وهذا يعني أن هذا الخلط بين الذاكرة والتاريخ، وهو ناتج من إقامة «التواريخ» على قاعدة «ذاكرتها»، أي جعل «الخبر» أساساً أو وحدة معرفية لبناء سردية تاريخية، كان من شأنه أن يثير إشكالات كبرى حول «صحة الخبر» أو يقينته أو صدقيته. بدأ ذلك في الثقافة الإسلامية المبكرة في مجال الحديث والمحدثين، وبرز سؤال عن صحة نسبة الحديث إلى الرسول. وكان الطرف التاريخي للشك في صحة الخبر افتراق المسلمين إلى فرق، وتسليح أطراف الصراع على السلطة بشرعية الحديث. وسواء كانت هذه السلطة سلطةً دينية - سياسية، أو سلطة معرفية (علمًا أنَّ السلطتين كانتا وجهين لعملة

(7) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، عن نسخة مصورة من مكتبة أحمد باشا تيمور، نيت بنشره مكتبة القدسي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1979)، ص 7.

(8) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المثنى، 1963)، ص 103-104.

واحدة)، فإن الصراع الفكري - السياسي ولّد علمًا، هو علم «التعديل والتجريح» الذي أفاد منه النقد التاريخي إفادة عظيمة، ومفاده تقييم عملية «الإسناد» لقياس مدى قوتها أو ضعفها، أي قياس مدى «عدل الراوي» أو مدى «التجريح» في روايته، من حالة الضعف حتى التدليس. إذًا، كان موضوع النقد علميًا، وسواء عبّر عن ذلك صراحةً أو ضمّنًا، فهو موضوع «الذاكرة والتذكر»، العنوان الأرسطي الدائم، والمنفتح في أسئلته وإشكالاته على كل المعارف والاختصاصات.

أما الصفات المعبرة عن «التعديل» أو «التجريح» التي استخدمها النقاد «المحدثون» في مقارباتهم فهي: الثقة، والصدق، والعلم بالألفاظ والمعاني، والبراءة، والعدل أي (أن يكون الراوي بريئًا من التدليس والانحياز)، والقدرة على الحفظ وعدم النسيان.

وكل هذه الصفات تشير صراحةً إلى إخضاع «الذاكرة» للمحاكمة أو التقييم المعياري: الصدق، والكذب، والنسيان، والهوى، والانحياز إلى رأي أو مذهب، أو التشيع له.

وكان ابن خلدون قد أضاف إلى هذا المعطى المنهجي، الذي وجده غير كافٍ لتمحيص الخبر التاريخي (لأنه مخصص بموضوع الخبر الشرعي - الديني)، معيارَ مطابقة الخبر لـ «طبيعة الأشياء» أي «الممكن والممتنع»⁽⁹⁾ في طبائع العمران.

لن نتوسّع في هذه الدراسة بشأن ابن خلدون بعد أن استعاد تعريف «التعديل والتجريح» والذاكرة التاريخية، ونكتفي بهذا القدر لنخلص إلى القول إن النقد التاريخي في الثقافة الإسلامية بقي خجولًا، بل غاب، بدليل أن السخاوي (بعد ابن خلدون) كرّس دفاعه عن التاريخ؛ لأنه، أولاً، علم مساعد لعلوم الشريعة، وهو أيضًا حقل كتابة يتسع لكل «ذاكرة» و«كل تذكر» في أحوال الناس، عبرة أو حكمة أو مؤانسة وسلوى. والسخاوي يدرج عشرات الموضوعات التي تؤكدها مئات الكتب التي ألّفت في المرحلة اللاحقة (في عهدي المماليك والعثمانيين)، وقبلها في القرون الهجرية الأولى، عن سير الأعيان والعلماء والقضاة والوزراء والأمراء والملوك والسلاطين، وكذلك عن أخبار التجار والحرفيين والمغنين والرقاصين والماجنين وقصص المهمشين بأنواعهم في المجتمع. وكلها يمكن أن نصفها في باب «تواريخ الذاكرات»: ذاكرات الجماعات أو الذاكرات الجمعية، أو بتعبير مختصر «ذاكرة المجتمع».

ثانيًا: أين يكمن الإشكال المعرفي هنا؟

تزعم فرضية هذه الدراسة أنه لم يحصل أن جرى بعد ابن خلدون أي تعبير عن سؤال معرفي يُخضع المعارف المنتجة تاريخيًا (أي الذاكرات المختلفة) للنقد الإبيستيمولوجي أو المنهجي، كما فعل سابقًا

(9) حاولت في كتابي تاريخ التأريخ: اتجاهات، مدارس، مناهج (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، أن أطرح سؤالاً وأحاول الإجابة عنه: لماذا أعجب مؤرخ وضعاني حديث (كأسد رستم) «بعلم الجرح والتعديل»، وجعله صنوًا لقواعد المنهجية التاريخية الحديثة، في حين اعتبر ابن خلدون علم الجرح والتعديل غير كافٍ لتمحيص الخبر التاريخي، أي لعلم التاريخ الذي دعا إليه في المقدمة؟ ينظر: المرجع نفسه، ص 113-125.

نقاد «الحديث» أو الأخبار، أو كما فعل ابن خلدون نسيًا في نقده للمؤرخين السابقين. أو كما فعل فلاسفة الإسلام الأقدمون في تمييزهم بين المعرفة الفلسفية العقلية والمعرفة الدينية - الشرعية. بل على العكس؛ إذ تركزت «الذاكرات الجمعية»، لا سيما في مخطوطاتها الحديثية والكلامية، نصوصًا تستعاد وروايات تحكى في المجالس والمدارس الدينية، لتثبت نوعًا من «ذاكرة جمعية» تقوم على الآليات السيكلوجية للذاكرة، أي على طبائع التذكر في الاصطفاء بين حالات الماضي (أي من التراث)، وغالبًا على ما يحدث للذاكرة - ولا سيما الذاكرة الجمعية - من حالات «نسيان» أو «سكوت» أو إخفاء، وفي كثير من الأحيان حالات حرق أو غسل للمخطوطات، ولا سيما في خضم الصراعات على السلطة بين فرق إسلامية، أو بين عصبية إثنية في عالم الإسلام. وفي هذا السياق، كانت تجري محاولات محو «الذاكرة جماعة» من جانب جماعة أخرى. إنه سياق الصراع على السلطة؛ والصراع بين البويهيين والسلاجقة، وغيره من الصراعات في عالم الإسلام أمثلة دالة على ذلك⁽¹⁰⁾.

وإذا صح أن نتحدث عن «ذاكرة علمية» في التاريخ الإسلامي، فإن هذه الذاكرة كانت قد بدأت بالضمور والانكماش حتى بان ذلك «نسيانًا» أو يكاد في أواخر القرن السادس عشر الميلادي. أقول «يكاد» لأنَّ ضوءًا من هذه الذاكرة العلمية المتبقية من آثار «وسط علمي» أو «جماعة علمية» قديمة كان لا يزال يقاوم، ولكن ما إن يظهر ليؤكد نوعًا من استمرارية الذاكرة العلمية القديمة، حتى يخبو بفعل هيمنة وسطوة «ذاكرة جمعية» دينية، كانت تتسع دائرتها وتكبر، وأصرت، لدى من يتحكم، على نشر أفكار ومعتقدات وعقليات تفرض أحادية النظر الديني إلى شؤون هي من اختصاص علوم الطبيعة وليست من اختصاص علوم الدين، كالنظر إلى علم الفلك (علم الهيئة) من زاوية النظرة البطليموسية المتبناة في النص الديني، أو كالنظر إلى الأمراض البدنية كالتطاعون من زاوية «الطب النبوي». في المسألة الأولى، كان هدم مرصد إسطنبول الذي بناه واحد ممن استمروا في متابعة علم الفلك، تقي الدين بن معروف (932هـ/1526م-993هـ/1585م)، المعروف بـ «الراصد» (ونسبه الشامي)، ثم هدمه السلطان مراد الثالث (953هـ/1546م-1003هـ/1595م) بفتوى من شيخ الإسلام عام 988هـ/1580⁽¹¹⁾. وفي المسألة الثانية، يبرز ذاك الصراع أو الجدل بين مقاربات الأطباء، والفقهاء وأصحاب السلطان والإمارة، في الموقف من مرض الطاعون في بلاد المغرب، حيث يتراجع الموقف الطبي القائل بالعدوى والحجر

(10) روى ابن الجوزي حوادث عام 420هـ/1029م، ومنها حملة الأمير يمين الدولة أبي القاسم محمود على مدينة الري، حيث التجأ قوم من المعتزلة والشيعة والباطنية والديلم (عساكر البويهيين). يورد ابن الجوزي أخبار هذه الحملة من خلال رسالة وجهها قائد الحملة إلى الخليفة العباسي القادر بالله حيث يشرح قائد الحملة للخليفة العباسي ما قام به من أعمال قتل وتنكيل ونفي، بناءً على رأي الفقهاء والذين استفتاهم، فأروا «أنهم» (أي المعتزلة والشيعة والباطنية والديلم) خارجون على الطاعة وداخلون في أهل الفساد، فيجب عليهم القتل والقطع والنفي على مراتب جنائياتهم». وكان من أعماله إلى جانب القتل والنفي «أن حُول من الكتب خمسون حملاً، ما خلا كتب المعتزلة والفلاسفة والروافض فإنها أحرقت [...] إذ كانت أصول البع» ينظر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 15، ص 196؛ وللمزيد، ينظر: ناصر الحزيمي، حرق الكتب في التراث العربي (كولونيا: منشورات الجمل، 2002)، ص 46-50.

(11) ينظر توسيع لهذه المسألة في: سامر عكاش، مرصد إسطنبول: هدم الرصد ورصد الهدم، تطور ثقافة العلوم في الإسلام بعد كوبرنيكوس (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

من أجل الموقف «الديني - السياسي» الذي تمثله السلطة⁽¹²⁾؛ المكفّر للموقف الأول والداعي إلى الدعاء والصلاة فحسب.

لم يكن الحال مختلفاً في أوروبا آنذاك، وفي الحالين كان التاريخ يحتاج إلى «صدمة» للذاكرة. وكان لـ «حسن حظ» أوروبا، أو لـ «سوئه» في عالم الإسلام (إذا جاز استخدام هذا التعبير الملطف بديلاً من تعبير «مكر التاريخ» أو «لعبته»)، أن حدثت «الصدمة» في أوروبا، على موجات متتابعة، من خلال «الثورة الكوبرنيكية» وهي الثورة التي تلاحت تداعياتها أو ارتجاجاتها من كوبرنيك إلى كبلر إلى غاليليو إلى نيوتن، فأنتهت بنحو تدريجي ونضالي طويل ومكلف «ذاكرة بطليموس» التي حنطتها السلطات الدينية هنا وهناك في ما تعتقده هذه الأخيرة أنه صالح لتفسير الطبيعة «وما بعد الطبيعة» (الميتافيزيقا) معاً. حينها كان العرب والمسلمون، عموماً، غارقين في ذاكرة تاريخية ساكنة ومطمئنة إلى أنها ذاكرة لـ «خير أمة»، في حين بدأت في أوروبا أفكار «الأنسنة» - أي التفكير في الإنسان - والشك والتجريب والاختبار والعقلنة (وهي أشياء نُسيّت في الذاكرة الإسلامية)، تُخضع كل شيء للتساؤل في ظل فلسفة للحرية (حرية العقل) تنزع كل فعل سحرٍ عن العالم لتكتشف قوانين الطبيعة والتعلم منها⁽¹³⁾.

كل هذا أطلق بدوره النظريات الكبرى في فلسفة المعرفة الإنسانية وطرائقها التجريبية ومناهجها البرهانية. ولم تكن مقولة «الذاكرة» غائبة عن البحث النقدي في هذا الخضم الهائل من الحراك الفكري. فالمقولة (أي الذاكرة)، من حيث هي مضمون لـ «معرفة ما» وهمية أو واقعية، كانت مستبطنة بصفتها موضوعاً في شتى نظريات المعرفة، سواء كانت هذه الأخيرة برهانية قائمة على العقل المحض أو تجريبية قائمة على الإدراك الحسي.

في كتابه الكبير والقيم الذاكرة والتاريخ والنسيان الذي جمع فيه بول ريكور (Paul Ricœur) (1913-2005) كل ما يتعلّق بأفكار ونظرياتٍ حول مفهوم الذاكرة، واستخلص منها توجهات عملائية ومواقف وآراء منهجية وإبستمية للتاريخ والمعرفة التاريخية، توقّف ريكور عند جون لوك (John Locke) (1632-1704) ليستخلص من مبحث هذا الأخير بعنوان «مقالة تتعلق بالفهم الإنساني»، الرأي التالي: إن لوك

(12) ينظر الكتاب القيم حول الطاعون: حسين بوجرة، الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير (1350-1800) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011). يختم المؤلف الفصل المتعلق بتطور أدبيات الطاعون في بلاد المغرب، وبعد أن يستعرض آراء عدد من الأطباء، يقول: «عرفت حركة التأليف في مجال العلوم الطبية تطوراً كبيراً خلال القرن الخامس عشر وبعده بقليل، إلا أن هذه الكتابات، ما لم يتعرّض للأوبئة والطواعين، وإذا ما تناولها بالبحث، فإنه كان يقصر بحثه عادةً على إعادة ما هو امتداد لدى الأطباء منذ ابن سينا، ويقف عاجزاً عن استيعاب ما ورد لدى ابن خاتمة مثلاً من إقرار صريح بالعدوى، ودعوة إلى التحرر من الوباء، واعتماد نظام الحجر الصحي» (ص 369-370). وكان المؤلف قد أشار إلى أهمية طبيبين أندلسيين قالوا بالعدوى والحجر الصحي هما: ابن الخطيب (ت. 776هـ/1374م) وهو صاحب مخطوطة مقنعة السائل عن المرض الهائل، وقد اغتيل بتهمة «المروق عن الدين»، وابن خاتمة صاحب كتاب تحصيل غرض القاصد في تفصيل الوافد، وهو يقول أيضاً بالعدوى والحجر الصحي، ويحاول أن يُلطف موقفه باللجوء إلى توثيق بين الموقف الطبي والموقف الديني عن طريق ترجيح كفة التأويل للشرع الإسلامي «لتحفظ من سرّبان الطاعون بالمالسة والمخالطة»، إلا أن المؤلف يخلص إلى القول: «إن مصير هاتين الرسلتين كان في الأخير واحداً: التغيب والتناسي»، ينظر: المرجع نفسه، ص 337.

(13) كان العلماء وفلاسفة العلم أثناء هذه الثورة يقولون بالتعلم من قوانين الطبيعة، بل إن بعضهم يقول بـ «الخضوع لها»، وليس «السيطرة عليها»، كما آل إليه الحال لاحقاً عند البعض.

كان أول من اكتشف ثلوث العلاقة بين «الوعي والذات والهوية» جاعلاً من «الذاكرة» الرابط أو الجسر الذي يوصل ما بينها، وفي الوقت نفسه هو الراسم لتخوم «الاختلاف والتنوع» بين الهويات سواء على صعيد الأفراد أو الجماعات⁽¹⁴⁾.

لن نتابع في هذه العجالة ما كُتب صراحةً أو ضمناً من موضوع «الذاكرة» في الفكر الغربي الحديث (وإن كان هذا العمل على قدر كبير من الأهمية). لكن يكفي أن نذكر أن مقولة «الذاكرة» خرجت من عباءة الفلسفة، أي من النظريات الكلية في التعريف بالمعرفة وأصلها وفصلها وكيونيتها (أي جينالوجيتها وأنطولوجيتها) إلى حقول استخداماتها ووظيفتها النفعية، أي العملية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتحديدًا في علم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي، وعلم الاجتماع والإثنولوجيا والتاريخ، وربما في علوم أخرى كالسياسة والاقتصاد، فضلاً عن البيولوجيا والفيزيولوجيا والطب العقلي Psychiatry، وكل هذه العلوم لها مقارباتها الخاصة، وحصلتها في حقل «الذاكرة» واسع الآفاق الفكرية والإبستمية والاستثمارات العلمية المفيدة.

هذا، على أن قرابة حميمة جداً على صعيد الإبستمولوجيا حصلت بين الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والإثنولوجيا فكان من شأنها (أي هذه القرابة) أن توحد بين المرجعيات التأسيسية لهذه الاختصاصات، وبصورة خاصة عند أوائل من كتب وما كُتب في موضوع «الذاكرة»، حين مرحلة التأسيس الأكاديمي لهذه الاختصاصات ومكانة الذاكرة فيها.

يحسن التذكير مثلاً بعمل هنري برغسون Henri Bergson (1859-1941) في كتابه *المادة والذاكرة* (1896)، وبأعمال مارسل موس Marcel Mauss (1872-1950) في *الأثروبولوجيا والإثنولوجيا*، ولا سيما في اشتغاله بفعل السحر في المجتمعات البدائية، حيث يشغل حقل الذاكرة الجمعية للقوم أو للقبيلة حيزاً مؤثراً في ثلوث «الجسد - النفس - المجتمع» لدى الفرد وتأثيراته وتعبيراته⁽¹⁵⁾.

ونذكر أيضاً بالعمل الرائد لموريس هالبفاكس عن «الذاكرة الجمعية» (1925) (الأطر الاجتماعية للذاكرة الجمعية)، وهو يربط ما بين الذاكرة الفردية والجمعية، ويبين أن الذاكرة الفردية لا تتكون إلا من خلال ذاكرة اجتماعية.

هذا فضلاً عن أهمية مرجعية ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) في دراسة تأثير البنيات الفوقية (الدين والعقليات والثقافات عموماً) في الاقتصاد والإدارة والسلوك، وعن مدى تأثير إميل دوركايم (1858-1917) في تحديد قواعد المنهج السوسيولوجي، بعيداً عن النظريات الفلسفية الكلية، لتجري اختبار الموضوع السوسيولوجي لظاهرة محدّدة قابلة للدرس، كالانتحار مثلاً أو العمل أو الجماعة أو القبيلة، وهي ظاهرات نفس - اجتماعية غير بعيدة عن إشكالية الذاكرة كحقل لدراسة التصورات والتخيلات لدى الجماعات.

(14) ريكور، ص 164-173.

(15) ينظر قراءة مركّزة لدراسة موس في «الاستماتة»: «كيف نقرأ مقالاً لمارسيل موس؟»، في: حسن قبسي، المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناصوتية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 11-34.

حملت عبء هذه التوجهات في فرنسا مجلات رائدة، صدرت عن فلاسفة وعلماء اجتماع ومؤرخين، وتتابعت في صدورهما وتعايشت وتنافست في الوقت نفسه، علماً أن جميع مؤسسيها كانوا يؤمنون بتداخل الاختصاصات وتكامل منهجياتها حول الإنسان «المتذكر»، وما يعنيه عنوان أرسطو وقد تجزأت الفلسفة إلى علوم وضعية، ومن تلك الجهود على سبيل المثال:

• مجلة التوليف التاريخي *Revue de synthese Historique*: أسسها الفيلسوف هنري بير Henri Berr عام 1900.

• مجلة حولية علم الاجتماع *L'Année sociologique*: أسسها عالم الاجتماع إميل دوركايم Emile Durkeim عام 1898.

• مجلة الحوليات *Les Annales*: أسسها مؤرخان هما: مارك بلوخ Marc Bloch (1886-1944) ولوسيان فيفر Lucien Febvre (1878-1956) عام 1929. والملاحظ أنه على الرغم من الإصرار على شرعية الاختصاص Discipline عند كل هؤلاء، كان الواحد يحبذ التوسع والامتداد في حقل الآخر، ولا سيما بين التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا التاريخية. ولهذا التنافس قصة طويلة منذ الدوركايميين الأوائل إلى عهد ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss (1908-2009)، وفرنان بروديل Fernand Braudel (1902-1985)، وربما حتى الآن.

ماذا جرى بعد ذلك أو أثناء ذلك وقد انفجرت أوروبا آنذاك خلال حريين عالميتين مدمرتين؟ غرقت أوروبا في ذاكرات حروبها وخنادق «هوياتها» المتقاتلة، لتعود فتبحث عن «خلاصها» عبر الأيديولوجيات والفلسفات الكبرى المتفائلة بمصير التاريخ. شيوعية أم ليبرالية؟ بعد أن كادت ذاكرة الحضارات عند كل من أوسفالد شبنجلر وأرنولد توينبي ودوراتها المتخيلة أو المفترضة بسقوط أوروبا في نازيتها وفاشييتها أو بدورات ازدهار متبادلة بين دوائر العالم، أو بقلق وجودي، تحتار «الذاكرة» الأوروبية ماذا تختار في زمن القلق. هذا من غير نسيان لعالم ثالث كان يبعث بين الحين والآخر رسائل «حضارية بديلة» بواسطة ما يشيع أو يكتب عن معاني ثوراته، وعن حركات التحرر الوطني في بلدانه، وعن احتمال حضارة «عالم ثالثة» بديلة (فرانز فانون Frantz Fanon 1925-1961)، ومالك بن نبي (1905-1973)، ومحمد إقبال (1877-1938)، وسيدار سنغور (1906-2001)، وعلي شريعتي (1933-1977)). وليتبين بعد كل هذا أنها صور من ذاكرة، أو قراءة متخيلة لتاريخ ومستقبل مفترض.

بدءاً من ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، كان يتشكل وعي تاريخي عالمي أخذ من جديد في الحديث عن «ذاكرة» و«ذاكرات» و«هوية» و«هويات»، ولكن بمنهج نقدي جعل من الأيديولوجيات ذاتها موضوعاً للنقد، ومن العلم حقلاً للبحث وإعادة النظر والتقييم، ومن الذاكرة نفسها حقلاً للبحث أو مفهوماً يستفاد منه.

دخل مفهوم «الذاكرة» قلعة التاريخ، من باين مختلفين في وظيفتهما بل متناقضين:

• **الأول**، من باب تفكيك التاريخ الرسمي أو التاريخ السائد ومساءلته عن «المسكوت» عنه وعن المظموس وعن المهمّش، أي عن التاريخ الذي لم يكتب؛ عن تاريخ الناس الذي زوّر أو همّش أو لم يسمح لهم بالتعبير قتلاً أو سجنًا أو قهرًا أو منعًا. فكان دخول الذاكرة «وثنورتها» داخل «سجن التاريخ» تحريرًا أو تصحيحًا أو تصويبًا. من هنا كانت أهمية الشهادة الشفوية أو المكتوبة فاستردت اعتبارها بوصفها ذاكرةً مُصَحَّحة للتاريخ.

• **الثاني**، من باب تخليص التاريخ من وطأة الذاكرة وتلبسها، حيث يلتبس النص فتطغي الذاكرة بذاتيتها ووهمها ووظيفتها على التاريخ نفسه، فيتصب أمام المؤرخ العادل مهمة التمييز بين الحيزين لمزيد من الفهم ومن التفسير.

بابان، إذًا، مختلفان في علاقتهما بالتاريخ، ولكنهما بابان متكاملان في مسعاهما للحقيقة وللعدالة معًا. يكتب جاك لوغوف عن «الذاكرة والتاريخ» والعلاقة بينهما، ومدى الضرر أو الفائدة من تجاذبهما أو التمييز أو الفصل بينهما.

ويكتب بول ريكور عن نظريات الذاكرة عبر تاريخ الأفكار، ليشدد على أنماطها وحقولها وحيز استخداماتها النفس - اجتماعية والسياسية، وعن حالاتها وعن هشاشتها وعن حالة النسيان فيها، وعن استدعاءاتها للغفران مطلبًا وواجبًا، وبصورة خاصة مطلبها للعدالة مبشرًا «بالذاكرة العادلة»، في زمن عشوائية الذكارات والهويات، سواء تلك الهويات المكبوتة أو المقهورة، أو تلك الهويات «المتلاعب» بها.

ويكتب بندكت أندرسن Benedict Anderson (1936-2015) في «الجماعات المتخيلة» ليراها أصلًا لنشوء الأمم والجماعات القومية، اعتمادًا على ذكاراتها التاريخية «الجمعية»، التي تقوم عليها تلك الجماعات حين يتهيا لها المقومات والشروط التاريخية التي من شأنها أن تجعل من عناصر الذاكرة الجمعية مكونًا «لهوية وطنية»، مع تنبيه أندرسن إلى دور «النسيان» أو التذكّر وأوانهما ووظيفتهما في الوعي التاريخي: كيف نتذكر أو ننسى؟ ومتى يكون التذكر والنسيان؟

يعطينا أندرسن مثلين على وجوب التذكر من جهة، وجوب النسيان من جهة أخرى:

• **الأول**، مثل المؤرخ الفرنسي جول ميشليه Jules Michelet (1798-1874) الذي كتب «نيابة عن موتى الثورة الفرنسية» حين يقول: «أجل ما من ميت إلا ويترك ذاكرة Mémoire ويطلبنا بأن نهتم بها. أما من لا صديق له فيجب أن ينوب عنه القضاء؛ ذلك أن القانون والعدالة أشدّ ثقةً من حنان النساء ومن دموعنا التي سرعان ما تجف. وهذا القضاء هو التاريخ».

• **الثاني**، يعود إلى أرنست رينان Ernest Renan (1823-1892)، فعندما نشر رينان عمله ما الأمة؟ في عام 1882، بعد أكثر من قرن من إعلان الاستقلال في فيلادلفيا وثمانية أعوام من وفاة ميشليه نفسه،

كانت الحاجة إلى النسيان هي التي شغلته حيث يقول: «والحال أن جوهر الأمة (الفرنسية) يتمثل في امتلاك جميع الأفراد أشياء مشتركة وفي أن لديهم أشياء ينسونها [...] فلا بد لكل مواطن فرنسي من أن يكون قد نسي سان برتيلمي في القرن السادس عشر ومذابح ميدي في القرن الثالث عشر»⁽¹⁶⁾.

ونقيض موقف «النسيان» ينهض موقف الاحتفاء بالذاكرة؛ «الذاكرة الاحتفائية» بالأمكنة والمطارح التي تحمل ذكرى «الأيام المجيدة» والبطولات، أو الذاكرة المديدة الأزمنة ممثلةً بالمتاحف والأرشيفات والمقابر، والعمارات والأضرحة، والساحات حيث تقام الاحتفالات والنصب التذكارية. بل تقام أيضاً مراكز تجميع الأرشيفات الشفوية وأشرطة المشهديات التاريخية المرئية، ويجري إحياء للذاكرة بالأفلام و«الفيديو». فيكتب المؤرخ بيار نورا Pierre Nora سلسلة كتب في ذاكرة الأمكنة بعنوان أماكن الذاكرة⁽¹⁷⁾، في هذا السياق من «ثورة الذاكرة».

إدًا، هل هي حقاً «ثورة الذاكرة» كما يقول البعض؟ قد يكون القول صحيحاً في وجه من الوجوه، على أن «ثورة الذاكرة» بقدر ما تفتح من آفاق معرفية واسعة إيجابية لعلم التاريخ، ولا سيما في حقل التاريخ الشفوي⁽¹⁸⁾، وفي مجال الدور الذي قد تؤديه عبر وظيفة الشهادة الشفوية (لتاريخ معاصر أو راهن)، فإن الرهانات على الذاكرة، ولا سيما «الذاكرة الجمعية» التي اخترقت بدورها الوثائق المكتوبة - المنشورة منها أو «المخطوطات» غير المنشورة، بل أحياناً كتب التاريخ التي تقدم نفسها «تاريخاً علمياً» حملته (أي الرهانات) أنواعاً من «التحريفات» الواعية أو غير الواعية، إلى درجة أضحى معها بعض مقولات أو تقارير «الذاكرة الجمعية» حالة معرفية عامة أو جزءاً من أيديولوجيا مهيمنة، وإلى درجة أضحى مفعولها في الكلام وفي الخطاب مفعول «الحقيقة/ الأسطورة».

ولعل ما يتنبه له لوغوف هو عين الصواب بالنسبة إلى مؤرخ يتوخى الحذر (العلمي) من فخين: فخ الذاكرة الجمعية من جهة، وفخ التاريخ الرسمي (السائد) من جهة أخرى. وقد يكون التاريخان، في رأيي، وجهين لعملة واحدة. يقول لوغوف: «هناك نوعان من التاريخ؛ تاريخ الذاكرة الجمعية وتاريخ المؤرخين، الذاكرة الجمعية أسطورية Mythique، خالطة للأزمنة Anachronique، أو لا زمنية، ولكنها تبقى معبرة عن حالة المعيش Le vécu للعلاقة التي لا تنتهي بين الحاضر والماضي. ومهما يكن، فإنه من المرغوب فيه أن يقوم البحث التاريخي الذي يقوم به المؤرخون المحترفون بتصحيح التاريخ

(16) بنذكت أندرسن، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة نادر ديب، تقديم عزمي بشارة، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث، 2014)، ص 297-298 (صدرت الطبعة الإنكليزية عام 1983 بعنوان: *Immagined Communities Reflections on the Origins and Spread of Nationalisms*).

(17) Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire: La nation*, Tome II: (Paris: Gallimard, 1983); Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire: La république*, Tome I (Paris: Gallimard, 1986).

(18) للتذكير: إن المؤتمر الأول للدراسات التاريخية الذي أقامه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كان في حقل التاريخ الشفوي، وقد شارك في هذا المؤتمر باحثون من أنحاء العالم. وقد عُقد في بيروت عام 2014. وكان لي شرف إعداده وتحرير أوراقه، وقد صدرت أبحاثه موزعة على المجلدات التالية: وجيه كوثراني ومادلين نصر (إعداد وتنسيق)، التاريخ الشفوي، مج 1: مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات؛ التاريخ الشفوي، مج 2: مقاربات في الحقل الاجتماعي - الأنثروبولوجي؛ التاريخ الشفوي، مج 3: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية) (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

التقليدي المغلوط. إن التاريخ يضيء الذاكرة ويساعدها على تصحيح أخطائها⁽¹⁹⁾.

على أن التاريخ الاحترافي المهني (والمقصود هنا المتخصص)، ليس بريئاً ولا خلوّاً من احتمال تسرّب الذاكرة، غفلة، أو بأثر أيديولوجي واعٍ أو لا واعٍ. ويبقى الحرص على التصحيح أو التصويب مرهوناً بالمنهج النقدي الدائم والمستمر.

وإذ نستخدم هنا صفة «النقدي» للمنهج التاريخي، فإن المقام يستوجب حضور مفهوم نيتشه لـ «التاريخ النقدي»⁽²⁰⁾. على أن نيتشه لم يكن يعني بمصطلح «التاريخ النقدي» ما قصده المؤرخ المحترف (المتخصص) من نقد الوثائق وتمحيصها والتحقق من صحتها وصدقيتها، ولم يكن يقصد أيضاً نقد «التاريخ الفلسفي» أو «فلسفة التاريخ» كما قدّمها سلفاه إيمانويل كانط وجورج فيلهلم فريدريش هيغل، باعتبارهما التاريخ «مساراً عاقلاً» يحركه ويدفعه «روح» أو «عقل حكيم بذاته» نحو «عقل عملي» خير أو حرية تتجسد في دولة، كما أنه لم يقصد نقد «المادية التاريخية» التي تحرّك التاريخ بصيغة صراع طبقات نحو «دولة شيوعية». لا شك في أن هذا مُتضمّنٌ في ثنايا النص وفي كتابات أخرى، غير أن ما قصده نيتشه من مفهوم «التاريخ النقدي» هو الدعوة الصريحة والواجبة، بحسب رأيه، إلى تصحيح الموقف من التاريخ (أي صور العلاقة بالماضي) على قاعدة «وضع التاريخ في خدمة الحياة» و«جرّ الماضي إلى المحكمة والتحقيق معه بصرامة»، و«ليست العدالة هنا من تحاكم وتحكّم، ولا حتى الرحمة [...] ولكنها الحياة نفسها» التي توصف بأنها «الدافعة» نحو المستقبل⁽²¹⁾. وهي إذ تدفع نحو المستقبل، «تطالب أحياناً بالنسيان وتحتاج إليه»، تحتاج إلى تدمير أنواع من الذاكرة، أي من صور «الماضي» التي يُحب بعض الناس الانتساب إليها «بشكل بعدي» كما يقول نيتشه، وهذه «محاولة يتربص بها الخطر دوماً»⁽²²⁾.

على أن «التاريخي» و«اللاتاريخي» (الذي هو نتاج النسيان)، ضروريان لـ «صحة الفرد والشعب والثقافة» كما يؤكد نيتشه⁽²³⁾، بل إنه يعلن معادلة جدلية واضحة: «التذكر في اللحظة المناسبة و«النسيان في اللحظة المناسبة»، وهذا يعني ببساطة «أن نتعلّم التاريخ لخدمة الحياة»⁽²⁴⁾.

ولعلّ تعبير «اللحظة المناسبة» يدفعنا إلى التذكير، مرّة أخرى، بالمؤرخين الفرنسيين، جول ميشليه وأرنست رينان: كان واجب ميشليه المؤرخ إحياء ذاكرة شهداء وضحايا الثورة الفرنسية في أربعينيات القرن التاسع عشر (لثلاث تُنسى). في حين كان واجب المؤرخ رينان في جوابه عن السؤال «ما الأمة؟» أن يطلب من الفرنسيين في ثمانينيات القرن التاسع عشر (زمن بناء الجمهورية الثالثة، وإنجاح

(19) Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), p. 194.

(20) ينظر: فريدريش نيتشه، محاسن التاريخ ومساوئه، ترجمة رشيد بوطيب (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2019).

(21) المرجع نفسه، ص 34.

(22) المرجع نفسه.

(23) المرجع نفسه، ص 16.

(24) المرجع نفسه، ص 28.

مقولة المساواة في المواطنة)، واجب «نسيان» مذبحه «سانت برتولومي» التي أنزلها الكاثوليك بالبروتستانت في القرن السادس عشر. والخلاصة، سواء كان رينان قد قرأ نيتشه أو لم يقرأه (ثمة فارق بينهما يبلغ نحو سبع سنوات) فإننا نحن العرب - حيال هذا النموذج أو المشهد - أمام «درس التاريخ» الدائم، وحيال السؤال عن منظورنا إلى «التاريخ» في «حياة» يتعثر فيها حاضرننا ونعيش فيه حمى الماضي وعوارضها.

ثالثاً: ماذا يعني كل هذا عربياً، وبالنسبة إلى مؤرخ عربي؟

لا شك في أن حركة التاريخ العربي قطعت أشواطاً كبرى في تجديد البحث التاريخي خلال السنوات الخمسين الأخيرة (منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى اليوم)، وليس غرض هذه الدراسة متابعة الجديد في هذه الحركة، وهو من غير شك كبير في كمّه، ومثير ولافت في جدته وجديته. ولذا فإنه يحتاج إلى إطلاق ورشة بحثٍ كبرى⁽²⁵⁾.

وإذ أبقى في موضوعه الذاكرة في هذه الدراسة، فلا بد من الإشارة إلى المحاولة «المتواضعة» الفردية التي قمت بها في استثمار مقولة الذاكرة والذاكرة الجمعية في بعض دراساتي منذ ثمانينيات القرن الماضي وحتى اليوم، «لتصويب» بعض صور الذاكرة الجمعية في تاريخنا اللبناني والعربي والإسلامي، والتي بدورها تخترق كثيراً من «خطابات» التاريخ المصنّفة في خانة «العلم» و«الموضوعية»، أو تهيمن عليها، وعلى سبيل المثال أذكر:

- دراسة الذاكرات الجمعية للطوائف اللبنانية الآيلة إلى تكوين «هويات» جماعية، لم يكن لها فقط أثر في الخطاب السياسي والحياة السياسية اللبنانية الراهنة، بل كان لها تأثير في المناهج وطرائق البحث والمنظورات التاريخية، وقد اخترت للدراسة نماذج من الكتابات التاريخية الخاصة بمؤرخين من مؤرخي الطوائف في مبحث كان عنوانه: «الدولة، المشروع السياسي والخطاب التاريخي صورة العهد العثماني في الكتابة التاريخية اللبنانية»، وقد نُشر في كتاب المسألة الثقافية في لبنان: الخطاب السياسي والتاريخ (1984)⁽²⁶⁾.

(25) لا بد من الإشارة هنا إلى أن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات أطلق مشروع إقامة مؤتمر سنوي عام للدراسات التاريخية، وكنت أشرفت على انعقاد أربع دورات سنوية متتالية للمؤتمر، بتكليف وتشجيع من المدير العام للمركز الدكتور عزمي بشارة. المؤتمر الأول: التاريخ الشفوي (سبق الإشارة إليه).

المؤتمر الثاني: مئة عام على الحرب العالمية الأولى: مقاربات عربية، مجلدان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

المؤتمر الثالث: التاريخ العربي وتاريخ العرب، كيف كتب وكيف يكتب؟ (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).

المؤتمر الرابع: العرب من مرج دابق إلى سايكس بيكو (1916-1516): تحولات بنى السلطة والمجتمع، من الكيانات السلطانية إلى الكيانات الوطنية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

(26) أعيد نشره معدلاً ومفتحاً ومزيّداً، في: وجيه كوثراني، إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

في هذه الدراسة، تبدو الذاكرة الجمعية، عنصرًا بل مقومًا من مقومات «هوية» لا يمكن أن يتجاهلها المؤرخ في سياق ما يجري الحديث عنه من براديجمات في البحث أو انقطاعات إبستمولوجية في ما يسمى كتابة «التاريخ الوطني» وتكوين «الهوية الوطنية» في لبنان.

• إسلاميًا، وأقصد هنا التفكير في إشكاليات التاريخ الإسلامي؛ إذ تحتل «مسألة الخلافة» وصورتها و«تحيينها» في الزمن التاريخي، حيزًا واسعًا ومهميًا في «الذاكرة» الجمعية لدى المسلمين. وهذا الحال لا يقتصر على جماعة المسلمين السنة، بوصفها «جماعة» دينية ترى في الخلافة «ضرورة»، بل يتعدى إلى حال أوساط مدنية، تتصف «بالعلمية» أو «العلمانية» - أو في أقل الأحوال تقدم نفسها كذلك - وتكرر مقولة «الخلافة» عبر وهم الاستمرارية التاريخية لها في الدولة العثمانية، حتى إلغائها عام 1924، فتصبح «الخلافة العثمانية» أسطورة ذاكرة، وكأنها «حقيقة تاريخية» في الخطاب السياسي المتكرر. هذه الذاكرة - الأسطورة كانت أيضًا غرض بحث تاريخي، من أجل التصويب والتصحيح، أي تبيان أن الخلافة لم يعد لها وزن في التاريخ منذ القرن الرابع للهجرة، ثم اختفت في سرايا المماليك، وأن السلاطين العثمانيين لم يكونوا في حاجة إلى لقبها لأنهم كانوا هم الأقوى، حتى إذا ما ضعفوا في أواخر القرن الثامن عشر، «أحيوا ذاكرتها» واستخدموها وراهنوا عليها في معاركهم السياسية، وأن حكاية تنازل آخر خليفة عباسي للسلطان سليم الأول، الذي حكم في الفترة 1512-1520، في عام 1516، ليست حقيقية، ولم يذكرها أي مؤرخ معاصر لذلك الزمن. أما لقب «الخليفة» للسلطان فقد ورد في معاهدة كوجك كينارجي (1774)، لأسباب سياسية؛ كراية السلطان الخليفة مسلمي القرم بعد أن احتلت روسيا شبه الجزيرة، فقد اعتبر محررو المعاهدة أن الخليفة يرادف معنى «البابا» في الكاثوليكية أو معنى «البطريك» في الأرثوذكسية. والمفارقة في التاريخ أن تصبح «الذاكرة المصطنعة» أيضًا (أي صناعة الذاكرة) «ذاكرة جمعية»، أي «أسطورة» لها سحرها وفعلها في التاريخ⁽²⁷⁾.

• عربيًا: احتلت اتفاقية سايكس - بيكو (1916) حيزًا، بل احتلت الحيز الذهني العربي الكامل للنخب العربية القومية واليسارية في تعاملها وتصورها التاريخي لظاهرة التجزئة الاستعمارية في الوطن العربي، ولا سيما في مشرقه، حتى أضحت «ذاكرة التجزئة التاريخية» للمشرق العربي مرتبطة بالذهن والوعي والخطاب بمقولة تتكرر: «سايكس - بيكو». وفي ذكرها المئوية، عام 2016، جرى نوع من تعبئة عامة لوسائل الإعلام والمنتديات في إحياء ذكرى الاتفاقية بوصفها «ذكرى سوء»، لا في «تأسيس التجزئة» فحسب، بل في التلويح والتخويف الراهنين بـ «تجدها» في «تجزئة راهنة» أو «متوقعة» اعتمادًا على ما يحدث في المنطقة من صراعات. إنها أيضًا «تصنيع لذاكرة جمعية» عربية، تأسست على حدث من الماضي نُسب خطأً إلى سايكس - بيكو (1916)، في حين أنه ينبغي أن ينسب إلى معاهدة سيفر ومقررات ريمو (1919-1920)، ولاحقًا لوزان التي شرعت قيام الدولة الوطنية ومفهوم الناسيوناليتها في المشرق، وإذ ليس «الخطر» في الأمر خطأً تحيين الحدث بالنسبة إلى الذاكرة الجمعية

(27) ينظر: مراجعة تاريخية لهذه المسألة، في: وجيه كوثراني [وآخرون]، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا (بيروت: دار الطليعة، 1996).

العربية - المشرقية، بل «تأييد» «ذاكرة جمعية» معيقة لبناء الدولة القطرية في المشرق العربي، أي بناء «الدولة الوطنية» في مجتمعات متعددة الذاكرات الجمعية الإثنية والطائفية.

هكذا تقوم ذاكرة سايكس - بيكو في ملعب «الرهانات» السياسية الحاضرة عبر استحضار (رهانات الذاكرة) في «التشويش» على احتمال بناء تاريخ آخر يراهن على بناء «هويات وطنية» متجاوزة «للهمويات الطائفية» ولفكرة «دولة الخلافة»⁽²⁸⁾ أو للدولة العربية «الدمجية».

• وأخيراً عالمياً: راجت العديد من الدراسات ذات الطابع الشمولي التي تناولت بالدراسة الحروب والصراعات الكبرى في التاريخ؛ بدءاً من حروب الفرس/ اليونان، إلى الحروب الفوقية، إلى الحروب الصليبية، إلى الحروب الكولونيالية وحركات التحرر الوطني، بل حتى صراعات اليوم، على أن جميعها هي صراعات حضارية ودينية.

فهل هي حقاً صراع بين شرق وغرب كثنائية صراع أبدي؟ كما راجت مقولة «الشرق شرق والغرب غرب» ذات يوم في أواخر القرن التاسع عشر عندما سادت «إشكالية المسألة الشرقية في العلاقات الدولية؟ وهل هي صراع بين «جهاد» و«صليبية»، حيث أسقطت هذه التسميات - بشكل «خالط للأزمة» Anachronique على سلسلة من الصراعات وفي أزمنة مختلفة - على الصراعات المتوسطة في القرن السادس عشر، وعلى الصراعات الكولونيالية في القرن التاسع عشر، وعلى حركات التحرر الوطني والثورات الوطنية في النصف الأول من القرن العشرين؟ وأخيراً، يأتي صامويل هنتغتون في زمن العولمة بنظرية صراع الحضارات ويضمنها معنى الأديان، ويستعيد جورج بوش ذاكرة «الحرب المقدسة» والعدالة. السؤال الإيستيمي والمنهجي: ما مدى سلامة هذه التفسيرات من زاوية علم التاريخ، بل فلسفة التاريخ أيضاً؟

لسنا بصدد دحض هذه الأطروحات الشمولية في هذه الدراسة. لكن التساؤل حولها من زاوية البحث التاريخي المتعدد الفروض والمنهجيات، ومن بينها الدور الذي أدته الذاكرات الجمعية للأقوام والشعوب في إسباغ أوصاف وتسميات على تلك الحروب والصراعات، لها علاقة بطبيعة «الهويات» التي كونتها أو ساهمت في تكوينها الذاكرات الجماعية⁽²⁹⁾. تساؤل معرفي مفيد وضروري، وينبع من قناعة التفكير بالتمييز بين الذاكرة والتاريخ.

خلاصة

إن التاريخ في معظم صفحاته قام على سرديات وإسنادات في الرواية، قامت بدورها على نشاط الذاكرة أي على عملية «التذكر»، والتي هي في الأساس حالة ذهنية سيكولوجية من حالات «المعرفة»

(28) ينظر: نقد لهذا المنظور لذاكرة سايكس - بيكو، في: وجيه كوثراني، «التاريخ والذاكرة والكتابة التاريخية»، أسطور، العدد 4 (تموز/ يوليو 2016)، ص 13-24.

(29) حاولت أن أقدم نقداً أولياً لهذه التفسيرات في مبحث: «الحرب والحضارة في ألوان من خطاب الذاكرة والتاريخ: صليبية وجهاد حرب عادلة وفراة ونهاية تاريخ وصادم حضارات» في: وجيه كوثراني، هويات فائضة - مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصادمها عربياً (بيروت: دار الطليعة، 2004)، ص 34-68.

يعيشها الراوي، سواء كان ناقلاً لشهادة شفوية، أو مدوناً لها، يعيشها في لحظة «حاضر» له إكراهاته وآماله، وله كوابيسه وأحلامه، وله آلامه وأفراحه. وهذه وتلك لها صلة بماضٍ مفترض أو «حقيقي» أو بمستقبل متخيل أو مرتجى. وفي كل حال يبقى المسعى المعرفي جدلاً لا ينتهي بين تصحيحين جدليين معيارهما العدالة وليس «الحقيقة المطلقة» غير المتوافرة في «تاريخ الدنيا».

References

المراجع

العربية

- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979.
- أندرسن، بندكت. الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها. ترجمة ثائر ديب. تقديم عزمي بشارة. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث، 2014.
- بوجرة، حسين. الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير (1350-1800). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
- الحزيمي، ناصر. حرق الكتب في التراث العربي. كولونيا: منشورات الجمل، 2002.
- روزنتال، فرانز. علم التاريخ عند المسلمين. ترجمة صالح أحمد العلي. مراجعة توفيق حسين. بغداد: مكتبة المثنى، 1963.
- ريكور، بول. الذاكرة، التاريخ، النسيان. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2009.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ. عن نسخة أحمد باشا تيمور. عني بنشره القدسي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1979.
- عكاش، سامر. مرصد إسطنبول: هدم الرصد ورصد الهدم، تطور ثقافة العلوم في الإسلام بعد كوبرنيكوس. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- قبيسي، حسن. المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوبية. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.
- كوثراني، وجيه ومادلين نصر (إعداد وتنسيق). التاريخ الشفوي، مج 1: مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات؛ التاريخ الشفوي، مج 2: مقاربات في الحقل الاجتماعي - الأنثروبولوجي؛ التاريخ الشفوي، مج 3: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية). الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

- كوثراني، وجيه. «التاريخ والذاكرة والكتابة التاريخية»، أسطور. العدد 4 (تموز/ يوليو 2016).
- _____ . إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- _____ . [وآخرون]. الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا. بيروت: دار الطليعة، 1996.
- _____ . تاريخ التأريخ: اتجاهات، مدارس، مناهج. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- _____ . هويات فائضة - مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً. بيروت: دار الطليعة، 2004.
- لوغوف، جاك. التاريخ والذاكرة. ترجمة جمال شحيد. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- مجموعة مؤلفين. التاريخ العربي وتاريخ العرب، كيف كتب وكيف يكتب؟ الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
- مجموعة مؤلفين. العرب من مرج دابق إلى سايكس بيكو (1516-1916): تحولات بنى السلطة والمجتمع، من الكيانات السلطانية إلى الكيانات الوطنية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- مجموعة مؤلفين. مئة عام على الحرب العالمية الأولى: مقاربات عربية، مجلدان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- نيتشه، فريدريش. محاسن التاريخ ومساوئه. ترجمة رشيد بوطيب. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2019.

الأجنبية

- Febvre, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: La religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1947.
- Le Goff, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988.
- Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire, tome I: La république*. Paris: Gallimard, 1986.
- _____ . *Les lieux de mémoire, tome II: La nation*. Paris: Gallimard, 1983.



دونى بلوندان

نوعان من البشر تشريح العنصرية العادية

ترجمة: عاطف المولى

ينتمي جميع البشر إلى النوع الحيواني نفسه لأنهم يستطيعون التكاثر في ما بينهم. ومع ذلك، فإن النظرة الغربية للعالم تميّز بين نوعين من البشر: «نحن»، الغرب الأبيض، و«الآخرون» أو الشعوب الملونة، العالم الثالث والبدائيون. والفصل بين النوعين جذري: فالغرب الأبيض هو التاريخ، بينما تكتسب الشعوب الملونة طبيعة جغرافية. توّفر هذه الفرضية أساساً للعنصرية اللاواعية وتبرّر علاقات الهيمنة ضمن المنظومة العالمية. وتُعرض تناقضاتها في أغلبية الوثائق الرسمية وفي كتابات العديد من المؤلفين ذائعي الصيت. ويشكّك التحليل الوارد في هذا الكتاب، والمعادي حكماً للمعتقدات المتأصلة في الثقافة الغربية السائدة، بعدد كبير من الأفكار التي تعدّ بدهيات وحقائق علمية، وهو يرسم في الوقت نفسه مساراً أنثروبولوجياً جديداً. فمن خلال اعتماد عدسة خاصة ببراديجم جديد، تنهار أجزاء كاملة من واقعنا. ذلك أن هذا البراديجم لا ينفي وجود «أعراق» بشرية فحسب، بل يقول إن البشر لا يتطوّرون بيولوجياً، وإن السمات «العرقية» ليست نتيجة تأقلم مع البيئة.

محمد مرقطن | Muhammad Maraqtan*

ذاكرة المكان: أسماء المدن والقرى الفلسطينية ما بين الاستمرارية التاريخية والطمس الصهيوني

Memory of Place: Names of Palestinian Towns and Villages between Historical Continuity and Zionist Eradication

ملخص: ما أماكن الذاكرة الفلسطينية؟ وما حفظت لنا؟ وما الأماكن التي تمّ إيداع التاريخ الفلسطيني فيها؟ وكيف تكوّنت هذه الأماكن؟ وما علاقة الإنسان بالأرض في فلسطين عبر التاريخ؟ تهدف هذه الدراسة إلى محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات. وهي دراسة تأسيسية تسعى لتكون ذات قيمة علمية مميزة ومضافة لأماكن الذاكرة الفلسطينية من خلال المدونات التاريخية. يبدأ هذا البحث باستعراض بعض المقدمات النظرية والمنهجية لدراسة أسماء الأماكن الفلسطينية بالاعتماد على الذاكرة الجماعية الفلسطينية، والتي تتكون بدورها من الذاكرة الثقافية والذاكرة التواصلية الفلسطينية. ثم يتحول إلى مناقشة مسألة العلاقة بين الذاكرة والتاريخ، ويستعرض مسألة هوية المكان وأهمية الدراسات اللغوية لأسماء الأماكن الفلسطينية، ويعالج كذلك مسألة التحول المكاني للشعب الفلسطيني بعد النكبة وسياسة الطمس الصهيونية لأسماء الأماكن الفلسطينية.

كلمات مفتاحية: الذاكرة، فلسطين، أماكن الذاكرة، الاستمرارية التاريخية، الصهيونية.

Abstract: What are the places of Palestinian memory and what have they preserved for us? In which places has Palestinian history been stored? How were these places constituted? What is the human relationship to the land in Palestine across history? This research seeks answers to these questions and attempts to develop guidelines for investigating key locations of Palestinian memory based on historical documents. This research begins with a review of theoretical and methodological preliminaries to the study of Palestinian place-names based on Palestinian collective memory as formed by Palestinian cultural and communicative memory. The study then takes up discussion of the relationship between memory and history, reviewing identity of place and the importance of linguistic studies of Palestinian place names. Finally, it addresses the transformation of Palestinian space in the wake of the Nakba and the Zionist policy of obliterating Palestinian place names.

Keywords: Memory, Palestine, Historical Continuity, Zionism.

* أستاذ باحث في معهد لغات وحضارات الشرق القديم، في جامعة هايدلبرغ، بألمانيا.

مقدمة

الذاكرة موضوع أساسي في الحياة المعاصرة، وهي مفتاح الهوية الاجتماعية والشخصية والثقافية، ويمكن القول بأن دراسات أماكن الذاكرة متعددة الاتجاهات، وقد قام العلماء بدراسة هذا المفهوم من وجهات نظر مختلفة، ومن تخصصات متعددة؛ منها الفلسفة، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والجغرافيا، والتاريخ، واللغة وغيرها. وفقاً لبيير نورا، إن أماكن الذاكرة أو ذاكرة الأماكن هي التي تتبلور فيها الذاكرة وتفرز نفسها، وتعتمد فيها على التفاعل بين الذاكرة والتاريخ حتى تكتسب هذه السمة⁽¹⁾.

لعل أحد أهم تجليات الذاكرة الثقافية الجماعية الفلسطينية هي أسماء الأماكن الفلسطينية، والتي تتجسد فيها تجربة الإنسان على أرض فلسطين، وذاكرته عبر التاريخ، وارتباطه بهذه الأرض. تلك الأسماء التي احتفظ بها الإنسان الفلسطيني، عبر نحو أربعة آلاف سنة من التاريخ الموثق لتلك الأسماء، تظهر استمراريتها التاريخية بأسمائها العربية - الفلسطينية حتى اليوم، وهذا ما يعطيها هويتها التاريخية؛ إذ إن اللهجة العربية - الفلسطينية هي أحدث المراحل اللغوية في فلسطين وآخرها.

لا توجد إحصائية متكاملة عن أسماء الأماكن في فلسطين والتي تشمل أسماء القرى، والمدن، والوديان، والجبال، والعيون، والخرّب، والأماكن المقدسة للأولياء، ومضارب البدو وغيرها. لكن هناك بعض الإحصائيات تقدرها بنحو عشرة آلاف اسم. أما عدد أسماء القرى والمدن فيقدر بناء على أطلس فلسطين⁽²⁾ بنحو 1600 قرية ومدينة، وهي موضوع هذا البحث.

يهدف هذا البحث إلى تقديم دراسة موجزة عن أماكن الذاكرة الفلسطينية وأهميتها مع إبراز أهمية دراسة أسماء المدن والقرى، ومسألة ضبط ورودها في المصادر المكتوبة عبر العصور، ومع إشارات منهجية لدراساتها عبر تحليل معانيها في ضوء علم اللغات السامية التاريخي المقارن وانطلاقاً من أسمائها العربية - الفلسطينية اليوم واعتماداً على الذاكرة الجماعية الفلسطينية.

أولاً: مقدمات نظرية ومنهجية

يعتمد هذا البحث على منهجية «بـتـخـصـصـية» Interdisciplinary Studies؛ وذلك بتوظيف النظريات الخاصة بعلم الاجتماع والثقافة، وعلم الأنثروبولوجيا، وعلم التاريخ، وعلم اللغات السامية المقارن. ومن أهداف هذا البحث الإشارة إلى المادة الثقافية الضخمة الموجودة في مخزون الذاكرة الجماعية الفلسطينية عبر التاريخ، بفرعها: الذاكرة الثقافية والذاكرة التواصلية، وفي هذا البحث دعوة إلى زيادة الاهتمام بالذاكرة الجماعية الفلسطينية⁽³⁾.

(1) Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1997).

(2) ينظر: سلمان أبو سة، *أطلس فلسطين 1917-1966* (لندن: هيئة أرض فلسطين، 2011).

(3) استخدم الباحث هنا مصطلح ثقافة للدلالة على اللفظ الإنكليزي Culture أو الألماني Kultur ويستخدم البعض اللفظ العربي «حضارة» للدلالة عليه، في حين يعتمد الكثيرون اللفظ «حضارة» للدلالة على اللفظ Civilization، يُنظر تعريف مصطلح «ثقافة» في: طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، *مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع*، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010) ص 225-235؛ ومصطلح «حضارة» في: المرجع نفسه، ص 298-305.

1. الذاكرة والتذكر

جاء في المصادر العربية أنّ الذاكرة من الجذر «ذك ر»، وذكر الشّيء ذكرًا، حفظه واستحضره وجرى على لسانه بعد نسيانه، ومن اشتقاقاته ذاكرة، وتذكر، وذكرى، وتذكر. وتذكر القوم في الأمر تفاوضوا فيه، والشّيء: ذكرؤه. والتذكر: ما تُستذكر به الحاجة، وما يدعُو إلى الذكر والعبء. وتصف المعاجم العربية الذاكرة بأنها القدرة على الاحتفاظ بالتجارب والأحداث السابقة واستعادتها⁽⁴⁾. وفي حين أن الذاكرة مخزن المعلومات فإن التذكر هو الفعالية الحاضرة للتعامل مع الذاكرة واستخدامها⁽⁵⁾.

2. الذاكرة الجمعيّة

توصف الذاكرة الجمعيّة Collective Memory بأنها الأداء الجماعي لذاكرة مجموعة من الناس، وتتكون من ذاكرة الأفراد مجتمعة، وتشكل الأرضية المشتركة لسلوك تلك المجموعة. وتتضمن الذاكرة الجمعيّة الجوانب الثقافية والاجتماعية لتلك المجموعة من الناس، وتخلق بذلك صلة بين الماضي الثقافي والظروف الثقافية والاجتماعية الحالية. هذه الصلة بين الماضي والحاضر في الذاكرة الجمعيّة الفلسطينية هي المحور الأساسي لدراسة أماكن الذاكرة الفلسطينية.

وفي إطار هذه الدراسة، لا بدّ من تقديم عرض قصير لبعض المفاهيم النظرية المتعلقة بمصطلح «الذاكرة» بالمعنى التاريخي. يعود استخدام مصطلح «الذاكرة الجمعيّة» إلى عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي موريس هالbfاكس Maurice Halbwachs (1877-1945) في كتابه الذاكرة الجماعية La mémoire collective (1939)، والذي كان قد استخدمه في العشرينيات من القرن الماضي ثم شاع استخدامه في كثير من العلوم الإنسانية.

3. الذاكرة الثقافية والذاكرة التواصلية

بالاعتماد على نظرية هالbfاكس، قام كل من عالم الدراسات المصرية يان أسمان وزوجته أليدا أسمان بتطوير نظرية «الذاكرة الجمعيّة» Das Kollektive Gedächtnis إلى «الذاكرة الثقافية» Das Kulturelle Gedächtnis، وإلى «الذاكرة التواصلية» Das Kommunikative Gedächtnis⁽⁶⁾. وتتمايز الذاكرة الجمعيّة، في رأيهما، من «الذاكرة التواصلية» و«الذاكرة الثقافية» بسمات مختلفة.

(4) تستخدم العربية اللفظ «ذاكرة» للدلالة على اللفظ الفرنسي Mémoire والإنكليزي Memory والألماني Gedächtnis، واللفظان الإنكليزي والفرنسي يتم التعبير عنهما في الألمانية بلفظين هما Erinnerung و Gedächtnis وهما بالعربية ذاكرة وتذكر. عن تعريف الذاكرة في اللغة العربية يُنظر: مادّة «ذكر»، معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، شوهده في 2020/5/3، في: <https://bit.ly/2Sw5tAE>؛ وعن تعريف المصطلح، يُنظر: بينيت وغروسبيرغ وميغان، ص 344-349؛ وحول دراسات الذاكرة بشكل عام يُنظر: زهير سوكاح، «حقول دراسات الذاكرة» في العلوم الإنسانية والاجتماعية: حضور غربي وقصور عربي، أسطور، العدد 11 (كانون الثاني/ يناير 2020)، ص 33-58.

(5) Aleida Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München: C. H. Beck, 1999), pp. 228-235.

(6) Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: C. H. Beck, 1997).

تعتمد الذاكرة التواصلية على التفاعل الاجتماعي الثقافي في الحياة اليومية من تجارب وتقاليدها شفوية ضمن فترة زمنية محددة وغير ثابتة الشكل، وعادة لا تتجاوز أربعة أجيال لتاريخ الحدث (نحو مئة عام)، وترتبط بأناس معاصرين للحدث. هذا الشكل من الذاكرة مرتبط بحياة الناس، ويعتمد على روايتهم، ثم تتحول الذاكرة التواصلية بعد الفترة الزمنية المحددة لكي تصبح من مكونات الذاكرة الثقافية⁽⁷⁾.

أما الذاكرة الثقافية فهي التشكيلة الثقافية المتطورة لمجموعة بشرية ما، ولا تقتصر على أجيال معينة ويمكن أن تكون ممتدة آلاف السنين. ولا ترتبط الذاكرة الثقافية بالناس المعاصرين للحدث، بل بما يتم تدوينه من أحداث وذكريات، وما تم الحفاظ عليه عبر الأجيال. وتعتمد الذاكرة الثقافية على تراكم المعرفة والخبرة والذكريات التي يتم تمريرها شفويًا أو مجازيًا أو كتابيًا؛ فهي تتشكل عبر التاريخ من التراث المادي كالأثار والكتابات والتراث غير المادي كالعادات والتقاليد. وأهم ما يميز الذاكرة الثقافية أنها مدونة طويلة الأمد من إنتاج جماعة بشرية محددة بهدف إعادة إنتاج هويتها، وتقوم هذه الجماعة البشرية بالسهر على تطبيق ورعاية تلك الذاكرة الثقافية⁽⁸⁾. وهناك الذاكرة الثقافية الفردية، وهناك أيضًا الذاكرة الثقافية الجماعية الخاصة بالمجموعات الاجتماعية؛ فمثلاً، المجموعة القومية أو الوطنية في حاجة إلى تصوّر خاص لتحقيق هويتها⁽⁹⁾.

4. الذاكرة التواصلية الفلسطينية والتحول المكاني

منذ نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، بدأ علماء الاجتماع يستخدمون مصطلح «المنعطف المكاني» Spatial Turn في الدراسات الاجتماعية⁽¹⁰⁾. وبعد استخدام منهجية المنعطف المكاني في العلوم الاجتماعية، أصبح الحديث عن المكان ليس بوصفه فضاء جغرافيًا محايدًا فقط، بل بوصفه فضاء اجتماعيًا وبنية اجتماعية. وعلينا هنا أن نميز بين المعاني المختلفة للمصطلح («فضاء» و«مكان»); فالفضاء الجغرافي قد يعني منطقة أو إقليمًا أو بقعة جغرافية معينة، قد يتم احتلالها أو السيطرة عليها أو الدفاع عنها، ومن ثم إعادة تشكيلها فيما يخدم مصالح القوة المسيطرة. وأما المكان فهو شيء مختلف تمامًا؛ هو موقع التفاعل الاجتماعي، ففيه تجتمع الذكريات الجميلة أو المعاناة التي عاشها فيه الإنسان. والمكان هو موقع الحدث التاريخي، ويمكن رؤية ذلك من خلال الآثار التي تركها الإنسان في ذلك المكان كالنصب التذكارية والمباني العامة كالمساجد والكنائس والمدارس ومقامات الأولياء، وغير ذلك⁽¹¹⁾.

(7) Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung* (Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler, 2005), pp. 190–192.

(8) يان أسمان، الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)؛ جاك لوغوف، التاريخ والذاكرة، ترجمة جمال شحيد، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

(9) Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und Seine Sozialen Bedingungen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), pp. 22–31; Erll, pp. 105–108.

(10) Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture* (Berlin/ Boston: De Gruyter, 2016), pp. 211–243.

(11) Assmann, *Erinnerungsräume*, pp. 298–339.

تجدر الإشارة إلى التأثير المتبادل للفضاء الجغرافي والاجتماعي لمجموعة بشرية، ويصفها هالفاكس بقوله: «إن المجموعة التي تعيش في منطقة مكانية معينة تعيد تشكيل نفسها وفقاً لصورتها الخاصة؛ لكنها في الوقت نفسه قد تنحني لتلك الأشياء المادية التي تقف في طريقها»⁽¹²⁾.

تشكّلت فلسطين في فضاء جغرافي أصبحت حدوده ما يسمى بـ «فلسطين الجغرافية»، وهي الحدود التي ثبتها الاحتلال؛ وفلسطين كـ «إقليم جغرافي» معروفة منذ نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد بحدود معينة، امتدت وتغيرت عبر التاريخ، وشكلت فلسطين الجزء الجنوبي من بلاد الشام عبر العصور⁽¹³⁾.

بعد النكبة وتأسيس الدولة العبرية، تقطعت أواصر الشعب الفلسطيني بسبب التحول المكاني، وشُطبت فلسطين بوصفها فضاءً جغرافياً، وأصبح هناك «اعتقال مكاني» جديد للشعب الفلسطيني، تمثّل بفلسطيني 1948، مع كثير من اللاجئين الذين استطاعوا البقاء في القرى والمدن الفلسطينية، بعد أن دمرت الدولة العبرية قراهم الأصلية، وفلسطيني الضفة الغربية التي أصبحت جزءاً من الأردن، وقطاع غزة الذي أصبح جزءاً من مصر. وإضافة إلى المخيمات الداخلية في الضفة وغزة، هناك مخيمات الشتات في الأردن وسورية ولبنان، مضافاً إلى ذلك الجاليات الفلسطينية الكبيرة في البلاد المختلفة، مثل الولايات المتحدة الأميركية وتشيلي. هذا التحول المكاني بعد النكبة أدى إلى تحطيم كبير في بنية المجتمع الفلسطيني وثقافته، والتي طبعت في ذاكرة الشعب الفلسطيني القهر والترحيل والتدمير⁽¹⁴⁾.

وبعد النكبة، تكرّست الذاكرة الجماعية الفلسطينية، وأصبحت المدن والقرى الفلسطينية المدمّرة تشكل الركائز الأساسية لأماكن الذاكرة الفلسطينية، والتي ارتبطت بها الأحداث التاريخية والشخصيات الأدبية والنخب والمؤسسات الفلسطينية، وصيغ ذات أهمية عاطفية ورمزية عالية للصورة الذاتية الاجتماعية للفلسطينيين. أنجزت عدة دراسات عن أماكن الذاكرة الفلسطينية، وبالذات القرى المدمرة، لعل من أهمها دراسات وليد الخالدي⁽¹⁵⁾. وبدأ الشعب الفلسطيني مباشرة بعد النكبة في إعادة بناء نفسه في الأماكن المختلفة الجديدة، وبدأت تنشأ ثقافة فلسطينية جديدة ترتبط بأماكن المنعطف المكاني الجديدة⁽¹⁶⁾.

5. الذاكرة والتاريخ والمراحل الزمنية في التاريخ الفلسطيني

أماكن الذاكرة الفلسطينية، متمثلةً بالقرى والمدن الفلسطينية، عنصر مركزي في تكوين الذاكرة الثقافية لفلسطين. وهي أماكن معينة أو نقاط مرجعية تاريخية اجتماعية، كانت قد تبلورت بالارتباط بالذاكرة الجماعية للمجتمع الفلسطيني وأصبحت تُوضح من الوهلة الأولى هوية البلد.

(12) Maurice Halbwachs, *Soziale Morphologie: Ausgewählte Schriften*, Stephan Egger (ed.) (Konstanz: UVK Verlag, 2002), p. 129.

(13) Nur Masalha, *Palestine: A Four Thousand Year History* (London: Zed Books, 2018).

(14) يُنظر: إعلان بابه، التطهير العرقي في فلسطين، ترجمة أحمد خليفة (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2007).

(15) وليد الخالدي، كي لا ننسى: قرى فلسطين التي دمرتها إسرائيل سنة 1948 وأسماء شهدائها، ترجمة حسني زينه (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2001).

(16) Nadia Abu el-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002).

يفصل هالفياكس ما بين التاريخ والذاكرة الجمعيّة، ويرى أن التاريخ ذو سمه عالمية وليس حزيبًا، بينما الذاكرة الجمعيّة حزيبية، وتتبع جماعة معيّنة، وأتباعها محصورون في الزمان والمكان، وتعتمد على التذكر. ويقول إن هناك الكثير من الذاكرات الجمعيّة والتي توجد جنبًا إلى جنب⁽¹⁷⁾.

وكان المؤرخون قد بدأوا حديثًا يأخذون على محمل الجد مسألة الاختلافات بين البحث التاريخي والذاكرة الجمعيّة للناس والجماعات، والتي قد تظهر متناقضة مع التاريخ الذي يسعى عادة للتقيد الزمني بالمدونات، بعكس الذاكرة الجمعيّة التي تقوم بتكييف ما تم تسلّمه وتطّقه على الحاضر، من دون التدخل في تغيير أنماط تفسير الماضي⁽¹⁸⁾.

وتعتبر المراحل الزمنية في التاريخ الفلسطيني مسألة مهمة في فهم التراكمات الثقافية، ومن خلالها يمكن معالجة مسألة العلاقة بين مراحل الزمن والمكان التي صنع الإنسان فيها تاريخًا. وكما هو الحال في علم الآثار، حيث يمكننا قراءة الطبقات الأثرية والتي تمثّل كل منها مرحلة تاريخية معيّنة، ففي وسعنا أن نطبق ذلك على التاريخ، وأن نقرأ مراحل المتراكمة عبر الزمان⁽¹⁹⁾.

ثانيًا: مصادر دراسة الأماكن في فلسطين

رغم وجود الكثير من الدراسات العربية واللاهوتية الغربية والإسرائيلية عن أسماء أماكن الذاكرة الفلسطينية، فإنه لا توجد دراسة علمية شاملة عنها وأي دراسة جادة عنها يجب أن تعتمد، أساسًا، على المصادر الأولية؛ فهي الأماكن الأساسية التي وثقت الذاكرة الفلسطينية عبر التاريخ، وهي الشواهد الدامغة لمرتكزات التاريخ الفلسطيني عبر التاريخ.

يمكن تلخيص هذه المصادر على النحو التالي:

- مصادر الشرق الأدنى القديم: المصادر المصرية⁽²⁰⁾، والمصادر الأكادية، وخاصة رسائل العمارة، والسجلات الملكية الآشورية والبابلية⁽²¹⁾.
- العهد القديم: الاهتمام الأساسي في دراسة أسماء الأماكن كان من جانب علماء اللاهوت⁽²²⁾.

(17) Halbwachs, *Das Gedächtnis und Seine Sozialen Bedingungen*, pp. 13–35.

(18) عن الذاكرة والتاريخ ينظر: بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 564–576.

(19) Reinhart Koselleck, *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000).

(20) Wolfgang Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2. edition (Ägyptologische Abhandlungen 5). (Wiesbaden: Harrassowitz, 1971); Shmuel Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents* (Jerusalem: The Magnes Press, 1984).

(21) William L. Moran (ed. & trans.), *The Amarna Letters* (Baltimore/ London: The Johns Hopkins University Press, 1992).

(22) Wilhelm Borée, *Die alten Ortsnamen Palästinas* (Hildesheim [etc.]: Olms. reprint, 1968; Leipzig: Pfeiffer, 1930); Yohanan Aharoni, *Das Land der Bibel: eine historische Geographie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984); Georg Kampffmeyer & Alte Namen, *im heutigen Palästina und Syrien* (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1892); Yoel Elitzur, *Ancient Place Names in the Holy Land: Preservation and History* (Jerusalem: The Hebrew University, Magnes Press, 2004).

- النقوش العربية الجنوبية القديمة: أهم ذكر في هذه النقوش هو مدينة غزة، والتي تذكر عدة مرات في النقوش السبئية من القرن السادس ق. م.، وكذلك المعينية من القرن الثالث ق. م.⁽²³⁾.
- المصادر اليونانية واللاتينية: مثل كتاب الأماكن للمؤرخ الكنسي يوسيبوس القيصاري Eusebius⁽²⁴⁾ of Caesarea (265-339 م).
- الجغرافيون والرحالة العرب والمسلمون: كالمقدسي، وياقوت الحموي، وغيرهما⁽²⁵⁾.
- المصادر الصليبية وتقارير من الرحالة والحجاج الأوروبيين⁽²⁶⁾.
- الأرشيفات العثمانية وأرشيفات المحاكم الشرعية في فلسطين⁽²⁷⁾.
- الدراسات العربية الفلسطينية: هناك العديد من الدراسات العربية والفلسطينية التي وثقت أسماء الأماكن في فلسطين⁽²⁸⁾.
- خرائط ووثائق المسوح الأثرية في فلسطين: التي قام بها صندوق اكتشاف فلسطين البريطاني في القرن التاسع عشر، وغيرها⁽²⁹⁾.

(23) Abdallah Al-Sheiba, «Die Ortsnamen in den altsüdarabischen Inschriften,» in: *Archäologische Berichte aus dem Yemen*, IV (Mainz: Philipp von Zabern, 1988).

(24) R. Steven Notley & Ze'ev Safrai, *Eusebius, Onomasticon: A Triglott Edition with Notes and Commentary* (Leiden: Brill, 2005); Michael Avi-Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine*, vol. 5 (Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University, 1976); Greville S. P. Freeman, *The Onomasticon by Eusebius of Caesarea: Palestine in the Fourth Century A.D.* (Jerusalem: Carta, 2003).

(25) Abdullah Al-Hilou, «Topographische Namen des syro-palästinischen Raumes nach arabischen Geographen: Historische und etymologische Untersuchungen,» PhD. Dissertation, Freie Universität Berlin, Berlin, 1986.

(26) محمد مرقطن، «الرحالة الغربيون والاكتشافات الأثرية في فلسطين والتمهيد للمشروع الصهيوني (1800-1914)»، في: العرب: من مرج دابق إلى سايكس - بيكو (1916-1916)، تحولات بُنى السلطة والمجتمع: من الكيانات والإمارات السلطانية إلى الكيانات الوطنية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020).

(27) Wolf-Dieter Hütteroth & Kamal Abdulfattah, *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century*, Erlanger Geographische Arbeiten, Sonderband 5 (Erlangen: Frankische Geographische Gesellschaft, 1977).

(28) قسطنطين خمار، أسماء الأماكن والمواقع والمعالم الطبيعية والبشرية والجغرافية المعروفة في فلسطين حتى العام 1948 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)؛ أبو سته؛ مصطفى مراد الدباغ، بلادنا فلسطين، 10 أجزاء (كفر قرع: دار الهدى للطباعة والنشر، 2002)؛ أ. س. مرمجي الدومنيكي (الأب)، بلدانية فلسطين العربية، وقف عليها وفهرسها محمد خليل الباشا (بيروت: عالم الكتب، 1987)؛ شكري عزاف، المواقع الجغرافية في فلسطين: الأسماء العربية والتسميات العبرية (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2004)؛ الموسوعة الفلسطينية: 11 جزءًا (بيروت: هيئة الموسوعة الفلسطينية، 1984-1990).

(29) يُنظر: «خرائط»، فلسطين في الذاكرة، شوهدي في 2020/5/3، في: <https://bit.ly/2StCptA>

«Palestine: Department of Lands and Surveys: 1928-1947,» *zochrot*, accessed on 3/5/2020, at: <https://bit.ly/3bYUFmz>; «Palestine Exploration Fund (PEF) Map of Palestine in 26 sheets\ 1872-1877,» accessed on 3/5/2020, at: <https://bit.ly/3b1Rrx4>; «Palestine. Department of Lands and Surveys, Jaffa: Survey of Palestine, 1928-1947.»

ثالثاً: تاريخ البحث في أسماء الأماكن الفلسطينية ونقد الدراسات اللاهوتية والصهيونية

بدأ الاهتمام الفعلي بدراسة أسماء الأماكن في فلسطين منذ أواسط القرن التاسع عشر، وكان لكتب الرحالة والحجاج الأوروبيين الأثر الأساسي في ذلك⁽³⁰⁾. كما ترافقت دراسة أسماء الأماكن الفلسطينية منذ البداية مع دراسة اللاهوت، ولم يهتم الباحثون بأسماء الأماكن العربية في فلسطين إلا من باب تفسير الكتاب المقدس⁽³¹⁾. وركز بعض الباحثين التوراتيين على الجغرافية التاريخية للكتاب المقدس وتوظيف أسماء الأماكن الفلسطينية لتحديد مواقع توراتية مفترضة⁽³²⁾. وانتقد البعض من علماء الآثار والمؤرخين والأنثروبولوجيين هذه المنهجية التوراتية المتعصبة⁽³³⁾.

ولا يوجد حتى الآن دراسة علمية شاملة في أسماء الأماكن العربية الفلسطينية، ولا عن ذاكرة هذه الأماكن إلا على نحو محدود. وقد درس العديد من الباحثين أسماء الأماكن القديمة لفلسطين وفقاً لمحتواها اللغوي، وذلك بالاعتماد على أسماء الأماكن الواردة في الكتاب المقدس⁽³⁴⁾. وتجدر الإشارة هنا إلى أسماء الأماكن الفلسطينية الواردة في النصوص المصرية القديمة ومحاولة ربطها بأسماء الأماكن الواردة في الكتاب المقدس⁽³⁵⁾.

هناك بعض الدراسات التي اعتمدت على المبادئ الأساسية لدراسة أصل أسماء الأماكن الفلسطينية، وهي تعتمد في المقام الأول على شرح المعنى الأساسي والتاريخ الموثق لاسم المكان. وعادة ما يبدأ البحث بالاعتماد على اسم مكان بالشكل الحالي أي اسم المكان العربي الفلسطيني. ويركز هذا المنهج على البحث في أسماء الأماكن وفقاً للمعايير اللغوية، باستخدام منهجية الدراسات اللغوية التاريخية⁽³⁶⁾.

(30) مرقطن.

(31) Borée; Benedikt S. J. Isserlin, «Israelite and Pre-Israelite Place Names in Palestine, A Historical and Geographical Sketch,» *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 89, no. 2 (1957), pp. 133–144; Anson F. Rainey, «The Toponymics of Eretz-Israel,» *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 231 (1978), pp. 1–17; Ernst A. Knauf, «Toponyms and Toponymy,» in: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI (New York: Doubleday, 1992), pp. 601–605; Elitzur.

(32) Salomon E. Grootkerk, *Ancient Sites in Galilee: A Toponymic Gazetteer*, Culture and history of the Ancient Near East (Leiden: Brill, 2000); Aharoni.

(33) Stefan Wild, «Zu Aramäischen Ortsnamen in Palästina,» in: Toufic Fahd et al., *La toponymie antique: Actes du colloque de Strasbourg*, 12–14 juin 1975, Université des sciences humaines de Strasbourg, Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, t. 4, 1977, pp. 65–73; Mario Liverani, «Imperialism,» in: Susan Pollock & Reinhard Bernbeck (eds.), *Archaeologies of the Middle East Critical Perspectives* (Oxford: Blackwell, 2004), pp. 223–243; Abu el-Haj.

(34) Borée; Rainey, pp. 1–17; Wild, pp. 65–73; Elitzur.

(35) Ahituv.

(36) Stefan Wild, *Libanesische Ortsnamen: Typologie und Deutung*, Beirut Texts und Studien, band 9 (Beirut/ Wiesbaden: Beirut Orient-Institut, 1973); Ran Zadok, «A Preliminary Analysis of Ancient Survivals in Modern Palestinian Toponymy,» *Mediterranean Language Review*, no. 9 (1995–1997), pp. 93–171.

أول دراسة لاهوتية انطلقت من أسماء المدن والقرى الفلسطينية هي دراسة الباحث الألماني جورج كامفماير (1864-1936) في نهاية القرن التاسع عشر، ومن بعده تحولت الدراسة اللاهوتية كافة إلى المنهجية التوراتية، التي تنطلق من المسميات التوراتية⁽³⁷⁾.

نادرًا ما توجد منطقة في العالم اليوم اختفت منها مئات أسماء الأماكن من الخريطة في وقت قصير، وتم إعطاؤها أسماء جديدة كما هو الحال في فلسطين بعد النكبة وفي العقود الأخيرة، ومنذ قيام دولة «إسرائيل» عام 1948 تغيرت تضاريس فلسطين⁽³⁸⁾. اختفت أسماء أكثر من خمسمئة قرية فلسطينية مدمرة من خريطة فلسطين التاريخية، ولم تعد تستخدم أسماء عربية أخرى⁽³⁹⁾. كما أعطت السلطات الإسرائيلية تسميات عبرية للأماكن في فلسطين التاريخية، من دون الإشارة إلى اسم المكان العربي. وهناك عدة دراسات عربية وثقت أسماء المدن والقرى الفلسطينية المدمرة والمسميات العربية التي أعطيت لها⁽⁴⁰⁾.

رابعًا: أماكن الذاكرة الفلسطينية

تعتبر منهجية دراسة مفهوم أماكن الذاكرة حديثة نسبيًا، ولا تتعدى الثلاثة عقود الماضية، ويعود استخدام مصطلح «مكان الذاكرة» في العلوم الإنسانية إلى المؤرخ الفرنسي بيير نورا في كتابه *Les Lieux de mémoire*. وكان هدف نورا هو تحديد الأماكن التي تبلور منها التراث الوطني الفرنسي، وكانت النتيجة قد خرجت في سبعة مجلدات تحتوي على أكثر من 130 مكانًا تم اختيارها لتمثل الذاكرة الفرنسية، إضافة إلى نماذج أخرى مرشحة لكي تكون أماكن للذاكرة الأوروبية⁽⁴¹⁾. وكان نورا قد تأثر بالأعمال المتعلقة بالذاكرة الجماعية لموريس هاليفاكس.

هناك صعوبة في تحديد المعنى الدقيق لمفهوم «مكان الذاكرة»، ويؤكد نورا نفسه أن الذكريات الجماعية تتجسد وتتجلى في شيء ما، سواء في مكان ما، أو شخصية تاريخية أو أسطورية، أو طقوس، أو عرف أو رمز، أو تراث مادي أو غير مادي، وغير ذلك. وكذلك يمكن فهم مصطلح «المكان» بالمعنى المجازي، والذي قد يكون فضاءً أو موقعًا جغرافيًا أو حدثًا تاريخيًا. هذه «المواقع» لها معانٍ رمزية خاصة، ولها وظيفة إنشاء هوية ثقافية جماعية للمجموعة البشرية المعنية⁽⁴²⁾.

وما يهمنا في هذا البحث هو الإشارة إلى أهمية دراسة أماكن الذاكرة بالمعنى الجغرافي بوصفها تجليًا من التجليات الأساسية للذاكرة الجماعية الفلسطينية. وإذا ما قمنا بتحليلات تاريخية للذاكرة الثقافية الفلسطينية فإننا سنجد هوية للثقافة الجماعية الفلسطينية، والتي قد تشكلت عبر التاريخ

(37) Kampffmeyer & Namen.

(38) Wild, «Zu aramäischen Ortsnamen in Palästina,» pp. 65–73;

وينظر: أبو ستة.

(39) الدباغ.

(40) خمار، الدومنيكي، عراف.

(41) Nora.

(42) عن أماكن الذاكرة وكيف تتشكل، ينظر:

Assmann, *Erinnerungsräume*, pp. 298–239.

الثقافي الفلسطيني الطويل، فما تمّ تدوينه في الكتابات الأثرية وحفظه، عبر أكثر من أربعة آلاف سنة في فلسطين، هو جزءٌ أساسي من تلك الذاكرة؛ إذًا، إن الهوية التاريخية الفلسطينية، والتي تشكلت بالارتكاز على نقاط مرجعية مشتركة، تبلورت عبر التاريخ⁽⁴³⁾. وأمّا أماكن الذاكرة الفلسطينية، والتي تشكلت فيها هذه الثقافة، فهي بالدرجة الأولى المدن والقرى الفلسطينية، إذ هي التي تحتوي على المخزون الثقافي، بما في ذلك المعالم التذكارية المختلفة مثل المدونات، والتقاليد الثقافية، والوثائق، والصور⁽⁴⁴⁾، والمناسبات، والطقوس التذكارية، كالمواسم الاحتفالية؛ كموسم النبي موسى قرب أريحا، وموسم النبي روبين قرب يافا وغيرهما⁽⁴⁵⁾.

والسؤال المطروح هو: هل نستطيع مقارنة الثابت والمتحوّل في التاريخ الفلسطيني عبر العصور؟ فالثابت هو القرى والمدن الفلسطينية، والتي تحتفظ بأسمائها عبر العصور كما هي موثقة لأكثر من أربعة آلاف سنة، وأمّا المتحوّل فالإمبراطوريات والغزاة والمجموعات الإثنية التي احتلت أو سيطرت أو كانت في فلسطين، فهي مراحل تاريخية متغيّرة، وهي مراحل عابرة، تأتي وتزول. وكل هذه القوى السياسية والإمبراطوريات والمجموعات الإثنية قصيرة العمر ومحدودة السيطرة زمنيًا، وهي مراحل كانت محكومة بالزوال؛ فقد جاءت ورحلت أو ذابت في الشعب الفلسطيني، ولغاتها التي كانت تتحدث بها اندمجت أو ذابت في لهجة فلسطين العربية. ولنأخذ، مثلاً، حملة نابليون بونابرت على فلسطين (1799)؛ فقد سجّلت كتب التاريخ له مجزرة يافا وحصار عكا، ولكن ما الذي بقي من حملة نابليون في أسماء الأماكن؟ حقيقة لم يتبقّ منها في الذاكرة الفلسطينية الحاضرة إلا اسم «تَلْ نابليون»، وهو موقع معسكر نابليون عندما حاصر مدينة عكا، ونصب معسكره إلى الجنوب من المدينة، في الموقع الأثري لعكا القديمة⁽⁴⁶⁾.

إذًا، الإمبراطوريات جاءت ورحلت، ومنها الإمبراطورية الآشورية، والبابلية، والدولة الإخمينية الفارسية، والإسكندر المقدوني، ومن تبعه كالدولة السلوقية، والدولة البطلمية، ثم الدولة البيزنطية، ولاحقًا جاء الصليبيون والمغول والتتار. وقد دارت معارك الدفاع عن الدولة العربية - الإسلامية على أرض فلسطين، وكانت معركتنا حطين وعين جالوت في العهدين الأيوبي والمملوكي، ثم حملة نابليون والانتداب الإنكليزي على فلسطين (1920) ثم تأسيس الدولة العبرية التي لا بد من وضعها ضمن هذه الحلقة⁽⁴⁷⁾.

(43) محمد مرقطن، «الحضارات القديمة في البلدان العربية ومسألة تكوين الهوية التاريخية لأمة العرب»، في: التاريخ العربي وتاريخ العرب: كيف كُتِب وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة، تحرير وجيه كوثراني (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 147-193.

(44) عن المخزون الثقافي، يُنظر:

Assmann, *Erinnerungsräume*, pp. 343-349.

(45) عن موسم النبي موسى، ينظر: كامل العسلي، موسم النبي موسى في فلسطين: تاريخ الموسم والمقام (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، 1990).

(46) Abu el-Haj.

(47) إلياس شوفاني، الموجز في تاريخ فلسطين السياسي: منذ فجر التاريخ حتى عام 1949 (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1996)، ص 255-258.

كل الإمبراطوريات والغزاة ليست سوى مراحل عابرة في تاريخ فلسطين، وأما ما بقي ثابتاً فهو القرى والمدن الفلسطينية العابرة للزمن، والتي نستطيع تتبعها عن طريق ذاكرة فلسطين الثقافية التي تحتوي على تدوينات لهذه القرى والمدن منذ نحو أربعة آلاف سنة، وأما الذاكرة التواصلية الفلسطينية وهي الذاكرة الحية فهي توثق هذه الأماكن حتى توصلها إلى اليوم.

الأماكن الفلسطينية، متمثلة بالقرى والمدن، لها أسماء ولها تاريخ، ونحن لا نستطيع قراءة تاريخها في الماضي فحسب، بل تسمح لنا المادة التاريخية بالتخطيط لبناء مستقبلها. وعلمنا الأخذ في الحسبان أن الفضاء الجغرافي هو رمز لسيطرة الإمبراطوريات المذكورة والقوى الغازية، في حين أن الأماكن من القرى أو المدن هي عادةً محافظة على وجودها، ولها استمرارية، وقد تدمر ويعاد بناؤها، وقد تكون هُجرت لسبب ما، وقد تختفي من الخريطة، وتصبح خربة، مسكناً للجن في المخيلة الشعبية، وربما تكون قد أصبحت منسية أو ربما تُذكر لارتباطها بحدث تاريخي فيها، وربما تحولت إلى مكان مقدس أو غدت مقاماً للقديس وغير ذلك⁽⁴⁸⁾. وهناك أماكن تعرضت لحدث مأساوي كتدمير ومذابح، فتتحول إلى أماكن للذاكرة المرتبطة بذلك الحدث؛ وهذا ينطبق على مئات القرى الفلسطينية التي تمّ تدميرها وتهجير أهلها على يد الحركة الصهيونية، كما ينطبق على القرى التي تعرضت لمذابح الصهيانية كدير ياسين والدوايمة⁽⁴⁹⁾.

تخلق أماكن الذاكرة هوية للمجموعات البشرية. والمجموعات الاجتماعية المختلفة لها أماكن مختلفة من الذاكرة. ولا يزال هناك الكثير من العمل الذي يتعين القيام به في ما يخص أماكن الذاكرة الفلسطينية والتي تُعدّ بالمئات، ويعدّها الفلسطينيون أشياء مشتركة تجمعهم، ومنها الكثير من المواقع التذكارية والتي يصنفونها ذات صلة بهويتهم. وفي صميم مفهوم مكان الذاكرة يقع الإدراك الذاتي للماضي في سياقات فردية أو جماعية، وهذا ما نراه إذا ما دققنا في ذاكرة كل قرية أو مدينة فلسطينية⁽⁵⁰⁾.

عادةً ما تُقسم الذاكرة الثقافية إلى مجموعتين: الذاكرة المُخزّنة، والذاكرة الوظيفية. مخزون الذاكرة هو ما تمّ تجميعه وتخزينه من المصادر والسجلات والبيانات، بغض النظر عما إذا كانت تستخدم في الحاضر أم لا، وتوصف بأنها الذاكرة السلبية. أما الذاكرة الوظيفية فهي ذاكرة نشطة، وتحتوي على مجموعة صغيرة من الرموز والأدوات، وهو ما يختاره المجتمع من مخزون الذاكرة وتقاليده الثقافية من الماضي ويوظفه لاحتياجاته الحديثة. ولعل دراسة أسماء الأماكن الفلسطينية واستحضارها من مخزون الذاكرة الفلسطينية، مسألة أساسية في مواجهة التهويد الصهيوني في فلسطين⁽⁵¹⁾.

(48) Masalha, pp. 307–386.

عن تعريف الفضاء والمكان والتمييز بينهما، يُنظر:

Assmann, *Erinnerungsräume*, pp. 149–178.

(49) Rochelle A. Davis, *Palestinian Village Histories: Geographies of the Displaced*, Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures (Stanford: Stanford University Press, 2011).

(50) Abu el-Haj.

(51) أسمان.

خامسًا: أسماء المدن والقرى الفلسطينية واستمراريتها التاريخية

ترتبط أسماء الأماكن عادة بالاستقرار البشري، وتعتبر فلسطين من أقدم بقاع العالم التي استقر فيها الإنسان. تذكر عالمة الآثار البريطانية كاثلين كنيون Kathleen Kenyon (1906-1978) بأن عين الملاحه شمال طبرية، والتي يعود تاريخها إلى نحو عشرة آلاف سنة قبل الميلاد، هي أول مستقر بشري في العالم، حيث ترك الإنسان الكهوف وسكن في بيوت دائمة⁽⁵²⁾. ومنذ الألف الثامنة قبل الميلاد نجد الكثير من القرى الزراعية منتشرة في فلسطين، كما كشف علماء الآثار عن مدينة أريحا وصنقوها على أنها أقدم مدينة في التاريخ (الألف الثامنة إلى السادسة ق. م.)⁽⁵³⁾. الإنسان الذي أسس هذه المستقرات البشرية وسكنها أعطاهما أسماء، وأقدم طبقة لغوية لأسماء هذه القرى والمدن في فلسطين هي أسماء سامية، وبالذات كنعانية، وأحدث طبقة هي العربية - الفلسطينية.

أسماء الأماكن عادة محافظة، ولا تتبدل كثيرًا عبر التاريخ، إلا إذا تمّ تدمير المكان وتهجير أصحابه. عادةً ما تقوم القوى الغازية أو المحتلة بتبني أسماء الأماكن الموجودة، ولكنها قد تقوم بتغيير أسماء الأماكن الخاصة بسيطرتها العسكرية والإدارية والاقتصادية، أو في حالة تأسيس مستعمرات لها تعطيها أسماء جديدة. أما أهل البلد الأصليون فيبقون محافظين على أسماء قراهم ومدنهم كما هي، وعادة لا يستخدمون الأسماء المعطاة من القوى المحتلة إلا للضرورة⁽⁵⁴⁾.

ومن بداية الألف الثالثة قبل الميلاد أي العصر البرونزي القديم، ازدادت القرى الزراعية ونشأت المدن في فلسطين، كما نشأت ممالك المدن الكنعانية. وابتداءً من الألف الثانية قبل الميلاد أي العصر البرونزي المتوسط، بدأ توثيق أسماء الأماكن الفلسطينية في المصادر الفرعونية والوثائق المسمارية. ومن أواسط الألف الثانية حتى نحو 1200 ق. م. أصبحت فلسطين مقاطعة مصرية تحكم مباشرة من الفرعون المصري. في هذه الفترة توثيق جيد لأسماء الأماكن الفلسطينية، ليس فقط في المصادر المصرية، بل في الوثائق المسمارية أيضًا ومنها رسائل تل العمارنة (القرن الرابع عشر ق. م.) المكتوبة باللغة الأكادية لغة التواصل الدولي في ذلك العصر، وعددها نحو أربعمئة رسالة نصفها تقريبًا كان من قبل الملوك المحليين في فلسطين⁽⁵⁵⁾.

(52) Kathleen Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 3rd ed. (London: Ernest Benn, 1970).

(53) Hamdan Taha, «Two Decades of Archaeology in Jericho, 1994-2015», in: R. Th. Sparks et al. (eds.), *Digging Up Jericho Past, Present and Future* (Oxford: Archaeopress, 2020), pp. 269-286.

(54) Meron Benvenisti, *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002).

(55) عن رسائل تل العمارنة والملوك المحليين في فلسطين وعلاقاتهم بمصر يُنظر:

Anson F. Rainey, William M. Schniedewind & Zipora Cochavi-Rainey, *The El-Amarna Correspondence: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna Based on Collations of All Extant Tablets*, vol. 2 (Handbook of Oriental Studies = Handbuch der Orientalistik Sec. 1 Ancient Near East, 110) (Leiden: Brill, 2015);

يُنظر مثلاً: رسالة ملك القدس عبيد خيبا إلى الفرعون المصري أمّنحوتب الرابع أو أخناتون (1324-1340 ق. م. تقريبًا)، في:

Ibid, pp. 1110-1115، برقم EA 287؛ ينظر أيضًا:

Moran, pp. 325-334.

منذ نحو 1200 ق. م. إلى مجيء الإسكندر نحو 333 ق. م. (العصر الحديدي كما يسمّى)، ظهرت في فلسطين عدة ممالك مدن City-states، وهي أشبه بمشيخات، ومنها ممالك فينيقية؛ ممالك الفلسطينيين (من شعوب البحر) في الساحل الفلسطيني ومملكتا العبرانيين. ولدينا معلومات عن أسماء الأماكن من المصادر الأشورية، والبابلية، والمصرية، والنقوش الفينيقية وكذلك العهد القديم، حيث تذكر أسماء الأماكن الفلسطينية على أنها سكنها العبرانيون ولم يتم تأسيسها، مع الحفاظ على أسمائها السابقة. لدينا الكثير من المعلومات عن أسماء المدن والقرى الفلسطينية في العصور اليونانية والرومانية والبيزنطية. ومن أهم هذه المصادر العالم الكنسي الفلسطيني يوسيبوس القيصاري، ثم الفترة الإسلامية، ولدينا توثيق جيد لأسماء القرى والمدن الفلسطينية في كتب الجغرافيا والتاريخ والرحالة العربية - الإسلامية.

فلسطين، عبر تاريخها الطويل، ظهرت فيها حضارات مختلفة وشعوب وثقافات متنوعة، وغزاة من مغول وتتار إلى صليبيين ومستعمرين غربيين وغيرهم⁽⁵⁶⁾. وإذا ما نظرنا في باطن هذه الأرض عمودياً نجد بقايا لتراكمات من الثقافات والروايات أو الحروب والدمار، جميعها مدفونة في أرض فلسطين، كلها ذابت وانتهت. بقي الشعب الفلسطيني يشكل الاستمرارية للاستقرار البشري على هذه الأرض وثقافتها، وتتجسد هذه الاستمرارية في أسماء المدن والقرى الفلسطينية، حيث بقي الكثير منها محافظاً على الأسماء نفسها بتحوير قليل، عبر نحو أربعة آلاف سنة إلى اليوم، ومنها يافا، وعكا، وبيسان، وغزة، وأريحا، وعسقلان، وبيت لحم.

سادساً: هوية المكان: الدراسة اللغوية لأسماء الأماكن الفلسطينية في سياق تاريخي

نظراً إلى أن أسماء الأماكن في فلسطين لها تاريخ طويل، فلا بدّ لنا من دراسة تاريخ الاسم بحسب وروده في المصادر التاريخية، ومستوياته وتطوراته اللغوية المختلفة، مثل الاسم الكنعاني جَبْعُون والذي تطور لكي يصبح الجيب، قرية قريبة من رام الله.

على غرار أسماء الأماكن في لبنان الحالي⁽⁵⁷⁾، أو الأردن⁽⁵⁸⁾، يمكن التعرف إلى أربع طبقات لغوية رئيسة في أسماء الأماكن الفلسطينية: الكنعانية، والآرامية، واليونانية والرومانية، والعربية - الفلسطينية. وفي العديد من الحالات، يصعب التمييز بين المجموعات اللغوية المختلفة، وكيفية حدوث عملية تحديد أسماء الأماكن الكنعانية وكيفية تعريب أسماء الأماكن الآرامية أو الكنعانية.

(56) Masalha, pp. 307–386.

(57) Wild, *Libanesische Ortsnamen*; Elie Wardini, *Lebanese Place-Names (Mount Lebanon and North Lebanon): A Typology of Regional Variation and Continuity*, Orientalia Lovaniensia Analecta (Leuven: Peeters, 2002).

(58) Sultan al-Ma'ani, *Nordjordanische Ortsnamen: Eine etymologische und semantische Untersuchung*, Texte und Studien zur Orientalistik (Hildesheim: G. Olms, 1992).

1. الطبقة الأولى: الأسماء الكنعانية

هي أقدم طبقة لغوية من أسماء الأماكن الفلسطينية، وهي الأسماء الكنعانية التي ذكرت في المصادر المصرية في ما يسمى «وثائق اللعن» من القرن التاسع عشر قبل الميلاد⁽⁵⁹⁾.

تبنت الشعوب التي عاشت في فلسطين، مثل العبرانيين، والفلسطينيين، والفينيقيين، والآراميين، والأدوميين، والعرب، إلى حد بعيد، الأسماء الكنعانية. ولا يجوز اعتبار أسماء الأماكن الواردة في العهد القديم من الكتاب المقدس عبرية، لأنها واردة قبل الكتاب المقدس. ولا يذكر العهد القديم أن العبرانيين أسسوا مدنًا، بل يذكر أنهم سكنوا ما كان موجودًا. وغالبًا ما يكون تثبيت العديد من الباحثين التوراتيين لشرح أسماء الأماكن القديمة لفلسطين وفقًا للعبرية التوراتية، وهذا غير دقيق⁽⁶⁰⁾؛ لأن غالبية هذه الأماكن كانت معروفة قبل زمن الكتاب المقدس، كما تثبت المصادر المصرية أو بلاد ما بين النهرين⁽⁶¹⁾.

تعتبر مدينة غزة نموذجًا لأسماء المدن الكنعانية، والذي ما زال مستخدمًا حتى اليوم. لقد ورد هذا الاسم مرات عديدة في المصادر المصرية ابتداء من القرن التاسع عشر قبل الميلاد⁽⁶²⁾، ثم في مصادر بلاد ما بين النهرين Hazitu⁽⁶³⁾، والمصادر اليونانية مثل يوسيبوس القيصري Eusebius، وغير ذلك. وهناك إصرار عقيم من علماء اللاهوت على تفسير اسم «غزة» بناء على الجذر العبري عزز. ولكن ورود اسم مدينة غزة بحرف «الغين» أكثر من ثلاثين مرة في النقوش العربية الجنوبية وهي التي تكتب الغين كالعربية، ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد، يُظهر لنا أن أصل هذا الاسم من الجذر غزز بمعنى «زرع، استقر»⁽⁶⁴⁾.

وفسر الباحثون دائمًا اسم مدينة «بيت لحم» الكنعاني على أنه «بيت الخبز»⁽⁶⁵⁾، هذا الاسم مكتوب في رسائل تل العمارنة (القرن الرابع عشر ق. م.) بصيغة Bīt-dNinurta⁽⁶⁶⁾، ومن المعروف أن DINIGIR هي أداة التعريف للآلهة في الأكادية، ومن ثم فإن الاسم مركب مع اسم «إله»، وهو معبود سام قديم معروف باسم Lahmu في بلاد ما بين النهرين، ويمكن مقارنته بأسماء أماكن مركبة مع أسماء آلهة مماثلة مثل بيت دجن أو «معبد دجان».

(59) Helck; Ahituv.

(60) يعتبر العالم التوراتي إدوارد روبنسون مؤسس علم الآثار التوراتية، وكان هو أول من حاول ربط أسماء القرى والمدن الفلسطينية بأسماء الأماكن في العهد القديم، وتحليلها على أنها عربية ولكنها ذات أصول عبرية، وذلك في:

Edward Robinson, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea* (Boston: Crocker & Brewster, 1841).

(61) Aharoni.

(62) Ahituv, p. 97f.

(63) Moran, p. 332.

(64) Al-Sheiba, pp. 1–62.

(65) Wild, *Libanesische Ortsnamen*.

(66) Moran, p. 334.

2. الطبقة الثانية: الأسماء الآرامية

اسم «فلسطين» أصله آرامي، يبدو أن أسماء الأماكن الآرامية قد بدأت في منتصف الألف الأولى قبل الميلاد، لتسيطر على كثير من الأسماء الكنعانية، ثم استمرت في العصر الهلنستي والروماني، واستمر الكثير منها في العصور الإسلامية، إلى اليوم. من تلك الأسماء مثلاً: طور زيتا «جبل الزيتون» عند الجغرافيين العرب والمصادر العثمانية، ومنها عورتا، وزيتا، وعناتا، وعربتا، وعدرا «عذراء»، وبيتا، وطور كرم (طول كرم)⁽⁶⁷⁾.

3. الطبقة الثالثة: الأسماء اليونانية والرومانية

رغم أن اليونان والرومان غيروا الكثير من أسماء المدن والقرى الفلسطينية، فإن ما بقي منها اليوم عدد محدود، ومنها نابلس وهي من أصل يوناني Neapolis بمعنى المدينة الجديدة⁽⁶⁸⁾.

4. الطبقة الرابعة: العربية - الفلسطينية

هي أحدث طبقة لغوية وتجسد الاستمرارية التاريخية واللغوية، وتمثل التاريخ الحي، وتمثل بالآلاف من أسماء الأماكن من مدن وقرى ووديان وجبال، ومنها أسماء عربية خالصة، ومنها ما هو معرّب، خاصة من الآرامية مع الفتح الإسلامي، والكثير موروث من الآرامية والكنعانية وغيرهما. كما أن هناك جزءاً رئيساً من أسماء الأماكن تم تعريبه في القرن الثالث عشر بعد طرد الصليبيين⁽⁶⁹⁾.

على الرغم من أن غالبية أسماء الأماكن الفلسطينية يبدو للوهلة الأولى أنه يمكن تفسيرها باللغة العربية، فإن تفسير هذه الأسماء وفقاً للغة العربية يعدّ غير كافٍ؛ فمثلاً؛ من السهل فهم اسم «مجد الكروم» باللغة العربية على أنه «مجد كروم العنب»، ولكن هذا الاسم قد ذكر في المصادر العثمانية وما قبلها باسم «مجدل الكروم»، وهذا يدل على أن هذا الاسم كنعاني، ويمكن تفسيره بأنه «برج كروم العنب»؛ حيث يعني اللفظ «مجدل» في الكنعانية «برج» أو «قلعة». وكما يشرح الباحثون اسم بَتُولَا/ بيت أولا (قرب الخليل) دائماً بأنه اسم مركب من بيت بمعنى «بيت/ معبد» واسم إلهة غير معروفة تحمل اسم أولًا، لكن سكان المكان والقرى المجاورة يسمون هذه القرية بَتُولَا. يمكن تفسير تلك الكلمة بالكنعانية أو الآرامية باسم «عذراء»، والتي تُعرف اسماً لإلهة كنعانية، فضبط الاسم كما يسميه أهل القرية باللهجة الفلسطينية هو الذي يحل الإشكال اللغوي. هناك نموذج للأسماء العربية بترجمة استعارية من الآرامية ومنها الخليل والتي كانت تسمى حَبْرًا قبيل الفتح الإسلامي وكما يرد هذا الاسم في المصادر العربية⁽⁷⁰⁾.

(67) Wild, «Zu aramäischen Ortsnamen in Palästina,» pp. 65–73.

(68) Elitzur.

(69) Zadok, pp. 93–171.

(70) Al-Hilou.

سابعاً: سياسة الطمس الصهيونية لأسماء الأماكن الفلسطينية

في هذا البحث إشارة إلى مسألة الصراع مع الحركة الصهيونية على المكان والزمان والتاريخ، ومحاولة الحركة الصهيونية محو الذاكرة الثقافية والتاريخية الفلسطينية، من خلال طمس رموز أماكن تلك الذاكرة، وخاصة المدن والقرى الفلسطينية، لكي تقطع علاقة الإنسان الفلسطيني بماضيه، كما تواجه الشعب الفلسطيني مسألة سرقة وتبني الدولة العبرية منتجات ثقافية معروفة تاريخياً قبل تأسيس الدولة⁽⁷¹⁾.

لعل من أهم ركائز الحركة الصهيونية في تهويد فلسطين اختيار أسماء الأماكن التوراتية والتلمودية، وإعادة إطلاقها على أسماء الأماكن الفلسطينية أو المستعمرات⁽⁷²⁾، وهي أداة قوية لتعزيز الأيديولوجيا الصهيونية للسيطرة على الأرض، حيث يتم تغيير الأسماء العربية إلى أسماء عبرية كي تظهر إسرائيل باعتبارها الوريث الشرعي والوحيد للأرض المقدسة، ولتعطي، أيضاً، نفسها شرعية الاستمرارية التاريخية بناء على الرواية اللاهوتية الأسطورية⁽⁷³⁾.

تجدر الإشارة إلى أن كل عمليات الغزو والحروب ضد أهل فلسطين عبر التاريخ قد اقتصر على السيطرة على المدن، ولكنها لم تدمّر الريف الفلسطيني. وحتى السيطرة الصليبية اقتصر على المدن، وتحصن الصليبيون في قلاعهم. وأوّل تدمير للريف والقرى الفلسطينية عبر آلاف السنين جاء على يد الحركة الصهيونية.

لقد ترافق الاستيطان الصهيوني في فلسطين منذ بداية القرن العشرين مع تأسيس لجان خاصة لتغيير أسماء الأماكن الفلسطينية، واختيار أسماء عبرية لمستعمراتهم على ركام القرى الفلسطينية. وازداد الأمر بعد تأسيس دولة إسرائيل، هذه عملية ما زالت جارية حتى اليوم⁽⁷⁴⁾. ودخلت هذه السياسة مرحلة قصوى مع تدمير المئات من المدن والقرى الفلسطينية وطمسها خلال النكبة وحرب 1967، وهناك عدة دراسات تناولت هذا الموضوع⁽⁷⁵⁾.

في عام 1949 بعد تأسيس دولة إسرائيل على أرض فلسطين، تمّ تشكيل لجنة من تسعة من كبار علماء التوراة والآثار، كانت مهمتهم رسم خريطة عبرية لفلسطين، وتغيير أسماء المدن والقرى الفلسطينية المهجرة والمدمرة، واختراع أسماء عبرية لها، وكذلك للوديان والجبال وغيرها. كما تمّ تأسيس لجان فرعية للغرض نفسه، ومنها لجنة خاصة بالنقب⁽⁷⁶⁾.

(71) Abu el-Haj, pp. 307–386.

(72) Gottfried Reeg, *Die Ortsnamen Israels Nach der Rabbinischen Literatur*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, B, 51 (Wiesbaden: Reichert, 1989).

(73) Nur Masalha, «Settler-Colonialism, Memoricide and Indigenous Toponymic Memory: The Appropriation of Palestinian Place Names by the Israeli State», *Journal of Holy Land and Palestine Studies*, vol. 14, no. 1 (2015), pp. 3–57.

(74) Benvenisti; Masalha, *Palestine: A Four Thousand Year History*, pp. 307–386.

(75) Davis; Masalha, «Settler-Colonialism», pp. 3–57; Aleida Assmann, «One Land and Three Narratives: Palestinian Sites of Memory in Israel», *Memory Studies*, vol. 11, no. 3 (2018), pp. 287–300.

(76) Benvenisti.

اعتمدت الحركة الصهيونية أحد مبادئ الحركات الاستعمارية وطبقته على فلسطين، وهو ما يسمى بالأرض المكتشفة أو ما سمي بالأرض المجهولة أو غير المعروفة Terra Incognita؛ أي غير محددة الملكية أو غير المملوكة. والأرض المكتشفة عند الحركات الاستعمارية هي لمن يكتشفها، ويرتبط مفهوم الأرض المكتشفة بالأرض المباحة Terra Nullius أو الخالية وهي بذلك ممتلكات مباحة Res Nullius⁽⁷⁷⁾. وهذا ما نجده في الخرائط التوراتية والصهيونية لفلسطين، إضافةً إلى أسماء الأماكن نجد إشارة خاصة إلى المساحات غير المأهولة كالمراعي؛ وذلك للدعوة إلى احتلالها أو استيطانها، وهذا صلب السياسة الصهيونية منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى اليوم⁽⁷⁸⁾.

قبل سياسة الطمس الصهيونية لأسماء الأماكن الفلسطينية، كانت هناك الخريطة الذهنية الغربية المتخيلة لفلسطين، وأسطورة طوبوغرافيا الأرض المقدسة التي وضعها علماء التوراة والرحالة الغربيون لفلسطين في القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين. إذاً، أدت كتب الرحالة وعلماء الآثار الغربيين في القرن التاسع عشر دوراً مهماً في رسم الخريطة الذهنية الغربية Mental Map المتخيلة لفلسطين وتثبيتها، كما يريد الغرب، والتي تبنتها الصهيونية لاحقاً، وبقيت مرسومة في ذهنية الغرب إلى اليوم، وهي نموذج استشراقي بامتياز. إنها فكرة الذاتية الغربية الاستعمارية، كما يريد الغرب ويُحسّ بها، وليست كما هي على حقيقتها. لقد وضعوا تصوراً مشوّهاً للصورة الواقعية للمدن والقرى الفلسطينية⁽⁷⁹⁾. وكان هاليفاكس قد وضع للذاكرة الجماعية الغربية مؤلفاً أسماء أماكن الذاكرة الدينية المسيحية في فلسطين، وتبع فيه التغير التاريخي في التقاليد المسيحية، وكيف أن الأرض المقدسة في الكتاب المقدس كانت ولا تزال وهمة⁽⁸⁰⁾.

الطُّرس منهجية في التعرف إلى الأماكن الفلسطينية

يمكننا استخدام منهجية قراءة الطُّرس Palimpsest (وهو الرق الذي محي وأعيدت الكتابة عليه من جديد)، وأهمية الطرس أنه يحتوي على عدة طبقات مكتوبة، لا يظهر منها إلا أحدث طبقة، ولكن إذا ما تمّ التدقيق في القراءة قد تظهر أيضاً آثار أو بقايا تحتها، وتظهر الطبقات التي تم محوها، ويستخدم المؤرخون هذا المفهوم مجازياً للتعرف إلى ثقافة الشعوب التي طمسها قوى الاستعمار. وهذا ما ينطبق على الأماكن الفلسطينية التي تم محوها وإعادة البناء على مواقعها، إلا أنها بالرغم من ذلك ظاهرة للعيان وموثقة تاريخياً⁽⁸¹⁾. ويمكن تطبيق منهجية قراءة الطُّرس، لفهم ذاكرة مدينة القدس والتي

(77) Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* (London/ New York: Routledge, 2013), pp. 257–259.

(78) Marcelo Svirsky, «The Production of Terra Nullius and the Zionist–Palestinian Conflict,» in: Simone Bignall & Paul Patton (eds.), *Deleuze and the Postcolonial* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), pp. 220–250.

(79) Thomas L. Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel* (New York: Basic Books, 2000).

(80) Mauric Halbwachs, *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land: Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis* (Konstanz: UVK Verlag, 2002).

(81) Ashcroft, Griffiths & Tiffin, pp. 190–192.

تحتوي على كثير من الطبقات التاريخية المتراكمة. وفي عام 1996، أقامت الدولة العبرية احتفالية شعارها «القدس: ثلاثة آلاف عام»، أعلنت فيها أن القدس قد بناها الملك داود في عام 1004 ق. م. وبدلاً من عرض التاريخ الحقيقي للمدينة، والذي يبدأ على الأقل قبل هذا التاريخ بثمانمائة عام، حيث ذُكر في ما يسمى «وثائق اللعن» المصرية، ركزت هذه الاحتفالية على القصص التوراتي، لكي يتفق مع الأساطير المؤسسة للدولة العبرية. وبهذا، يُمحي تاريخ المدينة في هذه الحقبة الزمنية المذكورة، وتشطب حتى القصص التوراتية الخاصة باليوسيين وهم أهل المدينة في العهد القديم، وتشطب حقبة عبيد خيبا ملك القدس من عصر العمارنة (القرن الرابع عشر قبل الميلاد) والذي كان قد أرسل خمس رسائل إلى الفرعونين المصريين أمنحوتب الثالث وأمنحوتب الرابع. وفي الحصيلة، بحسب الرواية الصهيونية، يُبرز الملك داود بطلاً أسطورياً مؤسساً للمدينة، في حين أن هذا يتناقض مع مراحل تاريخ المدينة⁽⁸²⁾.

ثامناً: نحو منهجية علمية في دراسة أماكن الذاكرة الفلسطينية وتطوير سردية عربية لفهم التاريخ الفلسطيني

تُعتبر فلسطين من أقدم المناطق المأهولة بالسكان في تاريخ البشرية، وتاريخ أسماء الأماكن في فلسطين يمتد في أعماق التاريخ. لقد كانت فلسطين إحدى أكثر المناطق كثافة سكانية في العالم منذ العصر الحجري الحديث (الألف الثامن ق. م.) حتى يومنا هذا. وإضافة إلى ذلك، لم تكن فلسطين التاريخية ساحة قتال للصراع بين القوى العالمية منذ العصور القديمة حتى العصر الحديث فحسب، بل كانت أيضاً جسراً ثقافياً بين آسيا وأفريقيا وأوروبا. ولأن تسمية المكان عادة ما تعكس الاحتياجات البيئية والثقافية للناس، فقد ترك الناس بصماتهم في مسميات هذه الأماكن بلغات مختلفة. تركت جميع الشعوب التي عاشت في فلسطين، إذًا، آثارها في أسماء الأماكن الفلسطينية، ومن أمثلة ذلك: الكنعانيون، والأموريون، والمصريون، والحيوريون، والعبرانيون، والأدوميون، والفلسطينيون، واليونانيون، والرومان، والعرب، والصليبيون، والعثمانيون وغيرهم. ومع ذلك، ومنذ القرون الأولى الميلادية وخاصة القرن السابع الميلادي على الأقل وأكثر من 1400 عام، حافظت فلسطين على الوجه العربي لهذه البلاد حتى العصر الحديث، وآلاف أسماء الأماكن هي أسماء موثقة في المصادر العربية ومسجلة ومحفوظة في سجل اللهجة العربية - الفلسطينية. في النتيجة، إن أسماء الأماكن الفلسطينية هي الامتداد التاريخي والطبيعي لحياة الإنسان على هذه الأرض التي حافظت عليها الذاكرة الجماعية الفلسطينية عبر التاريخ إلى اليوم، ودراساتها تمثل استحضاراً للذاكرة الثقافية الفلسطينية⁽⁸³⁾.

من هنا، على الباحثين الانطلاق من أسماء المدن والقرى، كما هي معروفة اليوم وكما هي موثقة في اللهجة العربية الفلسطينية. ويجب الاعتماد على منهجية علمية قوامها الذاكرة الجماعية الفلسطينية، بما

(82) يُنظر دراسة أليدا أسمان التي تعالج الهلكوست والنكبة، في:

Assmann, «One land and Three Narratives», pp. 287-300.

(83) Masalha, *Palestine: A Four Thousand Year History*, pp. 307-386.

فيها الذاكرة التواصلية الفلسطينية والذاكرة الثقافية الفلسطينية، واعتماد منهجية علم اللغات السامية المقارن والمنهج التاريخي.

كما يجب التحرر المطلق من المنهجية اللاهوتية العقيمة في التعامل مع أسماء الأماكن الفلسطينية، والتي سيطرت على عقلية بعض الهواة العرب، خاصة أن أسماء الأماكن الفلسطينية موثقة، وسابقة بزمان كثير للنص التوراتي، ولا يجوز بأي حال من الأحوال الانطلاق من نص العهد القديم، لا لمعالجة دراسة الأماكن الفلسطينية، ولا لدراسة تاريخ فلسطين القديم، فتلك هي الطامة الكبرى، وهذه هي منهجية اللاهوت والتي تُستخدم أداة أساسية في خدمة الرواية الأسطورية الصهيونية⁽⁸⁴⁾. ولكن يمكن التعامل مع الكتاب المقدس بوصفه مصدرًا ثانويًا أو ككتاب فلكلوري فلسطيني قديم في جوانبه التاريخية، وهنا لا بد من الاعتماد على الذاكرة الثقافية الفلسطينية وما دونته عبر العصور.

ولا يناقش هذا البحث الرواية الخرافية العربية - الفلسطينية حول تاريخ فلسطين، والتي تنطلق من نص العهد القديم، والتي ازدادت في السنوات الأخيرة، والتي نشرها الشعبويون العرب من هواة التاريخ واللغات، وكثيرًا ما تُلحق هذه الرواية الخرافية الضرر بقضية أهل فلسطين وتشوّه التاريخ والثقافة والجغرافيا الفلسطينية.

نحن أيضًا في حاجة ماسة إلى زيادة الوعي التاريخي الفلسطيني عن طريق تعميق القدرة على تحليل الماضي علميًا، بفهم الحاضر ومن ثم رسم خطط للمستقبل، وكذلك تفعيل مخزون الذاكرة الثقافية الفلسطينية، وتطوير أدوات وسرديات من ذلك المخزون، ومن ثم توظيفها في الحفاظ على هوية الشعب الفلسطيني في الصراع ضد الحركة الصهيونية⁽⁸⁵⁾. ومنذ بداية التسعينيات من القرن الماضي، ازداد الاهتمام على نحو ملحوظ بتدوين الذاكرة التواصلية الفلسطينية، وصدر كثير من الدراسات التي توثق للقرى المدمرة وأحداث النكبة وغيرها⁽⁸⁶⁾.

كلمة ختامية

استعرض هذا البحث مسألة دراسة أماكن الذاكرة الفلسطينية بكل أبعادها، ودراسة التاريخ الفلسطيني عمومًا؛ وذلك بالاعتماد على الذاكرة الجماعية الفلسطينية، والذاكرة الثقافية، والذاكرة التواصلية، وعلاقة الإنسان بالأرض. ويتضح من هذه الدراسة أن الشعب الفلسطيني هو خلاصة الاستقرار البشري في فلسطين وامتداده التاريخي الطبيعي منذ آلاف السنين إلى اليوم، وهو الذي حفظ أمانة التنوع الثقافي والديني والبشري في هذه البلاد، وهذا هو المنطلق الأساسي للبحث.

ولم يهتم هذا البحث بمناقشة من هم قبل ومن هم بعد على أرض فلسطين، أهم الكنعانيون أم

(84) عزمي بشارة، «في الذاكرة والتاريخ» في: الفكر العربي الحديث والمعاصر، تحرير وإعداد سليمان راضي وعبد الكريم البرغوثي، ط 3 (بيروت: دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، جامعة بير زيت، 2000)، ص 617-624.

(85) المرجع نفسه.

(86) أبو ستّة؛ الخالدي.

العبرانيون؟ لأنّ المسألة الأساسية التي ينطلق منها هذا البحث هي أن المشروع الصهيوني هو مشروع استعماري قام باقتلاع الشعب الفلسطيني من أرضه وتشريده، ويحاول أن يمحو ذاكرته الثقافية.

والمجموعات الإثنية كافة التي عاشت في فلسطين قد ذابت في شخصية الشعب الفلسطيني؛ فجميع الغزاة رحلوا والإمبراطوريات انتهت، ولكن القرى والمدن الفلسطينية بقيت دائماً في مكانها محتفظة بأسمائها عبر العصور، واستمرت في معظمها حتى النكبة، وهذا ما تخبرنا به الذاكرة الثقافية الفلسطينية. وقد ناقش هذا البحث المحاولات الصهيونية لمحو الذاكرة الفلسطينية، وسياسة طمس الأماكن الفلسطينية. ومن الواضح أن هذا البحث لا يهتمه الدخول كثيراً في مناقشة الرد على الرواية التوراتية والصهيونية المرتبطة بإثبات شرعية الدولة العبرية، تلك الرواية التي بدأت تنهار في السنين الأخيرة على أيدي علماء اللاهوت وما يسمى الآثار التوراتية أنفسهم. ويرى هذا البحث أن الرد الحقيقي هو إبراز أماكن الذاكرة الفلسطينية وأهميتها في صناعة الهوية الفلسطينية.

References

المراجع

العربية

- أبو ستّة، سلمان. أطلس فلسطين 1917-1966. لندن: هيئة أرض فلسطين، 2011.
- أسمان، يان. الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى. ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.
- بابه، إيلان. التطهير العرقي في فلسطين. ترجمة أحمد خليفة. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2007.
- التأريخ العربي وتاريخ العرب: كيف كُتب وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة. تحرير وجيه كوثراني. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- الخالدي، وليد. كي لا ننسى: قرى فلسطين التي دمرتها إسرائيل سنة 1948 وأسماء شهدائها. ترجمة حسني زينه. بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2001.
- خمّار، قسطنطين. أسماء الأماكن والمواقع والمعالم الطبيعية والبشرية والجغرافية المعروفة في فلسطين حتى العام 1948. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.
- الدباغ، مصطفى مراد. بلادنا فلسطين. 10 أجزاء. كفر قرع: دار الهدى للطباعة والنشر، 2002.
- مرمجي الدومنيكي، أ. س. (الأب). بلدانية فلسطين العربية. وقف عليها وفهرسها محمد خليل الباشا. بيروت: عالم الكتب، 1987.
- ريكور، بول. الذاكرة، التاريخ، النسيان. ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

سوكاح، زهير. «حقل 'دراسات الذاكرة' في العلوم الإنسانية والاجتماعية: حضور غربي وقصور عربي». أسطور. العدد 11 (كانون الثاني / يناير 2020).

الشوفاني، إلياس. الموجز في تاريخ فلسطين السياسي: منذ فجر التاريخ حتى عام 1949. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1996.

طوني بينيت، ولورانس غروسييرغ وموريس ميجان. مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

عرّاف، شكري. المواقع الجغرافية في فلسطين: الأسماء العربية والتسميات العبرية. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2004.

الفكر العربي الحديث والمعاصر. تحرير وإعداد سليمان ربضي وعبد الكريم البرغوثي. ط 3. بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2000.

العسلي، كامل. موسم النبي موسى في فلسطين: تاريخ الموسم والمقام. عمان: منشورات الجامعة الأردنية، 1990.

العرب: من مرج دابق إلى سايكس - بيكو (1916-1516)، تحولات بُنى السلطة والمجتمع: من الكيانات والإمارات السلطانية إلى الكيانات الوطنية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

كنعان، توفيق. الأولياء والمزارات الإسلامية في فلسطين. ترجمة نمر سرحان، تحرير حمدان طه. رام الله: وزارة الثقافة الفلسطينية، 1997.

لوغوف، جاك. التاريخ والذاكرة. ترجمة جمال شحيد. سلسلة ترجمان. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

الأجنبية

Abu el-Haj, Nadia. *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

Aharoni, Yohanan. *Das Land der Bibel: eine historische Geographie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.

Ahituv, Shmuel. *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*. Jerusalem: The Magnes Press, 1984.

Al-Hilou, Abdullah. «Topographische Namen des syro-palästinischen Raumes nach arabischen Geographen: Historische und etymologische Untersuchungen.» PhD. Dissertation. Freie Universität Berlin. Berlin. 1986.

- Al-Ma'ani, Sultan. *Nordjordanische Ortsnamen: Eine etymologische und semantische Untersuchung*. Texte und Studien zur Orientalistik. Hildesheim: G. Olms, 1992.
- Al-Sheiba, Abdallah. *Archäologische Berichte aus dem Yemen*, IV. Mainz: Philipp von Zabern, 1988.
- Ashcroft, Bill. Gareth Griffiths & Helen Tiffin. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London/ New York: Routledge, 2013.
- Assmann, Aleida. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck, 1999.
- Assmann, Alieda. «One Land and Three Narratives: Palestinian Sites of Memory in Israel.» *Memory Studies*. vol. 11, no. 3 (2018).
- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck, 1997.
- Avi-Yonah, Michael. *Gazetteer of Roman Palestine*. vol. 5. Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University, 1976.
- Benvenisti, Meron. *The Sacred Landscape: Buried History of the Holy Land Since 1948*. Berkely, CA: University of California Press, 2002.
- Bignall, Simone & Paul Patton (eds.). *Deleuze and the Postcolonial*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Borée, Wilhelm. *Die alten Ortsnamen Palästinas*, Hildesheim [u.a.]: Olms. Nachdruck 1968; Leipzig: Pfeiffer, 1930.
- Davis, Rochelle A. *Palestinian Village Histories: Geographies of the Displaced*. Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture*. Berlin/ Boston: De Gruyter, 2016.
- Edward Robinson. *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea*. Boston: Crocker & Brewster, 1841.
- Elitzur, Yoel. *Ancient Place Names in the Holy Land: Preservation and History*. Jerusalem: The Hebrew University, Magnes Press, 2004.
- Erll, Astrid. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler, 2005.
- Fahd, Toufic et al. *La toponymie antique*. Actes du colloque de Strasbourg, 12–14 juin 1975. vol. 4. Université des sciences humaines de Strasbourg, Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 1977.
- Freedman, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. vol. VI. New York: Doubleday, 1992.
- Freeman, Greville S. P. *The Onomasticon by Eusebius of Caesarea: Palestine in the Fourth Century A.D.* Jerusalem: Carta, 2003.

Grootkerk, Samuel E. *Ancient Sites in Galilee: A Toponymic Gazetteer*. Culture and History of the ancient Near East. Leiden: Brill, 2000.

Halbwachs, Maurice. *Das Gedächtnis und Seine Sozialen Bedingungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

_____. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1939.

_____. *Soziale Morphologie. Ausgewählte Schriften*, Stephan Egger (ed.). Konstanz: UVK Verlag, 2002.

_____. *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land: Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Konstanz: UVK Verlag, 2002.

Helck, Wolfgang. *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2. edition (Ägyptologische Abhandlungen 5). Wiesbaden: Harrassowitz, 1971.

Hütteroth, Wolf-Dieter & Kamal Abdulfattah. *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century* (Erlanger Geographische Arbeiten, Sonderband 5). Erlangen: Frankische Geographische Gesellschaft, 1977.

Isserlin, Benedikt S. J. «Israelite and Pre-Israelite Place Names in Palestine, A Historical and Geographical Sketch.» *Palestine Exploration Quarterly*. vol. 89, no. 2 (1957).

Kampffmeyer, Georg. *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1892.

Kenyon, Kathleen. *Archaeology in the Holy Land*. 3rd ed. London: Ernest Benn, 1970.

Koselleck, Reinhart. *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Masalha, Nur. «Settler-Colonialism, Memoricide and Indigenous Toponymic Memory: The Appropriation of Palestinian Place Names by the Israeli State.» *Journal of Holy Land and Palestine Studies*. vol. 14, no. 1 (2015).

_____. *Palestine: A Four Thousand Year History*. London: Zed Books, 2018.

Moran, William. L. (ed. & trans.). *The Amarna Letters*. Baltimore/ London: The Johns Hopkins University Press, 1992.

Nora, Pierre (ed.). *Les lieux de mémoire*. 3 vols. Paris: Gallimard, 1997.

Notley, Steven & Ze'ev Safrai. *Eusebius, Onomasticon: A Triglott Edition with Notes and Commentary*. Leiden: Brill, 2005.

Pollock, Susan & Reinhard Bernbeck (eds.). *Archaeologies of the Middle East Critical Perspectives*. Oxford: Blackwell, 2005.

Rainey, Anson F. «The Toponymics of Eretz-Israel.» *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. no. 231 (1978).

Rainey, Anson F., William M. Schniedewind & Zipora Cochavi-Rainey. *The El-Amarna correspondence: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna Based on Collations of All Extant Tablets*. vol. 2 (Handbook of oriental studies = Handbuch der Orientalistik Sec. 1 Ancient Near East, 110). Leiden: Brill, 2015.

Reeg, Gottfried. *Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B*, 51. Wiesbaden: Reichert, 1989.

R. Th. Sparks et al. (eds.). *Digging Up Jericho Past, Present and Future*. Oxford: Archaeopress, 2020.

Thompson, Thomas L. *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. New York: Basic Books, 2000.

Wardini, Elie. *Lebanese Place-Names (Mount Lebanon and North Lebanon): A Typology of Regional Variation and Continuity*. Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven: Peeters, 2002.

Wild, Stefan. *Libanesische Ortsnamen: Typologie und Deutung*. Beirut Texts and Studies. Band 9. Beirut/ Wiesbaden: Beirut Orient-Institut, 1973.

Zadok, Ran. «A Preliminary Analysis of Ancient Survivals in Modern Palestinian Toponymy.» *Mediterranean Language Review*. no. 9 (1995–1997).

رشيد بوطيب | Rachid Boutayeb *

«تراثنا هو الكون» شذرات من خطاب في النسيان

"Our Heritage is the Universe" Fragments of a Discourse on Forgetting

«إن الفكر إذا لم يكن فكر أقلية وهامش، إذا لم يكن فكرًا
لا يعرف المنظومة والاكتمال، يصبح فكر إبادة».
عبد الكبير الخطيبي

ملخص: يناقش هذا البحث مسألة العلاقة التي بناها الفكر العربي المعاصر بالتراث، مفككاً أبعادها الأيديولوجية ومسلطاً الضوء على محدوديتها. يبدأ البحث بمناقشة مسألة الذاكرة والنسيان في الخطاب الغربي، وخصوصاً في مجالات التاريخ، والفلسفة والتحليل النفسي ودراسات الذاكرة، ومركزاً على نحو خاص على «الاعتبار الثاني» لنيته، ومنتصراً لواجب النسيان في كل سياق يحكمه تضخم الذاكرة أو ما يسميه نيته «الحمى التاريخية». ويعرج على مناقشة مختلف القراءات للتراث في السياق العربي المعاصر، والتي تنتهي في مجملها، وعلى اختلاف مشاربها ومناهجها، إلى إسقاط صراعات الحاضر على الماضي، وصراعات الماضي على الحاضر، وما يمثله ذلك من عقبة أمام الالتحاق بزمن العالم، والانفتاح على الإنجازات الكبرى للحدثة.

كلمات مفتاحية: ذاكرة، نسيان، تراث، الحياة، الرشدية، الذاكرة الجمعية، التاريخ.

Abstract: This paper discusses the relationship established by contemporary Arab thought with heritage, deconstructing its ideological dimensions and highlighting its limitations. The research begins with a discussion of forgetting in Western discourse, especially in the fields of history, philosophy and memory studies, focusing in particular on Nietzsche's «second consideration» and arguing in favour of the duty of forgetting in every context governed by a hypertrophy of memory or what Nietzsche calls «historical fever». The study then delves into the discussion of the various understandings of Islamic heritage in the contemporary Arab context, concluding that – whatever their different approaches and origins – they all serve to project past conflicts onto the present, and vice versa. This

* أستاذ مساعد، قسم الفلسفة، معهد الدوحة للدراسات العليا.

Assistant Professor for Philosophy, Doha Institute for Graduate Studies.

** أستقي هذا العنوان من محاضرة شهيرة للكاتب الأرجنتيني خوزيه لويس بورخيس، بعنوان: «الكاتب الأرجنتيني والتراث»، يقول في نهايتها، موجهاً كلامه إلى الكاتب الأرجنتيني: «لهذا أكرر أن علينا أن لا نشعر بالخوف، وأنه علينا أن نفكر في أن تراثنا هو الكون»، ينظر:

Jorge Luis Borges, «El Escritor argentino y la tradición», in: Jorge Luis Borges, *Discusión* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1957), p. 162.

represents an obstacle to being in step with the contemporary world and keeping up with the great strides made by modernity.

Keywords: Memory, Forgetting, Heritage, Life, Collective Memory, Averroism, History.

أولاً: واجب النسيان

«طُوبى للأزمة التي تطالع في السماء المرصعة بالنجوم، خريطة السبل المشرعة أمامها، والتي عليها أن تعبرها. تلك السبل التي تستنير بضوء تلك النجوم. يبدو كل شيء جديداً، ومع ذلك فهي تعرفه. يبدو الأمر كالمغامرة ولكنه ملك يمينها. إن العالم بعيد وفي الآن نفسه هو مثل بيتها، ذلك أن النار التي يشتعل أوارها في الأعماق، قد قُدت من الجوهر نفسه الذي قُدت منه نار النجوم»⁽¹⁾. بهذه الكلمات، ذات النفحة التأبينية، يفتح جورج لوكاتش (1885-1971) تفكيره في فن الرواية بصفتها ملحمة للبرجوازية. تقول أطروحته الأساسية إن العالم الحديث أضحى أكبر وأكثر تعقيداً من العالم القديم. إنه عالم لا يحده حد. لقد كانت الملحمة لسان حال عالم نهائي وثقافة مغلقة، ولكن الفن الروائي سيغير عن نثرية العالم الحديث وشذريته وعن المسافة التي لا يمكن رآبها بين ما مضى وما سيأتي. فلم يعد في الإمكان في ظل «العراء الترنسندنتالي» Transzendente Obdachlosigkeit، الذي أضحى شرط الأزمنة المعاصرة ومحددها الأنطولوجي الأول، أن نحذو حذو هوميروس (700 ق. م.) في الكتابة، ذلك لأن هوميروس، في رأي لوكاتش، «وجد الجواب، قبل أن يسمح النمو التاريخي للفكر بطرح السؤال»⁽²⁾.

إذا تأملنا كلمات لوكاتش في ضوء الحضور الطاغي للتراث أو بالأحرى لتراث متخيل في سياقنا العربي، لن يسعنا إلا أن نقول إننا لم نجرؤ بعد على السؤال، ولم نكتشف تلك «الآنية» أو «أنطولوجيا الآنية» التي تحدث عنها ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984)⁽³⁾.

إن الكلف المرضي بالتراث لا يربطنا بذلك الماضي الذي انقضى، رغم كل ادعاءاته. وإن مهمة كل فكر نقدي منخرط في الآنية تكمن في الدفاع عن واجب النسيان، وذلك ضد ما أسماه فريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770-1831) «عبء التاريخ» أو فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) «الحمى التاريخية» أو حتى «الحمى القومية». قد يعترض أحدهم ويقول: بل إن عليه أن ينافح عن واجب التذكر. طبعاً، وكما أشار إلى ذلك مارتن هايدغر (1889-1976) في أحد تحفظاته الأساسية على نيتشه: «وحده الكائن التاريخي يمكنه أن يكون لاتاريخياً»⁽⁴⁾، وبتعبير آخر: وحده القادر على التذكر سيكون قادراً على النسيان. ولكن، وجب التذكير هنا، بأنه ليس من شكلٍ محددٍ للتذكر،

(1) Georg Lukács, *Die Theorie des Romans: Ein Geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der Großen Epik* (Berlin: Paul Cassirer, 1920), p. 9.

(2) Ibid., p. 13.

(3) ميشال فوكو، «كانظ والثورة»، ترجمة يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد 12 (1984)، ص 71.

(4) Martin Heidegger, *Interprétation de la «Deuxième considération intempestive» de Nietzsche*, Alain Boutot (trans.) (Paris: Gallimard 2009), p. 45.

كما أنه ليس من نهج واحد للنسيان، وإنما لا ريب نسقط في الأيديولوجيا، حين نعتقد خلاف ذلك. لقد أشار جاك لوغوف Jacques Le Goff (1924-2014) إلى هذه الحقيقة قائلاً: «نلاحظ أن النظر في ماضٍ بذاته يتغير بحسب العصور وأن المؤرخ خاضع للزمن الذي يعيش فيه»⁽⁵⁾، وهو يكرر هنا ما أشار إليه موريس هالبواكس (1877-1945)، مؤكداً أن «الذاكرة لا تُحيي الماضي ولكن تُعيد تشكيله»⁽⁶⁾. إن الحاضر يقول الشيء الكثير عن ذلك الماضي، بل إنه لا يمكننا أن نقرأ الماضي إلا من خلال الحاضر. إن الاعتراف بذلك يُحررنا بدءاً من منطق الحقيقة الذي هو منطق هيمنة. إن قراءتنا تخضع لإكراهات الحاضر وشروطه. لكن ما يجب إضافته إلى ما قاله لوغوف هو واقع أن النهضة أو التجديد المجتمعي لا تتخذ فقط «شكل العودة إلى الماضي»⁽⁷⁾، بل تتحقق أيضاً كقطيعة معه أو كنسيان، ربما أكثر من العودة إليه، إذ كما يكتب تزفيتان تودوروف (1939-2017)، إن المجتمعات الغربية المعاصرة «لا تستعمل الماضي وسيلة مفضلة للشرعية، ولا تعطي مكانة عليا للذاكرة»⁽⁸⁾.

وكما أن هناك علماً للتاريخ، يجب أن نجرؤ على بناء علم للنسيان. وقد نقول، في تسرع، إن من واجب علم النسيان، الذي على كل فلسفة تريد أن تكون نقدية في السياق العربي أن تفكر فيه، أن يحررنا من ثقل الماضي ويحرره من عبث الحاضر. ويجب، منذ البدء، التأكيد أن النسيان لا يمثل حرباً على التراث ولكنه بالأحرى ممارسة نقدية للتذكر، وذلك بالمعنى الذي يقدمه نيتشه لـ «تاريخه النقدي»، وهو في الآن نفسه استراتيجية للمقاومة، ذلك أنه لا يتورع عن فضح التوظيفات السياسية لهذا التراث، وعلاوة على ذلك، فهو يعتمد إلى تسليط الضوء على ذلك التراث المنسي والمحاصر، الذي لا يريد لنا الاستبداد معرفته. وإذا كان المؤرخ جان شينو (1922-2007) محقاً، في رأينا، في تأكيده على أن الطبقات المهيمنة تتلاعب بالماضي، وعلى أن «النظام السياسي ينظم الزمن الماضي ويشكل صورته وفقاً لمصالحه السياسية والأيديولوجية»⁽⁹⁾، وإذا كان الماضي أو المعرفة التاريخية، كما كتب: «يمكن أن تعمل في خدمة المحافظة الاجتماعية وفي خدمة النضالات الشعبية [...] وكل واحد يختار ماضيه، وهذا الاختيار ليس بريئاً»⁽¹⁰⁾، فإنه يقترف خطأ كبيراً في دعوته إلى توظيف الماضي في الصراعات الاجتماعية⁽¹¹⁾، فذلك ما خبرنا نتائجه الكارثية في سياقنا العربي، وهو ما يحرمنا حق التفكير في حاضرنا

(5) جاك لوغوف، التاريخ والذاكرة، ترجمة جمال شحيد (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 21.

(6) Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Albin Michel, 1994), p. 403.

تجدر الإشارة هنا إلى أن عملية إعادة البناء أو التشكيل تلك، ليست اعتباطية، بل هي تخضع لشروط الحاضر ومتطلباته، وهالبواكس يستدل على ذلك مثلاً بالذاكرة الدينية، والتي، على الرغم من «نأيتها بنفسها عن المجتمع الدنيوي، فإنها تخضع للقوانين نفسها التي تخضع لها كل ذاكرة جمعية. إنها لا تحافظ على الماضي، ولكن تعيد تشكيله، بمساعدة آثار مادية، طقوس، نصوص، تقاليد خلفها وراءه، ولكن أيضاً بمساعدة معطيات سيكولوجية واجتماعية راهنة، أي بمعونة الحاضر»، ينظر: Ibid., p. 300.

(7) Ibid., p. 38.

(8) Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire* (Paris: Arléa, 2015), p. 17.

(9) Jean Chesneaux, *Du passé faisons table rase? A propos de l'histoire et des historiens* (Paris: Maspero, 1976), p. 23.

(10) Ibid., pp. 18-19.

(11) Ibid., p. 32.

من خارج صراعات ماضينا، وفي ماضينا من خارج صراعات حاضرننا، وتعبير آخر: إنه يحرمنا من حقنا في المعرفة.

يتحول الماضي دوماً إلى نوع من الوصاية أو الإكراه، حين نربطه بقراءة محددة أو حين نصبغ عليه صلاحية فوق تاريخية. فبقدر ما تؤدي خسارة الذاكرة الجمعية عند الشعوب والأمم إلى اضطرابات خطيرة في الهوية الجمعية، كما يؤكد ذلك لوغوف⁽¹²⁾، يهدد تضخمها ما يمكن أن نصطلح عليه بـ «الحقوق التاريخية للأجيال المقبلة»، ويحكم على هذه الهوية الجمعية بالجمود. ولقد كان لوغوف متنبهاً إلى ذلك، وهو يدعونا إلى العمل من أجل «أن تستخدم الذاكرة الجمعية لتحرير البشر، لا استعبادهم»⁽¹³⁾.

يحذرنا نيتشه في وقت مبكر من تضخم الذاكرة. ومعه نقف على أكبر دفاع قدمته الفلسفة عن النسيان. يفتتح نيتشه تفكيره في التاريخ وعلاقته بالحياة بما كتبه يوهان غوته (1749-1832): «أكره كل ما لا يفعل أكثر من حشوي بالمعلومات من دون أن يرفع من نشاطي أو يُحييني بشكل مباشر»⁽¹⁴⁾. وإن كان يمكننا أن نعود إلى إيمانويل كانط (1724-1804)، مثلاً، فسنجد عنده ما هو شبيه بما قاله غوته، فكانت كذلك يرفض الاستعمال الخاطئ للذاكرة في تربية الأطفال، عبر حشو رؤوسهم بأشياء سينسونها في مستقبل قريب، مؤكداً أن علينا أن لا نشغل الذاكرة إلا «بالأمور التي نحن مهتمون بالمحافظة عليها والتي تملك علاقة بالحياة الواقعية»⁽¹⁵⁾.

إن «الحياة» أو «الحياة الواقعية» هي الكلمة - المفتاح لدى كانط وغوته ونيتشه، ولكنها ستعوض عند نيتشه المكانة التي يحتلها العقل في المحكمة التي نصبه كانط قاضياً فيها، في كتابه صراع الكليات. يعلق نيتشه على مقولة غوته السابقة الذكر: «لماذا التعليم من دون دقة حياة، والعلم الذي تنام عنده الفاعلية، والتاريخ فائض المعرفة الغالي، هذا البذخ، لماذا يجب أن نكره كل ذلك بالفعل كما يقول غوته؟ لأننا ما زلنا في حاجة إلى الضروري، ولأن الفائض عدو الضروري»⁽¹⁶⁾. يعلمنا نيتشه هنا أموراً كثيرة دُفَعَتْ واحدة؛ أن الفلسفة تكره أيضاً، وأن من حقها أن تكره. إن الفلسفة التي يدافع عنها نيتشه تستعيد، مع هذا الكره، طفولتنا التي ضيعتها أوهام النضج. وهو يعلمنا أيضاً الاهتمام بالضروري فقط. هل نفعل ذلك؟ هل نعرف ما الضروري؟ هل سبق أن طرحنا هذا السؤال؟ وماذا عن ذلك «العلم الذي تنام عنده الفاعلية» أو بالأحرى، ذلك الذي يبعث النوم في عروقها، يشلها؟ إن «الحُمى التاريخية» التي كان يعانها عصره، تتمثل عندنا في «حمى تراثية»، نقول عنها ما قاله نيتشه عن مسيحية عصره في مقدمة كتابه ما وراء الخير والشر، إنها أفلاطونية للشعب. ونشير بذلك إلى التصور الأفلاطوني الذي يربط الحقيقة بالذاكرة ويعتبر النسيان أكبر خطر يهددها، ولكن نيتشه يقلب هذه المعادلة، وهو يقول

(12) لوغوف، ص 103.

(13) المرجع نفسه، ص 168.

(14) فريدريش نيتشه، محاسن التاريخ ومساوئه، ترجمة رشيد بوطيب (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2019)، ص 11.

(15) Emmanuel Kant, *Traité de pédagogie*, Jules Barni (trans.) (Paris: PhiloSophie, 1803), p. 40.

(16) نيتشه، ص 11.

لنا ما معناه أن الحقيقة لا تحيا بالذاكرة فقط، ولكن أيضًا بالنسيان، بل إن الحياة نفسها تحتاج إلى النسيان أكثر من التذكر: «إنه من الممكن أن نعيش من دون ذكرى تقريبًا، بل أن نعيش سعداء [...] لكن من المستحيل أن نستمر في الحياة من دون نسيان»⁽¹⁷⁾. ونيتشه يكتب ذلك وعينه على الإفراط في الذاكرة والتذكر الذي من شأنه أن يحبط الحياة ويشوه الحاضر والذاكرة معًا، ويقضي «على مواهب عظيمة وطموحات كبيرة بسبب هوسه بما هو قديم»⁽¹⁸⁾. إن الوفاء غير النقدي للماضي يكون دومًا على حساب الأجيال الشابة وحققها في أن تمتلك إرادتها الحرة، فهناك حيث تعلو الأصوات التي تتغنى بالأمجاد الغابرة، تضيق العقول بالجديد وتنفر من الانفتاح. ولهذا لم يبالغ كانط في تأملاته في التربية، وهو يفرق بين الترويض والتربية. فالذاكرة، حين تستبد بثقافة، تمارس استبدادها عبر عملية ترويض طويلة النفس، تشمل كل مجالات الحياة، وتنتشر الشكوك في كل ما هو جديد، وتحرمنا حقنا في اللقاء بالعالم. ويمنحنا النسيان تلك القوة التي يتحدث عنها نيتشه، في معرض حديثه عن التاريخ النقدي، من أجل «تخطيم ماضٍ ما»، يحول بيننا والحياة، مُذكرًا إيانا بأنه ليست العدالة من تحكم هنا، ولا حتى الرحمة، و«لكنها الحياة وحدها»⁽¹⁹⁾. وبتعبير آخر: إن ما يسميه نيتشه «التاريخ النقدي» هو «المحكمة التي تجلس فيها الحياة» لمحاكمة التاريخ، وهو هنا يختلف مع الموقف الهيجلي، ففي رأيه «ليس التاريخ الكوني ما يمثل المحكمة الكونية، بل الحياة»⁽²⁰⁾.

هل في قدرتنا أن نختلف مع نيتشه وهو يعتبر أن الإفراط في الذاكرة يحول دون أن يبلغ الفرد أو الشعب رشده؟ ذلك أن دراسة نقدية لآليات الاستبداد في السياق العربي ومنها توظيفه للذاكرة، ستقف على أن الهدف النهائي لهذا التوظيف هو حرماننا من النضج. ذلك التوظيف الأيديولوجي هو المسؤول عن النسب العالية للامية، وغياب الوعي، وخضوع المعرفي للسحري. وما كتبه نيتشه عن تربية عصره نقوله عن تربية عصرنا: «وليست مثل التربية العامة الحالية التي تعلمنا كيف نكذب فقط على أنفسنا بخصوص هذه الحاجات [يعني «الحاجات الحقيقية للبشر»] وتتحول عبر ذلك إلى كذبة حقيقية متحركة»⁽²¹⁾. وفي الواقع، كما للذاكرة تربيته الخاصة بها، فيجب مقاومتها عبر تأسيس التربية على النسيان أو على الحرية، تقف على النقيض من الترويض، ومن خطاطة «الشيخ والمريد». ذلك أن النسيان يخرجنا من القدرية التاريخية التي ظل نيتشه يقاومها، ويفتحنا على قارة جديدة، لم تطأها أقدامنا بعد، هي ما يسميه التنوير الغربي «حرية الإرادة». ولكن، لئن كان نيتشه يطلب بناء علاقة أخرى بالماضي، لا تقوم على العلم أو العلم التاريخي لعصره، فإننا نطالب في سياقنا بإقامة علاقة بالماضي لا تقوم على «الأيديولوجيا»، ولكن على هذا «العلم» الذي رفضه نيتشه، من دون أن يعني ذلك أي تنازل عن حقنا في النسيان. إننا نريد

(17) المرجع نفسه، ص 15.

(18) المرجع نفسه، ص 32.

(19) المرجع نفسه، ص 33.

(20) Heinz-Dieter Kittsteiner, «Erinnern – Vergessen – Orientieren. Nietzsches Begriff des 'umhüllenden Wahns' als geschichtsphilosophische Kategorie,» in: Dieter Borchmeyer (ed.), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Frankfurt: Suhrkamp, 1996), p. 53.

(21) Ibid., p. 45.

فقط أن نقول إن لكل ثقافة شروطها التاريخية التي أنتجتها، ولذلك وجب أن يكون لكل ثقافة نسيانها، فإذا كان سياق مثل الألماني يطالب مواطنيه بالتذكر أكثر من النسيان، كما يوضح ذلك منظرو «الوطنية الدستورية»، وهو لا ريب تذكر نقدي، فإن السياق العربي، الذي يعرف شططاً في استعمال الذاكرة، يطالبنا أكثر بالنسيان. إن «الحياة الصحية» تتطلب النسيان كما أوضح نيتشه، ولكن الحياة ليست كائنًا ميتافيزيقياً، فهي ترتبط بشروط محددة. وفي هذا السياق، لن أقول إننا نحتاج إلى هذه التصورات الغريبة التي ابتدعها نيتشه من مثل «التاريخ الأثري» Monumentalische Historie أو «التاريخ العاديّ» Atiquarische Historie، وذلك لأننا أدركنا أننا لا نحتاج إلى رجال أقوياء أو رجال يعتقدون أنفسهم كذلك، ولكن إلى نظام ديمقراطي يتأسس على ما يسميه كلود لوفور (1924-2010) Claude Lefort «المكان الفارغ للسلطة»، كما لا نحتاج إلى المحافظة على قيم أو هوية لم تعد قيمنا ولا هويتنا، فالقيم الديمقراطية تجب ما قبلها، ولكننا، بعكس ذلك، أشد ما نكون حاجةً إلى ما يسميه نيتشه «التاريخ النقدي» Kritische Historie، لأنه يُعلمنا ما نأخذ من الماضي وما علينا أن نتخلى عنه، وكل ذلك بالنظر إلى حياتنا الراهنة ومتطلباتها، وهو أيضاً ما يفتح الباب على مصراعيه أمام مبادرة الأجيال الجديدة، وذلك على الرغم من أن نيتشه يدعونا إلى استعمال «تواريخه» في الوقت نفسه. إلا أنه يبدو لنا، بالنظر إلى الحمى التراثية المستحكمة بثقافتنا، أننا أحوج ما نكون إلى «التاريخ النقدي». ولنتذكر ما كتبه بورخيس في «مكتبة بابل»: «إن اليقين بأن كل شيء قد كتب يلغينا أو يصنع منا أشباحاً»⁽²²⁾.

رب سائل: ألم يعد الغرب في نهضته الكبرى إلى ماضيه؟ أولاً يعود إليه باستمرار؟ فلماذا تطالبنا بنسيان ماضينا؟

ما يغفل عنه السائل هو أن تلك العودة إلى الماضي - أو بالأحرى وهم العودة - هو نتاج لعجز عن مواجهة الحاضر وتحدياته، في حين أن «إلحاح الماضي» في السياق الغربي ليس تعبيراً «لرفض الذات لمواجهة المستقبل، بل إن العكس هو الصحيح، فإن هذا الإلحاح في حضور الماضي نتيجة موضوعية للدينامية التاريخية غير المسبوقة للتطور الحضاري وعبر ذلك لقوة هذه الحضارة التي تتطلب خلق الجديد [...] إنه هذا التقدم ما يجعل الماضي أكثر إلحاحاً»، وطبعاً هذه حقيقة لن يدركها العقل المستقل، فنحن أمام ماضٍ يرتبط بالتقدم وليس بالتخلف، وبتعبير آخر: «في ثقافة دينامية يصبح الماضي دوماً أكثر شباهاً»⁽²³⁾. إن التخلف في عودته المتخيلة إلى الماضي يجهز على ما تبقى فيه من عناصر حياة. إن الأحياء الأموات لا ماضي لهم.

ثانياً: وجهان للذاكرة

يتحدث بيير نورا Pierre Nora عن عودة عالمية للذاكرة، تتحقق في أشكال مختلفة، منها ما يرتبط بنقد السرديات التاريخية الرسمية، أو يحتفي بالجزور الثقافية أو يتحقق كمراجعة قانونية للماضي

(22) Jorge Luis Borges, «La Bibliothèque de Babel», in: Jorge Luis Borges, *Fictions* (Paris: Gallimard, 1974), p. 80.

(23) Hermann Luebbe, «Geschichtsinteresse. Ueber die wachsende Aufdringlichkeit der Vergangenheit in der modernen Kultur», in: Borchmeyer, p. 23.

أو يفتح الأرشيفات الرسمية أمام العموم، وغير ذلك. فنحن بالفعل أمام عولمة للذاكرة، كما يقول. ويمكننا أن نلاحظ التطور عينه في السياق العربي، بل يمكننا أن نفق على إفراط في حضور الذاكرة، ولأكون أكثر دقة، على إفراط في تسييسها وتحويلها إلى ساحة للصراع السياسي والقيمي. ويأخذ ذلك الحضور أبعاداً مختلفة، تنعكس على حياة الناس، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتؤثر في علاقة العرب بأنفسهم وبماضيهم وبالعالم. لكن بير نورا يجانب في رأيي الصواب وهو يعتبر أن انحسار «الزمن التاريخي» الذي توجهه الفكرة الثورية، هو ما أعاد الماضي إلى حريته⁽²⁴⁾. إن السياق العربي يؤكد عكس ما يزعمه نورا. أجل لقد قمعت حركات التحرر الماضي وكتبته، وأحياناً كثيرة أخضعته لمبضعها الأيديولوجي، ولكن الأنظمة التقليدية في السياق العربي كانت أكثر تطرفاً في توظيف التراث واستغلاله أيديولوجياً، فهي تحكم باسم الماضي أو باسم ماضٍ محدد، تختزله في تصور معين، تفرضه على الجميع⁽²⁵⁾. بل إنه من الخطأ إسقاط تحليلات نورا للذاكرة في السياق الغربي على السياق العربي - الإسلامي، أو اعتبارها من طبيعة كونية، حتى وإن وقفنا على أوجه شبه في عمل الذاكرة، وأفعالها وانفعالاتها داخل السياقين. فهو يقول مثلاً: «كان في السابق تضامن بين الماضي والمستقبل، ولم يكن الحاضر سوى صلة بينهما. واليوم هناك تضامن بين الحاضر والذاكرة»⁽²⁶⁾. إننا نعرف أنه لا يمكننا، في السياق العربي، وصف تلك العلاقة التي تربط الحاضر بالذاكرة بالتضامن. إن الأمر أشبه بـ «مذبحة»، كما سنرى ذلك مع جورج طرايشي (1939-2016). كما أن سياقنا لم يعرف «دمقرطة للتاريخ»، يربط نورا صعود الذاكرة بها، ولا تحرراً للشعوب. ففي سياقنا، لا «تتحرر» الشعوب والأقليات إلا لتسقط في الطائفية أو القبلية أو المحلية، أي في هويات أشد ضيقاً، أو «هويات قاتلة». فالهوية عندنا، ليست كما يعرفها نورا باعتبارها «واجباً»، إنها تبدو مثل قدر لا نختاره بمحض إرادتنا، بل تدفعنا إليه شروط التخلف دفعاً. ولا نحتاج اليوم في سياقنا العربي فقط إلى ما يسميه نورا «واجب التاريخ» ضد «واجب الذاكرة»، بل أيضاً إلى ما يمكننا نعتبه بـ «واجب النسيان». فكما يكتب نورا محققاً: «ذلك أن المشكل الحقيقي الذي يطرحه اليوم تقديس الذاكرة هو أن نعرف كيف، ولماذا، وفي أي لحظة يمكن المبدأ الإيجابي للتحرر الذي يحركه أن ينقلب ويتحول إلى شكل من أشكال الانغلاق، حافز للإقصاء، وسلاح حرب. إن المطالبة بالذاكرة هي في مبدئها شكلاً من المطالبة بالعدالة. ولكنها في نتيجتها، تحولت غالباً إلى دعوة للقتل»⁽²⁷⁾.

(24) Pierre Nora, «L'avènement mondial de la mémoire», *Transit*, no. 22 (2002), pp. 1-8.

(25) يكفي أن نلقي نظرة على الأنظمة الملكية في السياق العربي، لنقف على ذلك. ولربما تقدم لنا الملكية المغربية صورة أوضح عن ذلك. ولربما تساعدنا سيمياء سياسية في تحديد ذلك الحضور الطاغوي للتراث في هذا النمط من الملكية، وخصوصاً في عهد الملك الراحل الحسن الثاني، يبدأ من كرسي العرش والذي تدبجه الآية القرآنية: «إِنْ تَصْرُوا اللَّهَ يَصْرُكُمْ»، مروراً بطقوس البيعة إلى البروتوكول الملكي وخطب الملك التي تتضمن دوماً نصوصاً دينية، من القرآن والسنة، إلى سياسة بناء المساجد، وإشراف الدولة عليها، كما الحال مع خطبة الجمعة الموحدة، إلى الاستثمار في المواسم الدينية والزوايا، إلى الدرس المدرسي والمؤسسات الأهلية ووسائل الإعلام والثقافة العامة. هذا التكتيف العلاماتي المرتبط بالتراث، ونعرف أهمية العلامات في توليد المدلول ومعه السلطة؛ بتراث مشوه وفولكلوري، لا يمكن فهمه وفهم استمراريته بعيداً عن السلطة السياسية واختياراتها الكبرى.

(26) Nora, p. 5.

(27) Ibid., p. 8.

أقترح هنا التمييز بين شكلين للذاكرة، وذلك أيضاً للتمييز بين موقفين منها، أو تصورين للنسيان: الذاكرة الأولى هي تلك التي أسميها الذاكرة العمودية، وهي تلك الذاكرة التي تطلب ربطنا بشيء اسمه «الأصالة»؛ بهوية أو وهَم هوية، لنُخرجنا عبر ذلك من «الخصوصية». إنها ذاكرة غير تاريخية، توظفها باستمرار السلطة السياسية - الدينية في الحاضر. إننا لا نعرف تلك الذاكرة إلا من خلال الأيديولوجيا، ومن يتأمل كتابات الغرب عن النص القرآني فقط سيدرك كم نجهل ما نسميه تراثنا. وينتمي «نقد العقل» إلى فضاء هذه الذاكرة، فهو يتقهقر إلى داخلها، ظناً منه أنه عبرها، وعبر حروبه «العقلانية» التي يخوضها بداخلها، سيغير شيئاً في الحاضر. أما الذاكرة الثانية، فهي تلك التي أسميها الذاكرة الأفقية، وهي الذاكرة الحية، المعيشة، التي تربطني بالآخر لا بالهوية، بالأحياء لا بالأموات. يكتب عبد الله العروي: «يستحيل إذن أن نصف مسيرة العرب نحو تعريف ذاتهم دون أن نصف في الوقت نفسه تاريخ تعرفهم على الغرب وتعريفهم له»⁽²⁸⁾، بل قد نضيف أنهم لا يتعرفون أنفسهم إلا عبر الغرب نفسه، فتقدمه يحدثهم عن تخلفهم، وحريته تحدثهم عن عبوديتهم، وقوته تحدثهم عن ضعفهم، وحضارته تحدثهم عن بداوتهم، وانتصاراته تحدثهم عن هزيمتهم. إن الغرب هوية العرب المعاصرة أو هويتهم المعكوسة. وحتى أعود إلى الذاكرة الأفقية، فيجب أن تكون ذاكرة لأجل الحياة، حرة، أنا من يخلقها عبر اللقاء بالعالم، وليست إرثاً يتنازع عليه أبناء غيورون في حرب دموية.

يحدثني اللقاء بالآخر عن أن العالم أكبر من ذاكرتي، ويقول لي ما قاله هيرودوت Herodotus (نحو 484 ق. م. - 425 ق. م.) لليونان القدامى من أن هناك حضارات تتفوق على حضارتهم، مُسائلًا بذلك مركزياتهم الثقافية وشعورهم بالتفوق⁽²⁹⁾. إن الذاكرة خروج من الهوية، لأنها تتمتع على الاختزال الأيديولوجي، وإن نقدها هو نقد للحاضر، أو كما يخبرنا نيتشه: «إن كلمة الماضي هي دائماً كلمة متنبئ؛ إذ كناية للمستقبل وعارفين بالحاضر فقط يمكنكم إدراك معناها»⁽³⁰⁾. هذه التربة على المستقبل، كما يتحدث عنها نيتشه، وكما نلتقيها قبله في المثالية الألمانية كلها، ولاحقاً، بشكل مثمر، في السياق الفكري الغربي المعاصر، لا نكاد نقف لها على أثر في الفكر العربي المعاصر.

إن هذا لا يعني أننا نطالب على طريقة المستقبلين الإيطاليين Italian Futurists بإلغاء الماضي أو السقوط على طريقتهم في نوع من «فوبيا المتاحف» وهم يعبرون في بيانهم عن رغبتهم في «تحرير إيطاليا من العدد اللانهائي لمتاحفها، التي تغطي البلد مثل عدد لانهائي من القبور»⁽³¹⁾، ولكننا نؤكد ضرورة التعامل مع الماضي وقراءته وفقاً لمنطق العصر. ودعوني أقدم مثلاً على ذلك: لقد ظل المستشرقون يرددون أن الإسلام يحتاج إلى إصلاح، وتبعهم في ذلك عديد من المفكرين العرب، ولكن ما نسيناه خلال ذلك أن الدين لا يمكن إصلاحه، لأن القول بذلك يعني أن الدين ناقص أو

(28) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 24.

(29) ينظر مراجعتي كتابي الآخر وأسفار مع هيرودوت، للكاتب البولندي ريتشارد كابوتشينسكي، في: رشيد بوطيب، «الآخر عند ريتشارد كابوتشينسكي»، جريدة الحياة اللندنية، 2009/11/3.

(30) نيتشه، ص 58.

(31) Paul Connerton, «Seven types of forgetting», *Memory Studies*, vol. 1, no. 1 (2008), p. 61.

فاسد أو قاصر، ومن يقول بذلك لا يحتاج إلى دين ولا إلى إصلاح ديني، ولكن ما يمكن إصلاحه هو التدين، أي الطريقة التي نعيش بها ديننا اليوم، فمشكلتنا ليست مرتبطة بالماضي ولكن بالحاضر، أو بطريقة استحضارنا أو تذكرنا لذلك الماضي. ذلك أن التذكر، كما تكتب أليديا آسمان: «ليس البتة استردادًا للماضي، بل هو فقط تمثيل له»⁽³²⁾، مؤكدة أن الناس يتذكرون دومًا في ظل حاضر معين، وهو ما يعني أنهم في حاضر آخر، تحكمه شروط أخرى، يتذكرون على نحو مختلف⁽³³⁾. وقد يتبين لنا في نهاية المطاف أن المشكلة لا تكمن في عدم قدرتنا على «الإصلاح»، ولكن في عجزنا عن «الترجمة»، فما قامت به اليهودية الأوروبية كان «ترجمة» وليس «إصلاحًا»، وبلغه أخرى، لقد ترجمت الدين إلى لغة الإتيقا المعاصرة، فلم تبحث هل ما قاله العهد القديم صحيح أو خطأ، أصلي أم مزيف، لم يسكنها ما يسميه ميرشا إلياذة (1907-1986)، وهو محق، بـ «هوس الأصل»⁽³⁴⁾. وأعتقد أن ذلك ما نحتاج إليه في سياقنا المعاصر. يجب أن نتحرر من هذا المفهوم السيئ الصيت الذي اسمه «الإصلاح»، ونعتمد المفهوم اليهودي لـ «الترجمة»، لأن ذلك يربطنا بالعصر ولغته وفتوحاته السياسية والإيتيقية والحقوقية، ولا يرغمنا على وضع الماضي على سرير بروكست.

يتحدث بول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005) عن الاستعمالات السيئة للذاكرة على ثلاثة مستويات، المستوى الأول: «مرضِي - علاجي»، وفيه يتحدث ريكور عما يسميه الذاكرة المعطلة *Mémoire empêchée*، أو ما ينعتة أيضًا بالذاكرة «الجريحة» أو «المریضة». وهنا، وانطلاقًا من سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)، يميز بين أمرين حاسمين في عملية التذكر لدى المريض النفسي. الأمر الأول يتعلق بما يسميه فرويد «إكراه التكرار» *Wiederholungszwang* والذي يعوق فعل التذكر *Erinnern* لدى المريض، بل هو لا يكتفي بذلك، لأنه يعيد إنتاج الماضي، من دون أن يكون على وعي بذلك. أما التمييز الثاني الذي يعتمده ريكور، والذي يستمده أيضًا من فرويد، فهو التمييز بين الحزن والسوداوية.

يُعرف التحليل النفسي «إكراه التكرار» باعتباره «عملية لا تقاوم، ذات مصدر لاواع، تنشط فيها الذات لزعج نفسها في وضعيات مؤلمة، مكررة بذلك تجارب قديمة من دون تذكر نموذجها الأصلي، وإنما هي تعيشها على العكس من ذلك، مع انطباع على درجة عالية من الحيوية، بأن المسألة ترتبط بشيء يجد تبريره الكامل في الواقع الراهن»⁽³⁵⁾، «إنه النموذج الأبرز على المقاومة المميزة لللاوعي»⁽³⁶⁾. إن الأمر أقرب إلى الوسواس، وكما يكتب فرويد: «وهكذا يمكننا أن نقول إن المريض لا يتذكر شيئًا مما هو منسي ومكبوت، ولكنه يعيد إنتاجه. وهو لا يعيد إنتاجه كتذكر ولكن كفعل، وهو يكرره من

(32) Aleida Assmann, «Gedächtnis als Leitbegriff der Kulturwissenschaften», in: Lutz Musner & Gotthart Wunberg (eds.), *Kulturwissenschaften, Forschung – Praxis – Positionen* (Vienna: WUV, 2004), p. 28.

(33) Ibid., p. 31.

(34) Mircea Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976), p. 67.

(35) جان لابانش وجان برتراند بونتايس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 154.

(36) المرجع نفسه، ص 156.

دون أن يعرف أنه يكرهه»⁽³⁷⁾. وما يميز هذا المريض الذي يعاني هذا الإكراه، كما يوضح فرويد، هو أنه «يجلب من ترسانة الماضي الأسلحة التي بواسطتها يريد تجنب العلاج»⁽³⁸⁾، وبتعبير آخر: تلك الأسلحة التي تجنبه الاعتراف بمرضه والتصالح مع واقعه. ولهذا يرى فرويد ضرورة أن «يتعلم المريض الشجاعة، للانشغال بتركيز اهتمامه على تمظهرات مرضه. والمرض نفسه لا يجب أن يواصل اعتباره أمراً محتقراً، بل خصماً يستحق الاحترام، وجزءاً من جوهره نفسه»⁽³⁹⁾، وإلا، طبعاً، لن تتحقق مصالحة بين المريض والمكبوت في رأي فرويد. فمن دون اعتراف وتعرف للمريض على مرضه، لن يؤسس، كما يكتب ريكور، «لعلاقة صادقة مع ماضيه»⁽⁴⁰⁾. وكما وقفنا لدى المريض على تعويض للتذكر بالتكرار، سنقف لديه على إبدال للحزن بالسوداوية، والفرق بين الاثنين، كما يبين فرويد، مرتبط بالإحساس بالذات Selbstgefuehl، ففي الحزن، لا نقف على تراجع في درجة الإحساس بالذات، عكس السوداوية⁽⁴¹⁾. ويتساءل ريكور: «ما العمل الذي يقدمه لنا الحزن؟» ليجيب انطلاقاً من فرويد، أنه يحرق الليبدو من موضوع الحزن ويخضعه لأوامر الواقع. وأي محاولة للالتفاف على ذلك ستكلف الذات غالباً⁽⁴²⁾. وينقل ريكور عن فرويد قائلاً: «إن تحقيق كل أمر من أوامر الواقع، وبشكل تفصيلي، هو عمل الحزن»⁽⁴³⁾. إن الحزن مؤلم، وهو مؤلم لأنه لا يستغرق في الوهم، ولأنه محرر. وهو هنا أقرب في عمله إلى التذكر كما يلاحظ ريكور، في حين يظل عمل السوداوية الذي يتمرد على أوامر الواقع، أي ذلك العمل غير الواقعي، شبيهاً بعمل إكراه التكرار. ويمكننا أن نلخص ما سبق ونقول: إن الحزن تذكر والتكرار وهم. وقد نقول أيضاً: إن الحزن اعتراف بالواقع. أما السوداوية فهي كلف مرضي بما كان ولم يعد ولن يعود.

بقي أن نتساءل مع ريكور عن علاقة كل هذه الاستنتاجات بـ «الذاكرة الجمعية والتاريخ»؟ أو ما إذا كانت تمتلك أي صلاحية تفسيرية؟ وما إذا كان هناك، على مستوى الذاكرة الجمعية، «مرادف للوضعيات الباثولوجية التي يتعامل معها التحليل النفسي؟»⁽⁴⁴⁾. ويسوق ريكور في هذا السياق «السلوكيات الحداثية»، والتي يعتبرها «مثالاً مفضلاً فيما يرتبط بالعلاقات المتقاطعة بين التعبير الخاص والتعبير العام». فالحداد لا يتم على مستوى الفرد فقط ولكن أيضاً على مستوى الجماعة. يتذكر العرب مثلاً من المحيط إلى الخليج «هزيمة 48» كما يتذكرون «هزيمة 67»، وهم يتذكرون لا ريب يوم سقوط بغداد. ويكتب ريكور أن «مفهوم الموضوع المفقود يجد له تطبيقاً مباشراً في 'الخسارات' التي تصيب

(37) Sigmund Freud, *Studienausgabe, Schriften zur Behandlungstechnik* (Frankfurt am Main: Fischer, 2000), pp. 209–210.

(38) Ibid., p. 211.

(39) Ibid., p. 212.

(40) Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil 2000), p. 86.

(41) Ibid., p. 87.

(42) Ibid.

(43) Ibid.

(44) Ibid., p. 95.

السلطة والأراضي والسكان التي تُكوّن جوهر كل دولة⁽⁴⁵⁾. وهكذا، في رأي ريكور: «تجمع في أرشيفات الذاكرة الجمعية جروحٌ رمزية تستدعي العلاج»⁽⁴⁶⁾، مؤكداً أنه يمكن تفسير أشكال التذكر المختلفة، من إفراط في التذكر أو تحجيم له، بـ «مقولات المقاومة وإكراه التكرار» التي نقف عليها لدى الأفراد، و«تخضع في النهاية للعمل الصعب لفعل إعادة التذكر»، مُفرقاً بين ذاكرة - تكرارية *Mémoire-répétition*، تُقرط في التذكر أو تُحجم عنه، والتغني بالأُمجاد والأجداد أو السكوت عن الهزائم وتزييف التاريخ، وترفض النقد، في مقابل ذاكرة - الذكرى، *Mémoire-souvenir*، أو ما يمكن تسميته أيضاً الذاكرة النقدية، والتي تجد في النقد وسيلة وصلها بالماضي. لكن ما لم يقله ريكور هو أن هذه الذاكرة النقدية لا يمكن اجتراحها، على المستوى الجمعي، إلا عبر الفتوحات النقدية للحدث، فثقافة تقليدانية، مثل الثقافة العربية، لم تؤسس بعد لعلاقة ديمقراطية بنصوصها المؤسسة، لن تحقق ذلك من خلال «التيومية» و«الطهوية»، ولكن عبر رفض الهوان وتجرع السم السبنيوزي. ولهذا فإن الذاكرة النقدية لا يمكنها أن تتحقق إلا على مستوى ما أسميناه بالذاكرة الأفقية، أي تلك التي تربطنا، بالحياة، بالحدث، وبالأخر، في حين تظل ذاكرة - التكرار أبغ تعبيراً عن المنطق الذي يحكم الذاكرة العمودية أو ذاكرة الهوية. ويتضح لنا ذلك أكثر على «المستوى العملي» أو ما يسميه ريكور «الذاكرة المتلاعب بها» *Mémoire Manipulée*. ففي هذا السياق سيتحدث عن سوء استعمال الذاكرة والنسيان من طرف السلطة، أو ما يسميه الذاكرة المجروحة أو الأداتية، لأنه تم الانحطاط بها إلى مستوى الأداة الأيديولوجية، وهنا يقف ريكور على ذلك التداخل «بين إشكالية الذاكرة وإشكالية الهوية، الجمعية منها والشخصية»⁽⁴⁷⁾. وهو يعني هنا إخضاع الذاكرة أو تعبئتها لخدمة الهوية. وهو ما سيتسبب في وقوع انحرافات، من أعراضها تضخم الذاكرة أو الإفراط في النسيان. إن الابتزاز الهوياتي يقود إلى تلاعب بالذاكرة وإلى سوء استعمال للتراث، وقد أوضح ذلك مثلاً عزمي بشارة في تحليلاته للطائفية والسلفية، وأوضح العروي في وقت مبكر، كما سنقف على ذلك لاحقاً، كيف أن الانخراط في المغامرة التراثية لا يخدم إلا السلطة السياسية القائمة، وذلك على الرغم من كل دعاوى العقلانية، بل إن ذلك يبدو في نهاية المطاف قريباً مما أسماه فرويد إكراه التكرار أو ريكور ذاكرة - التكرار، أو ما أسميته الذاكرة العمودية التي لم، ولن تلتقي الآخر، بالمفهوم الذي تقدمه الفلسفة الحوارية للقاء، لأنها مسكونة بالأنا، مهووسة بالهوية، ولأنها استبدلت التذكر بالأيديولوجيا، وفي الأيديولوجيا، كما يكتب ريكور، «الأخر دوماً من يتعفن»⁽⁴⁸⁾.

ثالثاً: الحمى التراثية

سيطرح الفكر العربي منذ عصر النهضة «سؤال الضروري»، ولكنه سيطرحه في علاقة بالهوية وليس بالحياة. سيسأل النهضويون: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ وسيطرح القوميون العرب

(45) Ibid.

(46) Ibid., p. 96.

(47) Ibid., p. 98.

(48) Ibid., p. 100.

السؤال بالطريقة نفسها، ويرتبط الماركسيون منهم بالسؤال النهضوي وهم يدلون بدلوهم في معارك التراث الوهمية، وسيمنعنا سؤال الهوية من اكتشاف الحاضر وعبر ذلك من معرفة أنفسنا وتراثنا. ولا يبالغ جورج طرايشي حين يكتب إن الثقافة العربية، «في المرحلة المعاصرة من تطورها، تبدو كأنها من أكثر ثقافات العالم انشغالا بشاغل التراث»⁽⁴⁹⁾. لكن تلك «العودة إلى الجذور» التي نلاحظها، كما يقول، في العديد من ثقافات العالم المعاصر، ليست نتيجة لأزمة هوية، يربطها جورج طرايشي بتسارع عملية المثاقفة⁽⁵⁰⁾، بل هي بالأحرى انعكاس للنظام الرأسمالي المهيمن واستمرار لأزماته وصناعاته الثقافية.

إن العودة إلى التراث لا ترتبط بجرح نرجسي، ولكنها ترتبط صميمًا بشروط التخلف، والتي هي من طبيعة مادية، وما الجرح النرجسي، إن أمكن استعمال هذا المفهوم، إلا انعكاس لها. إن علينا ألا نخاف التفكير في الواقع، وألا نخضع للابتزاز الـ «ما بعد حدائي» الذي يريد أن يحرمنا من حق التفكير في تلك الشروط الواقعية وإدانتها.

يكتب طرايشي أن «التراث المؤدلج هو تراث بلا حقيقة تاريخية»⁽⁵¹⁾. ذلك أن مختلف القراءات الأيديولوجية لهذا التراث لا تطلب معرفته، إن لم تحرمنا من تلك المعرفة، فهدفها استثماره في معاركها الأيديولوجية، وهي بذلك لا تهدم هذا التراث فقط، بل تهدم من خلال ذلك حاضرها أيضًا، أو تزيف، من خلاله، قضايا الواقع، فيصبح لسؤال الهوية الأولوية على سؤال العدالة الاجتماعية والحريات السياسية، ويكتفي الناس بالدغدغة الدينية بدلًا من المطالبة بحقوقهم السياسية.

يتحدث طرايشي في هذا السياق عن «منهج الإسقاط الأيديولوجي» كما يتضح في رأيه من القراءة «الماركسية» لهذا التراث، التي انتهجت طريق لينين، والذي اعتبر في حوار مع القوميين الروس أن الشيوعيين أيضًا أصدقاء للتراث، ولكن طبعًا أصدقاء فقط لذلك التراث الذي مر مما يمكن تسميته «المظهر التقدمي». أجل، إن علينا أن نقرأ التراث من خلال واقعنا، بل نحن دومًا ما نقوم بذلك، ولكن ذلك لا يعني أن نقرأ أيديولوجيًا أو أن نحوله إلى «حقل صراع»، ولكن أن نقرأه من خلال الفتوحات الفكرية للحدثة، كأن نعتد مثلاً بالمنهجية النقدية التاريخية في قراءتنا للنصوص الدينية، وما قد يعقب ذلك من تحرير لهذه النصوص من ربة اللاهوت السياسي للاستبداد وتحرير للتراث من الهوية، أو نترجمه، كما ذكرت سابقًا، إلى لغة الإيتيقا المعاصرة، فنقرأ انطلاقًا من «الوجه» وليس من «النص» أو «العقل». وفي الواقع، إننا لا نقرأ التراث إلا لتحرر منه، وكل من يقول غير ذلك، وكل من يطلب استثماره أيديولوجيًا فهو يطلب تأييد التقليد. إن من حق عبد الله العروي أن يتساءل قائلًا: «هل اللجوء إلى منطق الماضي يقتصد الطريق، يقنع العامة، يدفع الناس إلى قبول الجديد، أم يخضع الحاضر المتجدد لمنطق الماضي الراكد، ويقوي بالتالي، رغم المكاسب

(49) جورج طرايشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية (لندن: دار الساقي، 2003)، ص 7.

(50) المرجع نفسه.

(51) المرجع نفسه، ص 9.

الجزئية، دعاة الماضي، غير المقتنعين بضرورة الإصلاحات؟⁽⁵²⁾، ولقد انتبه محمد أركون (1928-2010) إلى ذلك أيضًا، وفي وقت مبكر، دائئًا عبث السياسي أو ما يسميه بأيدولوجيا الكفاح، بالعلمي والمعرفي⁽⁵³⁾، لكن ما لم يكن ليتوقعه أكبر المتشائمين، هو أن ينجح التراثيون المعاصرون في فرض تصورهم عن التفكير داخل السياق العربي، فأضحى الخطاب الفكري مرتبطًا بمدى قدرة المرء على استهلاك التراث والاستشهاد بأعلامه والاحتماء بهم، من دون الانتباه إلى ما يمثله ذلك من إعادة إنتاج للوضع القائم.

يرى طرايشي أن التيار القومي «يريد بدوره إجمالًا، مثله مثل الماركسي، أن يخضع جسد التراث لعملية جراحية، ولكن الأورام السرطانية التي يتغنى استئصالها تصنف من قبله تحت عنوان 'الانحطاط' أكثر منها تحت عنوان 'الظلامية'، وهي ناجمة في نظره عن نشاط مجاوز لحدده للأجناس 'الغريبة' والعناصر 'الدخيلة' أكثر منها عن عمل القوى 'الرجعية' والطبقات 'الاستغلالية'»⁽⁵⁴⁾، ولا ريب أن الحرب التي يخوضها القومي في ساحة التراث ستخلف هي الأخرى عددًا لا يُحصى ولا يُعد من الضحايا، وقد يكون من بينها فلاسفة وكتاب كبار ممن أسهموا إسهامات كبيرة في تشكيل الحضارة العربية - الإسلامية، ومنهم مثلاً، على رأي أحد رموز التيار القومي، زكي الأرسوزي (1899-1968)، «ابن المقفع والفارابي وابن سينا والغزالي»⁽⁵⁵⁾، لهذا لم يبالغ طرايشي كثيرًا وهو يختار «المذبحة» عنوانًا لكتابه، ولكنه بقي سجين هذا المفهوم وهو يناقش مساهمات زكي نجيب محمود (1905-1993) ومحمد عابد الجابري (1935-2010). فمن حق زكي نجيب محمود أن يتساءل عن الفائدة العملية للتراث. بل إن سؤاله قريب من سؤال نيتشه، وهو يكتب قائلاً: «إذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحياه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعًا عمليًا تطبيقًا فهو الذي نتركه غير آسفين»⁽⁵⁶⁾. ولا بأس في أن يجلس زكي نجيب محمود على «مقاعد المدرسة النفعية»، وليس كما ينتقد طرايشي، وهو ما جعله يرفض ذلك التراث الذي يحط من قيمة الإنسان⁽⁵⁷⁾.

إن من حق طرايشي من جهة أخرى أن يعترض ويحتج على طرد الشعر والنثر الفني والعلمي من مشروع نقد العقل العربي، الذي ينطلق من تصور اختزالي للعقل، لأنه لا يدرك، كما عبر عن ذلك طرايشي بحق، أن اللاعقل جزء من العقل ومكون له، ولكن صاحب نقد العقل العربي ينطلق أيضًا من تصور أيديولوجي للتراث، لأنه يربطه بهوية تريد لنفسها أن تكون نهائية، في حين أنه لا يمكننا أن نتحدث عن تراث عربي - إسلامي، لأن ذلك يعطل التاريخية ويغفل أن التراث، أيًا كان، تخترقه

(52) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 18.

(53) محمد أركون، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 208.

(54) طرايشي، ص 21.

(55) المرجع نفسه، ص 25.

(56) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، 1974)، ص 18.

(57) المرجع نفسه، ص 115.

هويات مختلفة ومتعددة، وتعبير آخر، إننا لن نتحول إلى «كائنات لها تراث» كما كان يحلم الجابري، إلا إذا حررنا التراث من اللعبة الأيديولوجية للهوية، وربطناه بالتاريخية، وبلغه قريبة من لغة ديدوي إريون، إلا إذا فتحنا الزمانية التي أغلقتها القدرية التاريخية وخطاب الهوية المتحالف معها⁽⁵⁸⁾.

يجب أن يكون «نقد التراث» جزءاً من مشروع أكبر هو نقد الحاضر، ويجب أن يتمحور أيضاً حول نقد أشكال حضور هذا التراث في الواقع، لا أن يغرق في الرمال المتحركة للماضي. إن «العقل المستقيل» يظل، في رأيي، ذلك العقل الذي يفصلنا أكثر عن الفتوحات الكبرى للحدثة، أو عن تراث العالم، ويؤبد غربتنا عن الواقع وأسئلته وهو يواجهها بمنطق سحري.

أجل، من حق الجابري أن يحكم على مجموع التراث الشيعي باللاعقلانية، ولكنه ينسى خلال ذلك أن للعقلانية أو لعقلانية «الفرقة الناجية» مذابحها الأكثر همجية. وأمام مثل هذه القراءات التي تقسم التراث إلى عقلاني وغير عقلاني، لا يجب أن ندخل في «حرب جثث» كتلك التي دخلها طراييشي ضد الجابري، ونشغل أنفسنا بأسئلة من قبيل «أكان الرازي عقلانياً أم لا؟». إن «العقل المستقيل» ظهير الاستبداد، وهناك حيث يحكم الاستبداد يحكم هذا العقل، وهو أمر أدركه الجابري ورآه رأي العين في مجتمعه، ولكنه لم ينجح في تجاوزه بسبب «الحمى القومية» التي استبدت بجيله، رغم كل النيات الحسنة، ورسمت حدود تفكيره. وتجدر الإشارة هنا إلى موقف ناصيف نصار، الذي يحذرنا من القراءات المدائح للتراث، وخصوصاً تلك التي تستدعي ابن خلدون وابن رشد، وهو يوضح كيف أن دفاع ابن رشد لم يكن عن الفلسفة عموماً، بل عن فلسفة هدفها النظر في الموجودات وفي علاقاتها بالصانع أو هدفها معرفة الإله. فالفلاسفة هنا ليسوا أكثر من ورثة للأنبياء، والفلسفة محصورة في البعد الديني، وليست ممارسة حرة للعقل، بل ممارسة مقننة بـ «الشرع»، لا تتجاوز أفقه أو نفقه، هدفها الإثبات لا الاختلاف والتبرير لا التفكيك، تستمد شرعيتها من «الشرع» لا من العقل، وتنادي «بقتل الزنادقة»، أي بقتل الخارجين عن «الحقيقة الشرعية»⁽⁵⁹⁾.

هل يحق لنا أن نقول مع محمد عابد الجابري في مقدمة كتابه نحن والتراث: «ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشدياً»؟ أولاً، علينا قبل إصدار مثل هذه الأحكام، بغض النظر عن مبررها السياسي - فالاستبداد السياسي وجب أن يدفع الفكر الحر والنقدي إلى الارتباط بإنجازات الحدثة وليس إلى البحث عن ترياق في صناديق التراث - أن ننتبه إلى هذه المبالغة في استعمال مفاهيم خارج سياقها، من مثل الحديث عن «نقدية ابن حزم» و«عقلانية ابن رشد» و«تاريخية ابن خلدون» أو عن «العقلانية النقدية التي دشت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون»⁽⁶⁰⁾، كأننا نتحدث

(58) Didier Eribon, *Principes d'une pensée critique* (Paris: Fayard, 2016), p. 21.

(59) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية (بيروت: دار الطليعة، 2011).

(60) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986)، ص 566.

عن فلاسفة من القرن التاسع عشر، وما يمثله مثل هذا الاستعمال من خلط للتراث بالحدث؟⁽⁶¹⁾ وأخيراً، وبالنظر إلى العلاقة التي يبينها الجابري بالتراث، والمقاربات التي يعتمدها والتائج التي ينتهي إليها، لا يمكننا أن نضع الجابري ومساهمته في خانة التيار العلمي كما يفعل طرابيشي، بل يجب اعتباره امتداداً للتيار القومي وعقلانيته المغلقة، فالجابري يقف في نهاية الطريق التي يقف في بدايتها الأرسوزي.

لقد شهد الجابري عمليات توظيف التراث سياسياً من أجل تأييد الوضع القائم، فالاستبداد العربي يحكمنا بتكريس جهلنا بالتراث، واحتكار المؤسسات الرسمية التابعة له حق الحديث عنه وباسمه، حتى إنه ابتدع شيئاً جديداً، باسم هذا التراث هو «الأمن الروحي». إنه يحكمنا بما يسميه أوليفي روى، عن حق، «الجهل المقدس»⁽⁶²⁾. غير أن عودة الجابري وأثره، بمختلف مشاربهم إلى التراث، لن تحرره من السياسة وعبثها بل ستعيده إليها وهي تحاول استثماره في معارك الراهن، وإن كان ذلك هذه المرة باسم الدفاع عن العقلانية. وبلغة أخرى إن ذلك كان على حساب الارتباط بالحدث. إذ لا يمكن الدخول إلى الحدث السياسية من باب التراث، ولكن فقط من خلال نقد للحاضر، وإلى ذلك ينتمي

(61) يشير أنطوان سيف إلى قضية أساسية فيما يتعلق بابن رشد، تؤكد ما قاله العروي من قبل، أي إن إحياء بعض التراث ولو كان عقلانياً، يخدم السلطة التقليدية القائمة. فهذا ابن رشد، كما يكتب سيف، لم يكن يؤمن بالحرية الفكرية للجميع، بل ظل تصوره عنها طبقاً، وهو يختلف، لا ريب، مع فيلسوف عظيم مثل سبينوزا أراد ديمقراطية علاقة الناس بالكتاب المقدس، وتحريره من أيدي رجال الدين وسدنة المعابد. إن مثل ابن رشد لا يمكنه أن يكون ظهيراً للحرية والديمقراطية وحقوق الناس، وعقله يتحرك في الفضاء الذي رسمه له اللاهوت السياسي للاستبداد، لا يتجاوز، هو الذي يرى أن التراتبية بين الناس «معطى رباني» أو «أمر إلهي» لا يجادل فيه، ينظر: أنطوان سيف، *وعي الذات وصدمة الآخر* (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 65. ومن حق سيف أن يحذرنا من استنساخ هذا النموذج الرشدي عبر الأزمنة ومن الإفراط في التفاؤل بصلاحيته، ينظر: المرجع نفسه، ص 76. لكننا مع ذلك نندهش من النتيجة التي انتهى إليها أنطوان سيف وهو يكتب: «لا يمكن الرهان على بعث ابن رشد كمضمون فكري، بل كنموذج وأسلوب مواجهة»، المرجع نفسه، ص 79. فهل يمكن الحديث عن أسلوب خارج المضمون الذي يحدده ويضبط إيقاعه؟ وأي أسلوب هذا الذي تصالح مع الاستبداد كما يقول سيف نفسه؟ وأي مواجهة؟ يكرر وجيه كوثراني أيضاً، شأن أنطوان سيف، وبحق في رأينا، الموقف نفسه من الرشدية، متماهياً مع الرأي الذي عبر عنه العروي في العرب والفكر التاريخي بداية السبعينيات، ينظر: وجيه كوثراني، «الجابري ووصفة العقلانية الجاهزة من عند ابن رشد»، جريدة السفير، 1997/12/20، وضمنه أنطوان سيف كتابه سابق الذكر. في: سيف، ص 89-93. يكتب كوثراني عن الدعوة إلى عقلانية ابن رشد في الفكر العربي المعاصر قائلاً: «فهذه الدعوة لا تفيدنا بشيء. إنها نوع من 'أصولية عقلانية' تتشابه منهجياً مع أختها 'الأصولية الإسلامية'»، في: المرجع نفسه، ص 91.

(62) Olivier Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture* (Paris: Seuil, 2008).

يسلط أوليفي روى في هذا الكتاب نظرة نقدية على الديناميات والتحويلات العامة للتدين المعاصر، وعلاقته بالثقافة والعلمانية والعولمة، مؤرخاً تراجع الأديان «الثقافية» ولادة تدين «معلوم»، أكثر أصولية ومعاد للالتباس. إننا نقف، بحسب روى، أمام «ظاهرة نزاع الثقافي عن الدين»، ينظر: المرجع نفسه، ص 39. أو إننا نقف أمام «دين محض» يمتلك فيه التدين الأولوية على الدين، وتتوقف فيه المعرفة الدينية عن أن تصبح مكوناً للتدين، ينظر: المرجع نفسه، ص 359. إن هذا التطور يختزل، بحسب روى، الدين في الاعتقاد، ولكن ما يجب تأكيده أيضاً في هذا السياق، هو أن التدين المعاصر لا يشهد فقط طلاقاً بين الدين والثقافة، ولكن، أيضاً، طلاقاً بين الدين والأخلاق، يختزل الدين في الانتماء، كما يختزله الطلاق الأول في الاعتقاد، ولو كانت السلطوية العربية قد سبقت «التدين المحض» إلى ذلك. نقف اليوم أمام تدين لا علاقة له بالتراث، رغم كل مزاعمه وكل شعاراته وكل ذلك اللوك السطحي للنصوص؛ إذ، كما يوضح روى، إنه نتيجة لصيرورة العولمة، وقد نضيف أنه نتيجة للتسطيح الثقافي المرافق لها، والذي يتساق مع التصحر الثقافي الذي أسس له الاستبداد السياسي وسياساته الممنهجة في نشر الأمية. لقد انتهى التدين المعاصر، وخصوصاً في السياق الإسلامي، إلى نوع من الاستهلاكية المفرغة من كل مضمون إنساني وأخلاقي وثقافي، إلى هوية طهرانية، يخشى فيها المؤمن من جسده، أو إلى شريعة بلا روح، مرتفعاً بـ «الستربتيز» إلى مستوى «النظرية». من ناحية أخرى، يجب، في رأيي، توسيع صلاحية مفهوم «الجهل المقدس»، ليشمل جهلنا بالعصر الذي نعيش فيه، وبشرطنا التاريخي، وبالأشئلة الملحة للواقع، وبالإنجازات الحقيقية والسياسية والعلمية للحدث، ولكن أيضاً جهلنا بأصولية السوق وصناعاتها الثقافية، التي يتماهي معها «الدين المحض» في مازوخية قل نظيرها.

لا ريب نقد ذلك التوظيف السياسي للدين وللتراث عموماً. وفي هذا السياق نفسه، تجدر الإشارة إلى شيء مهم، وهو أنه لا يوجد شيء اسمه «القراءات التراثية للتراث»، فتلك القراءات ليست بنت التراث ولا يربطها شيء به، وإن استعملت لغته وتحركت في إطار الحدود التي ترسمها عقلانيته. إنها، عكس ذلك، بنت الصناعة الثقافية للتخلف، وشروطها الاجتماعية والسياسية. إن الأمر يتعلق بممارسات سياسية تستغل التراث أو جزءاً منه، أو تصوراً متخيلاً عنه، لتبرير النظام السياسي القائم وثقافته السائدة. ولهذا أشدد على أن كل مشروع تحرري يبدأ بنقد الحاضر، وأن التراث قضية وهمية. إن الاستبداد وصناعته للتراث هما ما يجب نقده ونقضه.

يعبر الجابري عن العلاقة بين الماضي والحياة، بكلمات تذكرنا بما كتبه نيتشه، وهو يكتب قائلاً: إن الهدف «هو التحرر من كل ما هو متخشب في إرثنا الثقافي، من أجل فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، أي من أجل الإعلاء من راية النقد في زمن سيادة التقليد»⁽⁶³⁾، لكن انطلاقاً من فهم خاطئ وضيق للتراث يربطه بالهوية، سيفصله عن التراث الحي الذي أسس للحدثة الغربية، وأعني به التنوير، ومختلف الثورات السياسية والحقوقية والعلمية، وسيقلب العلاقة بين الحياة والتراث، ليجعل الحياة في خدمة هذا التراث ورهينة تقسيماته الاعتبارية بين ما هو عقلائي وما هو غير عقلائي، بل رهينة تحزباته وصراعاته. إن مشكلتنا ستكون دوماً مع ذلك الذي يعتقد وجود داخل للتراث أو داخل للثقافة، فيكتب مشيداً بالجابري، أن أهمية فكره تكمن في أنه لم يفكر في التراث من خارجه ولكن من داخله، والواقع أن الفكر النقدي هو الذي يفكر من داخل الواقع وأسئلته، ومنها حضور التراث أو وهم حضوره، حضوره المتخيل، توظيفه السياسي، مظهراته الفولكلورية... إلخ، وليس من داخل التراث أو الماضي، ويواصل بأن الجابري يفكر من موقع «امتلاكه أهم مفاصل التراث»⁽⁶⁴⁾. إنه يتحدث عن «ملكية»، إنه يقول إن الجابري يمتلك التراث، وينسى أن مشكلتنا في تلك العلاقة بالتراث هي في كونها تقوم على الملكية والتملك. إنها العلاقة نفسها التي تربط السلطة السياسية بالتراث، فهي تملكه وتحكر الحديث عنه وباسمه، كما سيحتكر الجابري باسم العقلانية الحديث عنه، وتوزيع صكوك العقلانية على أعلامه. ولهذا لا يختلف مشروع الجابري كثيراً، في رأيي، عن مشروع طه عبد الرحمن، فكلاهما ينطلق من فهم خاطئ للحاضر وحاجاته أو من فهم خاطئ لما هو «ضروري» بلغة نيتشه، ومن رؤية اختزالية ومختزلة للتراث، تربطه بعرق أو دين أو هوية⁽⁶⁵⁾. وكلاهما ينطلق من مفهوم ارتكاسي للأصالة، أو كلاهما يضحى، إذا ما فكرنا مع

(63) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، 1984)، ص 7-8.

(64) محمد نور الدين أفاية، «الجابري وسؤال النهضة»، في: كمال عبد اللطيف (إعداد وتقديم)، محمد عابد الجابري: المواءمة بين التراث والحدثة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 47.

(65) يذكر هذا النقاش بما كتبه نيتشه عن «الحمى القومية» لشعبه، قائلاً: «علينا ألا نعجب إذا ما رأينا سحبا واضطرابات تعبر سماء عقل شعب مصاب، أو يريد أن يصاب بالحمى القومية، وباختصار، أن يعرف نوبات خفيفة من التبدل. تتجسد هذه الحالة لدى الألمان في عصرنا الحاضر في حماقة معاداة الفرنسيين حيناً، أو معاداة اليهود، أو معاداة البولنديين، وفي حماقة الرومانسية المسيحية حيناً، وفي النزعة الفاغرية، أو التويتونية، أو البروسية حيناً آخر [...] وإلى غير ذلك من تلك الكتل الضبابية التي تغشى العقل والضمير الألماني»، فريدرش نيتشه، ما وراء الخير والشر: توطئة لفلسفة مستقبلية، ترجمة علي مصباح (بغداد: دار الجمل، 2018)، ص 214.

عبد الله العروبي، بـ «الخصوصية» من أجل «الأصالة»، ويحمل التراث ما لا يحتمل. فإذا كان الجابري مصيباً في دفاعه عن قراءة التراث قراءة موضوعية، ليجعله، في لغته، «معاصراً لنفسه»، فإنه سرعان ما يهدم موضوعيته بيديه، وهو يطالبه بأن يكون «معاصراً لنا»، أو هو ينقله من «الموضوعية» إلى «المعقولة»، أو بالأحرى اللامعقولة⁽⁶⁶⁾. أما لدى طه عبد الرحمن، فنفقد الموضوعية والمعقولة معاً. فإذا كان الجابري، على الأقل، مدركاً لحاجتنا الملحة إلى العقلانية في سياق تحكمه الشعوذة الفكرية، فإن طه عبد الرحمن لا يقترب حتى من الآمال التي ولدتها الرشدية، بل يرتد إلى ما قبلها، وهو، شأنه في ذلك شأن الجابري، لا يدرك أن التراث أو ما يسمى «التراث العربي - الإسلامي»، لم يعد مشاركاً في الكونية، فهو قد أضحى منذ زمن جزءاً من ماضيها فقط، واستثناه يعني السقوط في الفولكلورية. إن الخلاف بين الاثنين هو خلاف داخل الأسرة الواحدة، وذلك على الأقل فيما يتعلق بمبالتهم في الدور الذي يمكن أن يضطلع به «تراثهما» اليوم.

يشير طه عبد الرحمن إلى أن منهجه مستمد من الممارسة التراثية، وفي الوقت نفسه يرى أن ذلك لا يتناقض مع العقل العلمي⁽⁶⁷⁾. أجل إنه لا يرفض الاستفادة من الثقافة الغربية، لكن بشرط «تلقيحها وتنقيحها»، أو ما معناه، عرض كلام الأحياء على الأموات، وضع تلك الثقافة فوق سرير بروكست، وإفراغها من حمولتها النقدية، وبلغة أخرى، التعامل معها بالمنطق غير التاريخي نفسه الذي يتم به التعامل مع التراث. لكن الحداثة العلمية كل لا يتجزأ، ومن يأخذ بنتائجها لا ينكر مقدماتها ولا قطائعها، وأما التراث، فلا يختزل في الأصالة، فما يكونه ويصنع «هويته» هو اختلافه، وتعدد هجته ولا أصالته، ولا يمكن فهمه إلا في صيغة الجمع، من خارجه لا من داخله، تجري في عروقه دماء أمم وثقافات وتراثات مختلفة. ويؤمن طه عبد الرحمن بأن الحداثة الغربية هي كما يقول: «من صنع المجتمع الإنساني الطويل، ثم لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية»⁽⁶⁸⁾. لكن، إذا كانت روح الحداثة الغربية نتاجاً للإنسانية بأكملها، فلماذا الإصرار على العودة إلى مرحلة سابقة على الحداثة أو على الكونية؟ ثم، إذا تحققت هذه الروح كلياً أو جزئياً في الماضي، فلماذا لا نأخذ بها، ما دامت هي نفسها نتاجاً لذلك الماضي، وفقاً لهذا المنطق أو حتى نسخة منه؟

(66) ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 47.

(67) يقول: «لقد اتبعنا في الانشغال في التراث منهجية تستمد أوصافها الجوهرية من المبادئ التي قامت عليها الممارسة التراثية الإسلامية العربية [...] وإذا صح أن منهجنا مأخوذ من التراث فليس يصح أننا تركنا العمل بموجب العقل العلمي الصحيح كما قد يتوهم ذلك من يجهل كل مأخوذ من التراث خارجاً عن مقتضى العقل والعمل»، ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2016)، ص 421.

(68) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص 23.

«مُت وكن»: تأملات ختامية⁽⁶⁹⁾

«نحتاج دومًا إلى أجداد، حين يؤلمنا الحاضر»⁽⁷⁰⁾. هل يتعلق الأمر هنا بحاجة زائفة؟ أوليس عزاءً كاذبًا هو ذلك العزاء الذي نبحت عنه في الماضي؟ إننا نعيش النسيان باستمرار، لأننا نعيش في التغير. إن تضخم التراث أو بالأحرى لتمثلاتنا لهذا التراث، انقلاب على الحياة وليس على النسيان فقط، بل دعونا نقل إنه انقلاب على الذاكرة، لأنه يشوهها؛ يعبث بها، ويربطها بزمان ليس زمنها. إن علي المزروعي (1933-2014) محق حين يميز بين شكلين للتمرد ضد النظام العالمي الذي أسس له صلح ويستفاليا. أولهما التمرد الماركسي، والذي طلب خلال القرن العشرين، في أفريقيا وآسيا فك الارتباط الاقتصادي بالنظام الرأسمالي الغربي، ولكنه في الآن نفسه، يربط نفسه ثقافيًا به؛ إذ يجب ألا ننسى أن الماركسية بنت الثقافة الغربية، أما التمرد الثاني فهو الذي يسميه الإسلامي، والذي لا يحرك ساكنًا ضد النظام الاقتصادي الغربي، بل يسلم نفسه له، وفي المقابل سيطلب الخروج الثقافي من هذا النظام⁽⁷¹⁾. وبتعبير آخر؛ إنه يتمرد ضد البعد الثوري للثقافة الغربية والمتمثل في الفتوحات السياسية والاجتماعية والحقوقية للحدثة، بل إذا صدقنا المزروعي، فإنه سيمكننا أن نقول إن هذا التمرد الإسلامي يمثل انقلابًا على الإسلام نفسه، الذي تحقق بوصفه ثورة على النظام القديم، والذي تحققت فيه الثورة التي ظل الغربيون وما زالوا يعتقدون أنها ابنة حضارتهم⁽⁷²⁾، بل إن المزروعي يؤكد أن الثورة الإسلامية ستؤثر عميقًا في المسار المستقبلي للثقافة والتاريخ الغربيين⁽⁷³⁾، ولهذا يؤكد أن «العقل المستقيل» ليس فقط نسيانًا للحاضر، بل للماضي أيضًا، وفيما وراء ذلك، لحقنا في النسيان - أقصد في أن نكون بالمعنى الذي حلم به غوته؛ أن نموت لكي نكون.

ولا يسعنا إلا أن نندش ممن يتحدث عن استمرارية التراث في الحاضر العربي. فما يغفله هذا الرأي هو أن الأمر يتعلق أولاً باستمرارية غير تاريخية، أو هي استمرارية على حساب الحاضر وعلى حساب الانخراط النقدي فيه⁽⁷⁴⁾، وهي مرتبطة باستمرار الاستبداد. إن مشكلة هذا التفكير أو بالأحرى هذا

(69) يكتب غوته في الديوان الشرقي الغربي، في نهاية قصيدته الأكثر شهرة: «الحنين المقدس»: «وما دمت لا تملك ذلك بعد/ أن تموت لكي تكون/ فلست سوى ضيف كئيب/ على الأرض المعتمدة». تتحدث القصيدة في بدايتها عن فراش يحترق من حينه إلى الضوء، وهي استعارة يستمدّها غوته من الشعر الفارسي، وخصوصًا بعد اطلاعه على أشعار حافظ مترجمة إلى الألمانية، حيث تتكرر هذه الاستعارة عنده، وهو يتحدث عن الحب الذي يأكل الإنسان لكي ينقذه في النهاية، كما يوضح ذلك الناقد الألماني هانس هاينريش شيدر في:

Gert Ueding, «Selige Sehnsucht,» in: *Goethe-Handbuch*, Berns Witte et al. (eds.), vol. 1 (Stuttgart: J. B. Metzler, 1996), p. 378.

وبغض النظر عما إذا كان في إمكان الفراش أن ينبعث من جديد، بعد أن يحترق، كما قد يشكك بعضهم، فإن الجزء الأخير من القصيدة والذي يضم ذلك الشطر المعجز، الذي سيشغل أغلب النقد ويؤرقهم، وأعني: *Stirb und Werde* (مت وكن) يحدثنا عن ضرورة التضحية بالعالم القديم، إذا ما أردنا ولادة جديدة.

(70) Chesneaux, p. 18.

(71) Ali A. Mazrui, «Exit Visa from the World System of Cultural and Economic Disengagement,» *Third World Quarterly*, vol. 3, no. 1 (Jan 1981), p. 70.

(72) Ibid., p. 66.

(73) Ibid., p. 68.

(74) ينظر على سبيل المثال لا الحصر ما كتبه عبد الإله بلقزيز في: عبد الإله بلقزيز، «سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر»، *المستقبل العربي*، العدد 408 (2013)، ص 146-147.

الوهم الذي يقول بالاستمرارية التاريخية تكمن في أنه يعيش التراث خارجيًا (لأنه انفصل عنه، ولأنه شاء أم أبى، موضوعٌ للحدثة ومشروط بها)، ويعيشُ الحدثة خارجيًا، لأنه يعتقد - وما زال - أنها لا تتحقق إلا عبر «تأصيلها واستنباتها»⁽⁷⁵⁾، أي عبر التراث أو من داخله. إن علينا في هذا السياق، وحتى لا نخضع للابتزاز التراثي، الذي يصمم على أن يسجن «خطى التاريخ في كتاب»، أن نميز بين نوعين من المقلدين: المقلد الأول يقلد الماضي لأنه منهزم أمام الواقع وعاجز عن التجربة، والمقلد الثاني يدعونا إلى تقليد الحدثة وفتوحاتها الفكرية والعلمية والسياسية والحقوقية، الأول يقلد لأنه لا يفكر، أو يقلد موهماً نفسه بأنه في الإمكان استعادة أمجاد الأجداد، وأن من شأن ذلك أن يصلح من أمر واقعه، والثاني يقلد لأنه يعرف أن ذلك كان دائماً المنطق الداخلي للحضارة، لكنه يقلد الحضارة لا البداوة، والأحياء لا الأموات، وهو حين يقلدهم لا يطلب استنساخهم، فالتراثي من يبقى سجين منطق الاستنساخ، أو «منطق الاسم»⁽⁷⁶⁾ كما يسميه العروي، بل يطلب اللحاق بالعصر. إن ما يتناساه المقلد الأول هو أننا لم نرث من أولئك الأجداد سوى الاستعمار و«القبالية للاستعمار». لقد دفن الاستعمار الأجداد، ولو كان في إمكانهم إنقاذنا، لفعلوا ذلك لأنفسهم أولاً. إنه ما يجب أن ندركه، نحن الذين ندافع عن فلسفة «ابنية»، وعن حق الأجيال في التفكير أو حقها في النسيان. لقد أصدر التاريخ حكمه.

بقي الجابري وأترابه يراوون في لحظة محمد عبده (1849-1905) الذي لم يدرك البون الشاسع الذي يفصل عقل التراث عن عقل الحدثة. إنه لمن العبث في هذا المقام أن نتساءل ما إذا كان «يؤدي التماهي المطلق مع الحدثة الغربية في سياق معطيات مماثلة لمعطيات الحاضر العربي [...] إلى نوع من الابتعاد عن الواقع، وذلك بإحلال التصور محل الواقع، وتحويل الرغبة إلى واقع متخيل، لا يمكن من تجاوز معضلات الواقع، المتمثلة في التعثر الذي ما فتئ يشكل الملمح البارز، لنتائج الانغراس القسري في بنات الواقع العربي»⁽⁷⁷⁾. فالسائل يغفل، في الأقل، أمرين: أولاً، أننا، سواء أردنا ذلك أم لم نرد، وعيناه أم لم نعه، جزءٌ من الحدثة الغربية؛ فنحن موضوعٌ لسياساتها، وسوقٌ لمنتجاتها، ومصدرٌ لموادها الأولية، وتنعكس عندنا أزمتها بشكل أشد حدة، بل قد تحوّل بعض الدكتاتوريات بلداننا إلى حاويات لنفاياتها، ولا يمكننا تجاوز دورنا الهامشي إلا عبر الحدثة نفسها، وعبر اعتناق فتوحاتها وروحها النقدية، وإيمانها بحرية الإنسان وحقوقه. ويُغفل السائل ثانياً أن الحدثة هي التي علّمتنا طرق فهم الحاضر والماضي وآليات دراستهما. فلا يمكننا أن نجابه التخلف بآليات هي نفسها متخلفة أو بعقل وسيط هو نفسه عطلٌ أو ساهم على الأقل في تعطيل حركة الحضارة العربية - الإسلامية.

يمكننا تعريف الحدثة باعتبارها «علم الواقع»، فهي الترياق الملائم ضد كل تلك الإشكاليات الزائفة التي شغلت الفكر العربي المعاصر، من قبيل «إشكالية الأصالة والمعاصرة». هذه الإشكالية التي يرى الجابري

(75) المرجع نفسه، ص 155.

(76) ينظر: المقارنة التي يقيمها العروي بين «منطق الاسم» و«منطق الفعل» في: عبد الله العروي، مفهوم العقل (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 362.

(77) كمال عبد اللطيف، درس العروي: دفاع عن الحدثة والتاريخ (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2014)، ص 57.

أنها لا تعكس على نحوٍ مطابق «صراعاً طبقياً»⁽⁷⁸⁾، وما يؤكد ذلك، لا ريب، هو استمرار هذه الإشكالية الزائفة اليوم حتى بعد حل «الصراع الطبقي» على حساب المغلوبين، لكن ذلك لا يجعل منها إشكالية نظرية كما يعتقد ذلك المثقف السحري؛ ذلك أنها تبقى من الأعراض المصاحبة لواقع التخلف. ولا يجب هنا اعتبار التخلف هيرمينوطيقاً سحرية أو «إلهاً للثقب»، أطلب عبره تفسير كل شيء. إن قوته التفسيرية أكبر وأجدى من «الصراع الطبقي»، لأن التخلف عابر للطبقات، ولأن الصراع انقضى والتخلف مستمر.

ولما يطرح الجابري السؤال التالي: «وهل هناك من تهديد خارجي أكثر استفزازاً للذات وأكثر خطورة على الهوية والأصالة والخصوصية من زحف نموذج حضاري على نموذج حضاري آخر؟»⁽⁷⁹⁾، فإنه يطرح السؤال بالطريقة الخطأ، لأنه ما زال حبيس ما أسميناه بالذاكرة العمودية. علينا طرح السؤال بطريقة مختلفة: لماذا يزحف نموذج حضاري على نموذج آخر ويلغيه؟ والجواب لا يستدعي عميق تفكير: لو كان النموذج الثاني يمتلك من الجدوى التاريخية والحضارية، أو قدراً على الحياة، لما فشل في الدفاع عن حقه في البقاء. إن من يدعي أن الحداثة أو النهضة تحتاج إلى الماضي من أجل تجاوز الحاضر السقيم، لم يفهم منطق القطيعة الذي يصنع كل نهضة وكل ثورة. أجل، إنه لا يمكننا مواجهة التقليد بالهروب منه، ولكن عبر تفكيك الأصول وامتداداتها أو انحرافاتهما وتشوهاتهما في الفروع، التي يستند إليها التقليد أو بالأحرى «التقليدية»، وتوظيفها أيديولوجياً، وهكذا سيستمر الماضي معنا، ليس باعتباره رافداً من روافد الحياة، ولكن موضوعاً مستمراً للتفكيك، هو والعلاقات التي نبنيها معه ومختلف أشكال الإغراء الماضوية. إن منطق الشبيه، الذي يتحقق اليوم كتحويل للتراث إلى هوية، لا يزيّف أسئلة الحاضر فقط، بل مضامين التراث أيضاً. وإنه لمن السهل أن نرمي مشكلتنا الثقافية على الاستعمار، في حين أنها مشكلة متأصلة في النظام الثقافي الذي أسس له اللاهوت السياسي للاستبداد والذي لم يعمل الاستعمار إلا على دعمه وتحديثه، بل، وقبل ذلك، على فضحه⁽⁸⁰⁾. إن «الازدواجية» التي تقوم، على الصعيد الثقافي، على المراوحة بين التراث والفكر الغربي، سيدعو الجابري إلى استبدالها بـ «الهوية» حالاً لها، مقدماً لنا في الآن نفسه تاريخاً سحرياً للحداثة الغربية، يرى أنها «تتجدد من داخل تراثها»، في حين أن ما يميزها هو تحويلها «الإنساني» أو «الإيتيقي» لذلك التراث⁽⁸¹⁾.

لن أقول مع الجابري في نهاية بنية العقل العربي: «ما أسهل الهروب إلى الأمام»، ولكن أقول: ما أسهل ذلك الهروب إلى الوراء! إذ لا يمكننا التفكير في واقعنا من خارج إنجازات الحداثة، وبتعبير آخر؛ من

(78) محمد عابد الجابري: «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 29.

(79) المرجع نفسه، ص 34.

(80) ينظر: مناقشة عبد السلام بنعبد العالي لموقف العروبي من الاستعمار في: عبد السلام بن عبد العالي، التاريخانية والتحديث: دراسات في أعمال لعبد الله العروبي (الدار البيضاء: توبقال، 2010)، ص 52.

(81) في رده على الجابري وطرح لسؤال الأصالة والمعاصرة، سيعيد عزيز العظمة هذا السؤال «إلى الأوضاع السياسية الراهنة، خصوصاً إلى تزواج ضوضاء الفئات السياسية الإسلامية مع فشل الأنظمة القومية في إقامة مجتمعات قومية، وتوريد ثقافة النفط وأمواها إلى المجتمعات العربية المركزية والمحورية - الضوضاء السياسية الإسلامية في مجتمعات فرغها الاستبداد من السياسة السوية»، ينظر: عزيز العظمة، «تعقيب»، في: التراث وتحديات العصر، ص 76.

دون قطيعة مع الماضي، كما يوضح ذلك عبد الله العروي في مفهوم العقل، وقبله في العرب والفكر التاريخي. لكن، قد يعترض أحدهم متسائلاً: ألا يلتقي موقف العروي (هذا الموقف القائل بالقطيعة التاريخية) بالموقف الذي يتخذه دوريان غراي من ماضيه؟ ألم يُقدم غراي على قتل ماضيه، فلم يقتل سوى نفسه⁽⁸²⁾؟ أولاً يتعلق الأمر هنا بهروب إلى الأمام كما يقول الجابري غامراً العروي؟ ما ينسأه أو يتناساه السائل هنا، وحري بنا أن نذكره به، وحري بنا أن ندرك اللحظة التي تستلزم التذكر وتلك التي تطالبنا بالنسيان، أنه لو استمر غراي في حياته، من دون أن يقدم على تدمير صورته، أو قتل ماضيه، أفكان مثل هذه الحياة يستحق أن يحياه الإنسان؟ أليست حياته أشبه بحياة مجرم مطارد، وغراي مجرم تطارده الهواجس في كل لحظة وتُنغص عليه حياته، فيهرب منها إلى الأفيون. أولاً يتعلق الأمر أيضاً هنا بهروب إلى الأمام؟ لكن قد يسأل أحدهم: لماذا غراي؟ ولماذا ليس «عرفة»⁽⁸³⁾، الذي سيحرر حارتنا من آفة النسيان، وهو يحررها من آفة التذكر؟

يجب الإشارة هنا إلى أن هناك، في الأقل، شكلين للقطيعة، ويتضح ذلك من خلال المقارنة المبدعة التي يقيمها إرنست كاسيرر بين التنوير الفرنسي ونظيره الألماني في علاقتهما بالدين⁽⁸⁴⁾. فأننا لا أنافح هنا عن قطيعة يعقوبية، على شاكلة العروي، تجبُّ التراث كله، فليست مشكلتنا هي التراث، ولكنها توظيفه الأيديولوجي خارج سياقه التاريخي، لأن مثل تلك القطيعة أيضاً تدخل في باب الأيديولوجيا، فما ننافح عنه هو النسيان باعتباره تذكراً نقدياً، يقطع مع اللاهوت السياسي، ويؤبن الموتى، ويحسن دفنهم، السينويين منهم والرشديين، لا نفرق بين أحد منهم، فنحن «نحكم على الشعوب من الطريقة التي تدفن بها موتاهم»، كما كان بريكلير، رجل الدولة الكبير، يردد، وتحرر الدين من ربة السياسة، وما يستدعيه ذلك، على الطريقة الكانطية من تحويله إلى أخلاق. إن من حق العروي أن يتساءل عمن له مصلحة اليوم في سياقنا المعاصر في نشر الدعوة إلى الأصالة، ومن حقه أن يستنتج أيضاً أن إحياء أي قسم من تراث الماضي يصب في مصلحة السلطة التي تحكمنا بالتقليد⁽⁸⁵⁾، وحين يعتبر أن الأصالة تسرق منا الخصوصية، لكنه في حماسه يعقوبية، نراه قد أفرط في الشرب من نهر النسيان.

(82) أوسكار وايلد، صورة دوريان جراي، ترجمة لويس عوض (القاهرة: التنوير، 2014)، ص 292-293.

(83) أقصد هنا شخصية عرفة في أولاد حارتنا لنجيب محفوظ الذي سيقول الجبلاوي ومعه العالم القديم. ينظر: جورج طرابيشي، الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية (بيروت: دار الطليعة، 1988).

(84) يكتب إرنست كاسيرر، منتصراً للتنوير الألماني: «إن نبضات التنوير الفكرية الأشد قوة وقدرته الفعلية، لا تتمثل في نفوره من الدين بل في تقديم مثل جديدة للإيمان، وفي الشكل الجديد للدين الذي جسده في ذاته. وتثبت مقولة غوته عن الإيمان والكفر عمقها التام وحقيقتها في ما يتعلق بالتنوير أيضاً، وذلك حين يصف غوته الصراع بين الإيمان والكفر بأنه الموضوع الأعظم، بل موضوع العالم والإنسانية الوحيد، وحين يضيف أيضاً ما مفاده أن العصور التي ساد فيها الإيمان كانت مزدهرة ورائعة وخصبة للبشر الذين عاشوا في الحقب كما للأجيال التي جاءت من بعدهم، في حين أن الحقب التي انتصر فيها الكفر انتصاراً سقيماً لم تكن ذات أهمية للأجيال اللاحقة، إذ لا أحد يسره الانشغال بمعرفة العقم، فلا وجود إذاً لأي لحظة من التردد فيما يخص الانحياز إلى جانب من جانبي هذا الصراع»، ينظر: إرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشيش (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 185.

(85) يكتب العروي: «إن التراث تحميه اليوم مؤسسة لا تترك لأحد حرية التأويل. إن أراد أن يحيي كلام البعض من مفكري الماضي فإنه لا محالة مدفوع إلى إحياء الكل، وهذا هو سر موقف المؤسسة التقليدية عندما تصفق لإحياء كل قسم من التراث القديم، مهما كانت الأغراض والظروف. إنها تعلم أن النتيجة العامة ستكون في صالحها»، ينظر: العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 19.

References

المراجع

العربية

- أركون، محمد. التراث وتحديات العصر في الوطن العربي. بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- بلقزيز، عبد الإله. «سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر». المستقبل العربي. العدد 408 (2013).
- بنعبد العالي، عبد السلام. التاريخانية والتحديث: دراسات في أعمال لعبد الله العروي. الدار البيضاء: توبقال، 2010.
- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.
- _____. بنية العقل العربي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986.
- _____. تكوين العقل العربي. بيروت: دار الطليعة، 1984.
- سيف، أنطوان. وعي الذات وصدمة الآخر. بيروت: دار الطليعة، 2001.
- طرابيشي، جورج. الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية. بيروت: دار الطليعة، 1988.
- _____. مذبحة التراث في الثقافة العربية. لندن: دار الساقى، 2003.
- عبد الرحمان، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2016.
- _____. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002.
- عبد اللطيف، كمال (إعداد وتقديم). محمد عابد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
- _____. درس العروي: دفاع عن الحداثة والتاريخ. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2014.
- العروي، عبد الله. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.
- _____. العرب والفكر التاريخي. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992.

_____ . مفهوم العقل . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.

فوكو، ميشال. «كانط والثورة». ترجمة يوسف الصديق. مجلة الكرمل. العدد 12 (1984).

كاسيرر، إرنست. فلسفة التنوير. ترجمة إبراهيم أبو هشيش. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

لابلانز، جان وجان برتراند بونتاليس. معجم مصطلحات التحليل النفسي. ترجمة مصطفى حجازي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

لوغوف، جاك. التاريخ والذاكرة. ترجمة جمال شحيد. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

محمود، زكي نجيب. تجديد الفكر العربي. بيروت: دار الشروق، 1974.

المصباحي، محمد. الذات في الفكر العربي الإسلامي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

نصار، ناصيف. الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية. بيروت: دار الطليعة، 2011.

نيتشه، فريدريش. محاسن التاريخ ومساوئه. ترجمة رشيد بوطيب. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2019.

_____ . ما وراء الخير والشر: توطئة لفلسفة مستقبلية. ترجمة علي مصباح. بغداد: دار الجمل، 2018.

وايلد، أوسكار. صورة دوريان جراي. ترجمة لويس عوض. القاهرة: التنوير، 2014.

الأجنبية

Borges, Jorge Luis. *Discusión*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1957.

_____ . *Fictions*. Paris: Gallimard, 1974.

Chesneaux, Jean, *Du passé faisons table rase? A propos de l'histoire et des historiens*. Paris: Maspero, 1976.

Connerton, Paul. «Seven Types of Forgetting.» *Memory Studies*. vol. 1, no. 1 (2008).

Dieter Borchmeyer (ed.). *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

Eliade, Mircea. *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

- Eribon, Didier. *Principes d'une pensée critique*. Paris: Fayard, 2016.
- Freud, Sigmund. *Studienausgabe, Schriften zur Behandlungstechnik*. Frankfurt am Main: Fischer, 2000.
- Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.
- Heidegger, Martin. *Interprétation de la «Deuxième considération intempestive» de Nietzsche*. Alain Boutot (trans.). Paris: Gallimard, 2009.
- Kant, Emmanuel. *Traité de pédagogie*. Jules Barni (trans.). Paris: PhiloSophie, 1803.
- Lukács, Georg. *Die Theorie des Romans, Ein Geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der Großen Epik*. Berlin: Paul Cassirer, 1920.
- Mazrui, Ali A. «Exit Visa from the World System of Cultural and Economic Disengagement.» *Third World Quarterly*. vol. 3, no. 1 (January 1981).
- Musner, Lutz & Gotthart Wunberg (eds.). *Kulturwissenschaften, Forschung – Praxis – Positionen*. Vienna: WUV, 2004.
- Nora, Pierre. «L'avènement mondial de la mémoire.» *Transit*. no. 22 (2002).
- Olivier, Roy. *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil, 2008.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- Todorov, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 2015.
- Witte, Berns et al. (eds.). *Goethe Handbuch*. vol. 1. Stuttgart: J. B. Metzler, 1996.

إدريس الخضراوي | Driss El khadraoui *

من التاريخ إلى الرواية الذاكرة الجمعية مصدرًا للسرد

From History to the Novel Collective Memory as a Source of Narration

ملخص: يمثل هذا البحث محاولة لدراسة العلاقة بين السرد والتاريخ والذاكرة الجمعية. يستكشف المحور الأول التحولات التي طرأت على مفهومي التاريخ والأدب منذ النصف الثاني من القرن الماضي، على نحو أدى إلى تجاوز المنظورات السابقة التي كانت مؤسسة على القطيعة بين هذين المجالين. كما يناقش الأهمية التي يحظى بها الأدب، بشكل عام، والرواية بصورة خاصة، في عملية تمثيل الذاكرة. ويهتم المحور الثاني بدراسة إسهام الرواية العربية المعاصرة في التمثيل السرد للذاكرة الجمعية، من خلال رواية ابنة بونابارت المصرية التي تذكر أحداثها وشخصياتها التاريخية والمتخيلة بحقبة مؤلمة. كلمات مفتاحية: التاريخ، السرد، الذاكرة، التمثيل، الرواية التاريخية.

Abstract: This research represents an attempt to study the relationship between narration, history and collective memory. The first section explores the transformations which have occurred in the concepts of history and literature since the second half of the last century, which have led to transcending the previous perspectives based on the separation of these two fields. It also discusses the importance of literature in general, and of the novel in particular, in the process of memory representation. The second section examines the contribution of the contemporary Arab novel to the narrative representation of collective memory, through the novel *Ibnat Bonaparte Al Missryah*, the historical and imaginative events and characters of which recall a painful time.

Keywords: History, Narration, Memory, Acting, Historical Narration.

* أستاذ الأدب الحديث بجامعة القاضي عياض بمراكش - المغرب.

مقدمة

شهد كثير من المفاهيم والتصورات التي كانت متداولة، بين المشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وبالأخص منذ النصف الثاني من القرن العشرين، تبدلات عميقة مع التطور الذي شمل مناهج هذه العلوم، والتفاعل الكبير الذي تأسس بين تياراتها وإبدالاتها المختلفة. ولا ريب أن التجدد الذي مَسَّ النظرة إلى الأدب، سواء من جهة نظرية الأدب أو نظرية التاريخ، يُعد من بين أهمّ ضروب التغيير ذات القيمة العلمية والثقافية المحورية التي حدثت في هذا المجال. وبعدما ظلّ الأدب مدة طويلة قابلاً في الظلّ، ولا يثير أي اهتمام بين الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل لا يُشار إلى بعض أجناسه، كالرواية، إلا على نحو محتشم في كتب الشعر والبلاغة⁽¹⁾، بدأت هذه اللامبالاة تتعرض للتشكيك والمساءلة والتفكيك، وأوضحت الدراسات الأدبية كأنها تعيش منعطفًا أو لحظة تحول كبيرة أمام الأسئلة الجديدة، والافتراضات النقدية والمنهجية المبتكرة التي يصدر عنها الباحثون، في سياق فكري ما بعد حداثي بات فيه الأدب يتبع بوصفه مختبرًا Laboratoire، ومن ثم يتبين أنه ضروري وأساس لفهم العالم.

في هذا السياق، يمكن الإشارة إلى الدراسة اللامّاحة للباحثين آن بارير ودانيلو مارتيكولو بعنوان: الرواية بوصفها مختبرًا⁽²⁾، وفيها يسبغان المديح على الأدب لدوره المركزي في فهم العالم، وإنتاج المعرفة بالتجربة الإنسانية. إن الوظيفة التي ينهض بها الأدب في تخصيب الخيال الاجتماعي، وفضاء المعرفة الواسع الذي يجترحه للقراء من خلال العلاقة النوعية متعددة المظاهر التي يقيمونها مع الشخصيات والأحداث المتخيلة، دفعت عددًا من المهتمين بالعلوم الإنسانية إلى التخلي عن النظرة السابقة التي حجبت حقيقة الأدب، من فرط ما استحكم بها هاجس التعالي واللامبالاة. أصبح من المؤكد، إذًا، أن الشكل الفني الذي يميز الأدب، والمتخيل الواسع الذي ينهل منه، يجعل استطاعته بلا حدود. ولما كان الأدب اجتماعيًا بالأساس، سواء أنظر إليه من جهة المبدع الذي يجعل من النص مطية للعبور إلى الجمهور حتى في أكثر جوانب إبداعه حميمية، أم من جهة القارئ الذي لا مناص له من أجل الفهم من إسقاط تجربته الخاصة على العالم، فإن الدور اللامّاح الذي يقوم به لا يكتفي فيه بدفع القراء إلى أن يختبروا تجربة الشخصيات المتخيلة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى أن يستكشف بطريقة أصيلة العالم الاجتماعي، ذلك الاستكشاف الذي لا يُظهر فقط «الأشياء على نحو تفقد فيه لا مبالاتها واعتياديتها»⁽³⁾، بل يجعلها، أيضًا، مفتوحة على قراءات وتأويلات لا نهائية.

(1) Thomas Pavel, *La pensée du roman* (Paris: Gallimard, 2003), p. 17.

(2) أصدر الباحثان الفرنسيان آن بارير ودانيلو مارتيكولو سنة 2009 كتاب:

Anne Barrère & Danilo Martuccelli, *Le roman comme laboratoire: De la connaissance littéraire à l'imagination sociologique* (Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009)

وقد بيّنا فيه أن كلّ مسعى لفهم العالم المعاصر، يقتضي الاهتمام بالرواية المعاصر. ولإنجاز هذه المهمة، يتعين بناء حوار علمي بين العلوم الاجتماعية والأدب، والقطع مع التصورات الخاطئة المؤسسة على نظرة انتقاصية للأعمال الأدبية. إن النهوض بقراءة ملائمة للرواية المعاصرة، يوفر للباحث في العلوم الاجتماعية إمكانات كثيرة لفهم العالم الذي هو عالمنا.

(3) روديفر سافرانسكي، معلم ألماني: هايدغر وعصره، ترجمة عصام سليمان، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 404.

أولاً: سؤال التاريخ والأدب

تُظهر العلاقة بين التاريخ والأدب، أن التاريخ الذي ارتدّ كغيره من العلوم إلى نفسه متسائلاً عن مفهومه ومنهجه وعلاقته بموضوعه، لم يكن بعيداً عن التحول الذي تناول المفهوم عن الأدب مع أعمال مارك بلوخ Marc Bloch (1886-1944) التي حفرت أثراً عميقاً في البحث التاريخي بما أحدثته من توسيع لهذا الحقل «لناحية الأغراض والموضوعات وتجديد منهج التاريخ لناحية التحليل والرأي واستشارة الأسئلة»⁽⁴⁾. وبينما تميز القرن التاسع عشر بانفصال التاريخ والسوسيولوجيا عن الآداب الجميلة، وبالاقتناع الراسخ بأن الأدب لا ينتج المعرفة وأن لا علاقة له بالكتابة الحقيقية عن الواقع الملموس، سيتغير المشهد كلياً منذ النصف الثاني من القرن الماضي، بفعل تضافر الجهود الرامية إلى تحطيم المعايير التصنيفية السابقة التي قلّصت حقل التاريخ وحبسته في السجن الذي «استأنس» فيه «المؤرخون»⁽⁵⁾. لم يعد علم الاجتماع قادراً على تبرير مسألة كونه الخطاب الوحيد القمين بإنتاج معرفة جدّية بالمجتمع، بعدما ظهر جلياً أن الروايات، رغم هويتها التخيلية، تستبطن ضرباً من التحليل السوسيولوجي حقيقياً به أن يغني التفكير الاجتماعي. وبناء عليه، أسهمت الرؤى المتجددة في التأكيد على أن ثمة فائدة كبيرة للعلوم الإنسانية والاجتماعية في أن تنعم النظر في المساهمة الإيجابية للأدب بغض النظر عن الخصوصية الفنية لهذا الخطاب. فالأدب ممارسة إبداعية مستقلة، لكنّه يفتح باباً واسعاً على الحياة الاجتماعية في حقبة زمنية محددة، ومن ثم يتبين أنه مصدر فعال «لجعل ما لا يمكن الاستدلال عليه مرئياً، وإنتاج ما لا يبلغه أي تصوّر آخر سواه»⁽⁶⁾.

إذاً، لما كان التاريخ من أقدم العلوم التي تقصّدت إلى دراسة الإنسان في الزمن، فهو يمثل الدراسة الشاملة والدقيقة لمسارات الأجيال في الحقب والمراحل السابقة، فإنه يعدّ ذاكرة بشرية. إنه احتياطي هائل من الأحداث والتجارب والخبرات التي مرّت بها الشعوب والحضارات المتعاقبة. ومن هذه الزاوية تبدو علاقته بالأدب شديدة التداخل والتواشج. كلاهما «يستمدّ قوته من التشابه مع الواقع، وليس من أي حقيقة موضوعية. وكذلك فإنهما يعدّان بناءين لغويين استقرّ لهما أشكالهما السردية، ولا يمتلك أيهما اليقين الكامل من ناحية اللغة أو البناء، كما أنهما يدوان متساويين في مسألة التناص أي استخدام نصوص سابقة في النسيج النصي المعقد لكل منهما»⁽⁷⁾. وبناء عليه، فبقدر ما يشكل التاريخ مصدراً حيويّاً للأدب، ينطوي العمل الأدبي على أهمية كبيرة بالنسبة إلى المؤرّخ؛ إذ يتيح له الولوج إلى حياة الماضي. ولإبراز هذه الأهمية، يمكن أن نقدّم البيوغرافيا مثلاً. فهذا النوع الأدبي الذي يستقرئ حقبة من الزمن في مختلف تمظهراتها وتعابيرها من خلال تتبع سيرة الفرد، يحظى بأهمية محورية عند

(4) وجيه كوثراني، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 163.

(5) المرجع نفسه، ص 166.

(6) سافرانسكي، ص 405.

(7) ليندا هتشيون، «رواية الرواية التاريخية: تسليّة الماضي»، ترجمة شكري مجاهد، فصول، المجلد 12، العدد 2 (صيف 1993)، ص 96-97.

المؤرخ. فالجغرافيا من أكثر الأشكال التعبيرية تعزيزاً للتصور عن السرد باعتباره اجتماعياً⁽⁸⁾. ففيها يتعين الفرد بوصفه «مطية للمؤرخ، أو فرصة له، لينبش التاريخ، على نحو شمولي، متتبّعاً مسار الفرد، من خلال محيطه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي وغيره من حقول التاريخ المختلفة»⁽⁹⁾. وفي الحصلة؛ هي تمكن «استناداً إلى تتبع سيرة الفرد الذي هو موضوع الدراسة من تعرّف شبكات العلاقات واستراتيجيات الأفراد في نسج خيوط حياتهم. ويمكن الجغرافيا أيضاً أن تساعد على دراسة التطورات الحرفية والاقتصادية والتغيرات التي يمكن أن يعرفها الفرد ضمن سيرورة جماعية، وهو ما يسمح بدراسة الحراك الاجتماعي عبر ذلك التتبع الذي يمارسه الباحث لشخصية بحثه»⁽¹⁰⁾.

لقد صار السؤال الرئيس المطروح على المشتغلين بالبحث التاريخي هو السؤال المتعلق بمعرفة كيف يستطيع التاريخ أن يكون في آن واحد علم التغير والتحول. كما أوضحت المسألة المركزية المطروحة على هذا الفكر هي النأي عن الفهم السابق للتاريخ الذي يجعل منه سرداً للوقائع الموضوعية، بعدما تأكد أن ما يجعل وجود التاريخ ضرورياً، هو بالأساس الرغبة في فهم الظواهر والقضايا الآنية المطروحة على البشرية. فدراسة الماضي لا تكتسب قيمتها وجدواها إلا إذا كانت تسهم في حلّ المشكلات الخاصة بعصرنا. وبموجب المقتضيات الخاصة بهذا المسعى الجديد، لم نعد ننصوّر التاريخ انطلاقاً من الحدث، وإنما من خلال ما يسميه بلوخ «الإنسان الكلّي» في أبعاده المتعددة: في بعده الأنثروبولوجي الذي هو موضوع الأنثروبولوجيا التاريخية، وفي بعده الاجتماعي (الناس والمجتمع) وهو موضوع التاريخ الاجتماعي أو ما هو جماعي أو جمعي في التاريخ⁽¹¹⁾. إن عودة التاريخ إلى الإنسان، وقد صار بحسب هايدغر «المكان الذي يقوم فيه أو يقيم فيه الكون، أي الحيّز الذي تنكشف فيه بامتياز حقيقة الكون التي تتناولها بالتفكير»⁽¹²⁾، هيأت له المجال ليتبوأ موقعاً رفيعاً لدى المهتمين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد عزّزت هذه المكانة بكون الظواهر التي تهتمّ العلوم الإنسانية بدرستها هي، بالتحديد، ظواهر ذات بعد تاريخي لأنها متجذرة في الزمن.

إذاً، ليس في الأمر أي تزيّد إذا قلنا إن الاهتمام بالإنسان يقع في صميم الوظائف والأدوار التي نهض بها الأدب، وعلى هذا الأساس يفهم أثره القوي في الذاكرة الجماعية للقراء في كلّ عصر. لا يتجلّى هذا الاهتمام فقط من الجدوى التي تمتع بها الأدب عبر التاريخ منذ أن تحمّل الشعراء والكتاب والفلاسفة عبء فتح آفاق جديدة أمام الوعي الإنساني، بتحريره من التصورات الشمولية والأفكار المتصلبة من خلال استدعاء التجارب الإنسانية المختلفة التي تنضج بالقيم الإنسانية الإيجابية كالحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية التي ما فتى الناس يكافحون من أجلها كي يتخلّصوا من شروط الضرورة، وإنما

(8) ينظر: ديفيد كار، «السرد والعالم الواقعي»، ترجمة ثائر ديب، أسطور، العدد 10 (تموز/ يوليو 2019)، ص 154.

(9) جيوفاني ليفي، «استعمالات الجغرافيا»، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، أسطور، العدد 3 (كانون الثاني/ يناير 2016)، ص 26.

(10) المرجع نفسه، ص 26.

(11) كوثراني، ص 166.

(12) مشير عون، هايدغر والفكر العربي، ترجمة إليي أنيس نجم، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 71.

يتجلى كذلك من كون هذا الشكل التعبيري يتميز بأن له وجودًا أقدم بكثير من العلوم الإنسانية. لقد نهض الأدب بمجموعة كاملة من الوظائف والأدوار لا تتعلق بإبداع الأشكال فحسب، بل ترتبط كذلك برهانات المعرفة: نقل الذاكرة الجماعية، وإظهار وحدة الثقافة، ووصف تحولات العالم⁽¹³⁾. ويكفي للتعرف إلى هذه الوظائف، قراءة المحكيات والسرود القديمة منذ الإلياذة والأوديسة لهوميروس، ومحكيات العصر الوسيط الإسلامي، وأدب الأزمنة الحديثة، وصولاً إلى الزمن الراهن. ففي كل هذه المحطات من التاريخ البشري، تميز الأدب، قياساً على الخطابات الأخرى، بالقدرة الكبيرة على النفاذ إلى «ظلامية اللحظة المعيشة»⁽¹⁴⁾، والتسلل إلى الأمكنة حيث يتعذر التحقيق والاستجواب والملاحظة، لتشخيص الغرابة المقلقة التي تستبد بالفرد وهو يقود حياته بحثاً عن الأصالة، تلك الغرابة التي يتعذر على الخطابات الأخرى سبر غورها. ولا ريب أن قدرة الأدب على بلورة معرفة مميزة تتوخى الكشف والتعرية ومقاومة الخطابات الأمرة، هي ما جعل الدراسات المعاصرة التي تناول العلاقة بين التاريخ والأدب تولي العناصر الجمالية في كتابة التاريخ اهتماماً كبيراً⁽¹⁵⁾. وبناء عليه، لم تعد هذه الدراسات تقتنع بالمنظورات السابقة التي كانت تستند في تحديدها للتاريخ على الوقائع، وتصدر عن رؤية مراتبية تبوئ التاريخ موقعاً متعاليًا باعتباره علم الحقيقة قياساً على الأعمال التخيلية أو الخطابات الأخرى. فمع بول ريكور Paul Ricœur (1913-2005) وهايدن وايت Hayden White (1928-2018) وإيفان جابلونكا Ivan Jablonka (1973-) وديفيد كار David Carr (1956-2015) وآخرين، نستشف أن التعارض بين التاريخ والأدب من حيث المفهوم والوظيفة، ليس سوى تعارض على مستوى الظاهر. إن أي تفكير في التاريخ على أساس أنه بحث، وفي المؤرخ باعتباره باحثاً، سيقود بالضرورة إلى تلمس حقيقة مفادها أن الأدب والتاريخ يسعيان معاً إلى تشكيل صورة لواقع مخلوق من الكلمات⁽¹⁶⁾. من هنا، فالأدب ليس مجرد خزان أو مصدر، وإنما هو حقل أساس للمؤرخ، لأنه يستطيع أن يقول الشيء الكثير عن الماضي، كما أنه السبيل الممكن للولوج إلى التمثيلات الثاوية، ورؤى العالم الكامنة.

هكذا أسهمت مجموعة كاملة من المفاهيم والتصورات الجديدة التي ينهل أصحابها من مرجعيات وحقول معرفية متعددة في تغيير النظرة إلى التخيل التي ترى أن «الحوادث لا تتأزر معاً بطريقة سردية، وإذا تعاملنا معها كما لو أنها تفعل، فلن نبدو واقعيين، وذلك ليس بسبب الافتقار إلى الأدلة أو بعد الاحتمال فحسب، وإنما لأن كل رواية سردية تقدم لنا، بحكم شكلها، صورة مشوهة للأحداث التي ترويها»⁽¹⁷⁾. لم يعد إذاً مقنعاً ذلك الفهم الذي كان يوفر لمنظري الأدب ما يدعم تصورهم حول استقلالية التخيل الأدبي، كما يوفر لمنظري التاريخ ما يقوي تشككهم في الروايات التاريخية السردية. فالاهتمام المتزايد بالتخيل الأدبي، والاعتراف بقدرته على تمثيل الأحداث المؤلمة التي شهدتها القرن العشرون، قد

(13) Jean-Louis Fabiani, «Le roman, une science humaine?» *Sciences Humaines*, no. 321 (Janvier 2020), pp. 40-41.

(14) سافرانسكي، ص 241.

(15) Ivan Jablonka, *L'Histoire est une littérature contemporaine: Manifeste pour les sciences sociales* (Paris: seuil, 2014), p. 3.

(16) Ibid., p. 11.

(17) كار، ص 147.

قوَص الافتراضات السابقة القائلة بأن التخيل يمثل تهديدًا للموضوعية والجدية في المعرفة التاريخية. وبناء عليه، بات يُنظر إليه بوصفه إمكانًا لمزيد الفهم شريطة أن يفكر فيه بشكل يراعي خصوصيته. لقد تعددت المحاولات النظرية والمنهجية التي رمت لردم الشقة بين التاريخ والسرد. كتب بول ريكور كتابه العظيم الزمان والسرد، وأكد فيه على الخاصية السردية للتاريخ. ومن المنظور الريكوري الذي يتأسس على مفهوم المحاكاة، تتسم «تجربة الزمن بالنشاز بصورة أساسية. ويضفي الأدب، في شكله السرد، التناغم على هذه المعضلة من خلال ابتداء حبكة، ذلك أنّ السرد هو توليف المتغير الذي تجمع فيه عناصر العالم البشري المتباينة»⁽¹⁸⁾. وفي السياق نفسه، كتب هايدن وايت ما وراء التاريخ ومحتوى الشكل وفيهما محض السرد أهمية كبيرة باعتباره وسيطًا فعليًا تمتلكه كل الثقافات، وينهض بدور محوري في جعل التجارب الإنسانية قابلة للترجمة، وفي إضفاء المعنى على العالم الواقعي الذي تتميز الأحداث فيه بأنها مشتتة ومتنافرة. والمتأمل في هذه الأعمال، يجد أن مفهوم «التمثيل» يعدّ من المفاهيم الأساسية التي يعتمدها هؤلاء الباحثون الجدد. فهايدن وايت يطبقه على كتاب من طراز تشارلز داروين وكارل ماركس وغوستاف فلووير⁽¹⁹⁾، كما يستخلص أنه لا يوجد وصف لمجموعة من الأحداث يمكن عدّه حقيقيًا، وإذا، يمكن أن يمثل الأساس الذي يستند إليه تأويل تلك الأحداث. هناك دائمًا مجموعة من الاختيارات السردية والأسلوبية المتاحة أمام المؤرخ والروائي، واختيارها ليس البتة عملية محايدة. إن كل تمثيل للأحداث ينبغي أن ينظر إليه على أساس أنه نتاج عملية بناء وخلق بواسطة اللغة. وهكذا، يتبين أن تمثيل الأحداث ليس هو معاودتها أو إعادة إنتاج بنى دلالية ملازمة لهذه الأحداث نفسها. فالسرود كما يرى وايت لا يعثر عليها المؤرخ في الأرشيفات، فهي متخيلة. ومعنى هذا أن «الأحداث التاريخية والتخيلية تنقل من خلال استراتيجيات تمثيلية متشابهة، وبالتالي لا فرق، على المستوى الشكلي، بين هذين النوعين»⁽²⁰⁾. لقد حفرت هذه الاجتهادات النظرية التي عنت بالبحث في شعرية الخطابين التاريخي والسرد أثرًا عميقًا في منجز العلوم الإنسانية والاجتماعية، ونهت إلى الأهمية التي يكتسبها الاهتمام بالكتابة في تجديد المفهوم عن التاريخ والسرد. ومن هنا نستنتج أن الغرض من هذه المحاولات اللّماحة لإعادة بناء العلاقة بين الأدب والتاريخ على أسس منهجية جديدة تبدو بمقتضاها هذه العلاقة على أنها ليست عابرة أو عرضية، ليس هو التقليل من شأن التاريخ، أو نفي الموضوعية عن المعرفة التاريخية، بل المقصود به أنّ الفهم الجيد لعمل المؤرخ ينبغي له أن يتأسس على التفكير في السرد.

ثانيًا: الأدب والذاكرة: ما تفترضه العلاقة

يعدّ مفهوم الذاكرة من أكثر المفاهيم الاجتماعية غموضًا والتباسًا، نظرًا إلى المجالات المختلفة التي يتصل بها؛ النفسية والفلسفية والاجتماعية والسياسية. وقد أبرز الباحث المغربي زهير سوكاخ في

(18) المرجع نفسه، ص 148.

(19) Hayden White, *L'Histoire s'écrit*, Philippe Carrad (trad. & prés.) (Paris: Editions de la Sorbonne, 2017), p. 10.

(20) هايدن وايت، محتوى الشكل: الخطاب السردى والتمثيل التاريخي، ترجمة نايف الياسين (البحرين: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2017)، ص 10.

دراسته «حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية»⁽²¹⁾ أن هذا المفهوم الذي يتمتع اليوم بحضور واسع في الدراسات الغربية باعتباره مفهوماً مفصلياً، يتميز كذلك بكونه يضرب بجذوره عميقاً في التراث الإغريقي، خاصة في تأملات أفلاطون (427 ق.م-347 ق.م) وأرسطو (384 ق.م-322 ق.م) والقدّيس أغسطين Augustine (354-430م). وإذا كان القرن التاسع عشر قد تميز بالاهتمام الواسع بالتاريخ، كما تدلّ على ذلك أعمال كبار فلاسفة التاريخ من طراز كارل ماركس وفريدريك هيغل وأوغست كونت، بحكم الأحداث والحروب الكبرى التي طبعت الانتقال من القرن الثامن عشر إلى التاسع عشر، كالثورة الفرنسية والحروب الثورية الكبرى، واندحار نابليون بونابرت Napoléon Bonaparte (1768-1848) في معركة واترلو Waterloo، وهو ما جعل الحرب قضية شعوب بأكملها، فإن النصف الثاني من القرن العشرين اتسم بالانتشار الواسع لثقافة الذاكرة، نتيجة الآلام والتجارب القاسية التي كابدها البشرية بسبب الحرب العالمية، والدمار الذي ترتّب عليها. تدلّ على ذلك الأعمال الأدبية والفنية واسعة التأثير المنجزة ضمن آداب مختلفة، والتي أخذت على عاتقها تحسيس القراء بما يعنيه أن يكون المرء طفلاً أو مراهقاً خلال فترة الحرب، أن يعيش الطرد والتهجير، وأن يفقد قريباً ويعيش الرعب والهول، وكذلك ما يعنيه أن يرتدّ المرء إلى الماضي متذكراً ما خلفه وراءه بعد سنوات⁽²²⁾. وما يتبيّن إذًا، هو أن ثقافة الذاكرة غدت أولوية كبيرة بالنسبة إلى المجتمعات المعاصرة، إذ أظهرت التجارب المختلفة أنّ تدبيرها بعقلانية وحكمة، أي بما يناقض الاستغلال الأيديولوجي والتوظيف السياسي، يقع في صميم المحاولات الناجحة للمجتمعات الحديثة لتحقيق التعايش وتنظيم الصراع فيها⁽²³⁾. في هذا السياق علينا أن نسجل أنه في خضمّ الاهتمام بالذاكرة، برز الأدب باعتباره من أكثر الخطابات فاعلية في توثيق الذاكرة وتمثيلها. ولما كان الأدب «يسجل أحوال أمة محددة التاريخ والمساحة واللغة، ومحددة الخيالات أيضاً»⁽²⁴⁾، فإنه لا يتيح فقط للذاكرات فضاءً أوسع للتواصل والتفاعل والانتقال بين الأفراد والجماعات، بل يساعد، أيضاً، على ترهين الفهم للماضي. لنقل مع سوزان روبين سليمان إن هذه المكانة الرفيعة التي يتمتع بها الأدب في تمثيل الماضي ترتدّ إلى كون «الشيء الأدبي الذي هو عمل اللغة والفكر، يوفّر التمثيل الأكثر نجاعة، والفهم الدقيق، من جهة الكاتب والقارئ، للذات والعالم الذي يحيط بنا»⁽²⁵⁾.

قد يجادل بأن الأدب، وخاصة الرواية، ليس الشكل الوحيد الممكن للتعبير عن التجربة الإنسانية في هذا العصر الذي تعددت فيه الوسائط التعبيرية، ومع ذلك، بات من المؤكد، بفعل الأعمال الكثيرة التي

(21) زهير سوكانح، «حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية: حضور غربي وقصور عربي»، أسطور، العدد 11 (كانون الثاني / يناير 2020)، ص 35.

(22) Susan Rubin Suleiman, *Crises de mémoires: Récits individuels et collectifs de la Deuxième Guerre mondiale*, Traduit de l'anglais par Mrine Le Ruyet et Thomas Van Ruymbeke (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012), p. 194.

(23) نادر كاظم، استعمالات الذاكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ (البحرين: مكتبة فخرآوي، 2008)، ص 11.

(24) فيصل دراج، الذاكرة القومية في الرواية العربية: من زمن النهضة إلى زمن السقوط (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 13.

(25) Suleiman, p. 194.

اتخذت من المآسي والأحداث الأليمة التي اختبرتها البشرية موضوعاً للتمثيل السردى، أن الأدب لا يمكن الاستغناء عنه مقارنة بالتخصصات الأخرى مثل الفلسفة وعلم الاجتماع، وذلك لما يمتلكه من كفايات مثل احتضان تعقيدات الحياة البشرية، وإظهارها من خلال الكلمات التي تعبّر بقوة عن الجرح والحزن والنسيان والصفح؛ فالأدب يحافظ على الذاكرة من الضياع، ويجعلها راسخة في عقول الأفراد والجماعات، كما يبحث من خلال المعرفة الأخلاقية على قيمة التعاطف البشري. وإذا عرفنا أن الإبداع الأدبي بأنواعه المختلفة، ومع ظهور الحداثة، قد تشارك مع التاريخ الزعم بإمكانية التمثيل الواقعي للماضي⁽²⁶⁾، ونقل تجربة العيش بشكل يضاهي الخطابات ذات الوظيفة التوثيقية، كما تدلّ على ذلك أعمال روائيين من القرن التاسع عشر من طراز أونوريه دي بلزاك (1850-1799) Honoré de Balzac وإميل زولا (1902-1840) Émile Zola وغوستاف فلوبر (1880-1821) Gustave Flaubert، أمكن القول إن السر وراء تزايد الاهتمام بالأدب في العقدين الأخيرين من المهتمين بالعلوم الإنسانية، يرتدّ إلى الدور الفعال الذي ينهض به في تشييط الذاكرة وإحيائها، وإفساح المجال أمام الجماعات المختلفة لتذكر تاريخها الخاص وذاكرتها الجماعية التي قد لا تتطابق مع ذاكرة الآخرين بالضرورة⁽²⁷⁾. تقول مؤلفة أزمنة الذاكرة: «الآن بعد أن أصبح لدينا العديد من الشهادات، والتي يجب علينا بالطبع حفظها وأرشفتها، يتعين علينا التفكير في ما يمكن أن يترسّخ على المدى الطويل وأن يستمرّ في الدلالة على المعنى بالنسبة إلى غير المتخصصين أو الأشخاص الذين ليس لديهم علاقة خاصة بأحداث الماضي. أعتقد أن الأعمال الأدبية، مهما كان المفهوم الذي نعطيه للأدب، من المرجح أن تستمر أكثر من غيرها»⁽²⁸⁾.

يفتح الأدب، إذًا، من خلال الاهتمام بتجربة الفرد باعتباره فردًا قائمًا بذاته يتمتع بالحرية ويعمل بالرجوع إلى ذاتيته الخاصة، مدخلًا مهمًا نحو هذه الطبقة العميقة من أحداث الماضي، قد لا يكون ممكنًا إذا بقي المرء مقتصرًا على السرد أو الشهادة بالمعنى الحرفي. وإذا كان «الأدب يقدم تمثيلات مختلفة للتاريخ، فذلك لأن هناك طرقًا مختلفة للكتاب لاستخدام المصادر، التاريخية والأدبية، التي لديهم الوقت الكافي لاستخدامها من أجل مخاطبة القراء. في الواقع، نادرًا ما يكون هناك استنساخ بسيط لمثل هذه المصادر، باستثناء الحالة التي يكون فيها مؤلف مثل خورخي لويس بورخيس Jorge Luis Borges (1986-1899) يثبت عن قصد تجاوزات التقليد في قصته ببيير مينار مؤلف كيشوت. هناك دائمًا عمليات من إعادة الكتابة والتحويل والنقد ونزع القداسة عما يسميه جيران جونييه Gérard Genette (2018-1930) النص السابق Hypotexte، يتبين معها أن المادة التاريخية ليست مقصودة لذاتها، وإنما تمثل مادة للروائي يسخرها لخدمة مشروع الكتابة⁽²⁹⁾. من هنا يعدّ الأدب من

(26) كيت ميتشيل، التاريخ والذاكرة الثقافية في الرواية الفكتورية الجديدة، ترجمة أماني أبو رحمة (دمشق: دار نينوى، 2015)، ص 39.

(27) كاظم، ص 11.

(28) Suleiman, p. 194.

(29) Dunn-Lardeau Brenda & Denis Geneviève, «De l'histoire au roman ou l'Histoire des Républiques italiennes du Moyen age (1807-1818) de Simonde de Sismondi comme source de Tous les hommes sont mortels (1946) de Simone de Beauvoir,» *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 102, no. 2 (2002), pp. 285-307, accessed on 6/5/2020, at: <https://bit.ly/3frKUza>

أهمّ أفعال التذكر التي تؤثر في الذاكرة الجماعية، لما يوفّره من منافذ إلى مسارات مختلفة للفهم والتأويل. فالمقومات الفنية والجمالية التي يمتلكها، قياسًا على خطابات أخرى، تؤهله للاقترب أكثر من المناطق الداجية في الذات الإنسانية، والتعبير عن المواقف والتصورات المتعددة عن الأحداث في شكل حوار *Dialogique* يحتضن القول ونقيضه، بعيدًا عن الأدلجة أو الاستعمالات المغرضة للذاكرة. وكلما دأب الإنسان، اعتمادًا على الكتابة، على التأكيد على أهمية الأحداث الماضية في الزمن الحاضر، فإن الذاكرة الجماعية المتعلقة بهذه الأحداث تتطور وتخضع للتغيير، بنفس الشكل الذي تتطور به كل ذاكرة. لقد أظهر علماء النفس والمؤرخون أنّ تذكّر الأحداث التي مضت ليس ثابتًا، وإنما يخضع للتغيير ويتأثر بشروط الحاضر التي يوجد فيها الفرد أو الجماعة، كما يتأثر بنظرتهم للمستقبل. فالتذكر لا يتم إلا في الحاضر، وهذا الموقع التالي للأحداث الذي يتقاسمه المؤرخ والسارد، هو الذي يتيح الكتابة عن الماضي بصورة متحرّرة من قيود الزمن⁽³⁰⁾. وبناء عليه، ليس هناك تذكر تام وناجز. فما يعدّ حدثًا ذا قيمة بالنسبة إلى جماعة معينة في الحاضر، قد لا يكون كذلك بالنسبة إلى الأجيال التالية. وبهذا المعنى فالتاريخ نفسه، بحسب العبارة الشهيرة للمؤرخ الهنغاري إستفان ريف István Rév، هو «ماض في تراجع مستمر»⁽³¹⁾.

إذًا، رغم القصور الذي يطبع حضور دراسات الذاكرة في السياق العربي، فإن الدّارس للأدب العربي المعاصر، وخاصة الرواية، يستنتج أنها اضطلعت منذ سبعينيات القرن الماضي بوظيفة الكشف والتعرية وتمثيل الأحداث والصراعات والتوترات المؤلمة التي وقعت في التاريخ الحديث. وتعدّ تجارب الاستعمار، والمقاومة، إضافة إلى نكبة فلسطين والثورة الناصرية وهزيمة 1967، من أهمّ الأحداث التي التقطت بقوة في متن الرواية العربية مع نجيب محفوظ (1911-2006)، وغائب طعمة فرمان (1927-1990)، وغسان كنفاني (1936-1972)، وعبد الرحمن منيف (1933-2004)، وهاني الرّاهب (1939-2000)، والطاهر وطار (1936-2010)، ويوسف القعيد، وجمال الغيطاني (1945-2015)، وأمين معلوف، ومبارك ربيع، وبنسالم حميش، وعبد الخالق الركابي، وصنع الله إبراهيم، ورضوى عاشور (1946-2015) وغيرهم. ونالت حضورًا مختلفًا يكشف عن الدور المضاد الذي نهضت به الكتابة السردية في مواجهة سلطة الدولة التي هي «حسب الكثير من الروائيين والشخصيات الروائية على حدّ سواء، جزء لا يتجزأ من بنية سلطي متكامل ومتداخل يساهم في صياغة السلطة السياسية التي تقوم بدورها في إعادة صياغة ذلك البنية وقولته»⁽³²⁾، وفي مقاومة أشكال التعمية على معاناة الشعوب العربية ومكابداتها ضدّ الاحتلال من جهة، وضدّ الأنظمة العربية القمعية من جهة أخرى. ولما كان سؤال الرواية في هذه الفترة هو السؤال المتعلّق بتلمّس العلاقة الأساسية بين الفرد الذي يطمح إلى تحقيق الذات وتحقيق حريته، وبين المجتمع كمؤسسات وكقيم تريد أن تفرض على الفرد لجمًا أو حدودًا، فإن الرواية العربية وهي تبتعد عن الرؤية الرومانسية التي ترى العالم مألوفًا آليًا في تتابعه

(30) كار، ص 151.

(31) Suleiman, p. 11.

(32) سماح إدريس، المثقف العربي والسلطة: بحث في روايات التجربة الناصرية (بيروت: دار الآداب، 1992)، ص 179.

المكاني والزمني، بدت هذه الرواية من خلال تجاربها الحديثة الشكل الأقدر على بلورة سردٍ مختلف يفكك الأنساق الثقافية المزيفة والتمثيلات المكرّسة، معتمدة في ذلك على الطبيعة متعددة الأصوات لنسيجها السردى المعقد.

من هنا يتبين أن متن الرواية العربية الواسع لا يكشف فقط عن القضايا والمشكلات الأساسية التي شغلت العالم العربي، بل «يخبر كذلك عن هواجس الروائي العربي الذي كان ولا يزال مثقفاً وطنياً وصوتاً نقدياً يدعو إلى مجتمع بديل»⁽³³⁾. وبناء عليه، فهذا النجاح الهائل الذي حققته الرواية في استعادة اللوحة الاجتماعية بكل تناقضاتها، لم يبق من دون تأثير في مكانتها كنوع أدبي في الحقل الثقافي العربي. لقد ضمنت لنفسها موقعاً فريداً، أضحت معه «ديوان العرب»⁽³⁴⁾ في هذا العصر، بعدما كان النهوض بهذا الدور منوطاً بالشعر في الزمن القديم. وفي هذا السياق، نلاحظ أن الرواية العربية ازدادت أهميتها منذ بداية هذا القرن، وخاصة مع انطلاق الربيع العربي، وخروج كثير من الشعوب العربية للتعبير عن حاجاتها الملحة إلى الديمقراطية والكرامة والمساواة. احتلت الرواية المشهد، ولا يدلّ على ذلك العدد الكبير من الأعمال الروائية الموقعة من مبدعين ومبدعات من أجيال مختلفة وخلفيات فكرية وثقافية متباينة سحب، وإنما كذلك من خلال تحديات الرواية الجديدة التي تكشف عنها الموضوعات والأسئلة التي تحيل على أحداث مؤلمة وتجارب قاسية، عاشتها الشعوب العربية في الرحلة المتعثرة لمجتمعاتها نحو الحداثة والديمقراطية. ولا ريب أن النصوص القوية لكتاب من مختلف الأقطار العربية، التي يمكن الباحث أن يستشهد بها، تعدّ من الكثرة والتنوع. ويعزّر هذا ما ذهب إليه الناقد المصري صبري حافظ من أن تجربة روائية بعينها مثل «الرواية العراقية توشك في كتابتها للذاكرة ولما خلفه العراقي وراه، أن تكون رديف الرواية الفلسطينية في كتابتها للذاكرة وتوثيقها لرحلة النضال والنفي»⁽³⁵⁾. هكذا تلفت الانتباه تجارب هذا الجيل الجديد من الروائيين العرب بما تنطوي عليه من إصغاء إلى نبض الزمن العربي بصورة تختلف عن الكلام الأمر «المبثوث عبر مختلف أدوات التواصل والتثقيف» وغسل الدماغ»⁽³⁶⁾. لا شك في أن الهاجس الأساس في الأعمال الروائية الجديدة هو بلورة علاقة مختلفة مع الماضي تتسم بالنقد والفضح والتعرية من خلال استكشاف مناطق وأمكنة وفئات أخرى كالهامش والمهمشين والأقليات، وذاكرات الجماعات المختلفة كالجماعات الإثنية والدينية، وجماعات المهاجرين والوافدين والبدون وغيرها. ورغم أن الرواية العربية تؤسس علاقة خاصة بالأحداث والوقائع المؤثرة التي تنهض بتمثيلها، بحيث تأخذ هذه الأحداث وجوداً مختلفاً في النصّ الروائي، يبدو معه أن «لا حقيقة في النصّ الإبداعي إلا الحقيقة المركبة التي ينشئها فعل الكتابة من خلال شبكة معقدة من العلاقات الفنية مآلها الأول والأخير، النصّ الأدبي في تعدديته التأويلية»⁽³⁷⁾.

(33) دراج، ص 248.

(34) حنا مينة، حوارات وأحاديث في الحياة والكتابة الروائية (بيروت: دار الفكر الجديد، 1992)، ص 47.

(35) صبري حافظ، «الرواية العربية والتحول الاجتماعي والثقافي»، تبين، المجلد 1، العدد 2 (خريف 2012)، ص 11.

(36) محمد برادة، «الرواية وفقاً للشكل والخطاب المتعددين»، فصول، المجلد 11، العدد 4 (شتاء 1993)، ص 21.

(37) واسيني الأعرج، «جرح الرواية العربية، من العدمية السردية إلى الرواية التاريخية»، في: التاريخ واشتغال الذاكرة في الرواية العربية، تحرير وتقديم نجم عبد الله كاظم (الدوحة: المؤسسة العامة للحي الثقافي-كتارا، 2019)، ص 65.

فإن هذا الدّرب الفني الذي لا تفارقه، لم يحل دون قيامها بمهمة أساسية تتمثل في تنسيب النظرة للذات والعالم اتكاء على المبدأ الحوارى. من هنا يُظهر اهتمام الرواية العربية بالتاريخ والذاكرة أنها دخلت مرحلة جديدة من التحولات العميقة على الصعيدين الفنّي والفكري. ويعزّز هذا المنظور، الحضور الرفيع الذي تحظى به الرواية في الفضاء الثقافي العربي، والاهتمام الواسع الذي تتمتع به على صعيد الإنتاج والمتابعة والتلقي. وأمام هذا الكمّ الكبير من الروايات التاريخية التي تصدر في أقطار عربية مختلفة، وما يلمسه القارئ للنصوص الجيدة من ضروب المغامرة الجمالية التي يخوض فيها الكتاب بحثًا عن الفردة والأصالة في التمثيل السردى، وفي مستويات السرد وبناء الشخصيات والفضاءات والأزمنة، وعمّا يغذي الفكر والوجدان والشعور، أصبح من الخطأ الاعتقاد أن هذه الأعمال الروائية لا تتكئ على أيّ جهدٍ جمالي في الثقافة العربية، أو أنها حصيلة ذلك التوافق بين الشكل الروائي الغربى والمادة السردية المحلية⁽³⁸⁾. من هذه الزاوية، فالرواية العربية المعاصرة في اشتغالها بالتمثيل السردى للتاريخ والذاكرة الجماعية متكئة على «تصورها المأساوي للعالم، الذي يحرض ولا يعد بشيء، ويطرح الأسئلة ويستبعد اليقين والإجابات القاطعة»⁽³⁹⁾، تمثل ممارسة ثقافية شديدة التأثير في الفكر العربى المعاصر، بما تمدّه من جسور قوية بين السرد وأشكال المعرفة المختلفة لتمثيل الغربة المقلقة التي تكتنف الفرد في بيئة حضارية شديدة التعقيد والتحول.

ثالثاً: تمثيلات الذاكرة في الرواية العربية

تأسّس رواية الذاكرة جوهرياً على التذكّر الفردي والجماعي لمجموعة من الذكريات والأحداث والأمكنة والعلاقات والمشاعر المختلطة التي خلفها الإنسان وراءه، لكن دورها محوري في تشكيله هويته، وفي توسيع وعيه ووعي الأجيال التالية باللحظة الراهنة. إن ارتباط الفعل التذكّري بالهوية يعود إلى كون السرد، سواء أكان فردياً أم جماعياً، يعدّ من أهم الأدوات الممكنة لفهم التجربة الإنسانية بسبب تجذّر الفرد في الحاضنة الاجتماعية والثقافية التي يشترك بها⁽⁴⁰⁾. فنحن نسعى باستمرار، كما يري ديفيد كار، «لأن نشغل موقع القاص في ما يتعلّق بحياتنا»⁽⁴¹⁾. وبناء عليه، لا يكمن رهان رواية الذاكرة فقط في استعادة الأحداث والوقائع ذات الأهمية الكبيرة بالنسبة إلى الفرد والجماعة، بل يتعدّى ذلك إلى الإسهام في الحفاظ عليها حتى لا تتكرّر تجاربها، خاصّة تلك التي يمكن وصفها بأنها أشدّ عنفاً وألماً. وللاقترب من تمثيلات الرواية العربية للذاكرة، يتخذ هذا البحث رواية ابنة بونابارت

(38) يقول فريدريك جيمسون: «أودّ أن أبين أنّ جميع نصوص العالم الثالث هي أمثولة بالضرورة، وعلى نحو بالغ التحديد: يجب أن نقرأ على أنّها ما سأسميه أمثولات قومية، حتى عندما، أو ربّما يجب أن أقول، لا سيما عندما تتطور أشكالها انطلاقاً من آليات التمثيل الغربية أساساً، مثل الرواية». في: إعجاز أحمد، في النظرية: طبقات، أمم، آداب، ترجمة نادر ديب، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربى للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 157.

(39) دراج، ص 14.

(40) عبد الله إبراهيم، السرد، والاعتراف، والهوية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2011)، ص 5.

(41) كار، ص 152.

المصرية⁽⁴²⁾ للكاتب اللبناني شربل داغر⁽⁴³⁾ أنموذجاً لاستكشاف الوظيفة التمثيلية للمتلخيل الأدبي. ولا ريب أن التجربة الروائية لهذا الكاتب اللبناني تحتل مكاناً مهماً في فضاء الرواية العربية المعاصرة، ليس فقط لأنها تجربة متعددة وغير تقليدية على صعيد استثمار مقتضيات الشكل الفني، ولكن لأنها، أيضاً، مختلفة من حيث الرؤية الفكرية والثقافية التي يستبطنها المحكي، ويستمد عناصرها من التاريخ الحديث والمتخيل الاجتماعي، ما يمثل رافداً لتعميق علاقة الرواية بالواقع، وإسناداً لدورها الأساس في التقاط ما يشهده العالم من تحولات بنيوية، وتبدلات متسارعة تعمق القطيعة بين الإنسان والعالم.

تنتمي رواية ابنة بونابارت المصرية على صعيد النوع⁽⁴⁴⁾ إلى الرواية التاريخية التي تتعين بوصفها نوعاً سردياً يتزايد الاهتمام الكبير به في الحقل الروائي العربي والعالمي في السنين الأخيرة، بسبب قدرة التخييل التاريخي على اجتراح فضاء أوسع للتقصي في وجود الإنسان في العالم من منظور لا يقصر السؤال الروائي على الحفر في التاريخ فحسب، بل يشمل حتى مفهوم الحياة الإنسانية ومعناها. إن هذه الكتابة التي تفتح على الماضي متسلحة باستراتيجيات التناص والتحويل والمحاكاة الساخرة، كما تستثمر ما شهدته من وقائع وأحداث وتجارب في بناء مفتوح متعدد الشخصيات واللغات والسجلات، تتعين بوصفها مثلاً متميزاً للرواية التي لا تغدو فيها التجربة التاريخية إشكالاً جمالياً فحسب، وإنما، أيضاً، إشكالاً معرفياً أو ثقافياً. لقد اتضح لنا أن اللقاء بين السرد والتاريخ غداً ثابتاً جوهرياً من ثوابت الرواية المعاصرة، ومصدراً غنياً من مصادر ثرائها وخصوبتها وقدرتها على سبر أغوار الرأهن، من خلال الحفر في تضاريس الماضي ولحظاته الداحية. ورغم طبيعتها الأدبية، برزت الرواية بقوة من منطلق أن لديها ما تقوله عن الماضي، وأن المعرفة التي تبلورها عبر وساطة التخييل والسرد، قادرة على إغناء التفكير التاريخي، وتوسيع نطاق المعرفة بالماضي والحاضر. «ولما كانت ذاكرة العنف تعتبر ظاهرة اجتماعية متعددة الأوجه يتجاوز تأثيرها نطاق الفرد إلى المجتمع، فإن الحاجة إلى سرد أحداثها وتفصيلها في الرواية، تتعين بوصفها شكلاً لمفاوضة تجارب الماضي والحاضر، من خلال النش في الهوية الفردية والجماعية، وإعادة بناء مفهومها على نحو يفتح أفقاً جديداً أمام الذاكرة الجريحة»⁽⁴⁵⁾. وفي هذا السياق، كنا قد أشرنا في دراسات سابقة حول الرواية العربية المعاصرة، إلى أن هذا المسعى لابتكار أساليب جديدة في تمثيل الواقع الثقافي والسياسي والرد على أنساقه المتصلبة والمضادة للحدثة لا يعكس فقط وعياً مختلفاً بوظيفة الرواية ودورها في التعبير عن موضوعات جديدة، وإنما يفيد كذلك في إغناء الخيال السوسيولوجي والتاريخي وإثرائه من خلال المتح من المصادر التي يكتنز بها الأدب⁽⁴⁶⁾.

(42) شربل داغر، ابنة بونابارت المصرية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016).

(43) بدأ شربل داغر كتابة الرواية بروايتها الأولى: وصية هابيل (2008) وتواصلت بأعماله اللاحقة ومنها: بدل عن ضائع (2014)، وشهوة الترجمان (2015) ثم ابنة بونابارت المصرية (2016). تقدّم هذه الأعمال أوفى دليل على معرفته العميقة بجنس الرواية وبطرائقها السردية وإمكاناتها التخيلية التي تلتقط الأصدا المتنافرة والتناقضات الكامنة في النفس وفي الوجود.

(44) نستفيد في هذا التصنيف من الدراسة المهمة للباحث المغربي سعيد يقطين، ينظر: سعيد يقطين، «تشكل الرواية التاريخية العربية وتأريخها (الشكل والدلالة)»، في: التاريخ واشتغال الذاكرة.

(45) إدريس الخضراوي، سرديات الأمة تخيل التاريخ وثقافة الذاكرة (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2017)، ص 99.

(46) يتعلق الأمر بكتابنا: إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار (القاهرة: دار رؤية، 2012).

لا ريب أن هذا المنظور يفيد في الدخول إلى العالم التخيلي الذي تشيده رواية ابنة بونابارت المصرية والتقصّي في التمثيلات التي تقدمها لمرحلة مفصلية في التاريخ العربي الحديث، تتمثل في الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801) وما رافقها من أحداث مؤلمة، لم يقتصر تأثيرها على مصر وحدها، بل شمل المنطقة العربية بكاملها. وإذا كانت الرواية تستعيد هذا الحدث الذي توسّع الجدل بشأنه بين المؤرخين والباحثين المهمتين بتاريخ المنطقة العربية خلال الفترة الحديثة، فإنها تفتح، عبر فسحة التخيل، بابًا واسعًا على الحياة الاجتماعية والسياسية لهذه الفترة على نحو لا يدعن لأي شروط سوى شروط المتخيل وإمكاناته اللامحدودة في إبداع عالم جديد، هو، رغم طبيعته التخيلية، يتصل بالرائي، ويلتقط هواجسه وأسئلته وانشغالاته الضاغطة. وبهذا المزج بين التاريخي والسرد، الحقيقي والتخيلي من جهة، واستثمار نصوص وتجارب روائية عالمية من جهة أخرى، تتحرّك الكتابة السردية نحو اللامفكر فيه، وما لا يسمح به التاريخ الرسمي، للاضطلاع بما يعتبره السارد واجبًا أخلاقيًا يتمثل في «إيصال الرسالة المؤجلة منذ ما يزيد على مئة وتسعين سنة»⁽⁴⁷⁾، أي الكراهية التي تعرّض لها المصريون الذين تعلّقوا بنابليون بونابارت ورافقوه إلى فرنسا إبان خروجه، فأرغموا على العيش في مرسيليا كما كانوا يعيشون في دميّاط أو بولاق، من دون أن يستفيدوا من أي مساعدة على الاندماج في العالم الجديد. ومن ثم يتبيّن أن الرواية تسلط ضوءًا كثيفًا على الذاكرة الجماعية لهذه الفئة التي يعود أصحابها إلى مدن مختلفة: القاهرة والإسكندرية وحلب وبيروت وبافا وغيرها. يقول كاتب رسالة مجهول للصحافي أنطونيو دوباسكالينو: «كنا آلافًا من المغادرين فوق سفن القوات الفرنسية، تاركين وراءنا عائلاتنا وأعمالنا وعلاقاتنا، مندفعين وراء قيم الثورة الفرنسية»⁽⁴⁸⁾. وهكذا، يتبيّن أن الروائي يبني عالمًا تنكشف فيه المؤامرات التي حيكت ضدهم، والظروف القاسية التي عاشوها خلال فترة الصراع حول الجمهورية، والوضع الحاد الذي كانوا يشغلونها؛ إذ لا يشعرون بالأمن في مرسيليا، وفي الوقت نفسه لا يأمنون العودة إلى مصر؛ مخافة أن ينتقم منهم الأهالي بسبب علاقتهم ببونابارت.

تنهض الرواية على بناء فني تتوزّع فيه الأحداث على ثلاثة دفاتر شخصية لكل من جولي بيزوني Julie Beyzoni (1811-1815)، وأنطونيو دو بالسكالينو Antonio de Scaleno، إضافة إلى الدفاتر التي تم تداولها بين نور المنصوري، وجوزيف ميري (1815-1825). وتنتهي باستدراك يتوجه فيه المؤلف إلى القارئ ويبلور من خلاله وعيًا ذاتيًا بالرواية وبمصادرها ومحتملها. وإذا كانت الأحداث والوقائع المتضمنة في دفاتر الشخصيات مقصودًا بها تكثيف سياق الرواية التاريخي، وإثقال النص بالقيود المرجعية والأحداث التاريخية، فإن الاستدراك الذي يرد على لسان السارد في ختام الرواية والذي يوهّم بأنه لم يكتب، وإنما يترجم الأوراق التي عثر عليها تحت الأرضية الخشبية للغرفة 213 في «فندق القديس بطرس وروما» في مرسيليا، يعمّق الفجوة بين القارئ والمقروء ويلقي بظلال من الشك حول حقيقة العالم الروائي. وبهذا الشكل المنفتح الذي يستثمر تقنية الكولاج⁽⁴⁹⁾ والتركيب حيث الإمكانات والاحتمالات لانهاية، يتجلّى

(47) داغر، ص 286.

(48) المرجع نفسه، ص 76.

(49) الكولاج مأخوذة من الكلمة الفرنسية (Coller) وهو ضرب من التقنية الفنية يعتمد فيها على تجميع أشكال شتى ومتباينة بغية تكوين عمل فني جديد. وقد يتضمن هذا الكولاج قصاصات من الجرائد والأشرطة وغيرها.

ثراء الرواية وغنى متخيلها الذي يسائل الحدود بين النص والعالم، الحقيقة والخيال، المؤلف والسارد والقارئ. ومن اللافت أن اعتماد الرواية السرد بضمير المتكلم يحقق للشخصيات «الشفافية الداخلية»⁽⁵⁰⁾، مما يقرب القارئ من تجاربها الحميمة بكل ما يتصل بها من «غرام صاعق ووفاء خالد وجمال فوق بشري، وآلام لا يمكن تصورها، وعواطف أثرية، ومغامرات خارقة، ويأس فظيع، وانقلابات ومبارزات وتنكرات واختطافات والتباسات وتعريفات»⁽⁵¹⁾. كما أن البناء السرد الذي يحرص فيه الكاتب على ضبط العناصر المختلفة للمادة المحكية على مستويي الزمان والمكان، بالإشارة إلى الساعة واليوم والسنة، والاحتفاء بالتفريعات والهوامش، لا يتيح للرواية الجمع بين اليومي الملموس والتاريخي العام فحسب، بل يوفر أيضاً مساحة مهمة للشخصيات الروائية التاريخية والمتخيلة، كي تستدعي ماضيها وتجاربها السابقة بفيض أحاسيسها ومشاعرها استدعاءً يعمق الوصل باللحظة التاريخية الممثلة، ويجذّر الشخصيات في الزمنية الراهنة. هكذا، تحتفي رواية شربل داغر بالشيء ونقيضه، بالأحداث والوقائع التي شهدتها الماضي، ويمكن التثبت من حدوثها بالرجوع إلى الوثيقة التاريخية، والتخيل الذي يفتح أمام الرواية إمكانات ضافية لاحتضان الحلم والرؤيا واللعب.

من هنا يمكن القول إن تمثيل الرواية للحدث التاريخي المتمثل بالحملة الفرنسية على مصر، عموماً، وفترة خروج الجنرال منها خصوصاً، يتجلى منذ عتبة العنوان. وقد أجمع نقاد الرواية ومنظروها أن العنوان ليس من المكونات الزائدة التي يمكن تجاهلها عند القراءة، وإنما هو لحظة مهمة وأساسية يتعين الوقوف عندها وتفكيك الرموز والدلالات التي ينطوي عليها. فالعنوان يلخص النص ويكشفه بقدر ما يلخص النص العنوان ويشير إليه. والملاحظ أن داغر اختار «التبئير» للأحداث والوقائع المسرودة، من خلال الأهمية التي تحظى بها بعض الشخصيات مثل نور المصرية وبونابارت في العالم الذي تشيده الرواية. إذ، لا يتعلق الأمر بعنوان استعاري أو مضلل يتعين على القارئ ملء الفراغات والبياضات التي تسكنه، بل هو عنوان يوحي بالشخصيات الأساسية الفاعلة في السرد، كما يكتنز من جهة أخرى بدلالات وأبعاد مفتوحة على التأويل والقراءة المتعددة. وهذا الحضور المكثف للواقعي والتاريخي من خلال العنوان، يزداد تجلياً وظهوراً إذا ما أضفنا إليه نصاً موازياً آخر، يتمثل بمكون صورة الغلاف، وهي فيما تكتب نور في دفترها «محفورة طباعية يعود نشرها إلى عام 1806»⁽⁵²⁾، حيث تظهر في أعلى الصورة خمس شخصيات بأزياء عسكرية ومدنية، وفي المقابل امرأة تمنع عسكرياً من الاقتراب من طفلها. ويوحى ديكور الصورة بأن الأحداث تدور في مكان راق، قد يكون قصر بونابارت. أما اللون الرمادي الذي يظلل الديكور فيلمع إلى الحزن والكآبة والموت الذي خيم على هذه المرحلة من تاريخ مصر وفرنسا.

(50) في كتابها الشفافية الداخلية تشدد الناقدة الأميركية دوريت كوهين (1924-2012) على كون السرد هو النوع الأدبي الذي يمتلك فيه الإنسان العمق والامتلاء المميزين للحقيقة المكتملة. ينظر:

Dorrit Cohn, *La transparence intérieure: Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*, Traduit de l'anglais par Alain Bony (Paris: Seuil, 1981), p. 18.

(51) بيري شارتييه، مدخل إلى نظريات الرواية، ترجمة عبد الكبير الشرفاوي (الدار البيضاء: دار توبقال، 2001)، ص 41.

(52) داغر، ص 281.

بهذه الدلالات التي يوفرها النصان الموازيان: العنوان وصورة الغلاف، يتبين أن الرواية إذ تكتب ما بقي في ذاكرة الشخصيات، فهي لا تنتقي عناصرها عشوائيًا، بل تسخرها تسخيرًا فنيًا للحفر في طيات الماضي من خلال استعمال الوثائق والمصادر الأدبية والتاريخية لبناء عالم ممكن، بالمعنى الفني والجمالي، والكشف عن ذاكرة جماعية جريحة يلقها الصمت. لقد صار هاجس الرواية التاريخية المعاصرة في خضم الفتن والمآسي والانتكاسات التي شهدتها العالم منذ بدايات القرن الماضي، وما ترتب على ذلك من قمع وعنف وتجارب مؤلمة، هو الكشف والفضح والتعرية وتقديم روايات بديلة. ومن المعلوم أن هذا التوجه الذي يهيمن على تجارب الروائيين المعاصرين أمثال باتريك موديانو Patrick Modiano، وغوستاف لو كليزيو Gustave Le Clézio، وماريو فارغاس يوسا Mario Vargas Llosa، ورييع جابر، وواسيني الأعرج، وفواز حداد، وخالد خليفة، وإلياس خوري، ويوسف فاضل، وعلي بدر، ومحمد برادة، يختلف عن الخط الذي رسخته التجارب المبكرة للرواية التاريخية مع ألكسندر دوما الأب Alexandre Dumas (1802-1870)، ووالتر سكوت Walter Scott (1771-1832)، مرورًا بأونوريه دي بلزاك، وإميل زولا وجرجي زيدان (1861-1914). لنقل إن هذا التحول في مفهوم الرواية التاريخية، وفي الوعي برهاناتها الجمالية والفكرية، وفي دورها النقدي المضاد، يعدّ مسألة لافئة في سياق تفكك الحدود بين التخصصات ومختلف حقول المعرفة. فالروائي لم يعد يكتب الرواية التاريخية وهو يحمل عبء مراعاة حدود الكتابة التاريخية ومواضعاتها، بل أصبح يكتب ضمن حدود الكتابة الأدبية التخيلية التي تصرّ على مراعاة حقيقتها وجوهرها. وهذا يعني أن غياب الموضوعية لم يعد، مع التحولات التي شهدتها مفهوم الأدب، مبررًا كافيًا للقول إن الرواية أقل صدقًا من التاريخ. «إذا كان العالم اليومي يغدو خيالًا من خلال الكشف عن الحياة السرية للأفراد الذين يعيشون فيه، فإن العكس صحيح أيضًا: الشخصيات المتخيلة التي تتمتع بقدر كبير من الأصالة، والتي لديها عمق أكبر، هي الشخصيات التي نعرفها أكثر عن كثب، معرفة يتعذر علينا امتلاكها في الواقع»⁽⁵³⁾. وبناء عليه، فالرواية تقدم تمثيلات اجتماعية حول العالم، ومن شأن التموضع في سياقها أن يجعل منها مصدرًا شديد الأهمية والخصوبة.

يُظهر الانتقال إلى المتن السرد أن الروائي شربل داغر ينجز في هذا النص تقصيًا عميقًا من خلال الذاكرات الفردية للشخصيات، وتعدد زوايا السرد والاحتفاء بالخيال الجموح. ويمكن أن نتلمّس العلامات المميزة لهذا الإنجاز من خلال العناصر التي يستدعيها الروائي لتكثيف السياق التاريخي والإيهام بواقعية الأحداث والوقائع المتضمنة في نسيج الرواية. ومن بين تلك العناصر مكون الوصف الذي يتناول أمكنة الذاكرة المتعددة التي تدور فيها أحداث الرواية (القاهرة بعد حملة بوناپرت إلى الشرق) وباريس، والإسكندرية وعكا، ومرسيليا، فضلًا عن شواطئ صقلية وتونس والجزائر وبيروت وغيرها، إضافة إلى استحضار التفاصيل ذات الصلة بأسلوب العيش خلال المرحلة الممتدة بين عامي 1811 و1825 والأزياء والتقاليد ووسائل النقل، والصناعات، خاصة العسكرية منها. هذه المساحة الجغرافية الواسعة التي تتحرك فيها أحداث الرواية وشخصياتها المتخيلة، تعكس دلالة مفادها أن

(53) Cohn, pp. 15-16.

أثر الحملة الفرنسية لم يقتصر على المصريين وحدهم، بل شمل أمكنة أخرى. لنقل إن قوة التمثيل السردى الذي يقرب القارئ من أجواء تلك المرحلة تظهر اطلاع الروائي على وثائق ومصادر أدبية وفنية وتاريخية ذات صلة بالموضوع. وهذا ما تشير إليه الرواية من خلال ملفوظات بعض شخصياتها التي تستحضر أعمالاً من قبيل روح القوانين لشارل لوي دي سيكوندا مونتسكيو Charles Louis de Secondat Montesquieu (1755-1689)، وكانديد لفرانسوا ماري آروويه فولتير François-Marie Arouet Voltaire (1778-1694)، فضلاً عن أشعار فيكتور هوغو Victor Hugo (1885-1802)، وأعمال تصويرية لكبار مبدعي تلك الفترة وفنانها.

إذا كانت الرواية التاريخية تستمد قيمتها وجدواها من كونها تعيد صوغ التجارب الماضية والأحداث التاريخية المفصلية عبر وساطة التخيل، فإن ذلك لا يعني أنها تريد أن تؤرخ للمرحلة التي تكتبها، ولا أن تحتكر لنفسها حق التذكر أو الانتصار لذاكرة معينة على حساب ذكريات أخرى مغايرة ومختلفة. إن ما تنقصد إليه هذه الكتابة السردية هو اختراق الصمت الذي ظل يلف الحملة الفرنسية، وإعادة سرد الأحداث المؤلمة التي شهدتها مرسيليا خلال إطاحة الجنرال، والمصائر المفجعة التي تمثلت في القمع والقتل الذي تعرض له «المماليك» الذين رافقوا بونابارت في رحلة العودة إلى فرنسا. ومن خلال إعطاء الكلمة لشخصيات مهمشة أو منسية، تعبّر الرواية عن انكسار موجة الأمل العظيم عبر سرد يوميات المجزرة وتسليط الضوء على ما حدث خلالها من انتهاكات جسيمة لحقوقهم. ومن ثم يتبين أن الرواية على الرغم من القيود التاريخية التي تثقل كاهلها، سواء على مستوى الإشارة إلى سنوات بعينها، أو من خلال وصف أمكنة لها علاقة بالأحداث التاريخية التي عرفت فيها فرنسا (سفينة الشرق) أو استحضار شخصيات معروفة في التاريخ الحديث من قبيل محمد علي، وعبد الرحمن الجبرتي، والجنرال جاك فرانسوا مينو Jacques François Menou (1810-1750) الذي اعتنق الإسلام وتزوج من سيدة مصرية تسمى زبيدة، فإنها تقرب القارئ من الأبعاد الإنسانية لهذه الشخصيات التاريخية ومن مشاعرها وأحاسيسها وهواجسها الوجودية، كما تجعل من بعض الأحداث، خاصة الحدث المتعلق بالطفلة نور التي عثر عليها أمام مدخل فندق القديس بطرس وروما بعدما تخلّت عنها والدتها، بؤرة لتوليد قيم إنسانية ومشاعر مضطربة تلامس معاناة الشخصيات وتعثر مصائرهما في عالم يضيق بالتنوع والاختلاف. وبهذا الشكل الفني الذي يجترح فضاء لتنوع الأسئلة، تتموضع الرواية في مساحة تميزها على مستوى تمثيل الزمن الماضي. فالرواية التاريخية عندما تضيفي البعد الإنساني على الحدث، فهي تمنحنا إمكانيات أوفر للتأويل وإعادة بناء الحقيقة التاريخية.

يتأسس التمثيل السردى للماضي على عمليات من الانتقاء والاختيار يتجلى معها أن الرواية، وهي كتابة مشبعة بالقيم والتقويم⁽⁵⁴⁾، لا تبغى البحث عن الحقيقة وإنما استخلاص قيم ودلالات معينة من خلال تلك الأحداث المستعادة، ما يعني أن الرواية التاريخية لا تتجلى أهميتها من خلال إخضاعها لمقياس الحقيقة والزيف، بل من خلال إسهامها في التوجه نحو المستقبل. ومن هذا المنظور تشارك رواية ابنة بونابارت المصرية في تمثيل الماضي وإنتاج معرفة متجددة به، كما يعزّز ذلك الحضور

(54) لطيف زيتوني، الرواية والقيم (بيروت: دار الفارابي، 2018)، ص 104.

المكتشف للذاكرة ولأمكنيتها. وقد اختار شربل داغر أن يغوص في أعماق هذه المرحلة من خلال استثمار سجلات مختلفة، خاصة المذكرات، حيث تستهل الرواية بدفاتر السيدة جولي بيزوني زوجة أحد الضباط في جيش بونابارت المصري التي كانت مقربة من الجنرال ومن السيدة بونابارت، ومن شخصيات معروفة في عالم السياسة والفن والأدب. وانطلاقاً من دفاتر السيدة جولي التي انفصلت عن زوجها، وتخلّى عنها أبنائها، تتعرض الرواية لبعض التفاصيل التي تخص شخصيات وأمكنة ورموزاً متعددة تشدّ القارئ إلى أجواء مرسيليا خلال مرحلة ما بعد خروج نابليون من القاهرة، خاصة حدث إطاحة الإمبراطور وعودة الملكية ودخول الحلفاء إلى فرنسا. ورغم أن الدفاتر تكشف عن التجربة الذاتية الخاصة بهذه السيدة التي تتخذ من التذكر والكتابة أداة للنفاذ إلى أعماق الذات، وبعث بروميثيوس الكامن في أحشائها، فإن قربها من بونابارت ومن أجواء المعارك والمؤامرات والخبائث الكامنة في صميم السلطوية، جعلها تلتقط، عبر سرد يتخلله إحساس بالخيبة والألم، علامات ولحظات مختلفة من حيوات من عاشوا هذه المرحلة واكتووا بنار توتراتها وصراعاتها، وما تعرّضت له كنوز مصر وآثارها من نهب وتدمير من ضباط جيش بونابارت.

هناك أيضاً، دفاتر السيد أنطونيو دو باسكالينو Antonio de Scaleno، وهو صحفي إيطالي حل بمرسيليا بعد إطاحة الجنرال، من أجل التحقيق في المجزرة التي تعرّض لها المماليك في «ميدان بوفيه» و«مرتفعات مازارك» في مرسيليا، إما بسبب اللباس أو اللون أو الهوية أو عدم القدرة على نطق اللغة الفرنسية، وذلك على إثر تلقيه رسالة من مجهول يبدو على معرفة بالصحافي وباهتماماته، حيث يخبره بواقع الحياة اليومية للمهاجرين المصريين والشوام والإثيوبيين. وتؤدي الرسالة دوراً مهماً في وصل الرواية بمعاناة هذه الشخصيات وهمومها وآلامها، من خلال استراتيجية التحقيق، حيث يجري التقاط آراء وتسجيل ملاحظات وشهادات يغلب عليها البوح والنفاذ إلى الأعماق، مما يضيف على كتابة الرواية سمات ذاتية تنبثق من ربط النص بالحياة والتجربة التي اختبرتها الشخصيات. ومن أهم المصادر التي اعتمد عليها الصحفي في إنجاز التحقيق مذكرات جولي بيزوني ومساعدة زوجها جيراردون والخادمة كوليت التي كانت تعمل بالفندق خلال وقوع المجزرة. تكتسي شهادة كوليت أهمية كبيرة؛ لأنها فتحت المجال لطرح أسئلة مؤلمة تتعلق بأمنه التي اختفت ولم يرد أي خبر عنها، وحسين الذي اختفى هو الآخر من دون أن يعرف مصيره. وبهذا المعنى لا تسهم دفاتر الصحفي الإيطالي التي سجّل فيها أيام المجزرة في توسيع الرواية وفتحها على محكيات جديدة فحسب، بل تقربها أيضاً من أدب الشهادة بمرتكزاته وأساسه الواقعية.

تنطوي الرواية على دينامية سردية يعمق أثرها التحقيق الذي قامت به جانيت نور الفتاة المصرية التي فقدت والدتها في ظروف غامضة، من دون أن تتمكن من بناء صورة واضحة عن الظروف والأسباب التي جعلت والدتها تأتي إلى فرنسا، مع أنها كانت أمية لا تعرف القراءة والكتابة. ومن خلال المحكيات الذاتية التي دونتها نور في دفاترها بعد سنوات من دخولها الميتم، يرسم السرد التذكري صورة لأمنة المنصوري وهي تترك ابنتها نور أمام عتبة مدخل الفندق، وتفرّ هاربة من دون أن تعود أو يُعلم عنها شيء، كما يعرّي لحظات وفضاءات وتجارب مفصلية راسخة في ذاكرة هذه الطفلة، من مثل الميتم

الذي تعلّمت فيه القراءة والكتابة، واتصالها بروائع الأدب العربي كمقامات الحريري وكليّة ودمنة، وكذلك علاقتها بكوليت وانتقالها للعيش تحت رعايتها، ما أتاح لها الاحتكاك بأجواء الكنيسة من دون أن يفارقها هاجس السؤال عما إذا كانت حقاً تنحدر من أصول مسيحية، فضلاً عن مشاهدة عروض مختلفة وأعمال فنية عديدة، قربتها من أجواء العائلة المالكة. ويمثل شعور الطفلة بفداحة غياب والديها، خاصة أمها («كنت أراقب الموج أكثر مما أسمع: لعلها تخرج من بين الأمواج وتناديني [...] لعلّي أركب السفينة وألحق بها [...] قد تكون غادرت مع حسين»)⁽⁵⁵⁾؛ لحظة فارقة في مسار البحث عن هويتها، وترميم شروخ الذاكرة. هكذا، تتخذ نور قرار بدء رحلة البحث عن أمها انطلاقاً من مرسيليا، فتشرع في تقصي أخبارها بدءاً من الأشخاص الذين كانوا قريين منها، خاصة ريمون وكوليت وحسين. وفي هذا السياق تبرز قراءتها بعض الأعمال التي عثرت عليها في المكتبة العمومية، مثل كتاب مسار بونابارت الذي أيقظ في داخلها دهشة السؤال عما إذا كانت والدتها من بين النساء اللاتي اصطحبهن بونابارت معه إلى فرنسا، وكتاب تاريخ مرسيليا الذي نهها إلى الحضور العربي المتجذر في هذه المدينة، كما يبرز تحكمها في الترجمة وإمساكها بنصيتها، ما يجعل منها امتداداً لشخصية الخوري روفائيل زاخور مترجم بونابارت ذي الأصل اللبناني. وبما أن نور لم تجد في مرسيليا ما يشفي غليلها حول هوية والدها وظروف اختفاء أمها، فقد حرك فيها كتاب مسار بونابارت مجموعة من الشكوك حول هويتها، وهذا ما دفعها إلى الذهاب إلى مصر بحثاً عن سرديّة مقنعة عن والدتها. هاهنا تمثل الرحلة إلى القاهرة مع حسين العامل في المرفأ فرصة لاستعادة «المجزرة» التي تعرّض لها المصريون. يقول حسين لنور: «كانت أياماً كريهة [...] لماذا تريدان استعادتها؟! أتعرفين أن كثيرين منا بدّلوا ثيابهم المصرية والعثمانية بعد 'المجزرة'، وباتوا يرتدون البنطلون والسترة والفستان؟ أتعرفين أن بعضنا انتقل إلى السكن في أحياء أخرى؟ أتعرفين أن عشرات منا ضاعوا في الطبيعة لا نعرف عناوئاً لهم»⁽⁵⁶⁾. كما تسمح لشخصيات في التاريخ الحديث كي تلج عالم الرواية وأحداثها مثل المؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي، ومحمد علي، والسيدة زبيدة زوجة الجنرال مينو التي ستزود الطفلة نور بمعلومات مؤثرة عن والدتها وعلاقتها بالضابط ألفيران، إضافة إلى جنرالات كثيرين كانوا قريين من بونابارت، والضابط بيار بودري الذي سيكشف لها عن مقتل والدتها. وعبر هذه الخيوط التي تنسجها الرواية يأخذ التماس بين الشخصيات طابعاً كثيفاً رغم اختلاف الهويات والثقافات واللغات. في هذا السياق تبرز العلاقة بين أمنة وضابط الجيش الفرنسي، وبين كوليت والصحافي الإيطالي بيزوني، والاتصال بين حسين وعائلته بعد انفصال دام سنوات عدة. هذا التفاعل، إذًا، يجد كثافته في ملفوظ نور: «أنا ابنة بونابارت المصرية بأية حال. أنا ابنته حتى لو لم يكن والدي الطبيعي. هو من دون شك من جعل هذه الحيوانات تلتقي، ما جعل شرايين دمي تعبر المتوسط في الاتجاهين»⁽⁵⁷⁾.

لنقل إن اختيار الروائي شربل داغر تمثيل هذه الفترة المفصلية في التاريخ العربي والعالمي، وما فرّعه

(55) داغر، ص 147.

(56) المرجع نفسه، ص 255.

(57) المرجع نفسه، ص 260.

عنها من محكيات ويوميات وتجارب وحوارات لم يكن اختيارًا عشوائيًا، وإنما هو اختيار نابع من تمرّس شديد بهذه المرحلة التاريخية وبنصوصها الأساسية التي يعد داغر من أبرز دارسيها ومحققيها⁽⁵⁸⁾. وبخلاف بعض النصوص الروائية التي راهنت على محاكاة التاريخ، وإعادة صوغ أحداثه ووقائعه من دون أن تتسلّح بما يكفي من العمل على إبراز إمكانات الشكل الروائي اللامحدودة، في تجاوز نمط الكتابة السائد ومواضعاته، جاءت هذه الرواية، المتحققة داخل التاريخ وخارجه، منطوية على إمكانات فنية وفكرية واسعة، يستمدّها الكاتب من أحداث ونصوص وأعمال فنية وتجارب ماضية، مما يظهر قدرة الرواية بوصفها جنسًا أدبيًا مرئيًا على التقاط الحقائق العميقة حول الحياة والفكر المعاصرين. وبناء عليه، فحضور البعد التاريخي فيها لا يعني أن الروائي يستعيد، بكيفية مباشرة، الأحداث والوقائع والشخصيات التي لها صلة بالمرحلة التاريخية التي يقوم بتمثيلها عبر وساطة اللغة والتخييل؛ لأن ذلك يتنافى ومقتضيات الشكل الروائي الذي يشيد عالمًا، من خلال اللغات والشخصيات المتخيلة التي تعبر عن مواقف وأفكار مختلفة، قد لا تكون بالضرورة متداولة خلال تلك المرحلة. إن هذه البنية المركبة التي يشيدها الكاتب، ويدخل عبر منافذها وفجواتها شخصيات وأحداثًا ولغات إلى عالم روايته، هي ما يضخ الحياة في جسد الماضي، ليفصح عبر الفعل التذكّري عن الالتباسات والمجهولات الثاوية في الأحداث والتجارب الإنسانية، والمغامرات التي عاشتها شخصيات من الجيل الأول والثاني، رغم التقائها على مستوى الاكتواء بنار المجزرة، فإنها تختلف على صعيد الخبرة والإحساس بالهوية والموقف من الحياة. وبهذا المعنى لا يقتصر دور الرواية على إيقاظ الذاكرة الجماعية ودفعها لعرض الألم الذي لحق بها، بل يتعدى ذلك إلى توسيع السرديات المنجزة حول هذه الحقبة، بما تفتحه من أبواب على الحياة الاجتماعية لتلك المرحلة، وبما تنجزه من ضروب الكشف عمّا هو قابع تحت السطح، لتقدمه بثقوبه وثغراته وضوضائه. يعكس هذا البناء الفني المفتوح الذي يحتفي بالفنون والآداب واللغات والتجارب الإنسانية المختلفة، فكرة مفادها أن الرواية التي تستحق اسمها لا يمكن أن تكون سوى معركة ضد الصمت والنسيان.

خاتمة: على سبيل التركيب

نستنتج من هذه الدراسة أنّ التمثيل السردى للذاكرة، في أبعادها الفردية والاجتماعية والسياسية، أصبح من بين المهمات الأساسية التي ينهض بها الأدب بمختلف أجناسه. وبناء عليه، لم تبق، كما كانت من قبل، مهمة منوطة بالتاريخ بوصفه حقلاً معرفيًا يعنى بدراسة الزمن الماضي، وإعادة تصوير أحداثه. ورغم أن الشعور الذي يولده العمل الفنيّ حول الحدث الماضي هو نتاج الكتابة والقول، فإنه يمكن مشاركته من قبل الجميع، بما في ذلك القراء الذين لم يعيشوا ذلك الحدث. هذا ما تبين من خلال رواية ابنة بونابارت المصرية. فالتواشع العميق في النسيج النصي بين المادة التاريخية والمتخيّل الروائي،

(58) أبدى الكاتب اللبناني شربل داغر اهتمامًا مهمًا بعصر النهضة. فضلًا عن دراساته الكثيرة حول الشعر العربي الحديث، حقق عملين روائيين لكاتبين يعدّان من أوائل رواد التجديد في هذا العصر، هما: خليل الخوري، وي. إذن لستُ بإفريقي، تحقيق وتقديم شربل داغر (بيروت: دار الفارابي، 2009)؛ فرنسيس مراش، دُرّ الصدف في غرائب الصدف، تحقيق ودراسة شربل داغر (بيروت: دار الفارابي، 2017).

أتاح لشربل داغر إبداع رواية تاريخية غير تقليدية، يعزها ما شدد عليه هايدغر من كون الأدب، والشعر خاصة، يساهم بطريقة جمالية بامتياز في تأتّي الحقيقة⁽⁵⁹⁾. فالشخصيات الواقعية والمتخيلة، والأمكنة والأزمنة المختلفة التي يستدعيها الكاتب لبناء العالم الروائي، واللغات والنصوص المتخللة، كل ذلك لم يكن حائلاً دون أن يركز التخيل التاريخي على وثائق مهمة، ومصادر مختلفة استعان بها الكاتب لدعم الخلفية التاريخية لروايته، وإسنادها. فهذه الرواية لا تستمد هويتها بوصفها عملاً معنياً بالذاكرة الجماعية فقط من خلال الأحداث الواقعية والمتخيلة المؤثرة لعالم الرواية، وإنما تستمدّها كذلك من استراتيجيات التناص وإعادة الكتابة، ومن المنطق السردى المختلف الذي بمقتضاه يتأكد للقارئ أنّه بإزاء نص قادر على أن يخلق لديه إحساساً بالتاريخ. هذا ما يميز الرواية التاريخية الجيدة من التاريخ، ذلك لأن رهانها الأساس يتمثل في تمكين القارئ من أن يرى عالماً، وأن يتعرّف إليه ويفهمه. إن الإمساك بهذا الوعي الفني والاقتراب مما يطرحه علينا من أسئلة، يتطلب التخلي عن النظرة إلى الرواية التاريخية باعتبارها مجرد متن يضم مجموعة من الوثائق. لا شك في أن هذا الاستعمال يمكن وصفه بأنه اختزالي، لأنه لا يسمح بفهم خصوصية الرواية التاريخية، وإدراك ما تنطوي عليه من قيمة جمالية وفكرية باعتبارها مرآة لعصرنا. فالرواية التاريخية الجيدة لا تحكي لنا عن الماضي الذي خلفه الإنسان وراءه فحسب، بل تتحدّث كذلك عن اللحظة الراهنة. وبهذا المعنى تكون الرواية ذاكرة للمستقبل «على رغم أنها تقدّم محكيّات ووقائع وحبكات منتهية، لأن من عادة الروائي أن يضع إحدى عينيه على المستقبل في وصفه بعداً جوهرياً لا يستقيم تصور الزمن من دونه»⁽⁶⁰⁾.

References

المراجع

العربية

- إبراهيم، عبد الله. السرد، والاعتراف، والهوية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2011.
- أحمد، إعجاز. في النظرية: طبقات، أمم، آداب. ترجمة ثائر ديب. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- إدريس، سماح. المثقف العربي والسلطة بحث في روايات التجربة الناصرية. بيروت: دار الآداب، 1992.
- برادة، محمد. «الرواية أفقاً للشكل والخطاب المتعددين». فصول. المجلد 11، العدد 4 (شتاء 1993).
- _____. الرواية ذاكرة مفتوحة. القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2008.
- التاريخ واشتغال الذاكرة في الرواية العربية. تحرير وتقديم نجم عبد الله كاظم. الدوحة: المؤسسة العامة للحي الثقافي-كتارا، 2019.

(59) عون، ص 138.

(60) محمد برادة، الرواية ذاكرة مفتوحة (القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2008)، ص 6.

حافظ، صبري. «الرواية العربية والتحويلات الاجتماعية والثقافية». تبين. المجلد 1، العدد 2 (خريف 2012).

الخضراوي، إدريس. الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار. القاهرة: دار رؤية، 2012.

_____. سرديات الأمة تخیيل التاريخ وثقافة الذاكرة. الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2017.

الخوري، خليل. وي. إذن لستُ بإفريقي. تحقيق وتقديم شربل داغر. بيروت: دار الفارابي، 2009.

داغر، شربل. ابنة بونابارت المصرية. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016.

دراج، فيصل. الذاكرة القومية في الرواية العربية: من زمن النهضة إلى زمن السقوط. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

زيتوني، لطيف. الرواية والقيم. بيروت: دار الفارابي، 2018.

سافرانسكي، رودريغر. معلّم ألماني: هايدغر وعصره. ترجمة عصام سليمان. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

سوكاح، زهير. «حقول دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية: حضور غربي وقصور عربي». أسطور. العدد 11 (كانون الثاني/ يناير 2020).

شارتييه، بيير. مدخل إلى نظريات الرواية. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. الدار البيضاء: دار توبقال، 2001.

عون، مشير. هايدغر والفكر العربي. ترجمة إيلي أنيس نجم. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

كار، ديفيد. «السرد والعالم الواقعي». ترجمة ثائر ديب. أسطور. العدد 10 (تموز/ يوليو 2019).

كاظم، نادر. استعمالات الذاكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ. البحرين: مكتبة فخراوي، 2008.

كوثراني، وجيه. الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي. بيروت: دار الطليعة 2000.

ليفني، جيوفاني. «استعمالات البيوغرافيا». ترجمة محمد الطاهر المنصوري. أسطور. العدد 3 (كانون الثاني/ يناير 2016).

مراش، فرنسيس. دُرّ الصّدف في غرائب الصّدف. تحقيق ودراسة شربل داغر. بيروت: دار الفارابي، 2017.

ميتشيل، كيت. التاريخ والذاكرة الثقافية في الرواية الفكتورية الجديدة. ترجمة أمانى أبو رحمة. دمشق: دار نينوى، 2015.

مينة، حنا. حوارات وأحاديث في الحياة والكتابة الروائية. بيروت: دار الفكر الجديد، 1992.

هتشيون، ليندا. «رواية الرواية التاريخية: تسليّة الماضي». ترجمة شكري مجاهد. فصول. المجلد 12، العدد 2 (صيف 1993).

وايت، هايدن. محتوى الشكل: الخطاب السردى والتمثيل التاريخي. ترجمة نايف الياسين. البحرين: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2017.

الأجنبية

Anne, Barrère & Martuccelli Danilo. *Le roman comme laboratoire De la connaissance littéraire à l'imagination sociologique*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

Brenda, Dunn-Lardeau & Denis Geneviève. «De l'histoire au roman ou l'Histoire des Républiques italiennes du Moyen âge (1807-1818) de Simonde de Sismondi comme source de Tous les hommes sont mortels (1946) de Simone de Beauvoir.» *Revue d'histoire littéraire de la France*. vol. 102, no. 2 (2002). at: <https://bit.ly/3frKUza>

Cohn, Dorrit. *La transparence intérieure: Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*. Traduit de l'anglais par Alain Bony. Paris: Seuil, 1981.

Fabiani, Jean-Louis. «Le roman, une science humaine?» *Sciences Humaines*. no. 321 (Janvier 2020).

Jablonka, Ivan. *L'Histoire est une littérature contemporaine: Manifeste pour les sciences sociales*. Paris: seuil, 2014.

Pavel, Thomas. *La pensée du roman*. Paris: Gallimard, 2003.

Suleiman, Susan Rubin. *Crises de mémoires, Récits individuels et collectifs de la Deuxième Guerre mondiale*. Traduit de l'anglais par Mrine Le Ruyet et Thomas Van Ruymbeke. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012.

White, Hayden. *L'Histoire s'écrit*. Philippe Carrad (trad. & prés.). Paris: Editions de la Sorbonne, 2017.

صوفية حنازلة | Sofia Hanezla *

خطاب العدالة الانتقالية في تونس وصناعة التصنيفات مصفوفة زمان/ مكان/ جسد/ ذاكرة

Transitional Justice Discourse in Tunisia and the Construction of Categories: The Matrix of Time/ Place/Body/Memory

ملخص: تتناول الدراسة بالتحليل مسار العدالة الانتقالية باعتبارها خطابًا يكشف في داخله علاقات قوى متصارعة، وتطرح مصفوفة مفاهيمية جديدة لمقاربة هذا المسار في تونس؛ هي مصفوفة زمان/ مكان/ جسد/ ذاكرة التي تعتبرها الدراسة صلب بنية خطاب العدالة الانتقالية. وتطرح مجموعة من الأسئلة في هذا السياق، منها: كيف يمكن فهم مسار العدالة الانتقالية بما هو خطاب «تصنيفي»؟ وكيف تشكل العدالة الانتقالية أصنافًا من الأزمنة والأمكنة والأجساد؟ وأي ذاكرة جمعية تنتجها العدالة الانتقالية؟ وهل من الممكن تفكيك/ كسر هذا الخطاب؟ وتركز الدراسة على تقنيات اشتغال خطاب العدالة الانتقالية والنسق الناظم له، كما تحاول الكشف عن وجوه التشقق والتفكك داخل هذا الخطاب نفسه. وفي الأخير، تحاول النظر في إمكانات تفكيك/ كسر خطاب العدالة الانتقالية.

كلمات مفتاحية: تونس، مصفوفة، زمان، مكان، جسد، ذاكرة.

Abstract: This paper examines the trajectory of transitional justice as a discourse within which conflicting power relations are intensified. It introduces a new conceptual matrix to approach this trajectory in Tunisia, based on time/place/body/memory that is at the heart of the transitional justice discourse structure. Several questions are raised to this aim, including: How can the process of transitional justice be understood as a discourse with the power to produce categories? How does transitional justice create categories of times, places, and bodies? What collective memory does transitional justice produce? Is it possible to deconstruct this discourse? The paper focuses on the techniques and structures of transitional justice discourse and attempts to uncover disunity within that discourse itself. Finally, the paper considers the possibilities of deconstructing transitional justice discourse.

Keywords: Tunisia, Matrix, Time, Place, Body, Memory.

* باحثة في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

مقدمة

في 31 كانون الأول/ ديسمبر 2018 انتهى عمل هيئة الحقيقة والكرامة في تونس، بعد مسار من العدالة الانتقالية عرف العديد من النقاشات وتبادل التهم. وقدمت الهيئة في التاريخ المذكور تقريرها النهائي لرئاسة الجمهورية. ويمكن أن نعدّ ذلك طياً لصفحة نقاشات كبيرة حول شكل العدالة الانتقالية وتقنياتها واستراتيجياتها، ولم يبق إلا تطبيق تلك التوصيات والاستنتاجات. وهو في الوقت نفسه نتيجة لمسار قانوني وسياسي، وضع مسبقاً لتصور شكل العدالة الانتقالية الملائمة والواجب تنفيذها في تونس. وسنحاول من خلال هذه الدراسة العودة إلى مسار هذه العدالة، والنظر إليها باعتبارها خطاباً يكتف داخله علاقات قوى متصارعة ومتضاربة. ويطرح العمل مصفوفة مفاهيمية جديدة لمقاربة ذلك؛ هي مصفوفة زمان/ مكان/ جسد/ ذاكرة، ونعدّها في صلب بنية خطاب العدالة الانتقالية.

ويطرح العمل لذلك مجموعة من الأسئلة: كيف يمكن فهم مسار العدالة الانتقالية بما هو خطاب «تصنيفي»؟ وكيف تشكل العدالة الانتقالية أصنافاً من الأزمنة والأمكنة والأجساد؟ وأي ذاكرة جمعية تنتجها العدالة الانتقالية؟ وهل من الممكن تفكيك/ كسر هذا الخطاب؟ وبذلك تركز الدراسة على تقنيات اشتغال خطاب العدالة الانتقالية والنسق الناظم له. كما ستحاول الكشف عن وجوه الشقوق والتفكك داخل هذا الخطاب نفسه. وفي الأخير، ستحاول النظر في إمكانيات تفكيك/ كسر خطاب العدالة الانتقالية.

أما عن منهج البحث فسنعتمد على منهج كفي يقوم على تحليل المحتوى وتحليل الخطاب لبيانات مختلفة. وهي بيانات في العموم نصّية (مقالات، حوارات، نصوص قانونية، وغير ذلك) وإن تم تحويلها إلى نصوص بعد عملية الاستماع وتفرغها (فيديوهات الشهادات العلنية التي نظمتها هيئة الحقيقة والكرامة). وسنكتفي في الغالب بأمثلة للتحليل، رغبة في الاختصار.

أولاً: مدخل مفاهيمي

نحاول خلال هذا الجزء من العمل أن نقدم المفاهيم المفاتيح التي من خلالها يمكن فهم المساهمة النظرية للبحث. ولن نقوم بعرض شامل لكل الأدبيات المتعلقة بكل مفهوم، ولكن سندرج النصوص التي اخترناها واعتمدناها بعد قراءات مختلفة، ونراها متعلقة بموضوع البحث. كما نحاول أن نربط بين هذه المفاهيم لتكوّن معاً عدسة مجردة متشابهة. وننبه إلى أن اختيار هذه القاعدة النظرية المخصصة ليس نتيجة التفكير المجرد وحده، ولكنها نتيجة الجدل بين التفكير المجرد والبيانات المختلفة المحال إليها في البحث. وبناء عليه، فإن منهج العمل ومفاهيمه المركزية إنما هو حركة تقليب، بين التجريد والممارسات الاجتماعية الملاحظة.

1. طقوس العبور

نعتمد في استعمالنا مصطلح طقوس العبور تاريخاً إثنوغرافياً كبيراً من الأدبيات حول الموضوع. ولكننا سنحاول اختصار هذا التاريخ في مساهمات نعتبرها مؤسّسة في تمثّلنا لهذا المصطلح. اعتبر فان جينب

(1873-1957) في نصه المؤسس⁽¹⁾ أن طقس العبور ظاهرة إنسانية، بمعنى أنها متجاوزة للفروق الثقافية والتاريخية بين الشعوب. وذلك، في الأساس، لانطلاقه من مسلمة أن «داخل كل مجتمع عام توجد مجتمعات خاصة أكثر استقلالاً وتحديداً مقارنةً بالمجتمع العام»⁽²⁾. ويرى جينب العلاقات داخل المجتمعات الصغرى المخصصة باعتبارها علاقات ذات قاعدة دينية/ سحرية Magico Religieux، تتطلب في كل حالة مرور من إحداها إلى الأخرى طقوساً مضبوطة سلفاً. ولا تنفصل مساهمة جينب في هذا الإطار عن الجو العام للإثنوغرافيا الكلاسيكية في تقسيمها العالم إلى عالم متحضر وعالم متوحش، حيث تغطي العلاقات السحرية الدينية على العالم المتوحش وتحضر في الأساس في شكل احتفالات. وإذا ما تجاوزنا هذه النظرة التطورية الكلاسيكية للمجتمعات، نرى في صلب تصور طقس العبور بما هو فعل عابر زمانياً ومكانياً وثقافياً منطلقاً أولياً للاشتغال في عملنا.

وقد بنى فيكتور تيرنر (1920-1983) على مساهمات جينب، من أجل أن يعرف أدائية الطقس انطلاقاً من موقعها داخل البنية الاجتماعية. فالأداء بحسب تيرنر هو «مرحلة مخصصة في النسق الاجتماعي عندما تصبح الجماعة منتظمة للتغيرات الداخلية ومتكيفة مع المحيط الخارجي. ومن هذا المنطلق يصبح الطقس/ الرمز عاملاً داخل الفعل الاجتماعي، قوة إيجابية ضمن مجال حركي ما»⁽³⁾. وما يهمننا من مساهمة تيرنر هو ما قدمه حول المرحلة البينية Liminal Phase باعتبارها مرحلة مؤسسة داخل بنية العبور نفسه. ويقسم تيرنر العبور إلى ثلاث مراحل: «المرحلة الأولى (مرحلة الانفصال) تتضمن سلوكيات رمزية تحيل على انفصال الفرد عن المجموعة [...] خلال المرحلة البينية تلتبس خاصيات الذات الطقوسية (العابر) فهو يعبر عبر فضاء ثقافي لا يحمل إلا قليلاً، بل لا يحمل أيّاً من خصائص الحالة السابقة أو اللاحقة. في المرحلة الثالثة (إعادة التركيب أو الإدماج) يُستكمل العبور»⁽⁴⁾. وتتميز المرحلة البينية باعتبارها «لا هنا ولا هناك» أي إن العابرين في هذه المرحلة «لا يملكون شيئاً» من حيث تصنيفات الحالات التي تُسبغها عليهم القوانين أو الأعراف أو البنية المجتمعية. فالانتقال من «حالة دنيا إلى حالة عليا يكون عبر فراغ من انعدام الحالة»⁽⁵⁾، وتبدو المرحلة البينية مفهوماً تحليلياً ناجعاً من أجل متابعة وتفكيك طقوس العدالة الانتقالية والتحويلات الوظيفية التي تؤديها في تشكيل مصفوفة زمان/ مكان/ جسد/ ذاكرة.

وينبغي مرسياً إلياد (1907-1986) مساهمته بالاعتماد على مفهوم المرحلة البينية، ولكنه يضيف عليها تغييرات مركزية؛ إذ يعرف إلياد طقوس العبور باعتبارها «مجموعة الطقوس والتعاليم الشفوية التي تهدف إلى إحداث تغيير حاسم في الوضع الديني والاجتماعي للشخص العابر. فلسفياً، العبور معبر

(1) Arnold Van Gennep, *Les rites de passage: Étude systématique des rites* (Québec: Les classiques des sciences sociales, 2014).

(2) Ibid., p. 11.

(3) Victor Turner, *The forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (New York: Cornell University Press, 1967), p. 20.

(4) Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (New York: Cornell University Press, 1991), pp. 94-95.

(5) Ibid.

عن تغير قاعدي في الظروف الوجودية» ف «المبتدئ ينبعث من الاختبار بوجود مختلف كلياً عن الوجود الذي كان عليه قبل العبور، لقد تحول إلى شخص آخر»⁽⁶⁾. ويعتبر إلياد أن العبور يسمح للمبتدئ أن يلج عالم الكبار أي عالم الروحانيات والقيم الثقافية للجماعة. كما أنه يتعلم علاقة الجماعة بالكائنات الميتافيزيقية وتاريخ وقصص الآلهة وأساطير الأولين. وكل هذه الخصائص تختزل، بحسب إلياد، ما أسماه «تصور الجماعة المخصوص للعالم» والذي يُمرّر للمبتدئين أثناء العبور. وبدلاً من المرحلة البينية، يستعمل إلياد مفهوم «الفوضى»، وهي تعبير آخر عن المرحلة البينية، باعتباره مؤسساً في فعل الانتقال. فالفوضى، معبراً عنها طقسياً بالموت، مرحلة تسبق «الخلق الجديد، حيث يجب تدمير العالم القديم»⁽⁷⁾. ويتطلب هذا الخلق الجديد، بوصفه كذا، إرساء مرحلة هي أقرب ما تكون إلى العدم، مرحلة ثمائل تصور مرحلة ما قبل الخلق الأول حيث خلق الإله الكون من العدم. وهي مرحلة الفوضى أو انعدام البنية. ويؤدّي العبور، بحسب إلياد، دوراً مركزياً في إرساء البنية المجتمعية، عبر إرساء ذوات أفرادها. ف «من خلال العبور [...] يصبح الإنسان ما هو عليه وما يجب أن يكونه، كائنًا منفتحاً على حياة الروح، ومن ثم كائنًا مشاركاً في الثقافة التي ولد فيها»⁽⁸⁾.

وما يهمنا من ذلك، أن لطقس العبور قدرات انتساب وخلق. فمن جهة، تتبدى قدرات الانتساب في الوظائف الهويوية التي يؤدّيها طقس العبور في إسناد فرد ما تصنيفاً/ صفة من طرف الجماعة، ومن ثم في إعادة تشكيل شبكة العلاقات الممكنة بين الفرد والجماعة في إطار تحديدات الجماعة نفسها وتصوراتها لموقع الفرد داخلها. ومن جهة أخرى، تتبدى قدرة الخلق في إعادة التعريف المتكرر زمنياً والمبتدل من طقس إلى آخر. فطقوس معينة لديها قدرة إعادة تشكيل/ خلق الفرد، ومن ثم علاقته بالمجموعة عبر تفكيك تصور الفرد السابق، ومن بعد، علاقاته السابقة بالمجموعة. وتفتح هاتان القدرتان (الانتساب، والخلق) اللتان تنسبان إلى طقوس العبور القدرة على تفكيك دور طقوس العدالة الانتقالية، في تركيب وإعادة تركيب الفرد والجماعة، ومختلف العلاقات بينهما تاريخياً، وإمكانية رصدنا لهذه الإمكانيات العلائقية من خلال رصد الطقوس نفسها.

المساهمة الأخيرة التي تعيننا في تعريف طقوس العبور وتكييفها ما طرحه بيار بورديو (1930-2002) حول الطقوس بوصفها فعلاً مؤسسياً⁽⁹⁾. وخلافاً للإثنوغرافيين المذكورين سابقاً، يزيح بورديو بؤرة النظر من دراسة «المجتمعات المتوحشة» ليُحاجّ بأن طقوس العبور تؤدّي في الأساس دور الفصل أو الحد بين من خاض تجربة العبور ومن لم يخضها ومن لن يخوضها أبداً. وعلى هذا الأساس تكون طقوس العبور فعل تشريع للبنية الثقافية أو المجتمعية التي عليها الحال؛ أي إنها تُشرّع بنية/ حدوداً/ تصنيفات ثقافيةً اعتباريةً وتقدمها باعتبارها بنية/ حدوداً/ تصنيفات طبيعيةً. ومن حيث هي تشريع فهي

(6) Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, Willard R. Trask (Trans.) (New York: Harper & Row, 1975), p. x.

(7) Ibid., p. xiii

(8) Ibid., p. 3.

(9) Pierre Bourdieu, «Les rites comme actes d'institution,» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 43 (Juin 1982), pp. 58-63.

تحافظ على هذه البنية/ الحدود/ التصنيفات وتبقيها وتؤبّدها. وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بمأسسة الاختلاف L'institution de la difference أو طبعنة الاختلاف Naturalisation de la difference.

تشتغل عملية طبعنة الاختلاف باعتبارها محركاً هويّاً يُمأسس الهوية باعتبارها «ماهية اجتماعية» يجب التصرف على قياسها⁽¹⁰⁾. فالهوية بذلك ليست مستقلة عن الواقع بوصفها تعريفاً فردياً، بل هي إحالة تستتبع أفعالاً: تصرفات مخصصة في الواقع. فالفعالية الرمزية للطقوس المؤسسية بذلك تمتلك قدرتها على الفعل في الواقع، من خلال الفعل في تمثالات الواقع. إذ «تعدّل الطقوس المؤسسية تمثالات الفاعلين، وخصوصاً التصرفات التي يتبنونها»⁽¹¹⁾. ويعبّر بورديو عن ذلك في بنية «أصبح ما أنت عليه. هذه هي الصيغة التي تنضوي تحت السحر الأدائي لكل أفعال المأسسة»⁽¹²⁾. وهو ما يربط بين مفهوم الهوية من جهة ومفهوم الأداء من جهة أخرى (كما سنرى عند جوديث باتلر لاحقاً)؛ إذ يصبح الأداء هو الهوية، أو هو المؤسس لهوية الفرد، وكذلك الجماعة لو أردنا أن نوسع دائرة النظر.

ونبني، من خلال هذا، محاولتنا النظر إلى مؤسسات العدالة الانتقالية وكيفيات تشكيلها لهويات/ تصنيفات من خلال الأداء/ الطقوس نفسه. فننظر في سمة يعتبرها بورديو مهمة في فعالية الطقوس المؤسسية، وتتمثل في طبيعة المؤسسات القائمة عليها؛ إذ على هذه المؤسسة أن تتصف بمجموعة من الخصائص التي تؤهلها لإدارة فعل العبور من أهمها: الشرعية أو السلطة والكفاءة والملاءمة من حيث الزمان والمكان والخبرة. ومن ثم يجب أن تتمثل هذه المؤسسة بوصفها «سلطة كونية معترفاً بها قائمة على إجماع كلي»⁽¹³⁾. ولا يربط بورديو هذا الإجماع بعملية سياسية أو فكرية معقلنة أو في إكراه ما، بل في فعل «إيمان جمعي» ما «يسبق فعل الطقوس نفسه وهو شرط فعاليته». وهو ليس إيماناً بواقعية مؤسسة العبور أو العبور ذاته فقط، ولكنه الإيمان بقدرتهما على إعطاء الفرد تبريراً للوجود والقدرة على «النفوذ إلى الفئة المخصصة للكائن بدلاً لا مفر منه من سقوط الفئة المكملّة في العدم أو في تصنيف ما ناقص - كائن»⁽¹⁴⁾.

وبالقدر نفسه تؤدي الطقوس المؤسسية دور تأبيد الحدود، بمعنى إبقاء المصنفين داخل تصنيفاتهم المسبقة وإبقاء من هم خارج التصنيف خارجة؛ «فمن مهمّات فعل المأسسة كذلك عدم التشجيع بشكل دائم لمحاولات العبور، الخرق، الهجر أو الاستقالة»⁽¹⁵⁾.

وبناء عليه، فإن استخدامنا مفهوم طقوس العبور في هذا البحث إنما ينبني على مجموعة من المساهمات تتعلق أولاً بالقدرة التخيلية للعبور. أي قدرة طقوس العدالة الانتقالية في تونس على إعادة تعريف/ تصنيف الفرد والجماعة والعلاقة بينهما، ومن ثم النظر في مقدرتها على إعادة تعريف الواقع التونسي من خلال عملية تمثله، ومن ثمة الفعل فيه.

(10) Ibid., p. 59.

(11) Ibid., p. 61.

(12) Ibid.

(13) Ibid., p. 63.

(14) Ibid.

(15) Ibid., p. 61.

من جهة أخرى، نستعمل مفهوم الطقوس المؤسسية كما وضعه بورديو، للكشف عن كيفية اشتغال مؤسسات العدالة الانتقالية في تونس وإمكانياتها التصنيفية/ الهوية للفرد والمجموعة (أو المجموعات) وكيفية تحويلها هذه التصنيفات الأدائية بالأساس إلى ماهيات هوية.

كما يساعدنا مفهوم الطقوس في تفكيك المصنوفة التي انطلقنا منها وهي زمان/ مكان/ جسد/ ذاكرة، حيث نعالج من خلاله القدرة التصنيفية التي لطقوس العدالة الانتقالية في تونس لكل من الأزمنة والأمكنة والأجساد والذاكرات.

2. الأداء

نعتمد في تشكيلنا مفهوم الأداء أو الأدائية Performativity⁽¹⁶⁾ على مساهمة جوديث باتلر، والتي أعادت قراءة تراث فوكو⁽¹⁷⁾ حول ثنائية الجوهر Essence والمنتج اجتماعيًا Social Production. وتتلخص مساهمة باتلر في أننا «نؤدي ذاتيتنا» We Perform our Subjectivity. إذاً، فإن النوع الاجتماعي هو هوية مؤكدة. وتتم بذلك إزاحة مركزية للوجود لا بما هو معطى أو جوهر، ولكن في الأساس، بما هو أداء أو منتج اجتماعي. وما يهمنا هو اشتغال باتلر على مفهوم الجسد باعتباره تركيباً أو أداءً أو علاقةً ما خارجية (لها تأثيرها الداخلي) مع أجساد أخرى وتصنيفات تقع خارج الجسد لا في جوهره أو طبيعته.

وهكذا، تقوم الأدائية بالكشف عن الصيرورة المنتجة للتصنيفات وكيفية إنتاج الجسد باعتباره واقعة Given أو طبيعياً Natural أو واقعياً Real وفي الوقت نفسه الصيرورات التي يتم من خلالها إقصاء أجساد أخرى خارج هذه التصنيفات (غير واقعي، غير عادي، غير طبيعي، خيالي، ما دون إنساني)، ومن ثم تنفي باتلر القدرة على الولوج المباشر للجسد، وتبني مساهمتها حول الجسد الخطابى أو الجسد/ الخطاب الذي يتركز أداءً عبر فعلي التقليد Enactment والتكرار Repetition في الزمن. ويُنْتِج التصنيف في النهاية وحدة خطائية غير قابلة للفصل بين الجسد والأداء، فيصبح الجسد هو الأداء نفسه، بما هو صيرورة من الضبط المتواصل في الزمان لا بنية متوقفة واحدة في الزمن.

وسنحاول من خلال اعتماد هذه الرؤية المخصصة للجسد/ الأداء إعادة تفكيك خطاب العدالة الانتقالية في تونس حول الجسد ذاته. كما يسمح لنا مفهوم الجسد/ الأداء/ التكرار في الزمان ملاحظة تطورات تصنيفات الأجساد داخل خطاب العدالة الانتقالية، ومختلف تقنيات التكرار والانزياح التي يعمد لها دورياً من أجل إعادة تعريف الجسد/ الأداء.

فالأداء لا ينفي عمليات التفاوض التي تجري بينه وبين القوانين والقواعد السابقة عليه. ذلك أن هذه التفاوضات نفسها هي التي من خلالها يتم إعادة تجديد/ إحياء/ تشكيل قوانين التصنيف. فداخل

(16) Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York/ London: Routledge, 1990)

(17) ونقصد بالأساس هنا مداخلة فوكو حول وسائل الضبط الاجتماعي حيث يحضر مفهوم تطبيع السلوك Normalization of Behavior باعتباره جزءاً مركزياً من تقنيات الضبط.

كل أداء مساحات من الارتجال Improvising التي قد تسمح، بحسب باتلر، بقلب نظام الأداء نفسه. مساحات الارتجال أو الفشل في مقارنة Approximating الأداء هي مساحات تحرر ما من قبضة الخطاب. وهو ما نعتد عليه في محاولتنا تلمس تجارب ما للانزياح عن خطاب العدالة الانتقالية، للنظر في مدى قدرة خطابات مضادة على تفكيك خطاب العدالة الانتقالية وإعادة تركيب مصفوفة زمان/ مكان/ جسد/ ذاكرة، موازية/ بديلة/ مضادة.

3. الذاكرة الجمعية

يعرف داريو بيزان وجايمس هوفولو الذاكرة الجمعية بوصفها «معرفة مشتركة على نطاق واسع، حول أحداث اجتماعية ماضية لم يتم عيشها بصورة شخصية، ولكن تم تشكيلها جماعياً عبر أفعال تواصلية اجتماعية. هذه التمثيلات المجتمعية أو المعرفة المشتركة حول الماضي تُركب وتُتناقل وتُحفظ داخل المجتمع، عبر التواصل بين الأشخاص وكذا مع المؤسسات»⁽¹⁸⁾. ونلاحظ أن هذا التعريف رغم أنه إجرائيٌّ أوليٌّ، يفيدنا في استخلاص خصائص أولية منسوبة إلى الذاكرة الجمعية. وتعلق هذه الخصائص أولاً بفكرة جماعية، أي لا فردانية الذاكرة؛ ثانياً، إشكالية الحفاظ وتناقل الذاكرة تواصلياً؛ ثالثاً، دور المؤسسات في تركيب الذاكرة والحفاظ عليها وإعادة تدويرها وأهداف ذلك؛ رابعاً، الطابع التمثيلي/ التخيلي للذاكرة باعتبارها، لا انعكاساً للماضي، ولكن تأويلاً مخصوصاً في زمان ومكان مخصوصين لماضٍ ما (ممكّن، واقعي، خيالي، مجمع عليه... إلخ).

كما تضيف إليزابيث هالاس في مقال لها⁽¹⁹⁾ إلى خصائص الذاكرة المذكورة سابقاً خاصية أخرى مركزية تتعلق بالتعددية. فالذاكرة الجمعية، بحسب الطرح ما بعد الحدائي، ذاكرات جماعية. حيث أصبحت فكرة الأحادية والكلية بذلك مطابقة لفكرة الهيمنة Hegemony. وتم المرور إلى التعدد والنسبية والخصوصية والتجربة. ومن خلال فكرة تعدد الذاكرات، نحاول النظر في مداخله خطاب العدالة الانتقالية في تونس حول الذاكرة من أجل تفكيكها وإعادة تركيبها، باعتبارها ذاكرة تعددية في الأساس أو بمعنى أدق بما هي ذاكرات مختلفة أو في أحيان كثيرة متصارعة متضاربة، أو ما يمكن التعبير عنه بـ «اللاذاكرة» Anti-memory أو الذاكرة المضادة Counter-memory في علاقتها بالذاكرة المعيارية/ الذاكرة المؤسساتية.

كما ركزت هالاس على دور الأداء الاحتفالية للذاكرة Commemorative Performances، أو الذاكرة المطقسة Ritualized Remembering، في بناء الذاكرة الجمعية وتميرها من جيل إلى آخر، ومن خلالها يمكن رسم التطورات أو الصيرورات أو مختلف السرديات السياسية التي عرفتها الذاكرة الجماعية. ويربط مفهوم الذاكرة المطقسة خلال هذا البحث بين مفهوم الأداء والذاكرة. فطقوس العدالة الانتقالية، باعتبارها أداء لتصنيفات معينة، إنما تؤدي دوراً مركزياً في عملية بناء ذاكرة مخصوصة.

(18) Dario R. Paezn & James Hu-fu Liu, «Collective Memory of Conflicts,» in: Daniel Bar-Tal (ed.), *Intergroup Conflicts and Their Resolution: A Social Psychological Perspective* (New York: Tylor and Francis Group, 2011), p. 105.

(19) Elzbieta Halas, «Issues of Social Memory and their Challenge in the Global Age,» *Time & Society*, vol. 17, no. 1 (2008), pp. 103–118.

وسنحاول بذلك الكشف عن طبيعة هذه الذاكرة وعلاقتها الوثيقة بالمؤسسات القائمة على خطاب العدالة الانتقالية ذاتها، باعتبارها مؤسسات منتجة لصنف مخصوص من الذاكرة.

إذا عدنا إلى اشتغالات دانيال شاختر⁽²⁰⁾، وجدنا إشارة إلى الطاقة التركيبية/ التخيلية للماضي التي تتصف بها الذاكرة الجمعية. فهي تحضر في كتابته، باعتبارها صيرورة تركيبية، لا مجرد عملية إنتاج أو تذكر. من جهة أخرى، يركز شاختر على العلاقة التي تنظم الأحداث الماضية بالأحداث الحاضرة، وكيفية تأثير هذه العلاقة في فعل التذكر نفسه. فالماضي يتم استرجاعه/ إعادة بنائه لأسباب، وفي صورة متوافقة مع الاحتياجات والرغبات والتأثيرات التي تحدث في الحاضر. ومن ثم، فإن الذاكرة ليست فعلاً ماضوياً/ رجعياً، وإنما هي قراءة مخصوصة في لحظة زمنية مخصوصة للحظات سابقة.

وقد بنى يان أسمان على مساهمة تركيبية الذاكرة لدى شاختر، من أجل تحليل العلاقة التي تربط بين الذاكرة الجماعية والهوية الثقافية. فاقترح أن من خصوصيات الذاكرة الجماعية كونها تعبيراً عن حاجة هوية The Need for Identity لدى الجماعة يتم تحقيقها من خلال إعادة قراءة الماضي من أجل الحفر فيه عن جماعية ما متناسقة مع الحاجة الحادثة في الحاضر. ولذلك يرى أسمان أن الذاكرة الجماعية في الأساس هي فعل تخيلي Imaginative Process⁽²¹⁾. ويعتمد فعل التخيل في الأساس على عملية تجميع بيانات مفردة ماضية، وإعادة بناء علاقات شبكية بينها من أجل تكوين سردية ما⁽²²⁾.

ونحاول من خلال إسهامي شاختر وأسمان قراءة الرهانات الآنية للذاكرة الجماعية، كما رسمها خطاب العدالة الانتقالية في تونس. أي القدرات التخيلية لهذه الذاكرة في تصورها للتصنيف الزمني بين ماضٍ وحاضر ومستقبل، وعملية إسناد صفات مخصوصة لهذه التصنيفات من جهة، والاحتياجات الهوية الراهنة التي شكلت تصور خطاب العدالة الانتقالية للذاكرة الجماعية التونسية. ونعني مختلف الدوافع والأهداف الجماعية التي سبّرت عملية تخيل تصنيفات الزمان، ومن ثمّ تخيل سردية الذاكرة الجمعية التونسية ما قبل 2011 وما بعده.

4. العدالة الانتقالية

يجد الناظر في دراسات العدالة الانتقالية كمّاً هائلاً من النصوص في مجالي العلوم السياسية والسياسات المقارنة، على الخصوص. وتنظر هذه النصوص في بنية العدالة الانتقالية ونجاعتها القابلة

(20) ينظر:

Daniel Schacter, *Searching for Memory: The Brain, The Mind, and The Past* (New York: Basic Books, 1996).

(21) ينظر:

Jan Assman, «Collective Memory and Cultural Identity», Jhon Czaplika (Trans.), *New German Critiques*, no. 65 (Spring – Summer 1995), pp. 125–133.

(22) ينظر:

Elinor Ochs, «Narrative», in: Teun A. Van Dijk (ed.), *Discourse as Structure and Process* (London: Sage Publication, 1997), pp. 185–207.

للقياس، من خلال مؤشرات معينة وتاريخها في مكان ما، ومقارنته بمسارات أخرى في بلدان أخرى، إضافة إلى الجوانب التقنية المتعلقة بقوانين العدالة الانتقالية⁽²³⁾.

ولكن هذه الدراسة تنخرط في تقليد أكاديمي مختلف عن هذه الدائرة البحثية؛ إذ لن تنظر إلى ظاهرة العدالة الانتقالية عموماً أو في تونس من وجهة النظر السياسية/ التقنية الصرفة. فهي مهتمة بالعدالة الانتقالية بوصفها خطاباً مركباً، يكشف داخله مجموعة من علاقات القوى والتناقضات المركزية.

أي إن مدار اهتمام هذا البحث هو استقصاء العلاقة بين خطاب العدالة الانتقالية باعتباره، أولاً، خطاباً سياسياً درج استعماله وتكثف في تونس ما بعد 2011. وثانياً، ينظر البحث في علاقة هذا الخطاب المخصوص بالممارسة السياسية نفسها، أي علاقات القوى المختلفة وتأثير الخطاب، باعتباره يدعي التعبير عن حقيقة ما، ويدعو إلى تأسيس واقع ما يبنّي عليها، في الواقع السياسي والاجتماعي في تونس والعكس صحيح.

بناء عليه، فإننا نعرّف الخطاب، أولاً، باعتباره تكثيفاً لمجموعة من علاقات القوى والصراع التي من الممكن الكشف عنها، من خلال عملية تفكيك الخطاب ذاته إلى جزئياته المكونة والعلاقات بينها. ثانياً، إن الخطاب يتميز بسلطة قهرية⁽²⁴⁾ في الواقع، بسبب علاقته المخصوصة بالممارسة السياسية، وتقنيات التعمية والإقصاء والتصنيف المختلفة التي يتحكم فيها.

لهذا، نركز في هذا البحث على أشكال السلطة القهرية التي يمارسها خطاب العدالة الانتقالية، من خلال الحفر في قدراته التصنيفية، وفي آليات اشتغاله وفعله، في الواقع التونسي، وفي استراتيجيات القائمين على عمليات إنتاجه وتوزيعه واستهلاكه، ومواقعهم. ولهذا، فنحن لا نسعى لتعريف ماهوي لخطاب العدالة الانتقالية (أي تعريفه باعتباره جوهرًا ما)، بل للكشف عن كفاءات تشكله، وطرق اشتغاله ومختلف الاستراتيجيات السلطوية التي تنضوي تحته وإمكانات معارضته/ مضادته.

وتتركز البنية النظرية لهذا العمل في تفكيك خطاب العدالة الانتقالية، من خلال تتبع مختلف التصنيفات التي يقوم بها لكل من الأزمنة والأمكنة والأجساد المنضبطة داخله؛ من أجل بناء تمثيل مخصص لذاكرة جماعية تونسية. ويعتمد خطاب العدالة الانتقالية في ذلك على طقوس مخصصة، تشرف عليها مؤسسات مخصصة. تبني هذه الطقوس، من خلال الأداء، تصنيفات (زمنية، ومكانية، وجسدية) مخصصة، يتم تحويلها من خلال عامل التكرار في الزمان إلى هويات تتحكم في أداء الفرد نفسه في الواقع فيؤدي التصنيف المنسوب إليه.

كما تفتح لنا هذه البنية النظرية إمكانية النظر في إخلالات الأداء أو انزياحاته التي من خلالها يعيد

(23) ينظر: عاطف صالح الرواتي، «مقاربات في العدالة الانتقالية»، في: أحمد السنوسي (محرر)، في الانتقال الديمقراطي والإصلاح الدستوري في البلدان المغاربية: أعمال وحدة البحث في القانون الدستوري والجبايي المغاربي كلية الحقوق والعلوم السياسية بسوسة (تونس: مجمع الأطرش للكتاب المختص، 2015)، ص 201-212.

(24) أو «قمعية» بحسب تعبير عبد العزيز العيادي، ينظر: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، ص 22.

خطاب العدالة الانتقالية تعريف التصنيف أو إسناده إلى أفراد أو مجموعات مختلفة. وأخيراً يمكننا هذه البنية النظرية من مفاتيح، تلمس مساحات أخرى لتفكيك خطاب العدالة الانتقالية أو مضادته؛ من أجل عملية كسر المصنوفة أو إعادة تركيبها/إسنادها بصورة مختلفة.

ونعتمد في دراستنا مسار العدالة الانتقالية، رغم وصفنا إياه بما هو خطاب كلي، جزئيات مخصصة أو منطوقات ⁽²⁵⁾ Énoncé مخصصة. وتتمثل هذه الجزئيات في البيانات التي يوفرها لنا الخطاب القانوني للعدالة الانتقالية، وعلى الخصوص القوانين والقواعد الضابطة لاشتغال هيئة الحقيقة والكرامة. كما نركز على صيرورة الشهادات العلنية التي بثتها الهيئة والتي أصبحت رمز العدالة الانتقالية في تونس.

ثانياً: العدالة الانتقالية في الخطاب التونسي

1. مؤسسات العدالة الانتقالية

لعله من المهم بداية أن نطلق في محاولة لتأريخ خطاب العدالة الانتقالية في تونس؛ من أجل الكشف عن مختلف الفاعلين القائمين على هذا الخطاب ومنتجيه، وكذلك من أجل التنقيب عن الأسباب التاريخية الموضوعية التي أنتجت هذا الخطاب ذاته في ظرف تونس ما بعد 2011.

فقد أذن بتأسيس المؤسسات الأولى المحلية الراعية لخطاب العدالة الانتقالية منذ آذار/ مارس 2011 بقرار من محمد الغنوشي بوصفه رئيساً للحكومة الانتقالية، وفؤاد المبرع بوصفه رئيساً مؤقتاً للجمهورية. وبناء عليه، تم تأسيس مؤسسات ثلاث؛ هي «الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي» ⁽²⁶⁾، و«اللجنة الوطنية لاستقصاء الحقائق في التجاوزات والانتهاكات المسجلة خلال الفترة الممتدة من 17 ديسمبر 2010 إلى زوال موجها» ⁽²⁷⁾ (وقد أعلن الرئيس التونسي الأسبق زين العابدين بن علي، في خطابه الأخير في 13 كانون الثاني/ يناير 2011، عن تكوين لجنة تحقيق مشابهة ⁽²⁸⁾)، إضافة إلى العديد من الوعود الأخرى في محاولة أخيرة لتهدئة الوضع في تونس

(25) الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 95.

(26) «إحداث الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي»، صدر قرار تأسيسها من طرف رئيس الجمهورية المؤقت في المرسوم عدد 6 المؤرخ في 18 شباط/ فبراير 2011، المصدر، 2011/3/4، شوهد في 2020/5/15، في: <https://bit.ly/2yC9nO8>

(27) «مرسوم العدد 8 لسنة 2011 مؤرخ في 18 فيفري 2011 يتعلق بإحداث اللجنة الوطنية لاستقصاء الحقائق في التجاوزات المسجلة خلال الفترة الممتدة من 17 ديسمبر 2010 إلى حين زوال موجها»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، 1 آذار/ مارس 2011، عدد 13، ص 203-204، شوهد في 2020/4/17، في: <https://bit.ly/3dTsXrF>

(28) «وأطلب من اللجنة المستقلة، أكرر المستقلة، التي ستحقق في الأحداث والتجاوزات والوفيات المأسوف عليها تحديد مسؤوليات كل الأطراف، كل الأطراف بدون استثناء، بكل إنصاف ونزاهة وموضوعية»، ينظر: «زين العابدين بن علي أنا فهمتكم»، نص خطاب زين العابدين بن علي في 13 كانون الثاني/ يناير 2011، باب نت تونس، 2011/1/14، شوهد في 2019/8/20، في: <https://bit.ly/31ZZkiL>

و«اللجنة الوطنية لتقصي الحقائق حول الرشوة والفساد»⁽²⁹⁾ (والتي بدورها ظهرت بداية في خطاب بن علي قبل الأخير، باعتبارها لجنة «للنظر في ظواهر الفساد والرشوة وأخطاء المسؤولين»⁽³⁰⁾). وتوقف عمل هذه اللجان مع انتخاب المجلس الوطني التأسيسي بعد تقديمها تقاريرها العامة.

بناء عليه، فإن تتبع جينالوجيا ما لظهور خطاب العدالة الانتقالية في تونس يكشف أنه خارجٌ من صلب النظام السياسي السابق، لا من صلب التحولات السياسية والحراك الثوري الذي عرفته تونس في 2011؛ إذ إن المؤسسات المشرفة على إنتاج هذا الخطاب وتوزيعه إنما هي، في الأساس، مؤسسات موروثه من النظام السابق، مُنحت في إطار الصيرورة القانونية «لانتقال الديمقراطية السلمي»، الشرعية والقدرة القانونية لإنتاج هذا الخطاب. ومن الممكن تفهّم ذلك باعتبار أن هذا الخطاب، أي العدالة الانتقالية، يمثل حماية لقيادات نظام بن علي من العنف الشعبي أو محاولات الثأر والانتقام منهم.

تلا ذلك تأسيس مؤسسات من صلب انتخابات المجلس الوطني التأسيسي. ومن ذلك تأسيس هيئة الحقيقة والكرامة عبر قانون العدالة الانتقالية، والذي أقره المجلس التأسيسي في 15 كانون الأول/ديسمبر 2013. وقد نص هذا القانون على تأسيس هيئة الحقيقة والكرامة بما هي «الهيئة المنوط بها الإشراف على مسار العدالة الانتقالية بمختلف مراحلها، وهي هيئة مستقلة تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال الإداري والمالي [...] وهي تتكوّن من خمسة عشر عضواً من ميادين واختصاصات مختلفة»⁽³¹⁾. إذًا، فإن هيئة الحقيقة والكرامة أصبحت الهيئة الراعية والمنتجة لخطاب العدالة الانتقالية والمشرفة على تأسيسه. وهذا يعني أنها المؤسسة التي أعطيت الصلاحيات القانونية والشرعية الخطائية (في بداية عملها على الأقل)؛ من أجل تحقيق مسار العدالة الانتقالية وتفعيله. ولهذا السبب نركّز على منتجات الهيئة باعتبارها المؤسسة الوطنية الأولى المشرفة على إنتاج خطاب العدالة الانتقالية وتوزيعه واستهلاكه، مع محاولة عدم إهمال بقية الفاعلين القائمين على ذلك أيضًا.

ركز الدستور التونسي، باعتباره النص القانوني المؤسس للدولة التونسية الجديدة، على مركزية خطاب العدالة الانتقالية؛ إذ أحال عليها في الفصل 148، الفقرة التاسعة: «تلتزم الدولة بتطبيق منظومة العدالة الانتقالية في جميع مجالاتها والمدة الزمنية المحددة بالتشريع المتعلق بها»⁽³²⁾. ومن خلال ذلك تأسست شرعية خطاب العدالة الانتقالية باعتباره خطاباً مؤسساً للدولة التونسية الجديدة، واستمد شرعيته من أوجه مختلفة.

(29) تأسست بمقتضى المرسوم عدد 7 المؤرخ في 18 شباط/فبراير 2011؛ حمادي الرديسي وعفيفة المناعي، «العدالة الانتقالية في تونس: المسار المنقوص»، مبادرة الإصلاح العربي، أوراق بحثية، 2018/8/23، ص 17، شوهده في 2019/3/16، في: <https://bit.ly/3dGUw84>

(30) «زين العابدين بن علي أنا فهمتكم».

(31) «عهد الهيئة»، هيئة الحقيقة والكرامة، شوهده في 2019/3/17، في: <https://bit.ly/2TJ95BV>

(32) دستور الجمهورية التونسية (تونس: مجمع الأطرش للكتاب المختص، 2017)، ص 47.

2. شرعية مؤسسات العدالة الانتقالية

تتأتى شرعية المؤسسات القائمة على العدالة الانتقالية، أولاً، من الخطاب نفسه الذي يؤسسها، أي العدالة الانتقالية، باعتبارها حدثاً فارقاً، خارجاً عن المألوف أو لحظة/ مرحلة بينية، كما ذكرنا سابقاً، في تفكيك مفهوم طقس العبور. ولم تخلُ هذه اللحظة من طقسية عالية نراها في أشدّ وجوها وضوحاً في الشّهادات العلنية، التي نظمت جلسات الاجتماع العلنية، وفق القانون الأساسي للعدالة الانتقالية، وخصوصاً في فصله 39، والفصل 47، إضافة إلى النظام الداخلي لهيئة الحقيقة والكرامة في فصله الثالث والسابع، والتي قدمها الشهود والضحايا على شاشات الفضائيات التونسية، والتي اعتُبرت أيقونة كاملة عن صيرورة العدالة الانتقالية في تونس. فقد عرضت 14 جلسة علنية كانت أولها في 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016 وآخرها في 14 كانون الأول/ ديسمبر 2018⁽³³⁾. كما سبق هذه الجلسات تحضير مكثف لضمان استنفار كامل داخلياً وخارجياً، من أجل مشاهدة عرض العدالة الانتقالية *The spectacle of Transitional Justice*. وقد شمل التحضير الومضات الإشهارية على مختلف الفضائيات والحوارات التلفزية التي لم تنقطع حول هذا الحدث⁽³⁴⁾. كما شملت الحملة الإعلامية ومضات تحسيسية من أجل دفع الشهود والضحايا إلى المشاركة في العملية عبر تقديم ملفاتهم⁽³⁵⁾.

وثانياً، من خلال خطابات المؤسسات الدولية والمنظمات الحقوقية التي من خلالها يُعاد تدوير خطاب العدالة الانتقالية عالمياً، عبر العمل والتنسيق العملي والخطابي المشترك بينها وبين مؤسسات العدالة الانتقالية التونسية. فقد أدّت هذه المؤسسات دورها المركزي في إعادة تدوير خطاب العدالة الانتقالية محلياً، وتوفير الشرعية المؤسسية للقائمين من فاعلين ومؤسسات على هذا الخطاب⁽³⁶⁾. فكانت المؤسسات الدولية حاضرة منذ بداية النقاش حول تأسيس هيئة الحقيقة والكرامة، ووضع قانون العدالة الانتقالية؛ من أجل توفير التكوين والتدريب والخبرات اللازمة للنخب السياسية التونسية قليلة التجربة في هذا المجال. والأمثلة كثيرة على ذلك، ومن أهمها نشاطات مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان وبرنامج الأمم المتحدة⁽³⁷⁾. ومن ذلك، أيضاً، المركز الدولي للعدالة الانتقالية⁽³⁸⁾.

(33) من الممكن الاطلاع على جميع تسجيلات الجلسات العلنية في موقع الهيئة: <https://bit.ly/2W7tPQN>

(34) هيئة الحقيقة والكرامة، «التقرير الختامي الشامل»، كانون الأول/ ديسمبر 2018، في: «الصباح نيوز» تنشر التقرير الختامي الشامل لهيئة الحقيقة والكرامة، «الصباح نيوز»، 2019/3/26، ص 87، شوهد في 2019/8/20، في: <https://bit.ly/2HfacBi>

(35) ومن ذلك «ومضة تحسيسية حول قرب انتهاء آجال جلسات الاستماع السرية»، «الومضة التحسيسية حول التحكيم والمصالحة»، «الومضة التحسيسية حول جبر الضرر»، ومضة «هيئة الحقيقة والكرامة: من نحن؟»، ومضة «آخر أجل لإيداع ملفاتهم: 15 جوان 2016»، ينظر: «ومضات تحسيسية» هيئة الحقيقة والكرامة، في: <https://bit.ly/2O79GHC>

(36) ولنا أن نحيل هنا على التحليل الذي قدمه إسماعيل ناشف في مقال له بعنوان «نحو قراءة مادية للسجن السياسي في فلسطين» حول دور المنظمات الدولية الحقوقية في إنتاج ما يسميه «الإنسان المجرد» من خلالها دورها في «المحافظة على إعادة إنتاج نقطة توازن ما للنظام الاستعماري» أو في الحالة التونسية للنظام، ينظر:

Esmail Nashif, «Towards a Materialist Reading of Political Imprisonment in Palestine», in: Abeer Baker & Anat Matar (eds.), *Threat: Palestinian Prisoners in Israeli Jails* (London: Pluto Press, 2011), pp. 25–36.

(37) «التصدي للماضي: الهيئة التونسية للحقيقة والكرامة»، الأمم المتحدة، حقوق الإنسان، مكتب المفوض السامي، 2014/6/9، شوهد في 2019/8/20، في: <https://bit.ly/2zdZzoM>

(38) المركز الدولي للعدالة الانتقالية، تقرير برنامج المركز الدولي للعدالة الانتقالية – تونس، 2014/6/4، شوهد في 2019/8/20، في: <https://bit.ly/32035ET>

كان لهذه المؤسسات المختلفة دور مركزي، بل تأسيسي، في عملية إنشاء خطاب العدالة الانتقالية في تونس وتركيزه باعتباره الخطوة البديهية الموائية. وقد كانت هذه المساهمات إما على المستوى الفكري من خلال الدورات والورشات والخبرات والتكوين، وإما على المستوى المادي من خلال التمويل والاستثمار العالي والمرتفع جداً الذي عرفته تونس في المجتمع المدني ما بعد 2011.

وبناء عليه، فإن الشرعية التي تحلّت بها مؤسسات العدالة الانتقالية هي في علاقة غير قابلة للانفصال مع خطاب العدالة الانتقالية نفسه أو هي جزء لا يتجزأ منه. ومن ثم، فإن تفكيك أحدهما يجب أن يمرّ مباشرة بتفكيك الآخر.

ثالثاً: صناعة الزمان

يعرف القانون الفترة الزمنية التي هي مرجع نظر هيئة الحقيقة والكرامة من الأول من تموز/ يوليو 1955 إلى 31 كانون الأول/ ديسمبر 2013؛ إذ يسند إلى الهيئة مهمة الكشف عن حقيقة الانتهاكات الحاصلة خلال هذه الفترة، و«فهم ومعالجة ماضي تلك الانتهاكات بما فيها الاعتداءات المفصية إلى سقوط شهداء الثورة أو إصابة جرحاها»⁽³⁹⁾. ولا ينطق زمان القانون المشار إليه بأي امتداد للانتهاكات ما بعد 2014، بل إن الجزء الأخير من الفصل يتوقف عند لحظة الثورة. ويعرف بذلك خطاب العدالة الانتقالية خطاطته الزمنية وفق ثنائية مركزية هي ثنائية ما قبل الثورة وما بعدها.

تقوم المداخل الزمنية لخطاب العدالة الانتقالية على مجموعة من التصنيفات التي لنا أن نعبر عنها بالشكل.

شكل يوضح المداخل الزمنية لخطاب العدالة الانتقالية

زمان 1: ما قبل الثورة	زمان 2: بعد الثورة	
زمان جسد الجلاّد زمان الانتهاكات زمان تهميش مناطق معينة في تونس	لحظة عبور: الثورة	زمان جسد الضحية زمان العدالة الانتقالية زمان العدالة بين الجهات

المصدر: من إعداد الباحثة.

وتُطرح هذه الزمنية المخصوصة لخطاب العدالة الانتقالية، باعتبارها زمنية واقعة؛ أي إنها ليست نتيجة عملية صناعة/ إنتاج فكرية بالأساس. ولكن تتبع النقاشات حول قانون العدالة الانتقالية يبين أن الأمر عكس ذلك تماماً⁽⁴⁰⁾. يتم تقسيم الزمان وفق خطاب العدالة الانتقالية على ثلاث لحظات مركزية.

(39) «هيئة الحقيقة والكرامة، قرار عدد 1 لسنة 2014 مؤرخ في 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 2014 يتعلق بضبط النظام الداخلي لهيئة الحقيقة والكرامة»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، العدد 95، 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2014، ص 3406، شوهد في <https://bit.ly/2O9EmrP>، في: 2019/3/17

(40) ينظر: «تونس: قانون العدالة الانتقالية على مائدة النقاش بين لجنة التشريع العام ولجنة الحقوق والحريات»، باب نت تونس، 2013/5/21، شوهد في 2019/3/17، في: <https://bit.ly/2Y19e26>

اللحظة الأولى وهي لحظة الما قبل (ما قبل الثورة) وهي لحظة تتميز بالبطش الكلي لجسد الجلاّد ونفيه لبقية الأجساد. أما اللحظة الأخيرة فهي لحظة الما بعد، وهي لحظة الانعتاق الكلي من براثن جسد الجلاّد، هي لحظة انتصار جسد الضحية. أما اللحظة البينية فهي لحظة متناهية في التحديد، وهي لحظة الصراع المباشر المكشوف بين الجسدين المركزيين، أي لحظة عبور من الزمان 1 إلى الزمان 2. ولا نجد استثناء لذلك، إلا في جلسة الاستماع العلنية التي نظمتها هيئة الحقيقة والكرامة في 24 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017 حول أحداث الرش بسليانة⁽⁴¹⁾ التي حصلت في ظل حكومة حمادي الجبالي في تشرين الثاني/ نوفمبر 2012 إذ كان علي العريض وزيراً للداخلية.

وهكذا لا يطرح القطبان الزمانيان باعتبارهما مختلفين فقط، ولكن باعتبارهما متعارضين تعارضاً كلياً حيث ينفي أحدهما الآخر. فلا يمكن بذلك أن يستمر الزمان الأول في الزمان الثاني، ولا أن يتراجع الزمان الثاني إلى الزمان الأول. هي الخطيئة في أقصى صورها التي يتم من خلالها التأسيس لشرعية الزمان الثاني باعتباره يمثل قطيعة كلية مع الزمان الأول. أما عن لحظة العبور، أو ما أسمته هالاس باللحظة العظيمة The Great Moment⁽⁴²⁾، فهي لا تحضر إلا باعتبارها كذا، أي إن وجودها يُفسّر بفعل العبور ذاته لا غير. وهو ما يتم تثبيته وتكثيفه من خلال خطاب الانتقال الديمقراطي الذي لا تحضر فيه مرحلة الثورة، إن وجدت، إلا بدورها التوسّطي بين مرحلتين مختلفتين.

وباعتبار لحظة العبور، أي لحظة الثورة، لحظة فارقة⁽⁴³⁾، يكتفّ الطقّس الدائر حولها طابعها الأسطوري؛ إذ تتحول إلى فضاء لإضفاء المعنى على اللحظتين السابقتين واللاحقة، من خلال فعل السردية الذي يربط الأزمنة ربطاً سببياً عقلانياً.

رابعاً: صناعة المكان

احتوى تعريف الضحية، كما أورده قانون العدالة الانتقالية، إحالة على المناطق الضحايا؛ أي إن الضحية كذلك هي «كل منطقة تعرضت للتهميش أو الإقصاء الممنهج»⁽⁴⁴⁾. ومن نافل القول إن المقصود بذلك المناطق التي اقتادت المسار الثوري في تونس، أي ما سمي في الخطاب العام «المناطق المهمشة»، وقد أشار التقرير النهائي لهيئة الحقيقة والكرامة إلى هذه المناطق بـ «المنطقة الضحية». أو ما سماها نظام بن علي «مناطق الظل»، وهي الداخل التونسي عموماً. وتتميز هذه المناطق بحجم الحرمان والتهميش والتفجير الذي تعرضت له بنيويّاً من جانب النظام، وهو ما ساهم في أن تكون من أكثر المناطق شراسة في محاربة هذا النظام نفسه.

(41) «جلسة استماع علنية لشهادات ضحايا ما يعرف بـ 'أحداث الرش' في سليانة التونسية»، قناة الجزيرة مباشر، 2017/11/25، شوهد في 2019/8/20، في: <https://bit.ly/2KLYHUa>

(42) Hałas, p. 112.

(43) Ibid.

(44) «القوانين، قانون أساسي عدد 53 لسنة 2013 مؤرخ في 24 كانون الأول/ ديسمبر 2013 يتعلق بإرساء العدالة الانتقالية وتنظيمها»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، العدد 105، 31 كانون الأول/ ديسمبر 2013، ص 4336، شوهد في 2019/3/17، في: <https://bit.ly/2TFp1oV>

وقد ورد في الدستور التونسي الإحالة على مبدأ المساواة بين الجهات ثلاث مرات في سياقين أولين يتعلقان بضمان الدولة هذا المبدأ، وسياق ثالث يعرف بمهام المجلس الأعلى للجماعات المحلية، تلك السياقات هي:

• التوطئة: «وتأسيساً لنظام جمهوري ديمقراطي تشاركي [...]، تضمن فيه الدولة علوية القانون واحترام الحريات وحقوق الإنسان واستقلالية القضاء والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين والمواطنات، والعدل بين الجهات»⁽⁴⁵⁾.

• الفصل 12: «تسعى الدولة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، والتنمية المستدامة، والتوازن بين الجهات، استناداً إلى مؤشرات التنمية، واعتماداً على مبدأ التمييز الإيجابي»⁽⁴⁶⁾.

• الفصل 141: «المجلس الأعلى للجماعات المحلية هيكل تمثيلي لمجالس الجماعات المحلية، مقره خارج العاصمة. ينظر المجلس الأعلى للجماعات المحلية في المسائل المتعلقة بالتنمية والتوازن بين الجهات»⁽⁴⁷⁾.

يرى الدستور أن زمنية ما بعد الثورة، وتلبية مطالب الثوار، ستعملان على إعادة توزيع التنمية بين الجهات، مع التركيز على التمييز الإيجابي للجهات المهمشة سابقاً.

وبذلك تأتي مساهمة العدالة الانتقالية لتؤسس هذه المناطق، باعتبارها مناطق التنمية المستقبلية، أو ما أسماه القانون «جبر الضرر ورد الاعتبار»، واستثمار الدولة في المساواة بين الجهات. في الحصة، استثمر خطاب العدالة الانتقالية، بالتوازي مع خطاب الانتقال الديمقراطي، مقولات المساواة، في البحث عن جغرافيا سياسية واقتصادية جديدة. وقد حاول الخطابان معاً إدماج جغرافيا الثورة في جغرافيا العدالة الانتقالية. فلقد بدأ المسار الثوري، كما هو معلوم، في المناطق الداخلية المهمشة في تونس، وهي في الأساس، سيدي بوزيد، والقصرين، وقفصة. وبعدها تتالت المناطق الأخرى في اندماجها مع الحراك. ولكن بقيت هذه المناطق، بسبب حجم التحركات التي عرفتها وحجم العنف الذي مورس عليها، أيقونة الثورة أو الرمز الجغرافي الأول للحراك الثوري.

وقد حاول خطاب العدالة الانتقالية أن يُدرج هذه الجغرافيا السياسية الجديدة التي أنتجت لحظة العبور، في داخل خريطة تونس السياسية والاقتصادية الجديدة/ المتخيلة. فتم التركيز على الجانب الوطني لهذه المناطق ونوعية السردية الوطنية التونسية التي حملها الحراك الثوري فيها، ومحاولة التخفيف من وطأة أي سردية أخرى، قبلية أو عروشية أو مناطقية، كان لها دور في إشعال الحراك أو استمراره. وبذلك يعاد دمج هذه الجغرافيات، التي كانت على هامش تعريف الوطن، إلى صلبه. ولكن يبقى هذا الفعل على مستوى الخطاب لا غير، كما سنرى في الجزء المخصص لانزياحات خطاب العدالة الانتقالية.

(45) دستور الجمهورية التونسية، ص 3.

(46) المرجع نفسه، ص 6.

(47) المرجع نفسه، ص 41.

طُرحت كذلك أماكن أخرى، كان يُنظر إليها باعتبارها أماكن نفوذ النظام/ الدولة، من حيث هي مساحات جديدة مفتوحة للعدالة الانتقالية. ومن ذلك اختيار مكان تنظيم الشهادات العلنية لهيئة الحقيقة والكرامة والتي نُظمت في نادي عليسة بمنطقة سيدي بوسعيد بالعاصمة، وهو مكان ذو قيمة رمزية؛ إذ كان ملك زوجة الرئيس المخلوع ليلي بن علي.

وركزت سهام بن سدرين، رئيسة هيئة الحقيقة والكرامة، على جزئية الفضاء والدور الذي يؤديه في خطاب العدالة الانتقالية؛ إذ بينت، أثناء ندوة صحفية عُقدت بمقر هيئة الحقيقة والكرامة، نادي عليسة، وعيها بتاريخية هذا المكان نفسه باعتبار أنه كان الفضاء الذي تقيم فيه ليلي بن علي زوجة الرئيس الأسبق وصديقاتها حفلاتهن الخاصة. كما أحالت بن سدرين على أهمية اختيار هذا الفضاء بعينه محيلة على أن «اختياره يندرج في إطار محاكاة التجربة الألمانية التي قامت بمحاكمة النازيين في مقراتهم»⁽⁴⁸⁾، على الرغم من أن طقسية خطاب العدالة الانتقالية في تونس لم تسمح بالمحاكمة لهؤلاء بل اكتفت بالشهادة.

خامساً: صناعة الجسد

1. الجسد الضحية

الضحية هو «كل من لحقه ضرر جراء تعرضه لانتهاك [...] سواء كان فرداً أو جماعة أو شخصاً معنوياً. وتعد ضحية أفراد الأسرة الذين لحقهم ضرر لقربانهم بالضحية، على معنى قواعد القانون العام، وكل شخص حصل له ضرر أثناء تدخله لمساعدة الضحية أو لمنع تعرضه للانتهاك. ويشمل هذا التعريف كل منطقة تعرضت للتهمة أو الإقصاء الممنهج»⁽⁴⁹⁾. وبذلك تم بناء صنف الضحية بما هو مفهوم انتشاري وممتد بحيث يضم أكبر عدد ممكن من الأفراد والجماعات من دون أن يحيل على شيء مخصوص في الوقت نفسه. كما أن جسد الضحية، كما يبدو ضمن هذا التعريف، يتضمن جسد الشاهد كذلك والذي سيتم تحليله لاحقاً. ومن أهم سمات الضحية إسناد شحنة طقوسية عالية لتأسيسه ضحية معلنة أو معلومة. فمن خلال طقوس الشهادات العلنية، تمر الضحية من موقعها اللامرئي المختفي إلى موقع الضحية المعترف بها أو الضحية المعلنة. وعلى هذا الأساس، تم تحديد الشهادات العلنية باعتبارها سمة لفئة مخصوصة من الضحايا وليست سمة لجميعهم.

ولا يكفي صفة الضحية للمرور إلى المرحلة التالية من طقوسية الضحية وهي الجلسات العلنية. ولكن يجب أن تتوافر فيه/ها، أي الضحية، العديد من الشروط التي من خلالها يتم ترقية الضحية من «ضحية جلسة سرية» إلى «ضحية جلسة علنية». فلا يكفي أن يكون ضحية بل يجب عليه أن يكون محققاً لشروط من أهمها⁽⁵⁰⁾:

(48) «هيئة الحقيقة والكرامة: نادي 'عليسة' بسيدي بوسعيد يحتضن أولى جلسات الاستماع العلنية مساء الخميس المقبل»، باب نت تونس، 2016/11/14، شوهد في 2019/3/17، في: <https://bit.ly/2JsuU4i>

(49) المرجع نفسه.

(50) المرجع نفسه.

- «ختم البحث في ملف الضحية المعنية»؛ أي أن تكون المؤسسة قد اعترفت بتصنيفه/ها بما هو ضحية.
- «الوضوح والإقناع في رواية الضحية»؛ فصنف الضحية ليس واقعة Fact بل هو تصنيف مرتبط بواقعية (أي السلامة المنطقية) السردية التي تُقدّم.
- «المصلحة الواضحة للحالة في كشف كيفية عمل منظومة الفساد والاستبداد»؛ أي إنه يجب أن تصنّف سردية الضحية بما هي «سردية صالحة» لهدف ما.
- تنوّع التمثيلية (التنوع الاجتماعي، العامل الجغرافي، العامل التاريخي، الأحداث بحسب المراحل التاريخية، الانتفاضات الشعبية والاجتماعية، التنوع بحسب الانتهاكات ... إلخ)، وهي مختلف الشروط الموضوعية الأخرى الخارجة عن الضحية والتي تدخل في سردية المؤسسة نفسها حول الضحايا. ذلك أنه يتم تشكيل سردية المؤسسة من خلال تركيب سرديات الأفراد والجماعات المشاركة عبر تقنية النقاط Boxes Ticking المستعملة في الخطاب الحقوقي عمومًا (الجندر، والإثنية، والفئة العمرية، وغيرها).
- ويبين خطاب العدالة الانتقالية الهدف المركزي من العملية التصنيفية، بما هو إعادة إدماج الضحايا في المجتمع؛ فالطقس ذو طبيعة إحيائية يتم من خلاله إعادة الكلّ إلى الجزء من خلال بناء جزيئته المخصوصة أو الاعتراف به بما هو كذا⁽⁵¹⁾.

2. الجسد الشاهد

يتميز جسد الشاهد بمجموعة من الصفات المؤسسة. فهو، أولاً، شاهد غير مباشر على فعل انتفاء الجسد. فالشاهد يعرف عن انتفاء الجسد سرديًا، عبر تشكيل مجموعة معلومات شفهية أو بصرية في شكل سردية. ولكن الشاهد لا يكون موجودًا لحظة نفي الجسد الأول. وهو ما نلاحظه مثلاً في شهادات أمهات شهداء الثورة؛ حيث بينت كل واحدة منهن انعدام معرفتها الكلية بما حدث أثناء عملية نفي جسد ابنها، وانتقال المعرفة لها عبر الفيديو أو حكايات شاهدين آخرين. ولنا أن نحيل على كلامهن:

- «وليدي أنا رؤوف الله يرحمو يسمع فيهم يضربو في واحد بالمتراك مشى هو يجري، حب يحز عليه قالو راك تقدم نصربك مشر فيه مصورينو بالفيديو [...] كان الكرطوش يعيط والكلام الزايد والأولاد يراعلهم مصورينهم بالتليفون [...] مصورينهم بالتليفون»⁽⁵²⁾.

(51) ومن ذلك ما يورده القانون في بيان أهداف مسار العدالة الانتقالية أو مسار المصالحة وهي «تعزيز الوحدة الوطنية وتحقيق العدالة والسلم الاجتماعية وبناء دولة القانون وإعادة ثقة المواطن في مؤسسات الدولة. المرجع نفسه.

(52) «ابني أنا رؤوف رحمه الله سمعهم وهم يضربون أحدهم بالعصي فذهب يجري، من أجل أن يدافع عنه. فقالوا له إن تقدمت سنضربك، ووجهوا المسدس له، هناك من صورهم بالفيديو [...] كانت أصوات الرصاص تتعالى والكلام البذيء. كانت بقية الشباب ينظرون إليه وصورهم بالفيديو [...] صورهم بهواتفهم». شهادة وريدة الكدوسي والدة رؤوف الكدوسي، في: «جلسة الاستماع العلنية الأولى»، هيئة الحقيقة والكرامة، 17/11/2016، شوهدي في 2020/5/17، في: <https://bit.ly/2WD6Wrm>

- «جاء ربي فمّا شاهد عيان موجود في السطح مش يصور بالتليفون يصور بالكاميرا الي بالزوم الي تقربك وتبعدك حتى من نومرو متاع الكرهية جابهولنا بالتفصيل [...] الحاجة الي نسيتهنا أنا وقت الي هو جاء باش يضرب ولدي باش يقمر فيه فاق بالوليد الي في السطح. قام يصيح عليه ويقلو اهبط اهبط ويقول في الكلام الخايب. معناها صوت وصورة في الكاميرا. هبط الوليد طبس ترا فيها الكاميرا كتصور في السطح وهو وقتها ضرب وليدي [...] الوليد الي معاه شاهد عيان مضروب في ساقو هو يحكيلنا بالتفصيل في الكلام هذايا. يعطولو وثابته عليه التهمة بتصاور وفيديو»⁽⁵³⁾.

- «نهار 8 جانفي خرج مع الأولاد ضربوه جوني الأولاد قالوا ليا راو صلاح تضرب قتلتيهم قول مات قالوا لا راو ما ماتش [...] ونا جوني الأولاد قالولي مشيت ما خلونيش نتعدوا على الطريق الرئيسي»⁽⁵⁴⁾.

من الخصائص الأخرى المؤسسة لجسد الشاهد هي فعل التذكر، المضاد للنسيان في هذه الحالة، باعتباره الفعل المؤسس لشرعية وجود الشاهد. وتعلن ذلك أمهات الشهداء في شهادتهن فيقولن:

- «المهم نحن ولدنا مات. ماناش ناسينو وماناش مسلمين في حقو وفي ثارو الا إذا تحققت أهداف الثورة الي مات عليها ولدي العدالة والكرامة والحرية. إذا هاذوما وصلناهم ساعتها نا قلبي بيرد على وليدي»⁽⁵⁵⁾.

- «أحنا ما نسيناش راهو، ما نسيناش وصحاب حق في البلاد هذي. وليدي كي مات، مات على تونس وعلى درابو تونس. وقت الي مات الدرابو في يدو يعمل بيه هكا لليوم موش مسلمة ليوم وغدوة وألف سنة أخرى كان قعدت حية وإذا مت نخلي الي بعدي يخولي حق وليدي باش بالقانون»⁽⁵⁶⁾.

فالشاهد أولاً يتذكر، وثانياً يُحوّل الذكرى إلى كلام. فهو جسد متكلم بالأساس على عكس جسد الضحية الذي بانتفائه البيولوجي تم نفي قدرته على الكلام.

(53) «الحمد لله أنه كان هناك شاهد عيان على السطح يصور لا بالهاتف، بل باستعمال آلة تصوير تستطيع أن تكبر الصورة وتقربها وتبعدا حتى ترى رقم لوحة السيارة بالتفاصيل [...] لقد نسيته كذلك أن أخبركم أنه عندما عزم أن يضرب ابني انتبه إلى الشاب الذي يصور على السطح. فبدأ يصرخ عليه ويقول له انزل انزل وكال له الشتائم. هناك صوت وصورة في تسجيل الكاميرا. نزل الشاب من السطح وكأنه انحنى، وترى عندها في تسجيل الكاميرا كيف أطلق الرصاص على ابني [...] الشاب الذي كان مع ابني شاهد عيان، هو نفسه مصاب في ساقه. لقد حكى لنا هذا الكلام بالتفاصيل. فلتجلبوه للشهادة. فالتهمة ثابتة بالصور والفيديو». شهادة فاطمة الهمامي والدة أنيس الفرحاني، في: «جلسة الاستماع العلنية الأولى»، هيئة الحقيقة والكرامة، 2016/11/17، شوهدي في <https://bit.ly/2WD6Wrm>، في: 2020/5/17

(54) «يوم 8 يناير خرج ابني مع أصدقائه. رجع الشباب وأخبروني أنهم رأوا صلاح مصابا. قلت لهم: هل مات. فقالوا: لا لم يمت [...] وقد أتاني الشباب بالخبر فذهبت لأرى ابني ولم أستطع أن أمر من الطريق الرئيسي المغلق». شهادة ربح الدشراوي والدة صلاح الدشراوي، في: «جلسة الاستماع العلنية الأولى»، هيئة الحقيقة والكرامة، 2016/11/17، شوهدي في 2020/5/17، <https://bit.ly/2WD6Wrm> في:

(55) «المهم مات ابننا. ولن ننساه ولن نتنازل عن حقه وثأره، إلا إذا تحققت أهداف الثورة التي مات من أجلها وهي: العدالة والكرامة والحرية. إذا وصلنا إلى هاته الأهداف، أشعر بالسلام حول رحيل ابني». شهادة وريدة الكدوسي والدة رؤوف الكدوسي.

(56) «نحن لم ننسه، ولن ننسى. نحن أصحاب حق في هذه البلاد. ابني مات من أجل تونس ومن أجل علم تونس. مات وعلم تونس في يده يرفوف. إلى اليوم لم أتنازل ولن أتنازل ولو لألف سنة، لو بقيت على قيد الحياة، وإذا مت سأترك بعدي من يسترجع حقي وحق ابني بالقانون». شهادة فاطمة الهمامي والدة أنيس الفرحاني.

نلاحظ بذلك أن الشاهد هو علاقة بينية، بين جسد انتفى ومجموعة من الأجساد المختصة المحتاجة إلى جسد حي للاشتغال عليه. وهكذا، فإن جسد الشاهد يتسم بداية بصفة الحياة، باعتبارها فعلاً تأسيسياً في التصنيف، المناقضة لصفة انتفاء جسد آخر. فالجسد الشاهد أولاً حيٌّ، وثانياً متكلم، وثالثاً له علاقة ما ماضية أو متخيّلة مع جسد منتف. وبهذا المعنى فإن جسد الشاهد هو تعويض، نفي جديد، للجسد الأصلي أو ما يمكن تسميته بالقربان. فالجسد الأصلي المنتفي إنما هو قربان صعود جسد الشاهد إلى مرتبة الشاهد. وتتأسس بذلك علاقة مخصصة بين فعل التضحية وبين الشهادة (من الشاهد) باعتبارها جزءاً من طقس عبور العدالة الانتقالية.

3. جسد الجلاد

إن متابعة الشهادات العلنية لهيئة الحقيقة والكرامة تبين أن الجلاد لا يحضر إلا بوصفه «جلاداً» في العموم. فباستثناء بن علي وبورقيبة، يعبر الشهود في العموم عن إحجامهم عن ذكر أسماء المشرفين على تعذيبهم أو المسؤولين عن الانتهاكات التي حصلت لهم. وتعلن نجوى الرزقي عن ذلك في شهادتها إذ تقول: «هذا علاش انا كان لاحظتو ما ذكرت حتى اسم من الأسامي متاع الجلادين متاعي لأني فقط نفكر في أولادهم. كيما أنا عندي وليدات ونحكيلهم حكايات مزيانين على بلادهم نحكيلهم حكايات مزيانين على المناضلين نحكيلهم حكايات مزيانين وباهيين على الناس هذوما الي وقفو لبن علي وقفو في وقت بورقيبة وماسلموش. يلزم نهار من النهارات البوليسية يوصلو الي عذبوني والي ما عذبونيش والي عذبو ناس اخرين يحكو هوما زادة حكايات مزيانة لأولادهم»⁽⁵⁷⁾.

ولكن رغم هذه القاعدة العامة نجد استثناءات لتعريف الجلاد اسماً علماً. ومن ذلك ما ورد في شهادة ربح الدشراوي والددة صلاح الدشراوي حيث ذكرت «نحننا أولادنا مشت ضحية وحقهم مشى والحكم مشوا حكم والي قتل ولدي نا والبوزيدي نعرفوه كيفك انت كي هكا وشاهدين عليه قتلهم وسام الورتاني جايين معلومات وشهود. والأولاد الي شهدوا الزوز حتى بن جدو حاضر ليهم. هدايا راو صلاح قتلو وسام الورتاني وقتل ولد البوزيدي. ياخي احد يقتل زوز من الناس يحكموا عليه ب 3 سنين هذا حكم هذا بجاه ربي قولي ليا»⁽⁵⁸⁾.

وما نعلمه من سمات جسد الجلاد أنه الجسد المشرف على عمليات التعذيب والقتل والانتهاكات لجميع أجساد الضحايا والشهود. كما أنه الجسد الذي بانتفاء جسد الضحية يتصدر تصنيفاً باعتباره

(57) «لهذا السبب، لو لاحظتم، أنا لم أذكر أي اسم من أسماء جلادي، لأنني أفكر في أولادهم. مثلما أنا لدي أطفال، أحكي لهم قصصاً جميلة حول بلادهم، وحول المناضلين، الذين ناضلوا ضد بن علي وضد بورقيبة ولم يستسلموا، يجب أن يأتي يوم يقدر فيه البوليس الذي عذبني والذي لم يعذبني أن يخبر أولاده حكايات جميلة»، شهادة نجوى الرزقي، في: «جلسة الاستماع العلنية الثالثة»، هيئة الحقيقة والكرامة، 2016/12/16، شوهد في 2019/8/20، في: <https://bit.ly/31Pibg1>

(58) «أولادنا ذهبوا ضحية وحقهم ذهب سدى. فالحكم الذي حكمت به المحكمة لا يفي بالغرض. فقاتل ابني والبوزيدي أعرفه، كما أعرفك أنت. وقد شهد الشهود بأن وسام الورتاني هو من قتلهم ولدينا معلومات وشهود. والشباب الذين شهدوا استمع لهم بن جدو (وزير الداخلية). ابني صلاح قتله وسام الورتاني وقتل ابن البوزيدي. هل يحكم على قاتل شخصين بثلاث سنوات سجن فقط؟ هل هذا حكم؟ قولي لي بحق الله؟» شهادة ربح الدشراوي والددة صلاح الدشراوي، «جلسة الاستماع العلنية»، هيئة الحقيقة والكرامة، 2016/11/17، شوهد في 2019/8/21، في: <https://bit.ly/31VJ6XU>

جسدًا جلاّدًا. أي إن شرط وجوده بالأساس دوره في انتفاء أو انتهاك جسد الضحية. كما يحضر الجلاّد باعتباره الجسد الحاكم في تونس منذ الاستقلال إلى اليوم. أي الجسد القائم على عمليات التصنيف منذ 1956 إلى 2011، أي إنه جسد مؤسسي كذلك لا فقط جسد فردي قابل للتعريف علميًا. فقد عُرف جسد الجلاّد في التقرير النهائي للجنة الوطنية لاستقصاء الحقائق في التجاوزات والانتهاكات المسجلة خلال الفترة من 17 كانون الأول/ ديسمبر إلى حين زواله، باعتباره القائم على الانتهاكات من عنف وقتل خلال فترة الثورة، وبالتحديد إلى الأجهزة الأمنية التونسية في ظل نظام بن علي. ولكن يبقى هذا التعريف جزئيًا ومحدودًا زمنيًا بفترة عمل هذه اللجنة ذاتها.

أما التقرير النهائي لهيئة الحقيقة والكرامة فيحمل «المسؤولية المؤسسية» للانتهاكات إلى «الجهات الراجعة بالنظر لوزارة الداخلية والقياديين القائمين عليها بعدم احترام الواجبات المحمولة عليهم عن جهل أو قصد [...] وقد ثبت تورط الجهات القضائية في التستر على الانتهاكات [...] كذلك فقد ثبت تورط بعض الأطباء خصوصًا من المنتمين لسلك الأطباء الشرعيين»⁽⁵⁹⁾.

ورغم هذه التعريفات، فشل خطاب العدالة الانتقالية في تحديد جسد الجلاّد تحديدًا دقيقًا كما في عملية محاسبته بحسب ما تقتضيه النصوص القانونية. فبقي هذا الجسد الأكثر عمومية والأكثر عرضة للانزياح في تصنيفات الأجساد في خطاب العدالة الانتقالية؛ إذ لا يحضر إلا بالغيّب، أي إنه غير مُعرّف لا علمًا ولا صفة ولا تسمية. بل هو كتلة جسدية موجودة ولكن مُعوّمة. وقد ساهم هذا التعويم في تعريف جسد الجلاّد في قدرته على التلبس لبوسات مختلفة وعلى إحداث انزياحات مهمة في تصنيفه، فهو لا يحضر في النصوص أو الخطاب إلا بوصفه جلاّدًا فقط.

سادسًا: صناعة الذاكرة: الذاكرة المؤسسية

يحضر مفهوم الذاكرة الوطنية باعتبارها مهمة من المهمات المركزية لهيئة الحقيقة والكرامة. كما تحضر باعتبارها حقًا لجميع أجيال التونسيين والتونسيات، وواجبًا «تحمله الدولة وكل المؤسسات التابعة لها أو تحت إشرافها لاستخلاص العبر وتخليد ذكرى الضحايا»⁽⁶⁰⁾. وفي الحصيلة، فالذاكرة بحسب هذا التعريف هي مُنتج من منتجات الدولة للاستهلاك المتواصل من طرف الشعب. وتُخصّص الذاكرة في هذا السياق لتصبح ذاكرة الانتهاكات الوطنية أو ذاكرة العنف المُمارس من طرف الدولة على الناس. فهي ذاكرة مؤسسية صرفة؛ إذ تنطلق من الدولة إلى الدولة.

كما نص القانون الضابط للنظام الداخلي لهيئة الحقيقة والكرامة على تأسيس «لجنة حفظ الذاكرة الوطنية» والتي تقوم على «حفظ الذاكرة الوطنية في كل ما يتعلق بالانتهاكات المنصوص عليها»⁽⁶¹⁾. وتقوم عملية الحفظ هذه، في الأساس، على مجموعة من عمليات الجمع والضبط والأرشفة. كما

(59) هيئة الحقيقة والكرامة، «التقرير الختامي الشامل»، ص 110-111.

(60) عهدة هيئة الحقيقة والكرامة.

(61) «هيئة الحقيقة والكرامة، قرار عدد 1 لسنة 2014».

نص الفصل 68 من القانون الأساسي للعدالة الانتقالية على إمكانية إحداث مؤسسة مختصة في حفظ الذاكرة الوطنية. ولكن رغم ذلك لم يتم تطبيق هذا الفصل بحسب ما ورد في التقرير النهائي لهيئة الحقيقة والكرامة، إذ «امتنت السلطة التشريعية عن إحداث مؤسسة مختصة في حفظ الذاكرة الوطنية»⁽⁶²⁾.

تتميز الذاكرة المؤسسية بمجموعة من الخصائص لعل من أهمها قابليتها للتكميم Quantifiable؛ إذ طغى الرقم على خطاب العدالة الانتقالية، ويحضر الخطاب الرقمي التكميمي للذاكرة في الخطاب القانوني كذلك في تحديد مهمّات هيئة الحقيقة والكرامة⁽⁶³⁾.

فتؤسس قوانين العدالة الانتقالية لدور هيئة الحقيقة والكرامة بما هو مزيج من عمليات الحفظ والرقمنة بالاعتماد على مجموعة من التقنيات وعلى مجموعة من المختصين. ويفصل القانون صيرورة تقنيات الحفظ/ الأرشفة. فيورد «الفصل 19: يقوم متلقيًا الإفادة بتوثيق كل ما ينشأ عن جلسة الاستماع من تسجيلات سمعية وبصرية وغيرها وحفظها بالاستعانة بإدارة المنظومات المعلوماتية [...] الفصل 20: تتولى كتابة قسم الاستماع السري مطابقة محتويات الظروف المحالة عليها مع المؤيدات المنصوص عليها في الإفادات ثم توجهها إلى مصلحة الرقمنة التي تقوم بتضمينها بالملفات الرقمية الأساسية، وتعيدها إليها لتتأكد مجدداً من محتويات الظروف، وتوجهها إلى إدارة الأرشفة لإضافتها إلى الملف الأساسي»⁽⁶⁴⁾.

تعتمد صيرورة العدالة الانتقالية على تقنيات مختلفة للتسجيل والرقمنة، من الممكن اعتبارها خطوة أولى نحو التصنيف. وينطلق هذا الهوس بفعل الحفظ (لا التذكر في هذه الحالة على الأقل) من صلب خطاب العدالة الانتقالية الذي يقيم علاقة ترابطية سببية بين الحفظ وعدم العود. إذ تحيل أغلب النصوص القانونية والخطابات الصادرة عن الأجساد المختصة (المشرفة على مسار العدالة الانتقالية سياسياً أو تقنياً) بأن من أهدافها (أهداف الجلسات العلنية): «إطلاع الرأي العام على حجم الانتهاكات الواقعة وترسيخ حفظ الذاكرة الوطنية وعدم التكرار من خلال توثيق مختلف الانتهاكات والسياق التاريخي لها [...] توعية عموم التونسيين بخطورة هذه الانتهاكات لاستخلاص العبر وضمان عدم تكرارها»⁽⁶⁵⁾.

بناء عليه، فإن بنية الذاكرة المؤسسية، في الأساس، تعتمد على ربط سببي تخيلي بين الحفظ أو التخزين في الذاكرة، وعدم تكرار الانتهاكات مجدداً. هذا الربط السببي التخيلي يبدو الهدف المركزي الناظم لغائية طقس التذكر الجماعي، باعتباره ذاكرة مؤسسية تعتمد على الحفظ والرقمنة، وهي عددية في طبيعتها، خطابية في بنيتها، مختزلة لعلاقات قوى وصراعات داخلها، أحادية في منتجها النهائي.

(62) هيئة الحقيقة والكرامة، «التقرير الختامي الشامل»، ص 10.

(63) المرجع نفسه.

(64) المرجع نفسه.

(65) «جلسات الاستماع العلنية»، هيئة الحقيقة والكرامة، شوه في 2020/4/16، في: <https://bit.ly/2Kcefzn>

سابعًا: الأداء لا يكتمل أبدًا

1. انزياحات التصنيفات: محاولات تفكيك مصفوفة زمان/مكان/جسد/ذاكرة

استطاع خطاب العدالة الانتقالية أن يؤسس للمصفوفة زمان/مكان/جسد/ذاكرة تحولت إلى أداء يتعامل جميع الأطراف من داخله. فنجد كل جسد واعيًا بتصنيفه وقائمًا على أداء هذا التصنيف كما يجب. فنجد سامي براهم، مثلاً، يعلن ذلك خلال شهادته فيقول «أنا جيت هنا في نفس الوقت ضحية ونحاول بوعي الضحية وليس بوجدانها فقط. حاولت قبل الجلسة هذي باش نعمل عملية التفريغ ونبكي ونتأثر لأنني ما نحشش نضعف قدام عايلتي وقدام صحابي قدام إخوتي المهم»⁽⁶⁶⁾. فهو واع ومتعامل بصورة مخصوصة مع كل من الأداء الفكري والشعوري لصنف الضحية. ولكن تلبس المصنّف لأداء تصنيفه، لا ينفي، كما رأينا في تعريف الأداء، قابلية الأداء للتحويل أو التطور من خلال انزياحات مختلفة تتعلق بداية بطبيعة الأداء نفسه كما بدور الفاعلين فيه عبر محاولات كسره.

فقد شهدت صيرورة العدالة الانتقالية العديد من التراجعات التصنيفية والخروج عنها باعتبارها فعلاً تأسيسياً. ولعل النموذج الأكثر وضوحاً هو سحب العديد من «الضحايا» و«الشهود» ملفاتهم من هيئة الحقيقة والكرامة، بعد أن اقتنعوا بعدم جدواها في تحقيق أهداف استرجاع كرامتهم، وخصوصاً محاسبة القائمين على الانتهاكات.

2. الخطاب يعيد ترتيب نفسه

احتاجت مصفوفة العدالة الانتقالية إلى أصناف جديدة خلال تطورها وتراجعاتها المختلفة؛ فمن خلال هذه الأصناف، تتم إعادة موازنة الخطاب نفسه وطرحه باعتباره خطاباً واحداً وغير متغير وبالخصوص عقلائي. ومن أهم هذه التصنيفات صنف جسد المجرم. وهي السمة التي أسندت لكل من قام بفعل ينتمي إلى لحظة العبور في لحظة «الما بعد». وهذا يعني أن مختلف الناشطين الذين قاموا بحرق مركز أو الاعتداء على عون أمن أو القيام بحراك احتجاجي في الشارع أو داخل المؤسسات ما بعد الثورة، تم إيقافهم وتوجيه تهم إليهم وتصنيفهم باعتبارهم أجساداً مجرمة. وهكذا يتعارض صنف المجرم باعتباره قائماً بفعل في زمان/مكان خاطئ مع أصناف الأجساد القائمة بالفعل نفسه في الزمان/المكان الصحيح. وهو ما نستشفه من قانون العفو التشريعي العام⁽⁶⁷⁾ والذي برأ القائمين على الأفعال نفسها في زمان «الما قبل». ومن ثم فإن خطاب «العفو»، وهو جزء تكميلي لخطاب العدالة الانتقالية، يمس أجساداً معينة قائمة بأفعال معينة، والأهم هو في زمان معين تم الاتفاق مسبقاً على شرعيتها فيه. ويمكن التعبير عن ذلك رياضياً، بـ:

(66) شهادة سامي براهم، في: «جلسة الاستماع الأولى»، هيئة الحقيقة والكرامة، 2016/11/17، شوهد في 2019/8/20، في: <https://bit.ly/2Z1B821>

(67) «قانون أساسي عدد 17 لسنة 2014 مؤرخ في 12 جوان 2014، يتعلق بأحكام متصلة بالعدالة الانتقالية وبفضايا مرتبطة بالفترة الممتدة بين 17 ديسمبر 2010 و28 فيفري 2011»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، العدد 48، 17 حزيران/يونيو 2014، ص 1619، شوهد في 2020/6/9، في: <https://bit.ly/2Yhs1Yb>؛ ينظر: «مراسيم، مرسوم عدد 1 لسنة 2011 مؤرخ في 19 فيفري 2011 يتعلق بالعفو العام»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، العدد 12، 22 شباط/فبراير 2011، ص 183، شوهد في 2019/3/17، في: <https://bit.ly/2FhqV6h>

جسد أ + فعل أ + زمان 1 = معفو عنه / ضحية

جسد أ + فعل أ + زمان 2 = مجرم/ مسجون

مع العلم أن (زمان 1 = - زمان 2)

فالمتغير الوحيد هنا هو صنف الزمان، والذي من خلاله يتم إلحاق الأجساد بصنف دون آخر على أساس تناقض ما مزعوم بين زمان 1 وزمان 2. فقد تتالت، في إطار خطاب العدالة الانتقالية، القضايا ضد شباب تونس في الأساس في قضايا حرق مراكز فضلاً عن بقية التهم الأخرى كقطع الطريق والتشهير والقذف العلني وتعطيل حرية السير⁽⁶⁸⁾. كما «بدأت استدعاءات التحقيق والمحاكمات تصل إلى عدد كبير من شباب تونس [...] وتهمتهم الرئيسية 'إضرار النار بمركز الشرطة'»⁽⁶⁹⁾. إضافة إلى العدد الكبير من الشباب الذي وُجهت إليه تهم، على إثر حركات احتجاجية أو تهم رأي عام متعلقة بمنشورات على وسائل التواصل الاجتماعي أو غيرها من المنصات منذ 2011 إلى اليوم.

ولنا أن نطلع على قائمة المتهمين بهذه القضايا⁽⁷⁰⁾، مثلاً، لتبين أنها الأجساد نفسها التي تم تصنيفها في البداية بما هي ضحايا، هي أجساد القائمين بالأفعال نفسها في لحظة العبور. كما أن أفعالهم هي الأدوات نفسها التي تم توصيفها بأنها أفعال ثورية في كل النصوص والخطابات المؤسسة لخطاب العدالة الانتقالية. ولكن الأفعال نفسها يتغير توصيفها بمجرد خلق صنف زمني جديد اسمه «ما بعد الثورة» رغم أن هذا الصنف لا يحيل على أي واقع مخصوص.

من جهة أخرى لو تثبتنا من مصفوفة المكان التي رسمها خطاب العدالة الانتقالية لوجدنا التقسيم الجغرافي نفسه لهذه الأفعال متسقاً مع التقسيم الجغرافي/ الصنفي لجهات تونس.

- في زمان بن علي: مناطق الظل === يتم قمعها

- زمان الثورة: مناطق الثورة === يتم قمعها

- زمان العدالة الانتقالية: مناطق الفوضى === يتم قمعها

نتبين بذلك أن خطاب العدالة الانتقالية ليس خطاباً جامداً كما من الممكن أن نتوهم. فهو خطاب متأثر بعلاقات القوى السياسية داخل تونس ومتطور من حيث مرجعياته ومواقفه من التصنيفات نفسها. وبناء عليه، فالتصنيفات قابلة للتطور والتغير بحسب تطور نسق خطاب العدالة الانتقالية نفسه والحاجات الراهنة التي يراها مركزية. وهو ما يفسر كذلك بعض الإرباك الذي يعتمد عليه خطاب العدالة الانتقالية في التصنيفات التي يجريها وبالأخص المرواحات الخطابية بين أصناف: الضحية/ الشهيد والجريح والشاهد.

(68) مريم بربيري، «تونس: تجريم الحراك الاجتماعي واستهداف الشباب الثوري من خلال تهمة 'حرق مركز شرطة'»، نواة، 2014/6/3، شوهد في 2019/3/17، في: <https://bit.ly/2FeT90Z>

(69) المرجع نفسه.

(70) المرجع نفسه.

3. نموذج «حتى أنا حرقت مركز»

لعله من المهم أن نراجع واحدًا من الأمثلة على محاولات كسر تصنيفات خطاب العدالة الانتقالية، من مجموع أمثلة أخرى كثيرة⁽⁷¹⁾، لاحتجاجات، وتحركات، وأفعال، تحاول إعادة تركيب البنية الزمنية/ المكانية/ التصنيفية، وهو مثال حملة «حتى أنا حرقت مركز». وهي حملة احتجاجية في بداية 2014 كانت ردًا على اتهام عشرات من الشباب التونسيين بإحراق مركز «بعد الثورة» (بحسب التصنيف الزمني لصيرورة العدالة الانتقالية) أو الاعتداء على أعوان الأمن أو تعطيل حركة المرور، أو غيرها من القضايا التي عادة ما تُنسب إلى الناشطين جراء عمل احتجاجي ما.

حاولت هذه الحملة إعادة تركيب الزمان الديمقراطي لبيان تفسخه أمام حقيقة القمع. ومن أهم التكتيكات الخطابية المستعملة التلاعب بتصنيفات الزمان والمكان والأجساد على غرار: «أنا حرقت مركز، وحرضت على حرق مراكز، وساهمت في الإشهار لأولى عمليات حرق المراكز، وما دام البوليس يحط روحو، مع القاضي والسراق، فوق من مرتبة المواطن، ما دام كل باش نشوف لحظة سياسية سانحة، انجمو نتواجهو فيها، نحرق مراكز ونساهم في حرق مراكز ونحرض على حرق مراكز»⁽⁷²⁾. في محاولة لكسر تصنيفات الأجساد إلى أجساد ضحايا وأجساد مجرمة، تعلن الحملة الثورة على التصنيف وكسرها للتقسيم الزمني لخطاب العدالة الانتقالية وبذلك تعيد تشكيل فعل الثورة باعتباره، لا فعلاً متناسقاً مع تقويم/ روزنامة الثورة الخطابية الذي وضعته العدالة الانتقالية، بل باعتباره ردّة فعل على الاضطهاد والتخويف والعنف والبولسة.

كما حاول معجم هذه الحملة أن يفك الارتباط بالعلاقة التطابقية بين ارتكاب فعل الحرق/ أو العنف عمومًا وبين تصنيف «الجسد المجرم» الذي عُرض بما هو بديهي في إطار صيرورة العدالة الانتقالية. فأعادت الحملة تعريف الجريمة باعتبارها فعلاً من طبيعة مغايرة. ومن ذلك توصيف التهم الموجهة إلى هؤلاء الشباب كالتالي: «كل التهم هي الشروع في تحرير الشعب»⁽⁷³⁾، أو «بعض صور للمتهمين بالثورة»⁽⁷⁴⁾.

وبذلك يتم إلحاق فعل الحرق/ العنف بصنف الثورة لا بصنف الجريمة، ويتم إعادة تشكيل منظومة التصنيفات من موقع القائمين على الفعل الثوري نفسه. فيعرفونه، أولاً، بأنه فعل مقاومة أو تحرر كما يبدو في الصيغة الخطابية الأولى، أو أنه نتاج للحقرة والسرقة والحبس والتعذيب، على غرار:

«حرقنا وناوين كان حيانا ربي نزيدو نحرقو

تحقرونا نحرقولكم المركز

تسرقونا نحرقولكم المقر

تحبسونا نحرقولكم الحبس

(71) حملة «مانيش مسامح»، حملة «فاش نستناو»، حملة «شكون قتل شكري»، حملة «موش على كيفك»، وغيرها.

(72) صفحة الفيسبوك لحملة «حتى أنا حرقت المركز»، شوهد في 2019/3/17، في: <https://bit.ly/2Dw7GVO>

(73) «القائمة ما زالت مفتوحة»، ضمن حملة «حتى أنا حرقت المركز»، شوهد في 2019/3/17، في: <https://bit.ly/2RMMS5a>

(74) «بعض صور للمتهمين بالثورة»، ضمن حملة «حتى أنا حرقت المركز»، شوهد في 2019/3/17، في: <https://bit.ly/2MsfQ4q>

تعذبونا نحرثوكم المحكمة

نحرثوكم وما نحرثوش رواحنا»⁽⁷⁵⁾.

وفي النهاية تقوم الحملة بالتعرية الكلية لتهافت خطاب العدالة الانتقالية أمام تصنيفات القائمين على الفعل الثوري وتعلن بصورة مباشرة أن «الثورة ليست جريمة»، ومن ثم فإن حدث الثورة، أو العبور، لم يُستكمل بعد، وأن الترتيب الزمني لخطاب العدالة الانتقالية ما هو إلا نفي لزمنية الثورة نفسها.

خاتمة

إن إعادة تركيب مداخلات العدالة الانتقالية في تونس، ولعلنا نستطيع أن نمّد الحجة على مداخلات خطاب العدالة الانتقالية في عمومها، تبين قدرات الهيمنة التي لها في تصنيع مصفوفة زمان/ مكان/ جسد/ ذاكرة وفي إجراء تراتبية داخل منتجات المصفوفة نفسها. ورغم الفصل المنهجي الذي أجريناه في متن النص، فإن المصفوفة لا تعمل مفصولة، بل هي شبكة مترابطة من علاقات القوى متغيرة ومتطورة زمنياً، يتم تقديم منتجها بما هو الشكل الطبيعي، البديهي الواحد الممكن. ويتم بذلك طرد ما لا يتوافق مع مداخلات المصفوفة خارج الطبيعي والبديهي والممكن.

من جهة أخرى، تعتمد العدالة الانتقالية على تكثيف مسرحي لطقوس العبور أو ما يمكن تسميته «طقوس التذكر الجماعية». وهي طقوس تراوح بين فعل التنظيم المحكم من طرف القائمين على خطاب العدالة الانتقالية، وبين أداءات متنوعة يتم طرحها نهائياً بما هي تنوعات على شكل واحد من الخطاب.

في النهاية، يطرح خطاب العدالة الانتقالية نفسه باعتباره الحل الأكثر نجاعة لحل إشكاليات الشعوب ما بعد الثورات والأزمات المجتمعية الحادة. ورغم أننا لسنا من مناقشي مداخلات النجاعة، فإن هذا الادعاء يتطلب التوقف للنظر. وكما رأينا من خلال التحليل، فإن منطق النجاعة لا يعني غير محو آثار نفي سابق. أي إن خطاب العدالة الانتقالية لا يوفر غير غطاء أيديولوجي رقيق جداً، يتم من خلاله التعمية على عمليات نفي أجساد وأزمنة وأمكنة وذاكرات متواصلة. وهو بذلك ليس حلاً لأزمات اجتماعية، لكنه تفتيت لقدرة الجماعات على إحداث تصنيفاتها الخاصة من مواقعها المحددة وانتزاع لإمكانيات الفعل في الواقع باستعمال التصنيف نفسه.

References

المراجع

العربية

بغورة، الزواوي. مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

دستور الجمهورية التونسية. تونس: مجمع الأطرش للكتاب المختص، 2017.

(75) «حرفنا وناوين كان حيانا ربي نزيدو نحرثو»، ضمن حملة «حتى أنا حرقت المركز»، 2019/3/17، شوهده في 2019/3/17، <https://bit.ly/2FHBxNr> في:

الرديسي، حمادي وعفيفة المناعي. «العدالة الانتقالية في تونس: المسار المنقوص». مبادرة الإصلاح العربي. أوراق بحثية (آب/ أغسطس 2018). في: <https://bit.ly/2JjMnLW>

السنوسي، أحمد (محرر). في الانتقال الديمقراطي والإصلاح الدستوري في البلدان المغاربية: أعمال وحدة البحث في القانون الدستوري والجبائي المغربي كلية الحقوق والعلوم السياسية بسوسة. تونس: مجمع الأطرش للكتاب المختص، 2015.

العيادي، عبد العزيز. ميشال فوكو: المعرفة والسلطة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.

المركز الدولي للعدالة الانتقالية. تقرير برنامج المركز الدولي للعدالة الانتقالية - تونس. 2014/6/4. في: <https://bit.ly/32035ET>

الأجنبية

Assman, Jan. «Collective Memory and Cultural Identity.» Jhon Czaplika (Trans.). *New German Critiques*. no. 65 (1995).

Baker, Abeer & Anat Matar (eds.). *Threat: Palestinian Prisoners in Israeli Jails*. London: Pluto Press, 2011.

Bar-Tal, Daniel (ed.). *Intergroup Conflicts and Their Resolution: A Social Psychological Perspective*. New York: Tylor and Francis Group, 2011.

Bourdieu, Pierre. «Les rites comme actes d'institution.» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. vol. 43 (Juin 1982).

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York/ London: Routledge, 1990.

Dijk, Teun A. Van (ed.). *Discourse as Structure and Process*. London: Sage Publication, 1997.

Eliade, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. Willard R. Trask (Trans.). New York: Harper & Row, 1975.

Gennep, Arnold Van. *Les rites de passage: Étude systématique des rites*. Québec: Les classiques des sciences sociales, 2014.

Hałas, Elżbieta. «Issues of Social Memory and their Challenge in the Global Age.» *Time & Society*. vol. 17, no. 1 (2008).

Schacter, Daniel. *Searching for Memory: The Brain, The Mind, and The Past*. New York: Basic Books, 1996

Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press, 1967.

_____. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell University Press, 1991.

ترجمة
Translated Paper



Title: Sacred Adoration Tree Rituals.

Method: Oil on Canvas.

Size: 150 x 130 cm.

Date and Place: 2013.

عنوان اللوحة: طقوس شجرة العشق المقدسة.

نوعها: زيت على قماش.

مقاسها: 130×150 سم.

المكان والسنة: 2013.

بيير نورا | Pierre Nora

ترجمة: ميرفت أبو خليل | Mirvat Abou Khalil*

الارتقاء العالمي للذاكرة**

L'avènement mondial de la mémoire The Global Rise of Remembrance

ملخص: يقتفي بيير نورا في هذا المقال علامات الوعي الجمعي بالذاكرة منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين؛ أي انبعث الذاكرة الجمعية بوصفها ردة فعل على ما يسميه «تسارع التاريخ» عن طريق التوسّع غير المسبوق في وظائفها ووسائطها، إلى درجة انفجار الذاكرات المجتمعية عبر العالم، ما نجم عنه الانقلاب الكبير في العلاقة بين الذاكرة والتاريخ، حيث صار المفهوم أشبه بمترادفين عملياً. الانقلاب نفسه شهده أيضاً مفهوم الهوية الذي اتسع مداه ما فوق الفردي في زمن عولمة الذاكرة. غير أن بيير نورا يحذر من أن يتحول واجب الذاكرة ذاته إلى انغلاق وإقصاء، فعمل الذاكرة في نظره هو تأسيس العدالة وتقويتها ديمقراطياً. كلمات مفتاحية: تاريخ، ذاكرة جمعية، تراث، هوية، أيديولوجيا.

Abstract: In this article, Pierre Nora tracks the indications since the late 1970s of a resurgent and heightened awareness concerning the import of collective remembrance. Nora considers the unprecedented expansion of the functions of collective memory and media to the point of an explosion of societal memories across the world in response to the acceleration of history – an expansion which has brought about a «great coup» in the relationship between memory and history, such that the two concepts have become practically synonymous. The concept of identity has similarly witnessed a ‘coup,’ with its realm expanding beyond the individual, in an age of globalization of memory. Nora cautions against the task of memory becoming, in time, one of insulation and exclusion. For Nora, the work of memory is to establish of justice and to reinforce it in a democratic way.
Keywords: History, Collective Memory, Heritage, Identity, Ideology.

* مديرة قسم الترجمة والتحرير الإنكليزي في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فرع بيروت.

Director of the translation and English editing department at the Arab Center for Research and Policy Studies, Beirut Branch.

** نشرت في 19 نيسان/ أبريل 2002، ونشرت النسخة الفرنسية أولاً في مجلة *Transit*، العدد 22 (2002)، ينظر:

Pierre Nora, «L'avènement mondial de la mémoire», *eurozine*, 19/4/2002, accessed on 1/5/2020, at: <https://bit.ly/3ezJhhM>

نعيش اليوم ارتقاءً عالمياً للذاكرة؛ فقد شهد جميع البلدان والجماعات الاجتماعية والإثنية والعائلية، على مدار عشرين أو خمسة وعشرين عاماً، تغييراً عميقاً في العلاقة التقليدية التي كانت تربطه بالماضي.

اتخذ هذا التغيير أشكالاً عدة: نقد الروايات الرسمية للتاريخ، وصعود المكبوت التاريخي، والمطالبة بآثار ماضي ملغى أو مُصدّر، وتقديس الجذور Roots وتطوير أبحاث علم الأنساب، وحماسة لاستعادة الذكريات بجميع أشكالها، وتسويات قضائية للماضي، وتكاثر المتاحف بجميع أنواعها، وتنامي الحساسية تجاه حياة الأرشيفات وإتاحتها للمعينة، وتجدد التعلّق بما يعرفه الأنكلوسكسونيون والفرنسيون بـ «التراث» Heritage, Patrimoine. أياً تكن توليفة هذه العناصر، فهي أشبه بموجة أساسية للذاكرة اجتاحت العالم وربطت، على نحو وثيق، الوفاء للماضي - حقيقياً كان أم متخيلاً - بشعور الانتماء والوعي الجمعي والوعي الفردي للذات والذاكرة والهوية.

قد تكون فرنسا أول من ولج عصر الذاكرة العاطفية والإشكالية، والتي تكاد تكون استحواذية. وظهرت «الذاكرة المستعادة» لأوروبا الشرقية في إثر سقوط الجدار [برلين] واندثار الاتحاد السوفياتي. ومع خلع دكتاتوريات أميركا اللاتينية، وإطاحة نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، وتشكيل لجنة تقصي الحقائق والمصالحة، بانت علامات عولمة حقيقية للذاكرة وظهور أشكال متنوعة جداً، وإن كانت قابلة للمقارنة، لتصفية الحسابات مع الماضي.

إن خصوصية فرنسا هذه، والتي أود تسليط الضوء عليها بداية، تعود إلى لقاء ظرفي ليس إلا، في منتصف سبعينيات القرن الماضي، جمع بين الظواهر الرئيسة الثلاث التي قد يبدو بعضها مستقلاً عن بعض، والتي التقت لتجتمع مفاعيلها لتنتقل فرنسا فجأة من وعي تاريخي للذات إلى وعي يقوم على الذاكرة. وإذا تمعنا في التسلسل الزمني قليلاً، استطعنا الجزم بأن عام 1975 كان المؤشر الذي تقاطعت فيه، جلياً، تداعيات الأزمة الاقتصادية، وعواقب مرحلة ما بعد شارل ديغول Charles de Gaulle (1890-1970) وخمود فكرة الثورة.

إن الأزمة الاقتصادية، التي اندلعت في عام 1974، بسبب الزيادة الحادة التي طرأت على أسعار النفط، شملت هي أيضاً جميع البلدان الصناعية في العالم. إلا أن فرنسا تأثرت بها أكثر من غيرها، إذ وضعت الأزمة حداً لنحو ثلاثين سنة من النمو المتسارع والتصنيع والتوسع العمراني على نحو مكثف. وأطاحت العقود الثلاثة، بقسوة، من خلال اندفاعها، مجموعة من التقاليد والمناظر الطبيعية والحرف والعادات وأنماط حياة كانت قد بقيت على حالها في فرنسا من دون تغيير، فترة أطول، مقارنة بأي دولة صناعية مجاورة أخرى. ومع العملية العكسية للنمو، لم تدرك فرنسا فجأة مدى الضرر الناجم عن التقدم فحسب، بل انتبهت إلى الانسلاخ النهائي عمّا بقي، حتى أعقاب الحرب العالمية الثانية، قاعدتها وأساسها، ولا سيما الاستقرار العميق الذي نعمت به قاعدتها الريفية طوال الألفية.

صحيح أن الباحثين في علم الاجتماع والمؤرخين كتبوا عن نهاية الفلاحين منذ خمسة عشر عاماً، إلا أنها أصبحت فجأة تكاد تؤلم جسدياً، وتوقع تماماً كما البتر: إنها نهاية «الذاكرة الجمعية» بامتياز.

فعام 1975 هو العام الذي شهد انخفاضاً في معدّل القوى العاملة المنخرطة في الزراعة إلى أقل من 10 في المئة، وهي عتبة مهمة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المعدّل كان لا يزال يقارب النصف في أعقاب الحرب. وفي العام نفسه، ومع النجاح غير المتوقع والمنقطع النظير لكتب مثل حصان الكبرياء *Le Cheval d'orgueil*، بقلم بيير جاكيز إيلياس Pierre-Jakez Hélias (1914-1995)، ويروي قصة قرية تقليدية في مقاطعة بروتاني الفرنسية Bretagne، وكتاب مونتايو: القرية الأوكسيتانية Montaigne: village occitan de 1294 à 1324، للكاتب إيمانويل لو روا لادوري Emmanuel Le Roy Ladurie، وكتاب تاريخ فرنسا الريفية *Histoire de la France rurale* الذي أشرف عليه جورج دوبي Georges Duby (1919-1996)، وأرمان والون Armand Wallon (1911-1999)، يبدو جلياً أن هناك «ذاكرة ريفية» تعيش فقط من خلال استحضارها الحساس أو القائم على المعرفة. وفي الواقع، تكمن نهاية الريف التي تزامنت سريعاً، ونهاية القدّاس باللغة اللاتينية، في فك الحبل السري الذي كان لا يزال يربط فرنسا بما أطلق عليه المؤرخ جاك لوغوف Jacques Le Goff (1924-2014) عصورها الوسطى الطويلة والطويلة جداً، والذي كان يعزّز لدى الجمهور العام الإعجاب المتنامي أبداً بالعصور الوسطى وصروحها منذ ذلك الحين.

علاوة على ذلك، إن إعادة إرساء الجذور البعيدة للمخيل لا تحول دون الاعتقاد أنها عزّزت وصول فاليري جيسكار ديستان Valéry Giscard d'Estaing إلى رئاسة الجمهورية في عام 1974 بالتحديد. أي نوع من فرنسا العميقة جسّدها هذا الخبير الاقتصادي الشاب واللامع والملتزم إلى البرجوازية الكبيرة، وأوروبي الهوى، ونصير «تخفيف حدّة التوتر» في الحياة السياسية، والذي أعلن «التغيير» أي التحديث، عنواناً لفترة حكمه التي دامت سبع سنوات على الأرجح، إن البدايات الأنيقة والحيوية للرئاسة الجديدة التي تميّزت بالخاصية التكنوقراطية والباريسية المتعمّدة ليست غريبة عن هذا الغوص في الأعماق المفقودة والمستعادة، والتي ولجها الفرنسيون طوعاً وبحماسة، ولتظهر تداعيات ذلك على السطح في عام 1980 وتفاجئ الجميع، وذلك خلال السنة التي اقترح رئيس الجمهورية تكريسها للتراث.

إضافة إلى ما سبق، ساهم تبوّؤ الرئيس ديستان سدة الرئاسة، ومن خلال تسجيله قطيعة مع التقليد الديغولي في المجالات كافة، في تعزيز تأثيرات مرحلة ما بعد ديغول، وهي الظاهرة الثانية واسعة النطاق. وتأثيراتها عديدة، فعالة بقدر ما هي خبيثة، ولم تجرِ دراستها كما تستحق. أما بالنسبة إلى إعادة تفسير الماضي الوطني، فقد جرت ترجمة تلك التأثيرات - للتمييز في ما بينها ببساطة - وفقاً لثلاثة آجال.

على المدى القصير، فور وفاة المخلّص⁽¹⁾ في تشرين الثاني/نوفمبر 1970، جرى وضع حدٍّ لاحتكار ديغول الصيغة «المقاومية» للحرب التي فُرضت منذ تحرير باريس، والتي تنصّ على أن الفرنسيين كلّهم واجهوا الاحتلال الألماني، باستثناء حفنة من الحوّة والضالين. وعادة يجري الجمع بين ثلاث

(1) يعرف الرئيس الفرنسي شارل ديغول بالمخلّص لأنه حرّر فرنسا من النازية.

إشارات تدلّ على بدايات استرجاع الذكرى السوداء لفرنسا الفيشية⁽²⁾ التي أصبحت، مع مرور الزمن، «هذا الماضي الذي لا يمر»، مع ردود الفعل الساخطة لجمعيات المقاومين تجاه العفو الذي منحه الرئيس [جورج] بومبيدو Georges Pompidou (1911-1974)، لعنصر الميليشيا [العمليل] بول توفيه Paul Touvier (1915-1996)، سنة 1971، والفيلم (وقد حظر عرضه) الذي أخرجه مارسيل أوفولس Marcel Ophüls واسمه «الأسى والشفقة» (1972) وقد عرض صورة لفرنسا تفتقر فيها إلى البطولة، وترجمة كتاب فرنسا فيشي La France de Vichy إلى الفرنسية (1973) لمؤلفه روبرت باكستون Robert Paxton والذي يتناقض مضمونه مع التأريخ الرسمي.

أما على المدى الأبعد، فتمثّلت مرحلة ما بعد الديغولية استرجاعاً لماضي أعمق. ففي ضوء بقاء مؤسسات الجمهورية الخامسة التي كان يعتقد في البداية أنها مصممة خصيصاً للجنرال، إذ اعتمدها فرانسوا ميتران François Mitterrand (1916-1996)، فور وصوله إلى السلطة، وكان أكبر خصوم الديغولية لما كان في صفوف المعارضة، تأكد الشعور أن الجنرال ديغول قد ربح رهانه التاريخي في إعادة التوازن للمؤسسات التي غيرتها عملية إلغاء الملكية المطلقة في إثر الثورة. وقد عبّر [المؤرخ الفرنسي] فرانسوا فورييه François Furet (1927-1997)، على سبيل المثال، عن هذا الشعور في عام 1978 من خلال الجملة الشهيرة التي وردت في كتابه التفكير في الثورة الفرنسية *Penser la Révolution française* وهي: «انتهت الثورة الفرنسية». وفي الوقت نفسه، أُعيد دمج القرنين الماضيين في الأجل الطويل للدولة - الأمة واستمراريتها. وبدأت عملية إعادة تقويم إيجابية للماضي الملكي بمجمله. فعلى عكس جميع التوقعات، أتت مناسبة مرور ألف سنة على تنويع هونغ كاييه⁽³⁾ Hugues Capet (ت. 996م)، ملكاً لفرنسا في عام 1987، وذلك قبل الذكرى الألف والخمسة لانتصارات [الملك] كلوفيس الأول⁽⁴⁾ Clovis I، في عام 1996، لتلاقي نجاحاً شعبياً لموضوع عنوانه: بلغت فرنسا الألف سنة!

عموماً، كان صعود آخر الشخصيات العظيمة في فرنسا إلى القمة يتطلب تجديد المشهد بأكمله. لا يمكن المرء إلا أن يربط إعادة تقويم «الرجال العظماء» بالعودة إلى السيرة التاريخية، وهو نوع [من الأدب] شهد ازدهاراً في السنوات الأخيرة بعد أن كان منبوذاً فترة طويلة. وقد عادت هذه السير على نحو أعمق، وبحساسية متجددة لدى الفرنسيين تجاه «فكرة معيّنة عن فرنسا»: لا تشمل تاريخها فحسب، وإنما تتضمن أيضاً مناظرها الطبيعية ومطبخها وأرضها وتقاليدها. وتفسّر هذه الحساسية، بالتأكيد، الارتفاع في [شعبية] اليمين المتطرف، و[حزب] الجبهة الوطنية لجان ماري لوبان Jean-Marie Le Pen. إلا أن اليسار عبّر أيضاً عن هذه الحساسية من خلال إعادة إضفاء الشرعية على الحرص على الأمة، وهو واقع كنا نعمل على تأكيد بآن الماركسية فشلت، إذ تراجعت فكرة الثورة.

(2) فرنسا الفيشية Régime de Vichy استمرت بين تموز/ يوليو 1940 وأيلول/ سبتمبر 1944، وقد أعقبت الجمهورية الثالثة، وأعلن قيام حكومتها المارشال فيليب بيتان في إثر سقوط فرنسا بيد ألمانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية. وانتخبت الجمعية الوطنية الفرنسية تلك الحكومة بتاريخ 10 تموز/ يوليو 1940 مع منحها صلاحيات واسعة لبيتان بصفته رئيساً للحكومة.

(3) أول ملوك فرنسا من سلالة كابيتون التي تنسب إليه، والتي حكمت فرنسا من عام 987م حتى إطاحة الملك لويس فيليب الأول وقيام الجمهورية الفرنسية الثانية عام 1848.

(4) كلوفيس الأول كان أول ملك للفرنكيين يوحد جميع القبائل.

هذه هي الظاهرة الثالثة، الأشدّ استعصاءً على الفهم، ولكنها قد تكون الأهم، والتي ساهمت بقوة في إعادة تشكيل موقف الفرنسيين تجاه ماضيهم. فالانهيار الفكري للماركسية، والفقدان الأساسي للثقة بالاتحاد السوفياتي، وانحدار الحزب الشيوعي السريع، الذي كان يستنفر قبل بضع سنوات نحو ربع الهيئة الناجبة، وتراجع تأثيره في شريحة كبيرة من المثقفين الفرنسيين، هي حقائق رئيسة في تلك السنوات. ولاستكمال المشهد، كان عام 1975 هو العام الذي شهد النجاح الهائل الذي حققته ترجمة [رواية] أرخبيل غولاغ *The Gulag Archipelago* للكاتب الروسي ألكسندر سولجينتسين Aleksandr Solzhenitsyn (1918-2008). فهنا أيضًا، تتجاوز الظاهرة الإطار الوطني، إذ إن وجود حزب شيوعي قوي وستاليني جدًّا، قد سلّط الضوء بشدّة على تلك الظاهرة. ففي بلد مثل فرنسا، موطن الثورات منذ عام 1789، لم تكن نهاية فكرة الثورة التي شكّلت الناقل الأقوى في توجيه الزمن التاريخي نحو المستقبل، إلا لتؤدي إلى تحوّل سريع في الإحساس بالماضي. ففوق مفهوم ثوري للزمن، يعرف المرء ما يجب استذكاره من الماضي للاستعداد للمستقبل. ويعلم المرء أيضًا ما يجب حذفه أو نسيانه أو تدميره إذا لزم الأمر. فالزمن التاريخي مسكون بإرادة القطيعة. وقد أعاد تراجع أهمية فكرة القطيعة، إضفاء الشرعية لفكرة التراث. وهو ليس تراثًا نكون فيه الورثة والمكمّلين، بل هي تقاليد ستركها إلى الأبد، ومن ثم تصبح ثمينة ومبهمة وتكتسب معنى غير مؤكّد، ويعود إلى المرء العثور عليها. لا يوجد سبب آخر للتنامي المفاجئ لتقديس التراث والذي شهدته السنوات نفسها. هنا يكمن سرها: إذ أعاد اختفاء زمن تاريخي، توجّهه فكرة الثورة، الماضي لحريته، وللانهايته، ولعبء وجوده المادي وغير المادي على حد سواء.

وقد تزامنت فجأة هذه الظواهر الكبرى الثلاث الأكثر فاعلية، وربما الأولى، وإن لم تكن الوحيدة، لتتوافق في ترويج فكرة «الذاكرة» الوطنية. وهي فكرة جديدة، ويعود، من ثم، تاريخها إلى نحو ثلاثين عامًا فحسب، ولكنها لم تكفّ منذ ذلك الحين عن النمو والتطور.

حركة الذاكرة هذه، التي اقترحت تسميتها «عصر إحياء الذكرى» عامة جدًّا، وعميقة جدًّا، ومؤثرة جدًّا، إلى درجة تستحق التساؤل عن أسبابها، حتى مع خطر المجازفة في البقاء ضمن العموميات أو الابتذال. ويبدو لي أن ارتقاء الذاكرة قد بات عند تقاطع ظاهرتين تاريخيتين كبيرتين تسمان العصر: ظاهرة زمنية وظاهرة اجتماعية. أود أن أشدّد عليهما وأخضعهما للنقاش.

تتعلق الظاهرة الأولى بما يُعرف بـ «تسارع التاريخ». ويعني هذا التعبير الذي كان أطلقه المؤرخ دانيال هاليفي Daniel Halévy (1872-1962)، بوضوح، أن أكثر الظواهر استمرارًا واستدامة لم تعد الاستمرار والاستدامة، وإنما التغيير، وهو تغيير يتسارع، وهو نقطة التحوّل المعجّلة لأي شيء في ماضٍ يتلاشى بسرعة متنامية. يجب أن نأخذ قياس هذا التحوّل لتنظيم الذاكرة. هذه التغييرات حاسمة؛ إذ حطّم هذا التحوّل وحدة الزمن الخطيّة الجميلة والبسيطة التي وحدت الحاضر والمستقبل بالماضي.

لقد كانت، بالفعل، فكرة أي مجتمع أو أمة أو جماعة أو عائلة، عن المستقبل الذي كان يملي عليها ما يجب أن تحتفظ به من الماضي لإعداد هذا المستقبل، ومن ثم لتعطي معنى للحاضر الذي كان

أداة وصل فحسب. وللتعبير عن الأشياء ببساطة إلى حد ما، قد يستطيع المستقبل أن يميّط اللثام عن نفسه وفقاً لثلاثة رموز كانت تتحكّم في وجه الماضي. يمكن المرء أن يتخيّل المستقبل بصفته شكلاً من أشكال ترميم الماضي، أو شكلاً من أشكال التقدّم، أو شكلاً من أشكال الثورة. لقد عدنا اليوم من الصور الثلاث المعقولة التي أتاحت تنظيم «التاريخ». ومن الآن فصاعداً، بات هناك ارتياب مطلق ينوء بثقله على ما سيكون عليه المستقبل. ويلزم عدم اليقين هذا، الحاضر - الذي ينعم تماماً بوسائل تقنية غير مسبوقة للحفظ - بالاستدكار. نحن لا نعرف ما سيحتاج أحفادنا إلى معرفته عنّا لفهم أنفسهم. وفي المقابل، يُلزمنا عدم القدرة على استباق المستقبل بالمراكمة الدقيقة، ومن دون تمييز يذكر، لجميع الآثار المرئية وجميع العلامات المادية التي ستشهد (ربما) على ما نحن عليه أو سنكونه. وبعبارة أخرى، إنها نهاية جميع أنواع الغائية التاريخية - نهاية التاريخ الذي نعرف نهايته - التي تشحن الحاضر بـ «واجب الذاكرة» الذي طالما يحدثوننا عنه. بعكس صديقنا بول ريكور (Paul Ricoeur 1913-2005)، الذي ينأى بنفسه عن هذه الصيغة البالية؛ إذ يفضل تعبير «عمل الذاكرة» الذي أقبله من جهتي، ولكن شرط إعطائه معنى أكثر عمومية من ذلك الذي يُمنح له عادة: معنى أكثر اتساعاً، وآليّة، ومادية، وتراثية من المعنى الأخلاقي المعتاد. معنى لا يتعلّق بالدين، وإنما بالخسارة، وهو أمر مختلف تماماً.

فتأثير «تسارع التاريخ» هذا فظٌّ ومتماثل للمستقبل، ويكمن في إبقاء الماضي كله على مسافة، نحن معزولون عنه. والماضي، وفقاً للمقولة الشهيرة لمؤرخ ديموغرافي إنكليزي، هو العالم الذي فقدناه⁽⁵⁾. فلم نعد نسكنه، ولا يخاطبنا إلا من خلال آثار متداخلة، وآثار أمست غامضة يجب أن نشكّك فيها، لأنها تحمل سرّاً ما نحن فيه؛ «هويتنا». نحن لم نعد بمستوى هذا الماضي. لا يمكننا العثور عليه إلا من خلال عملية إعادة بناء وثائقية وأرشيفية ضخمة تجعل من «الذاكرة» - الذاكرة نفسها التي تم إنشاؤها - الاسم الحالي لما كان يسمى في السابق، ببساطة، «التاريخ». هناك انقلاب عميق وخطر جدّاً لمعنى الكلمات الذي يعبرّ هو أيضاً عن روح العصر. لقد اكتسبت كلمة «الذاكرة» معنى عامّاً ومتفشيّاً، إلى درجة أنها تميل إلى حل مكان كلمة «التاريخ» ببساطة، وتميل إلى استعمال التاريخ في خدمة الذاكرة.

لذلك، وبإيجاز، فإن «تسريع التاريخ» له تأثيران مرتبطان بالذاكرة:

- من ناحية، تأثير تراكمي يرتبط بالشعور بالفقدان، وهو المسؤول عن التوسّع في وظيفة الذاكرة، وتضخّم مؤسسات الذاكرة وأدواتها: المتاحف والأرشيفات والمكتبات والمجموعات وتحويل كل من المخزونات وقواعد البيانات، والتسلسل الزمني للأحداث (كروولوجيا) وغيرها إلى الشكل الرقمي.
- ومن ناحية أخرى، بين مستقبل لا يمكن التنبؤ به وماضٍ مستسلم لظلامه وعمته، واستقلال الحاضر، وظهور الحاضر بصفته نوعاً من قابلية فهم أنفسنا، ولكنه حاضر تاريخي بالفعل، إلى جانب وعيه بذاته وبحقيقته. ووفقاً لرأيي، فإن انفجار الاستمرارية التاريخية والزمنية هو الذي أعطى الذاكرة راهنتها كلها: فلم يعد الماضي ضمناً للمستقبل، وهنا يكمن السبب الرئيس لتعزيز الذاكرة بصفته

(5) هي عنوان الكتاب الذي وضعه بيتر لانسليت *The World We Have Lost*.

فاعلاً ديناميكياً ووعداً بالاستمرارية. في السابق، كان هناك تضامن بين الماضي والمستقبل، حيث لم يكن الحاضر سوى صلة وصل فحسب. إلا أن هناك تضامناً، اليوم، بين الحاضر والذاكرة.

أما السبب الثاني لاندفاع الذاكرة هذه، على المستوى الاجتماعي هذه المرة، فمرتبط بما يمكن أن يسميه المرء عملية «دمقرطة» Démocratisation التاريخ، قياساً على التشابه مع عملية «التسارع». وتشكل تلك العملية في الحركة الفاعلة لتحرّر وانعتاق الشعوب والإثنيات والجماعات وحتى الأفراد الذين يصنعون العالم المعاصر، أي باختصار، هذا الظهور السريع لجميع أشكال ذاكرة الأقليات الذين تُعتبر عملية استعادة ماضيهم جزءاً لا يتجزأ من تأكيدهم للهوية.

تسلّط ذكريات الأقليات الضوء، على نحو رئيس، على ثلاثة أنواع من إنهاء الاستعمار Décolonisation: إنهاء الاستعمار العالمي الذي أتاح الوصول إلى الوعي التاريخي واستعادة إنتاج ذاكرة المجتمعات التي كانت غارقة في السبات الإثني نتيجة القمع الاستعماري؛ وفي المجتمعات الغربية الكلاسيكية، إنهاء الاستعمار الداخلي تجاه الأقليات الجنسية والاجتماعية والدينية والمحلية التي لا تزال في طور الاندماج، والتي يشكل تأكيد «ذاكرتها» بالنسبة إليها - ما يعني في الواقع تاريخها - طريقة تجعل المجتمع العام يعترف بخصوصيتها بعد أن كان ينكر عليها ذلك. وفي الوقت نفسه، تنمي تلك الأقليات اختلافها ووفاءها للهوية في طور الاندثار. وأخيراً، هناك نوع ثالث من إنهاء الاستعمار يزدهر عند القضاء على الأنظمة الشمولية في القرن العشرين، شيوعية كانت أم نازية، أو ببساطة دكتاتورية: إنهاء استعمار أيديولوجي يؤيد لم شمل الشعوب المحرّرة التي تنعم بذاكرات طويلة وتقليدية، كانت تلك الأنظمة قد صادرتها أو دمرتها أو تلاعبت بها: هذا هو حال روسيا أو دول أوروبا الشرقية أو البلقان أو أميركا اللاتينية أو أفريقيا.

كمن تأثير انفجار ذاكرات الأقليات في إحداث تغيير عميق في الوضع الخاص لكل من التاريخ والذاكرة وعلاقتيهما المتبادلة. ولمزيد من الدقة: أدّى هذا الانفجار إلى تعزيز مفهوم «الذاكرة الجمّعية»، الذي لم يكن مستخدماً إلا لماماً حتى الآن.

مقارنةً بالتاريخ الذي طالما سيطرت عليه الحكومات والسلطات العلمية أو المهنية، تحلّت الذاكرة بالامتيازات الجديدة التي اكتسبتها بفعل المطالبات الشعبية والاحتجاجية. وبدأت كأنها انتقام للمذلولين والمهانين والباطسين، فكانت تاريخ أولئك الذين لم يكن لديهم حق في التاريخ. قد لا تكون الذاكرة قد امتلكت الحقيقة حتى ذلك الحين، إلا أنه كان لها الوفاء على الأقل. أما بالنسبة إلى ما هو جديد في الذاكرة، فهي نهلت من مأساة العصر السحيقة، وإطالة العمر، واستمرارية الباقين على قيد الحياة، فهي المطالبة بحقيقة أكثر «حقيقة» من حقيقة التاريخ، وحقيقة المعيش والذكرى.

بعكس التاريخ الذي جرى بناؤه كله حتى اليوم انطلاقاً من الذاكرة، إذ بات تخصصاً ينعم بطموح علمي، ولكنه ضد الذاكرة التي تُعدّ فردية، ونفسية، ومضلّلة، تتعلّق بالشهادة فحسب. كان التاريخ مجالاً مرتبطاً بالجماعة، في حين ترتبط الذاكرة بالفرد. كان التاريخ واحداً والذاكرة بحكم تعريفها، متعدّدة، بسبب جوهرها الفردي. تفترض فكرة الذاكرة الجمّعية المحرّرة والمقدّسة انقلاباً كاملاً. لقد كان لدى الأفراد

ذاكراتهم، وللجماعات تاريخها. إن فكرة أن الجماعات التي تتمتع بذاكرة تستيع ضمناً تحولاً عميقاً في موقع الأفراد في المجتمع وعلاقتهم بالجماعة: هنا يكمن سر هذا الارتقاء الآخر الذي يحتاج إلى توضيح: الهوية التي من دونها لا يستطيع المرء أن يفهم تفشي الاهتمام المتنامي بالذاكرة.

شهدت فكرة الهوية انقلاباً للمعنى مشابهاً ومتوازياً مع ذلك الذي شهدته الذاكرة. فقد أصبحت الهوية مفهوماً جماعياً ذاتياً بعد أن كانت مفهوماً فردياً، وباتت شبه رسمية وموضوعية. تميّز الهوية تقليدياً الفرد بما لديه من فريدة إلى درجة تكتسب فيها، بصورة أساسية، أهمية إدارية وبوليسية: فتعبّر بصمات أصابعنا عن «هويتنا»، فلديكم بطاقات وأوراق «هوية». أصبحت العبارة تشير إلى فئة ضمن جماعة، وهي شكل من أشكال التعريف عنكم من الخارج. وقد كتبت [الفيلسوفة الفرنسية] سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) (1908-1986)، في معادلتها الشهيرة: «لا تولد المرأة امرأة، بل تصبح امرأة». وقد تنطبق تلك المعادلة على جميع الهويات التي يولدها تحقيق الذات. فالهوية، تماماً كما الذاكرة، هي شكل من أشكال الواجب. فأنا ملزم أن أصبح ما أنا عليه: كورسيكي⁽⁶⁾؛ يهودي؛ عامل؛ جزائري؛ أسود. عند هذا المستوى من الإلزام ينشأ الرابط الحاسم بين الذاكرة والهوية الاجتماعية. من وجهة النظر هذه، يخضع الاثنان للآلية نفسها: فقد أصبحت الكلمتان مترادفتين عملياً، ويسم اتحادهما بنيةً جديدةً للدينامية التاريخية والاجتماعية.

شهدت فرنسا بوجه خاص هذا التحول من الوعي التاريخي للذات إلى الوعي الاجتماعي، بكثافة، لأنها تنعم بتراث الحفاظ على علاقة أساسية وحاسمة بماضيها وتاريخها. وقد اكتسبت هذه العلاقة مركزية خاصة مع الجمهورية الثالثة⁽⁷⁾، بعد أن أمسى التاريخ عصب الروابط الاجتماعية والسياسية. فمن خلال المدرسة، أرست الكتب المدرسية الصغيرة [المؤرخ الفرنسي] إرنست لافيس (Ernest Lavis) (1842-1922)، وكتب الأطفال مثل الكتاب الشهير *Tour de la France par deux enfants* لفرنسا، السردية المهمة للجماعة الوطنية: ملحمة هائلة بصيغ متعددة ومتنوعة، لكنها متاحة للجميع، والتي صقلت جميع السمات الخاصة، إقليمية أكانت أم عائلية أو لغوية أو دينية أو اجتماعية أو جنسية، والتي لا يبدو أنها تخضع للتاريخ الوطني العظيم. لذلك كان هناك، من ناحية، إيماءة، وسردية مؤثرة تحييها نفحة ملحمة، بما تشمله من تقلبات، وبِعظمتها وتجاربها، وبمخزون لا ينضب من الشخصيات والمشاهد والحوارات والدسائس والتواريخ والخيار والأشعار، ورواية عائلية مشوّقة انطلقت مع فرسانجيتوريكس (Vercingétorix)⁽⁸⁾ ومعركة أليزيا (Alésia)⁽⁹⁾ لتنتهي بانتصار الجمهورية وحقوق الإنسان مروراً بالحروب الصليبية، ولويس الرابع عشر (Louis XIV of France) (1638-1715)، والأنوار، والثورة، والملحمة

(6) نسبة إلى جزيرة كورسيكا.

(7) الجمهورية الفرنسية الثالثة هي نظام الحكم الذي تبنته فرنسا منذ عام 1870 عندما انهارت الإمبراطورية الفرنسية الثانية خلال الحرب الفرنسية - البروسية، واستمرت حتى 10 حزيران/يونيو 1940، بعد هزيمة فرنسا على يد ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية، والتي أدت إلى تشكيل حكومة فيشي في فرنسا.

(8) هو أشهر الزعماء الغالين. وهو واحد من قادة مقاومة الغال ضد غزو يوليوس قيصر.

(9) هي اشتباك عسكري ضمن الحروب الغالية التي وقعت في أيلول/سبتمبر 52 (ق. م)، حول الأوبيدوم (مستوطنة محصنة) الغالية في أليزيا، وخاض المعركة جيش يوليوس قيصر ضد تحالف القبائل الغالية المتحدة.

النابليونية، والفتوحات الاستعمارية، ومحن حرب 1914، وتنتهي مع ديغول وريثاً لها. وكان هناك، من جهة أخرى، انتماءات خاصة، وولاءات فردية. فهناك تاريخ جمعي ووطني من ناحية، وذاكرات من النوع الخاص، من ناحية أخرى. وهناك تاريخ مقدّس، بسبب طبيعة التعليم الديني نفسه الذي أراد محاربه؛ وتاريخ مقدّس، لأنه تاريخ الوطن الذي يستحق التضحية بالحياة من أجله؛ وهو أسطورة، لكنها أسطورة عملت بصفتها محرّكاً مؤثراً للاندماج الاجتماعي والتماسك والارتقاء. وهناك ذاكرات الجماعات، أي الأقليات: ذاكرات الطبقة العاملة، والذاكرات اليهودية (تعرف وقتئذ بالذاكرات «الإسرائيلية»)، والملكية، والبريتانية⁽¹⁰⁾ أو الكورسيكية، أو الأنثوية. فوفق هذا التقسيم تبلورت الهوية الفرنسية التقليدية والتي تعزّزت منذ قرن. وهذا هو القالب الذي تحطّم؛ إذ انكسر نتيجة حركة مزدوجة: تفكّك داخلي للأسطورة التي كانت تحمل مشروعاً وطنياً وانعتاق حرر الأقليات كلّها.

تطوّرت هذه الحركة المزدوجة بالتوازي لتتسارع في تلك السنوات الحاسمة (1970-1980)، عندما شهدت فرنسا فعلياً تبدّلاً فجائياً أساسياً. وهنا يكمن سر ارتقاء «ذاكرة وطنية» مهيمنة واستبدادية وتكاد تكون مؤرقة: في الانتقال من وعي تاريخي للذات إلى الوعي الاجتماعي. وبدلاً من الهوية الوطنية، كان ظهور الهويات الاجتماعية. وتم تقويض الإيمان التقليدي بعظمة فرنسا وبمصيرها، من الداخل: الحروب الأوروبية، والعالمية، والاستعمارية - حرب 1914-1918، وحرب 1939-1945، وحرب الجزائر - لم تكتف تلك الحروب بتقليصها نفوذ النموذج الوطني الكلاسيكي تقليصاً حقيقياً، بل ولدت شكاً خبيثاً وعميقاً في شأن صحة ذلك النموذج وعصمته. جرى التعبير عنه من خلال تنامي المشاعر القومية المكبوتة (بدءاً بالرعب خلال الثورة، وصولاً إلى التعذيب خلال الحرب الجزائرية). وتسببت تلك الحروب في أزمة شملت جميع مؤسسات تشكيل الوعي الوطني، من كنائس، ونقابات، وأحزاب، وعائلات، كما أدّت إلى ارتياب بطبيعة الرسالة التربوية، وكان أن تبوأت فرنسا مكاناً يصعب تحديده بين الحملات اللامركزية والاندماج ضمن مجموعة أوروبية. خلال هذا الوقت، أدت حركة داخلية نافذة، تدعو إلى إنهاء الاستعمار وتحرير هويات الجماعات، إلى دفع كل من الأقليات الماضية في طريق الاندماج الوطني، من أجل العودة إلى تاريخها الخاص بها؛ «ذاكرتها» - إلى «استردادها»، كما يُقال - والمطالبة باعتراف الوطن بها. وقد تُسلّط المسألة اليهودية الضوء هنا بصفتها نموذجاً؛ إذ لم يكن ليذكر أحد «الذاكرة» اليهودية قبل ثلاثين سنة. حتى ذكرى فيشي، لم تكن مرتبطة على نحو رئيس بقوانين معاداة السامية وبمسؤولية الدولة الفرنسية في الترحيل والإبادة. وما يحدث اليوم هو عكس ذلك، فـ «الجماعة اليهودية» - وهو تعبير لم يكن ليذكره أحد أيضاً - لم تتوقف عن مطالبة رئيس الجمهورية بالاعتراف بهذه المسؤولية. وهو ما فعله [الرئيس] جاك شيراك Jacques Chirac (1932-2019)، في 16 تموز/ يوليو 1995 في مدرج سباق الدراجات فيلودروم ديفر Vélodrome d'Hiver (يعرف بفيل ديف 'Vel d'hiv')⁽¹¹⁾، حيث جرى احتجاز اليهود في حملة الاعتقالات الجمّعية الكبرى

(10) نسبة إلى المنطقة الإدارية بريتاني Bretagne في فرنسا.

(11) في 16 و17 تموز/ يوليو 1942، قام تسعة آلاف موظف حكومي بينهم خمسة آلاف شرطي فرنسي باعتقال أكثر من 13 ألف يهودي بينهم 4115 طفلاً و5919 في منازلهم في باريس والضواحي بأمر من حكومة فيشي، بطلب من الألمان. واقتيد 8160 شخصاً، بينهم شبوخ ومرضى في حافلات، إلى مدرج سباق الدراجات الشتوي فيلودروم ديفر. لينقلوا بعد ذلك إلى معسكرات الإبادة.

عام 1942. وما يعرف في فرنسا بـ «الذاكرة الوطنية» ليس سوى تحوّل هذه الذاكرة التاريخية الأساسية من خلال الغزو، والتخريب، وفيض ذكريات الجماعات.

عند هذه النقطة، سيكون من المهم، بالطبع، القيام بمزيد من التوغّل في وصف البنية الداخلية لهذه الذاكرة الجديدة. حاولت القيام بذلك في مقدّمات [كتاب] أماكن الذاكرة *Lieux de mémoire*⁽¹²⁾ وخلاصاته. لذلك، لنكتف هنا، نهاية، بتسليط الضوء على بعض الآثار المباشرة والفورية لنهوض الذاكرة هذا، والذي بدأ منذ فترة قريبة. يبدو لي أن هناك أثرين رئيسيين: يتكوّن الأثر الأول من تكثيف سريع لاستعمالات الماضي؛ استعمالاته السياسية، واستعمالاته السياحية، واستعمالاته التجارية. ويبدو ذلك جلياً، على سبيل المثال، في ارتفاع منحني احتفالات إحياء الذكرى، وهو واضح، على نحو خاص في فرنسا. قد يبدو العقد الأخير (1989-2000)، هو ذروة حقبة احتفال إحياء الذكرى، وقد أبرزته الذكرى المئوية الثانية للثورة من ناحية، وهي التي أكسبت الظاهرة التي كانت قد انطلقت جميع أبعادها التاريخية والسياسية والوطنية والدينية والأيدولوجية والرمزية، والاحتفاء بحلول الألفية الثانية من ناحية أخرى. فأحضرت كل سنة نصيبها من الاحتفالات، من قضية دريفوس Dreyfus إلى الذكرى الـ 1500 للملك كلوفيس الأول، ومن الذكرى الثمانين لهدنة عام 1918 إلى الذكرى الـ 150 لإلغاء العبودية. أعتقد أن فرنسا هي الدولة الوحيدة التي شكّلت هيئة لاحتفالات إحياء الذكرى الوطنية مدة عشرين عاماً. ولهذا الإكثار في إقامة احتفالات إحياء الذكرى أسباب متعدّدة: تثبت كلّها أن الماضي لم يعد له معنى أوحده، وأن حاضراً يقترب بوعيه التاريخي الخاص يجيز حكماً عدّة أشكال محتملة من الماضي.

أما الأثر الثاني لهذه البنية الجديدة للذاكرة، فيعود إلى تجريد المؤرخ من احتكاره تفسير الماضي كما جرت العادة. وفي عالم عرف تاريخاً جمعياً وذاكرات فردية، كان المؤرخ هو من يملك طريقة للسيطرة الحصرية على الماضي. فطوال القرن الماضي، عزّز ما يُعرف بالتاريخ العلمي هذا الامتياز بقوة؛ إذ يعود إلى المؤرخ وحده إثبات الوقائع، وتدبير الأدلة، وتوزيع الحقيقة. كانت هذه هي وظيفته وواجبه. أما اليوم، فالمؤرخ لم يعد البتة وحيداً في إنتاج الماضي؛ إذ يتشارك هذا الدور مع القاضي والشاهد ووسائل الإعلام والمشرّع. إنه سبب إضافي يجعلنا اليوم نرفع بصوت عالٍ وواضح «واجب الذاكرة» الذي كنا نعلنه قبل عشرين أو خمس وعشرين سنة، مقابل «واجب التاريخ».

فالمشكلة الحقيقية التي تطرحها اليوم عملية تقديس الذاكرة هي معرفة كيف، ولماذا، ومتى يمكن المبدأ الإيجابي للتحرّر والتحرير الذي يحركها أن ينقلب ويصبح شكلاً من أشكال الانغلاق، وسبباً للإقصاء وسلاحاً حريماً. فالمطالبة بالذاكرة هي، في المبدأ، شكل من أشكال مناشدة العدالة. إلا أنه

(12) يُعتبر كتاب أماكن الذاكرة، الصادر سنة 1994 للمؤرخ الفرنسي بيار نورا، من أهم المراجع النظرية في حقل الدراسات التاريخية التي ظهرت في فرنسا بشأن مفهوم الذاكرة الجمعية. وهو مؤلف من سبعة أجزاء. ووفقاً لنورا، إن أي مكان للذاكرة هو أي كيان مهم، سواء كان مادياً أو غير مادي بطبيعته، والذي أصبح إما بحكم الإرادة البشرية أو فعل الوقت عنصراً رمزياً في التراث التذكاري لأي مجتمع (في هذه الحالة، المجتمع الفرنسي). وقد يشير إلى أي مكان أو شيء أو مفهوم له أهمية تاريخية في الذاكرة الجماعية الشعبية، مثل نصب تذكاري أو متحف أو حدث أو رمز مثل العلم أو الشكل الفرنسي ماريان.

نجم عنها، تحوّلها في كثير من الأحيان إلى دعوة للقتل. ربما قد يكون آن الأوان لاستئناف محاكمة ضد الذاكرة كتلك المحاكمة التي ساقها نيتشه ضد التاريخ قبل قرن، وتكرار ما ورد في [أعماله] اعتبارات في غير أوانها *Unzeitgemässe Betrachtungen*⁽¹³⁾، مع استبدال كلمة «التاريخ» بكلمة «ذاكرة»: «هناك درجة من الأرق، والتأمل مليًا، والمعنى التاريخي [أي «الذاكرة»]، التي ما إن يتجاوزها الكائن الحي، حتى يجد نفسه مزعزعًا ومدمرًا في النهاية، فردًا أكان أم شعبًا أو حضارة». هذه هي رسالة الذاكرة التي يجب أن نتذكرها نحن أيضًا.

(13) الاعتبارات في غير أوانها: سلسلة من أربعة أعمال فلسفية وجدلية للفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه، صدرت بين عامي 1873 و1876.



أسعد داغر

مذكراتي على هامش القضية العربية

تقديم وتحقيق: خالد زيادة

يستعرض المؤلف في هذا الكتاب مذكراته خلال مرحلة تزيد على نصف قرن من الزمن، رافق خلالها تطورات القضية العربية، منذ تأسيس أول المنتديات في اسطنبول حيث كان يتابع الدراسة بعد إعلان الدستور العثماني عام 1908، مروراً بالقاهرة التي بدأ فيها ممارسة الصحافة، إلى المشاركة في النشاط السياسي في دمشق إثر قيام الحكومة العربية (1918-1920) إلى متابعته كافة الأنشطة السياسية العربية على امتداد العشرينيات وحتى نهاية الخمسينيات من القرن العشرين. ويشتمل الكتاب على الكثير من الوقائع والأحداث التي كان المؤلف شاهداً عليها والتي سجلها بكل موضوعية ونزعة نقدية ميزت كل فصول الكتاب.

صبحي الزبيدي | Sobhi Al-Zobaidi *

ترجمة: عبد الرحيم الشيخ | Abdul-Rahim Al-Shaikh **

ترحاليون رقميون:

الأوطان-الأرض والأوطان-الصفحات ***

Digital Nomads: Between Homepages and Homelands

ملخص: على امتداد العقود السبعة الأخيرة، نعيش، نحن الفلسطينيون، في حيّز دائم التقلص، حيث نخسر مشهدنا وأرضنا بلا توقف لمصلحة الاحتلال الإسرائيلي. نعيش في حيّز غير مستقر، وأمكتنا ليست عينية تمامًا، ولا صلبة، مهما وضعنا فيها من إسمنت وحديد. دروبنا غير يقينية، وغير آمنة، وخطرة. لا يمكننا، أبدًا، أن نكون واثقين بالوصول إلى وجهتنا. وإن وصلنا فلا يمكننا التيقن، أبدًا، من إمكانية العودة إلى حيث كنا. استنادًا إلى مفاهيم نظرية طوّرها كل من هنري برغسون (Henri Bergson 1895-1941)، وجيل دولوز (Gilles Deleuze 1925-1995)، وإدوارد سعيد (Edward Said 1935-2003)، تفحص هذه الدراسة الكيفية التي استطاع الفلسطينيون من خلالها التصديّ لفقدان حيّزهم الفيزيائي الفعلي، عبر اللجوء إلى الإعلام وإلى تقنيات حديثة، على نحو يمكنهم من امتلاك إحساس بمعرفة وجهتهم في العالم، وذلك بغية تدشين هويات فردية وجمعية.

كلمات مفتاحية: فلسطين، الذاكرة، الحيّز، الإنترنت، الجذمر، الاحتلال، السلب، اللاجئون.

Abstract: For the last seven decades, we Palestinians have been living in an ever-diminishing space, constantly losing our landscape and our land to Israeli occupation. We live in an unstable space; our places are not concrete enough no matter how much cement and steel we put in them. Our paths are uncertain, risky and dangerous. We are never sure that we can get to our destination, and if we do get there, we are never sure that we can get back to where we started. Drawing on theoretical notions developed by Henri Bergson, Gilles Deleuze, and Edward Said this paper examines how Palestinians can combat their loss of real physical space by resorting to new media and new technologies in the way of negotiating a sense of orientation in the world, and for constructing both personal and collective identities.

Keywords: Palestine, Memory, Space, Virtual, Internet, Rhizome, Occupation, Dispossession, Refugees.

* فنان، وكاتب، ومخرج ومنتج سينمائي فلسطيني، فازت أفلامه التي تُعنى باللجوء الفلسطيني، وسياسات الذاكرة والنسيان، بالعديد من الجوائز.

** أستاذ الفلسفة والدراسات الثقافية والعربية في جامعة بيرزيت. فلسطين.

Professor of Philosophy, Arab and Cultural Studies–Birzeit University, Palestine.

*** نُشرت هذه الدراسة في مجلة الشرق الأوسط للثقافة والإعلام، وهذا مصدرها باللغة الإنكليزية:

Sobhi Al-Zobaidi, «Digital Nomads: Between Homepages and Homelands», *Middle East Journal of Culture and Communication*, vol. 2, no. 2 (2009), pp. 293–314.

مقدمة

منذ عام 1947، ومع تأسيس وطن لليهود في فلسطين، يعيش الفلسطينيون في حيّز دائم التقلّص. ولعل هذا أحد أكثر الأوضاع فريدة في تاريخ البشرية المعاصر؛ فنحن، منذ أكثر من سبعين عامًا تعرّضنا فيها لحالة وجدنا فيها أنفسنا، باستمرار، في جغرافيات أقل. إن حياتي الشخصية، مثل حياة كل فلسطيني آخر، هي حكاية فقدان دائم للأمكنة. فالمكان الذي اعتدت اللعب فيه، حين كنت في الخامسة من عمري، صار مستوطنة يهودية حين أصبحت في العاشرة، وعلى نحو مفاجئ، صار المكان غريبًا ومحظورًا. في العاشرة من عمري، كان في وسعي الذهاب إلى يافا وغزة، ولكنني في العشرين لم أستطع. في سنّ الثلاثين كنت أستطيع دخول القدس، لكنني في الأربعين لم أستطع، وقيل لي ألا أحب مخيم اللاجئين الذي نشأت فيه، وألا أعتبره وطنًا أبدًا. لقد كان المخيم مرحليًا: شيئًا لم يظهر إلا ليختفي، كان مشهدًا بائسًا. لم أولد في ذلك المشهد، بل ولدت في ذاكرة والديّ عن وطنهما. لقد كبرتُ والحكايات ذاتها تتكرر على مسمعي عن الماضي المجيد، والفردوس المفقود، والحصاد، وما كان لهم من خيول.

المستوطنات اليهودية ليست محض أمكنة للعيش الرخيص والمريح، بل يتم عرضها، أيضًا، كصور مُنحت سماتٍ توراتية. تنمو المستوطنات وتحولّ المزيد ثم المزيد من الأراضي المحيطة بها متخيّلة إياها بوصفها مستقبل الأرض، كلها، ومصيرها. إن هذه الجغرافيا المخترعة تحكمها زمانية مزدوجة، كما يكتب ويليام ميتشيل: «زمانية مزدوجة شبيهة بتلك التي تحكم الصورة الأسطورية للمشهد المقدس. إنها مكان الأصل والاحتمال المثالي للمستقبل في آنٍ معًا، وهي دائمة الأفل في ما وراء الحاضر»⁽¹⁾.

الصورة (1)

مستوطنة يهودية في الضفة الغربية



المصدر: من أعمال أنا بالتزور⁽²⁾.

(1) W.J. Thomas Mitchell, «Holy Landscape: Israel, Palestine, and the American Wilderness», *Critical Inquiry*, vol. 26, no. 2 (Winter 2000), p. 213.

(2) بشأن الجوانب التوثيقية المتعلقة بهذه الدراسة، جرى الالتزام بالنص الأصلي للمؤلف.

استناداً إلى صورة المستوطنة الإسرائيلية (الصورة 1)، فإن عملية التحويل هذه يتعذر عكسها، عملية تخضع فيها الجغرافيا للزمن، ويعاد اختراع الحيّز كصورة زمنية تُسكّت العلاقة الحيّزية بين هذه القطعة من الأرض وكل ما يحيط بها. هذه التلة قرب قرية «سلفيت» في الضفة الغربية جرى ابتلاعها، واستدخالها، وجعلها كثيفة. وهذا الحيّز المشوّء، بكلمات فريدرك جيمسون في دراسته «نهاية الزمنية»، ينبّهنا إلى ضرورة «الانتباه إليه حين ننظر إليه من زاوية الزمن»⁽³⁾. ولكن، كيف يمكننا مقارنة الحيّز من زاوية الزمن، والزمن من زاوية الحيّز؟ وما هو هذا «التشوّء» الذي يحيل إليه جيمسون؟ أهو اندغام الاثنين، الواحد في الآخر؟ وما تبعات اللاحيّزية، حين يُتركّ الناس بلا حيّز يمارسون فيه إحساسهم بتحويله إلى بيت، أو حيّ، أو بلدة، أو وطن؟ كيف يمكن الناس النجاة من جغرافيتهم؟ وماذا سيحلّ بالذكريات حين يجد الناس أنفسهم يعيشون وسط أمكنة غير مستقرة يمكن أن تظهر أو تختفي نتيجة لقوى خارجية هائلة؟

في سعيي لحواب عن هذه الأسئلة، أو الإمعان في أشكالها، فإن غاييتي هي إظهار فريدة الشرط الفلسطيني، ليس سياسياً، بل وجودياً. إن هذه الدراسة هي جزء من مشروع بحثي أوسع يركّز على الديناميات الفاعلة بين الحيّز والذاكرة، وعلى نحو أدقّ بين اللاحيّزية والذاكرة. في «سينما تورا بورا»⁽⁴⁾، فُحصت هذه الظاهرة بالتركيز على الأفلام والفيديوهات التي أنتجت بين عامي 1995 و2005. في هذه الأعمال، وجدتُ فلسطينياً مذعوراً، نازحاً، مفعولاً بلا مركز ولا مكان، ومن أجل أن يبقى، عليه ألا يتذكّر. البارانونيا والنسيان يظهران في هذه الأفلام كديناميات يمكن من خلالها مقارنة الوجود في ظل أنظمة سلطة قمعية. إنها تقنيات بقاء يمكن من خلالها أن يتغلّب المرء على فقدان الإحساس بالوجهة الناتج من ضياع الأرض.

أما هنا، فأركّز على الإنترنت بصفحتها فضاءً افتراضياً ترحابياً بالفلسطينيين بوصفهم شعباً سلبياً له علاقة فريدة بالحيّز والذاكرة كليهما. على السطح، تُمكن الإنترنت الفلسطينيين من الانتقال في اتجاهات متعددة في آن واحد، ملتفتين على منطقتي الزمنية وقوانينها. وكما في الفيلم، تمكّننا الإنترنت من الذهاب إلى أمكنة لا يمكن الوصول إليها دونها، ولكن بأكثر من الفيلم، ترعى الإنترنت نتائج أنواع شتى من الجماعات المتناثرة على جغرافيات غير متواصلة. ولعل الأهمّ بالنسبة إلى الفلسطينيين أن الإنترنت تتيح لنا، للمرة الأولى، أن نمارس ما هو محظور دونها: إنه التذكّر الجماعي العلني. لا يوجد مكان في «إسرائيل» ولا في الدول العربية سُمح فيه للفلسطينيين بأن يقيموا متاحف، أو صروحاً، أو إشارات عامة تختزن الملامح الجمعية لنكبتنا. فعلى امتداد سنوات الاحتلال الطويلة، سيطرت إسرائيل بقوة على وسائل التواصل بين الجماعات الفلسطينية المشتتة، وبين هذه الجماعات وبقية العالم. فمحطات الإذاعة والتلفزة، وخدمات البريد، وخطوط الهاتف، والفاكس، واللاسلكي، كانت كلها محظورة. قبل الإنترنت، لم يكن في وسع الفلسطينيين داخل فلسطين التواصل على نحو مباشر بالفلسطينيين في لبنان وسورية.

(3) Fredric Jameson, «The End of Temporality», *Critical Inquiry*, vol. 29, no. 4 (2003), p. 698.

(4) Sobhi Al-Zobaidi, «Tora Bora Cinema», *Jump Cut: A Review of Contemporary Media*, no. 50 (Spring 2008), accessed on 25/5/2009, at: <https://bit.ly/3bLTgPW>

ولكن، قبل تناول الإنترنت، سأوضح مفهومي الحيز والذاكرة. وفي صميم طرحي، هنا، أبني علاقة عضوية بين الحيز والذاكرة في فكر كل من برغسون ودولوز اللذين ضمنا اللحظة الراهنة في خطابهما عن الذاكرة. وعلى عكس الفكرة الشائعة أن الذاكرة هي أشياء الماضي، طوراً إطاراً يلائم ترمينات متعددة. فمفاهيم دولوز وفيليكس غتاري⁽⁵⁾، نحو «الافتراضي»، و«الحقيقي»، و«الجذمر»، و«الترحالي»، هي عناصر مفتاحية في هذه الدراسة، وأنا أستلهم قراءة إيان بيوكنان حول «دولوز والإنترنت»⁽⁶⁾. وكذلك، فإن مفهوم «الكوكبة» المأخوذ من أطروحة فالتر بنيامين حول التاريخ هو مفهوم مركزي في نقاشي هنا. وقبل «كوكبة» بنيامين، أقرأ مفهوم إدوارد سعيد⁽⁷⁾ لـ «المشهد» كما طوره في مقالته عن النشر العربي بعد عام 1948. كما أنني أستلهم تأملات سعيد التنبئية حول ضرورة تعدد الأصوات وتعدد الرؤى بالنسبة إلى الفلسطينيين: «إن الرؤية التعددية ضرورة لأي تمثيل لنا. إننا، بلا دولة، ولا مركز، ومسلوبون، نجد أنفسنا مراراً وتكراراً غير قادرين على قول 'حقيقة' تجربتنا، وجعلها مسموعة»⁽⁸⁾. إنني أستخدم أفكاراً وملاحظات من كتاب مختلفين كذلك، وكلها بغية بلورة لحظة أخرى في المسألة المستمرة لشعب سُرق حيزه كلياً.

لست مهتماً، هنا، بإيضاح مقدار معرفة الفلسطينيين بالإنترنت، ولا بإجراء مسح لاستخدامات الفلسطينيين للإنترنت وممارساتهم تجاهها. ولكن اهتماماتي هنا، أكثر من ذلك، هي نظرية؛ إذ أرغب في ربط الشرط الفلسطيني بسجلات معاصرة في الدراسات الثقافية والإعلامية ما بعد الاستعمارية. فالشرط الفلسطيني، نظراً إلى فداحته، في وسعه أن يمنح فرصة لإعادة الفحص، وإعادة التفكير في العديد من المفاهيم في خطابات الاستعمار ونظريات ما بعد الاستعمار، ذلك أن دراسات الذاكرة والصدمة يمكنها الإفادة، على نحو بعيد، من التجربة الفلسطينية. وكذلك دراسات الهوية، والجماعة، والدولية، يمكنها أن تكسب طرقاً جديدة في استكناه الكيفية التي تنتج بها هذه التشكيلات، وتحافظ على ذاتها، في ظل إجراءات سيطرة، وسلطة مفترقة. إن طلبة الإعلام والاتصال سيجدون تأطيرات معقدة لسلطة الإعلام، ليس حين تكون وسائل الإعلام مملوكة ومسيطر عليها من الأقوى، بل حين يُستخدم الإعلام لتجريد الضعيف من السلطة وسلبه. إننا نجد في الشرط الفلسطيني أمثلة غنية للكيفية التي تلهم بها التكنولوجيا إعادة إنتاج هويات فردية وجماعية في القرن الحادي والعشرين. وفيما يلي، سأوسع، أولاً، تصوّري للذاكرة، ومن ثم، أسرد تاريخ المكان المتأكل للفلسطينيين، وسأختم بموضوعة الإنترنت بين هذه الأطر.

(5) Gilles Deleuze & Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

(6) Ian Buchanan, «Deleuze and the Internet,» *Australian Humanities Review*, no. 43 (December 2007), accessed on 25/5/2009, at: <https://bit.ly/3b1t1yL>

(7) Edward W. Said, «Invention, Memory, and Place,» *Critical Inquiry*, vol. 26, no. 2 (Winter 2000), pp. 175–192.

(8) Edward W. Said, *After the Last Sky: Palestinian Lives* (New York: Pantheon Books, 1986), p. 6.

أولاً: الذاكرة

في كتابه فن الذاكرة، يشرح فرانسيس بيتس (1899-1981) كيف يفترض التوزيع المكاني، كما تمّ تصوّره في العصور القديمة، ويبيّن أن «فنان الذاكرة» في وسعه أن يكون في مكانين أو أكثر في الآن نفسه: «علينا أن نفكر في الخطيب القديم وهو يتحرك في خياله عبر مبنى ذاكرته بينما يلقي خطبته، يرسم من الأمكنة المتذكّرة الصور التي رشقها عليها»⁽⁹⁾. إن هذا النموذج يبيّن لنا إلى أي حدّ يمكن أن يكون فن الذاكرة مشقراً وحيوياً، ولكنه يمنحنا، أيضاً، صورة بصرية مجازية للذاكرة. الخطيب يتحدث في مسرح أمام جمهور، ولكنه، في الوقت ذاته، يدخل بيتاً كبيراً ويتجوّل فيه. هو على الدوام في مكانين متماثلين في الحيوية والقوة. في مخيلنا وأدبنا، نسب البشر هذه القدرات، دائماً، إلى قوى فوق طبيعية؛ كالآلهة، والأرواح، والشياطين، والملائكة الذين يقيمون في عوالم السحري، والغرائبي، والغيبى. وبمصطلحات حديثة، يمكن أن يقول المرء إن الخطيب لديه فيلم في رأسه، وحين يرغب، يشغل العارض السينمائي الداخلي، على نحو مشابه للمحاضر الذي يستخدم اليوم وسائل سمعية - بصرية معينة؛ كالشرائح، والرسومات، والفيديوهات، والإنترنت.

تتيح لنا الذاكرة أن نكون في مكان آخر في أي وقت. وهي، على غير ما هي عليه الحال في أنواع أخرى من السفر، لا تتطلب أي تنقل، وهي غير مادية، وجوانية كلياً، وترتبط أجسادنا المادية بما تبقى من غير الماديات. لقد تغلب برغسون على ازدواجية المثالية/ المادية للذاكرة. ففي بحثه عن جسر بين الجسد والروح، بين المادة والصورة، بين الواقعي والافتراضي [هناك] موضّع الذاكرة. فالذاكرة هي كل ما هو مادي باستثناء ما ارتبطت به أجسادنا، أو كان في وسعها الارتباط به في أي وقت، وفي كل حين. ولعل من الأهمية القصوى أن برغسون عنوان كتابه بـ «المادة والذاكرة»، وليس الذاكرة والروح، وجاء فيه: «بالذاكرة نحن [موجودون] حقيقة في مجال الروح»⁽¹⁰⁾. في القصص، والحكايات الدينية، والأفلام، وفي كل مكان آخر يظهر فيه: تستعصي الأرواح على الزمن؛ ترتحل من مكان إلى آخر من دون أن تهتم. إنها ليست جزءاً من الأرض على الرغم من أنها تشبّك بها؛ الأرواح لا تخضع للقوانين. الأرض، من وجهة نظر الأرواح، تبدو سينما عملاقة واحدة، تراقب فيها الأرواح الناس يجيئون ويذهبون، الأرواح تتفرّس في الحضارات وهي تعبر؛ قد تتفاعل الأرواح، لكنّها تبقى خارجية، غريبة.

إنه لأمر ذو دلالة، نوعاً ما، أن برغسون اختار كلمة «روح» في عموم وصفه للذاكرة. الأرواح أشياء حيّة، وقوية، ولكنها صور غير مادية. الذاكرة ليست فاعلية توسّطية للدماغ، بل هي قوة للجسد وعليه. الذاكرة لها حياة تخصّها، لا ينتجها الجسد، لكنّها تتفاعل مع حيويّته وتلقّاها عبر الجسد: «وماضينا، على العكس من ذلك، هو ما لا يعمل لكنّه يمكن أن يعمل، وسيعمل فقط عبر إدخال نفسه كإحساس راهن يستمدّ حيويته من [هذا الإحساس]»⁽¹¹⁾. يُمَوِّضُ برغسون الذاكرة على سطح الجسد الذي يصل الجسد الفعلي بالصور الافتراضية للأجساد الأخرى كلها. سطح الجسد هو ما يميّز بين الداخل

(9) Frances Amelia Yates, *The Art of Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

(10) Henri Bergson, *Matter and Memory* (New York: Zone Books, 1988), p. 240.

(11) Ibid.

والخارج، بين الشخص والعالم المحيط به. الذاكرة «تحتفظ بشيء من افتراضيتها، بما أنها حالة راهنة، إذا لم يكن شيئاً ماثلاً بمعزل عن الحاضر، ولا يكون في وسعنا أن ندعوه ذاكرة»⁽¹²⁾. الذاكرة لا تعمل أبداً كـ «خزان للصور»⁽¹³⁾. الخطيب لا يذهب إلى داخل البيت ليسترجع الذاكرة، بل الذاكرة هي التي تأخذه من المسرح إلى البيت، ذلك أن الذاكرة تكون أصلاً هناك، وفي كل مكان: «كلما حاولنا استعادة ذكرى، أو استدعاء حقبة ما من تاريخنا، فإننا نصير واعين بفعل فريد من نوعه، نتمكن من خلاله من عزل أنفسنا عن الحاضر كي نستبدل أنفسنا؛ أولاً في الماضي عموماً، ومن ثم في منطقة معينة من الماضي، أي عمل ضبط، شيء ما يشبه تركيز الكاميرا»⁽¹⁴⁾.

يوسّع دولوز نظرية برغسون ويطورها نظرية في الواقعي والافتراضي. يقترح دولوز أن الذاكرة ليست صورة واقعية «تشكل بعد أن يكون الشيء قد تم تذوّقه، بل هي صورة افتراضية متعايشة مع التصور الواقعي للشيء. الذاكرة هي صورة افتراضية معاصرة للشيء الواقعي، نسخة منه، صورة مرآوية له»⁽¹⁵⁾. الذاكرة بالنسبة إلى دولوز، كما هي بالنسبة إلى برغسون، عملية معاصرة تنظم علاقة الجسد بالعالم الخارجي. وفي حقيقة الأمر، يُمَوِّع دولوز الذاكرة على خط المنتصف بين الماضي والحاضر؛ إذ يقول: «إن هذا التمييز بين الافتراضي والواقعي ينسجم مع الانقسام الأساسي في الزمن، أي التفريق بين مساره، ونافوريته الهائلتين: عبور الحاضر، واستبقاء الماضي»⁽¹⁶⁾.

في حين يوضع برغسون الذاكرة على سطح الجسد، في مخطط محرّكنا الحسي، يوقعها دولوز في «الحيز المساربي»، وهو مفهوم الحيز الذي استعاره من عالم النفس كورت لوين Kurt Lewin (1890-1947) في سينما 2. يقول دولوز: «إننا نلاحظ، ببساطة أن مخطط المحرك الحسي يقع على نحو صلد في حيز مساربي يُعرّف بحقل من القوى، والمواقف، والتوترات بين هذه القوى»⁽¹⁷⁾. إن مفهوم لوين لـ «الحيز المساربي»، أو «حيز الممرات»، كما شرحه جانيس فلاغ براون (1902-1970)⁽¹⁸⁾، تم تطويره لمقارنة الحيز الإقليدي الذي يهتم بقياس المسافة المقطوعة بين النقطة «أ» والنقطة «ب»، في حين يهتم الحيز المساربي الذي تتعدد أبعاده، وتشكّله مناطق لا نقاط، بالمساربات التي عُبرت، لا بالمسافات التي قيست. لقد وضع لوين عقبة في الخط الإقليدي بين النقطة «أ» والنقطة «ب»، ومن ثم أعاد تخيل الحيز من منظور شخص يحاول تجاوز العقبة، والوصول إلى النقطة «ب». هنا، يكفّ المكان عن كونه فيزيائياً، ويغدو «مفهوماً واجتماعياً». يجادل دولوز بأن انهيار الحيز المساربي (مقدرة المرء على الوصول إلى مسرب ما أو تتبعه) ينتج منه انهيار في مخطط المحرك الحسي؛ ما يمكن أن يفضي إلى فقدان الإحساس بالجهات، والتفكك، وفقدان الذاكرة.

(12) Ibid., p. 134.

(13) Ibid., p. 237.

(14) Ibid., p. 134.

(15) Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues II* (New York: Columbia University Press, 2002), p. 150.

(16) Ibid., p. 151.

(17) Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), p. 127.

(18) J.F. Brown, «On the Use of Mathematics in Psychological Theory», *Psychometrika*, vol. 1, no. 2 (1936), pp. 77-90.

وفي ظل ظروف كهذه، تنهار العلاقة العضوية بين الواقعي والافتراضي. حين أغادر بيتي ولا أستطيع العودة إليه، وحين أغادر مدينتي ولا أستطيع العودة إليها، وحين أغادر بلادي ولا أستطيع العودة إليها؛ أنا إنسان بلا طريق.

في اللحظة التي تفشل فيها الروابط القانونية والسببية في إعادتي إلى هناك، أُلجأ إلى كل شيء آخر. أقفز، أغزو، أتخيل، أحلم، أتذكر. آخذ أي مسار ممكن. وحين يفشل العضوي، يتسلم الدقة نظام بلُوري من الصور. يطلق فالتر بنيامين (1892-1940) على هذه اللحظة «كوكبة»، حين تترايط صور مختلفة على نحو غير سببي أو تزامني. حين كتب بنيامين، في أعقاب الفاشية والنازية، لم يفكر في التاريخ كسيرورة للأحداث في «زمن متجانس أجوف»⁽¹⁹⁾ يظهر للعيان بانتظام «كخرز المسبحة»، لكنه، بدلاً من ذلك، يصور المؤرخ كمن «يستوعب الكوكبة التي شكلتها حقبة مع الحقب المحددة السابقة. ولذا، فإنه يدشن مفهوماً للحاضر بوصفه 'زمن الآن'»⁽²⁰⁾. إن تعايش ترمينات مختلفة في مفهوم بنيامين للتاريخ يتحدى السردية التقدمية للتاريخ حين ينبثق الزمن من الحركة والفعل، ويُصنّف، على الدوام، بين الماضي والحاضر. إن بنيامين يواجه التاريخ بالذاكرة. إذا كان التاريخ يبدو كخرز المسبحة، فإن الذاكرة هي «قفزة في الهواء الطلق للتاريخ»⁽²¹⁾.

لقد أوجزت، في ما سبق، المفاهيم النظرية التي تتصور الذاكرة كشيء مرن، إبداعى، استطرادي، يتموضع في الحيز المساربي، الذي ينتج من انهياره أو فقدانه انهيار أو اختلال للذاكرة. إذا قبلنا بأن الذاكرة ليست عملية فطرية، ولا تقع لا في أجسادنا ولا في أدمغتنا، بل على السطح بين أجسادنا والعالم، فإن النقاش يغدو أكثر انسجاماً، إلى حد بعيد، بالقول إن ذاكرتنا مصممة على أيدي قوى خارجية مثل بقية الأجسام حولنا؛ الأشياء والأوساط التي تتصل بالذكريات من خلالها، والخطابات والقوى الفاعلة. لا ينبغي أن يتم فهم الذاكرة بصفتها سمة متجانسة تفعل على نحو متشابه بين كل البشر، بل إن الأمر هو مثلما كتبت ماريتا ستوركين: «إن المواقف من صور التذكر تحدد مكانة الذاكرة في ثقافة معينة»⁽²²⁾. الإعادة، والاستعادة، والتذكر هي فقط بعض الطرق التي نمارس من خلالها الذاكرة، حيث تشدد الكثير من التخصصات، أو تركز، على التذكر وتحولاته، والطرق التي تلهم بها صور التذكر فهم الناس للهوية بوصفها جمعية أو أمة.

ثانياً: الحيز

تفصح الصورة (2)، وهي مأخوذة من موقع إلكتروني إسرائيلي مناهض للاحتلال، عن جزء مهم من القصة التي أحاول إيصالها هنا: التناقض بين الحيز المتناقص والشعب المتزايد. في عام 1922،

(19) Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Harcourt, Brace and World, 1968), p. 260.

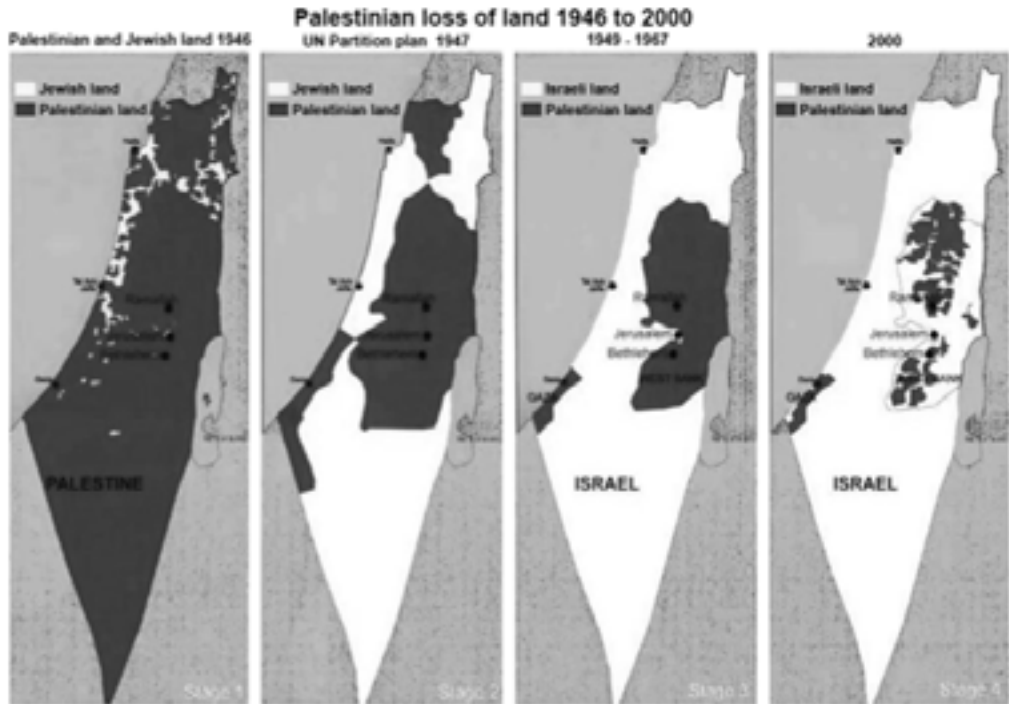
(20) Ibid., pp. 260-261.

(21) Ibid., p. 261.

(22) Marita Sturken, *Tangled Memories: The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering* (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 44.

سجل أول إحصاء بريطاني لفلسطين تعدادًا للسكان مقداره 757182 نسمة، وكانت نسبة اليهود 11 في المئة، وكانوا يملكون 3 في المئة من الأرض⁽²³⁾. أما إحصاء عام 1931، فقد سجل 1.04 مليون بنسبة من اليهود مقدارها 16 في المئة. وقد زاد تدفق اليهود إلى فلسطين النسبة إلى 30 في المئة في عام 1947، لكنهم يملكون أقل من 7 في المئة من الأرض. وفي عام 1947، صوتت الجمعية العامة للأمم المتحدة على تقسيم فلسطين، معطية 56 في المئة من الأرض للدولة اليهودية و43 في المئة لليهود الفلسطينيين. وفي عام 1948، أعلنت العصابات الصهيونية سيطرتها على 77 في المئة من فلسطين. لقد كانت المهمة الأولى، والأهم، للدولة الناشئة حديثًا هي إعادة/ اختراع فلسطين كمشهدية توراتية، قديمة وخالية، وذلك باقتلاع كل الأشياء والصور التي قد تحيل إلى الذين هُجروا. وقد جرى نوع من التطهير للمكان، تدمير طقوسي، أودى في الأشهر الأولى بحياة ما يزيد على 400 قرية وبلدة مُحِيت جميعها كليًا⁽²⁴⁾.

الصورة (2) فلسطين المتآكلة



المصدر: <http://www.kibush.co.il>

(23) Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA) (December 2007), accessed on 19/5/2020, at: <https://bit.ly/3e3xfg6>

(24) يحصر المؤرخ الإسرائيلي بني موريس (1987) الرقم في 380 قرية، في حين يوثق المؤرخ الفلسطيني وليد الخالدي (1992) 421 قرية.

منذ عام 1948 حتى 1966، قُطِعَ التواصل بين الفلسطينيين الذين بقوا داخل فلسطين المحتلة في عام 1948 (يُقدَّر عددهم ما بين 150 و200 ألف نسمة) والفلسطينيين والعرب من حولهم. وصُمِّمَ نظام حكم عسكري خاص لإدارة شؤونهم، مهمته التأكد من أنهم لا يعبرون عن أي شيء فلسطيني، ولا يظهره. لقد احتاجوا إلى تصاريح عسكرية لمغادرة بلداتهم. وفي السياسات التعليمية والثقافية، بذلت إسرائيل جهوداً واعية وجدية لجعل الفلسطينيين ينسون ماضيهم. غُيِّرَت أسماء القرى والبلدات، ومعاني المعالم الدينية والأمكنة المقدسة أعيد اختراعها، وثبتت في السياق اليهودي، بمعنى: تهويدها. وأصبحت العبرية اللغة الرسمية التي تعلَّم في المدارس.

وعلى نحو عام، حاول الإسرائيليون إعادة اختراع الفلسطينيين الذين بقوا كشعب بلا ذاكرة. لقد قال لي عالم الإنسانيات شريف كناعنة في مقابلة مصوّرة في عام 2004: «إسرائيل أرادت خلق عربي نساء، ليس إسرائيلياً، ولا فلسطينياً». هذا الفلسطيني النساء لا يوجد في وصفه أفضل من شخصية سعيد المتشائل في رواية إميل حبيبي الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل⁽²⁵⁾. فقط في عام 1967، وباحتلال إسرائيل ما تبقى من الأراضي الفلسطينية، صار في وسع هؤلاء الفلسطينيين إعادة التواصل مع أشقائهم الفلسطينيين. لقد تمكن العديد من بين أكثر من 500 ألف لاجئ (الآن) من الرجوع وإلقاء نظرة على بيوتهم السابقة. أتذكر في بداية عقد السبعينيات من القرن الماضي، في مخيم الجلزون الذي نشأت فيه، حين أخذنا والذي في أول رحلة عائلية إلى قريته (السافرية). أتذكر البيت و«البيارة» (البستان). لم ندخل البيت. ما أزال أتذكر وجه أبي ودموعه، والمرأة اليهودية التي كانت تحاول مواساته بإعطائه سلة من البرتقال. كل الصيف، وكل صيف، كان مخيمنا، كغيره من المخيمات، يشغل بتنظيم هذه «الرحلات العائلية السعيدة» كما كانت المصقات تعلن عنها حينئذ. ولطفل مثلي، كانت هذه الرحلات أكثر أوقات حياتي فرحاً وحزناً في آن معاً. لقد فطر قلبي النظر إلى الناس وهم يقفون أمام بيوتهم كالغرباء، وسماع بكائهم وصلواتهم.

كانت حرب عام 1967 الحدث الأهم بعد النكبة، وهو الحدث الذي أتاح للفلسطينيين تعهّد ذكرياتهم عن فردوسهم المفقود، ورغباتهم فيه. ثمة سبيل لا يتوقف من الحكايات والصور متواصلة الظهور عن اللقاء بين الناس وبيوتهم السابقة وقراهم. يعقّب أحمد سعدي وليلى أبو لغد على لقاءات اللاجئين ببيوتهم السابقة: «في بيت الجد، لدينا لحظة لموقع ترتبط به الذاكرة، أحد أنواع الأشياء التي أطلق عليها بير نورا وصفه الشهير «أماكن الذاكرة»⁽²⁶⁾. «لدينا عودة الجيل الثاني إلى موقع الحياة السابقة لأبائهم وأجدادهم؛ فاعلية 'ما بعد الذاكرة' التخيلية التي حفّزتها صورة تاريخية للعائلة؛ لدينا، ونحن جلوس

(25) Emile Habiby, *Secret Life of Saeed the Pessoptimist*, Salma Khadra Jayyusi & Trevor Le Gassick (trans.) (London: Zed Books, 1985).

(26) Pierre Nora, Lawrence D. Kritzman & Arthur Goldhammer, *Realms of Memory: Rethinking the French Past* (New York: Columbia University Press, 1996).

في السيارة خارج البيت، ناجية مصابة بالصدمة لا تطبق رؤية وجهه من اقتحم وجودها [...] وفي نهاية المطاف، لدينا [...] المواجهة المهيمنة مع السردية المسيطرة للمنتصر، التي لا يمكن فيها الجهر بحقيقة بديلة»⁽²⁷⁾.

في عام 1993، اعترفت إسرائيل بنوع من الوجود الفلسطيني ووافقت على التفاوض مع منظمة التحرير الفلسطينية. لقد بدؤوا المفاوضات على ما بين 20 و 30 في المئة من فلسطين المحتلة في عام 1967. وفي عام 2000، اندلعت الانتفاضة الثانية، وأدت إلى تدمير إسرائيلي شامل للبنية التحتية للسلطة الفلسطينية محوّل الضفة الغربية وقطاع غزة إلى غيتوهات معزولة. وقد صودر المزيد من الأرض لأغراض عسكرية، وللمستوطنات، والطرق الالتفافية. وفي عام 2002، شرعت إسرائيل في بناء جدار إسمنتي يبلغ ارتفاعه 25 قدمًا يقسم الضفة الغربية إلى خمسة سجون، ويحوّل غزة إلى سجن كبير؛ كلها محاط بالألواح الإسمنتية العالية، والخنادق، والأسلاك الشائكة، والمناطق العازلة، والأسيجة المكهربة، وأبراج المراقبة الهائلة، وكاميرات التصوير الحرارية، وأبراج القنص، والدوريات على الطرق. لقد قلّص جدار الـ 23 في المئة من فلسطين إلى 12 في المئة. إن الجدار هو الإجراء الأقصى للسيطرة والتضييق على الأحيزة الفلسطينية في حدّها الأدنى، وهو يفصل الفلسطينيين عن الإسرائيليين.

في عام 2007، نشر مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية OCHA في الأراضي الفلسطينية المحتلة، وهو بعثة أسستها وكالة الأمم المتحدة لغوث وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى UNRWA، عددًا من الوثائق⁽²⁸⁾ التي تفصّل الأساليب والسياسات الإسرائيلية التي تعيق حركة الناس وتضيّق عليهم في مناطق صغيرة. تشتمل إحدى هذه الوثائق على 268 صفحة من المعلومات التفصيلية والصور للعديد من نقاط التفتيش، والعوازل، والحواجز العسكرية، والمتاريس، والسواتر الترابية التي بلغ عددها 539 في عام 2007. ويوجد مع الوثيقة ملحق للعرض، بصيغة PowerPoint، يحتوي على مفتاح خارطة طريق ليس له مثل (الصورة 3). هنا، استُبدلت كل إشارات الشوارع والطرق بما يطمسها. إنه مفتاح خارطة تقود إلى لا مكان، خارطة بلا مسارات، ولا مسار، ولا طرق. وبالمطلق خارطة لا تشير إلى أي حيّ جغرافي، أو سكني، أو اجتماعي. إنه مفتاح لمكان خُطّط كليًا؛ خارطة لا تشير إلى أي حيّ مساري، بل إلى العقبة، والعقبة فحسب.

(27) Ahmad H. Sa'di & Lila Abu-Lughod, *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory* (New York: Columbia University Press, 2007).

(28) هذه الوثائق متوافرة على موقع: www.ocha.org (January 2008)

الصورة (3) صورة مقربة لمفتاح الخارطة



United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs
occupied Palestinian territory

Closures Update Number of closures by type (11 July 2007)

	74	Checkpoints A barrier manned by IDF and/or Border Police.
	12	Partial Checkpoints An established checkpoint operating periodically.
	90	Road Gates A metal gate, often manned by IDF, used to control movement along roads.
	56	Roadblocks A series of 1 metre high concrete blocks used to obstruct vehicle access.
	191	Earthmounds A mound of rubble, dirt and/or rocks used to obstruct vehicle access.
	14	35.9 km Trenches A ditch used to prevent vehicle crossing.
	87	86 km Road barriers Road barriers placed alongside major roads prevent movement across the roads.
	15	15 km Earth Walls A continuous wall or series of earth mounds used to restrict access.

539 TOTAL (11 July 2007)

OFFICE FOR THE COORDINATION OF HUMANITARIAN AFFAIRS
PO Box 38712, East Jerusalem, Phone (+972) 2 582 9962 / 582 5853, Fax (+972) 2 582 5841 - ocha@ptf.org - www.ochaopt.org

المصدر: www.unocha.org

مع نهاية عام 2006، بلغ تعداد الفلسطينيين في العالم 10 ملايين؛ 3.95 ملايين يعيشون في الضفة الغربية وقطاع غزة، و1.2 مليون في فلسطين المحتلة في عام 1948، و2.7 مليون في الأردن، و1.6 مليون في لبنان، و0.6 من المليون في بلدان أجنبية أخرى⁽²⁹⁾. لقد بلغ تعداد اللاجئين من التعداد العام للشعب الفلسطيني ما مقداره 70 في المئة، ونحو 450 ألف نازح⁽³⁰⁾. وقد تبنت إسرائيل، دائماً،

(29) الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، «إحصاءات فلسطينية، 2006»، كانون الأول/ديسمبر 2007، شوهدي في 2020/5/19، www.pcbs.gov.ps في

(30) المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين (بدليل)، «1948-2000، ستون عاماً من النكبة الفلسطينية، إحصاء اللاجئين والنازحين الفلسطينيين، 2006»، كانون الأول/ديسمبر 2007، في: www.badil.org

استراتيجية عزل هذه الجماعات الفلسطينية، ومارست أقصى ما يمكن من السيطرة على قدرتهم على الوصول إلى فلسطين وتواصل بعضهم مع بعضهم الآخر.

هنا، عليّ تأكيد، وليس مجرد الأخذ في الاعتبار، صورة الفلسطيني بوصفه شخصاً سجيناً لا يستطيع الحركة. وعلى الرغم من صحة هذه الصورة، فإنها لا تنقل الحقيقة الكاملة. لقد كان على الفلسطينيين أن يُطردوا خارج فلسطين طرداً مطلقاً. ولكن من لم يخرجوا من هؤلاء، كان عليهم أن يُسحقوا في الداخل. هناك، على الأقل، نوعان من الفلسطينيين: من هم في الخارج بلا نقطة للعودة، ولا مركز، يناضلون في مخيمات لجوئهم أو في المعابر بوصفهم لاجئين ومنفيين، وهؤلاء هم الفلسطينيون الذين قال عنهم الشاعر محمود درويش: «نسافر كالناس، لكننا لا نعود إلى شيء»⁽³¹⁾. أما الفلسطينيون الآخرون، فهم القابعون بين الجدران والغيوتوات، بلا أفق، ولا امتداد، ولا حركة؛ فهناك المتحرّكون على الدوام («المعبريون» كما وصفهم إدوارد سعيد)، وهناك من هم في المصيدة بلا حراك. ولعل هذا ما نوع تجارب النزوح والاستلاب بوصفهما موقعيتين مختلفتين ينبثق منهما إحساس المرء بالانتماء إلى العالم، وتحديد الوجهة نحوه.

بغض النظر عما أسوقه من أرقام، أو حقائق، أو خرائط، أو مجازات لوصف الواقع، ليس ثمة ما يكفي. إن مقدار القسوة المختزن في هذه العملية يجعل التجربة عصية على الوصف. ليس ثمة حكاية جامعة أو صورة كبرى في وسعها أن تلمّ القصة أو تبسّطها بالنسبة إليّ؛ إذ في اللحظة التي أتحدث فيها، سأكون أفكر في الأشياء التي لم أتحدث عنها. لقد شكّلت التجربة الجمعية الفلسطينية، على ما أعتقد، ما أطلق عليه بندق أندرسون (1936-2015) «نمطاً من فهم العالم الذي مكّن، أكثر من أي شيء آخر، من التفكير في 'الأمة'»⁽³²⁾. وبكلمات سعيد: «لكن على ثقة بأنه ليس ثمة فلسطيني في وسعه الإحساس بما يحس به الفلسطينيون الآخرون: لقد كان مصيرنا متعددًا ومذرّرًا، على نحو يحول دون ذلك النوع من التماثل. لكن ما من شك في أننا في حقيقة الأمر نكوّن جماعةً، إذا كانت الجماعة، في صميمها، قائمة على المعاناة والمنفى»⁽³³⁾.

ثالثاً: الإنترنت

في بحثه للنشر العربي بعد عام 1948، يعرف سعيد «المشهد» بوصفه الوحدة الإنشائية الرئيسة، ويذكر بالمشهد في فيلم. ويؤكد سعيد على أن الترابط بين المشاهد «هشّ»، مع ميل «نحو التسلسل، وتكرار المشاهد، وكأن التابع الإيقاعي للمشاهد بوسعه أن يصير بديلاً مما يشبه الجماعة العضوية»⁽³⁴⁾. وفي تعقيبه على الرواية الفلسطينية المثالية، رجال في الشمس (1962) لغسان كنفاني، يكشف سعيد عن

(31) Mahmoud Darwish. *Unfortunately, It was Paradise: Selected Poems* (Berkeley: University of California Press, 2003).

(32) Benedict R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1991), p. 22.

(33) Said, *After the Last Sky*, p. 5.

(34) Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), p. 49.

طبقات متعددة من الزمن المطوي في مشاهد الرواية: «إن هذه الفقرة هي واحدة من المشاهد العديدة التي تتوزع فيها الرواية. في كل إنسان، تقريباً، الحاضر غير مستقر ويبدو متأثراً بأصداء من الماضي. [الماضي الذي هو] إحساس ينتج حين يفسح النظر المجال أمام الصوت، أو الشم، حين تتشابك حاسة بأخرى، إلى مزيج من الدفاعية ضد قسوة الحاضر، والتحصن من بعض الخصوصية المحتفية بشذرة من الماضي»⁽³⁵⁾.

الحاضر هو العنصر الأساسي في المشهد، وما يميّز الحاضر بالنسبة إلى الفلسطينيين هو الاستلاب والمنفى. المشهد هو «صورة للحاضر لا يمكن اختزالها»⁽³⁶⁾، وقد تم التعبير عنها بمصادر اللغة والرؤية. المشهد هو صورة زمنية، حيّز منظور إليه من زاوية الزمن، حيّز مشوّه، أو حيّز لا يتماشى مع المنطق الزمكاني، حيّز موزّع أفقياً. إن «مشهد» سعيد هو صورة زمنية للحيّز: غير خطيّة، غير متوالية، عرضيّة (أو على أجزاء)، إعادية، ضامنة للتحقق، تستعصي على الموت والعدم، موقع للنضال، يعوّض عن وجود الجماعة العضوية. في السينما، يقترح دولوز ظهور «نظام بلّوري من الصور» كتعويض عن انهيار «النظام العضوي للصور» في أعقاب انتهاء الحرب العالمية الثانية، حيث ثم تحول الحيّز في ركام المدن في أوروبا من أحيزة مسارية إلى «أيّ-حيّز-كان»⁽³⁷⁾. لقد بحث دولوز هذه اللاحيّزية، أو فقدان الإحساس بالوجهة في الأفلام التي طغت فيها الصور الزمنية أكثر من صور الحركة، حيث الواقع «لا يتم تمثيله أو إعادة إنتاجه، بل يُشار إليه»، وحيث «تعاقب اللقطة يسعى إلى استبدال مونتاج التمثيل»⁽³⁸⁾.

إن «مشهد» سعيد، و«كوكبة» بنيامين، و«متوالية» دولوز هي صور زمنية للحيّز، صور نالت منها الصدمة، وأنتجت بعد الموت، والدمار، والاستلاب. أين تقيم هذه الصور المشوّهة للحيّز؟ أي نوع من الحيّز يمكنها أن تحتل؟ وأي نوع من الزمكانات يمكنه مواءمة هذه الانقطاعات والصدوع؟ أين يقيم مثل هؤلاء الناس؟ «المشهد» و«الكوكبة» و«المتوالية» تقيم، حرفياً، في أحيزة فلسفية وسينمائية، ولكن هل ثمة أحيزة أخرى خارج هذه الإمكانيات التخيلية؟ هناك السجن (الأسرى يصفون أنفسهم بأنهم «يُمضون الزمن»، وهذا الزمن يُرى من زاوية الحيّز)، وهناك مصحة الأمراض العقلية، (ولا حاجة إلى أي تنسيق بين الزمن والحيّز). وهناك، أيضاً، المنفى والمهجر اللذان يتطلبان تفاوضاً يومياً. هذه هي الأشكال من المواءمات أو الاحتمالات التي أعطتها السلطة المهيمنة للمستلبين الذين احتلّ حيّزهم وخطّطه.

هنا، أقترحُ الإنترنت نموذجاً حيّزياً يتيح وجود هذه الحيوانات غير المتواصلة، ويسمح بتفاعلها. وكما يقول بول باسو، فإنّ الإنترنت «فيها ترتيبات زمنية وحيّزية»⁽³⁹⁾. الإنترنت تتيح لنا أن نصير المؤلفين للفاعلين

(35) Ibid., p. 52.

(36) Ibid., p. 49.

(37) Deleuze, p. xi.

(38) Ibid., p. 1.

(39) Paul Basu, *Highland Homecomings: Genealogy and Heritage Tourism in the Scottish Diaspora* (London/ New York: Routledge, 2007), p. 97.

في هذه «المشاهد والمتواليات». الإنترنت هي، بامتياز، الوسط الذي يمنح الشعب المسلوب مثل هذه الاحتمالية للحياة. تشرح الباحثة الأصلانية كاترينا ساوكوب، خلال عملية الاستيلاء على تقنيات حديثة من قِبل فناني الإنويت (أهالي المناطق المتجمدة الشمالية الأصليين)، كيف أنّ المندوب الرسمي للغات اختار كلمة إيكياكيفيك Ikiqqivik، التي تعني «السفر عبر الطبقات»، وذلك حين جاء وقت اختيار كلمة «إنويتية» للتعبير عن الإنترنت. وتقول ساوكوب: «الكلمة مشتقة من المفهوم الذي يصف ما يفعله الشامان حين يطلب منه أن يجد قريباً، حياً أو ميتاً، أو حيوانات اختفت آثارها، وأن يسافر عبر الزمان والمكان ليصل إلى الإجابات»⁽⁴⁰⁾.

في كتاب ألف هضبة، يطوّر دولوز وغتاري مفهوم «الجدمور» بصفته نموذجاً حيّزياً يمكن من خلاله تناول الظواهر في تعدديات مختلفة، ويقولان إن الجدمور يربط أي نقطة بأي نقطة أخرى. فالجدمور لا يتكوّن من وحدات، بل من أبعاد؛ ليس له بداية ولا نهاية، وليس شيئاً لإعادة الإنتاج، وهو يعمل بالتوسّع والغلبة. وعلى خلاف الفنون الغرافيكية والتصوير والتخطيط، يرتبط الجدمور بخارطة. وهو يتشكّل من ألف هضبة، والهضبة دائماً تقع في المنتصف، لا في البداية ولا في النهاية، ويرتبط بذاكرة قصيرة المدى، على عكس التاريخ: ف «التاريخ يُكتب، دائماً، من وجهة نظر ثابتة، وباسم جسم الدولة الموحد، على الأقل الممكن، حتى حين يكون الحديث عن الترحالين. ولكن الأمر المفقود هو علم الترحال، نقيض التاريخ»⁽⁴¹⁾. يقرأ بيوكنان⁽⁴²⁾ الإنترنت على نحو مضاد لكل هذه المبادئ؛ للوصول إلى نتيجة مؤدّاه أن الإنترنت، بدرجة كبيرة، تشبه الجدمور. الإنترنت تربط أي نقطة بأي نقطة أخرى، وهي تتكوّن من أبعاد؛ لذا، لا يمكن اختزالها إلى واحد أو متعدد، إنها بلا مركز وتعمل بالمغايرة، والتوسّع، والتشعّب، وليس بإعادة النتائج.

في صميم الجدمور، ثمة ما يطلق عليه دولوز «الترحالية»، وهي نوع من الوجود الحيّزي حيث لا يملك المرء، ولا يحتاج أن يملك، أرضاً أو جغرافياً لكي يضمن الحركة. الترحالية هي مكان أملس، خال من الأثلام والتخطيطات: الحواجز، والجدران، والبوابات، والطرق. في المكان الأملس، ليس ثمة نقاط، بل تبديلات في المسار. ليس ثمة طرق، لكن ليس هناك مسارب كذلك؛ ينتقل المرء من النقطة «أ» إلى النقطة «ب»؛ فقط ليترك النقطة «ب» وراءه. إنه لمن المغوي إسقاط هذا النموذج على الفلسطينيين فيما يخص علاقتهم بالأرض، والجغرافيا، والحيّز عموماً. ويفسر دولوز الترحالية بالرجوع إلى شخصية المهاجر. لكنه يحذرنا من التفكير في المهاجرين كترحالين: «إن الترحالي ليس هو تماماً المهاجر، ذلك أن المهاجر يذهب، على نحو أساسي، من نقطة إلى نقطة، حتى إن كانت النقطة الأخرى غير يقينية، وغير متوقعة، أو غير محددة بصورة جيدة. ولكن الترحالي يذهب من نقطة إلى أخرى فقط كمحصلة وكضرورة، من حيث المبدأ، ذلك أنّ النقاط بالنسبة إليه هي تبديلات مسار. الترحاليون

(40) Katarina Soukup, «Report: Traveling through Layers: Inuit Artists Appropriate New Technologies,» *Canadian Journal of Communication*, vol. 31, no. 1 (2006), p. 239.

(41) Deleuze & Guattari, p. 23.

(42) Buchanan.

والمهاجرون يمكن أن يختلطوا بطرق عدة، أو يمكنهم تشكيل تجمع، فقضاياهم وظروفهم ليست أقل تمييزاً⁽⁴³⁾.

لا يذهب دولوز بصورة المهاجر إلى أبعد من ذلك في نقاشه، لكنه يواصل مع الترحالي، تاركاً إيانا مع أسئلة عديدة حول المهاجر. هل هو الصورة الحديثة للترحالي؟ وما الذي جعل دولوز ينبئنا إلى أن «الترحالي ليس هو، تمامًا، المهاجر»، إذا لم تكن هذه هي الإمكانية بعينها التي تحدث بموجها مثل هذه المساواة بين الاثنين؟ ثمة متسع هنا لإسقاط هذا المفهوم؛ ليس على الفلسطينيين فحسب، بل على كل مجموعة أخرى مشرّدة، أو مسلوّبة أيضًا. ففي زمن الحرب الحديثة، والعولمة، والإمبريالية، وجشع الشركات، نعيش في عالم فيه الكثير من الضحايا، مليء باللاجئين والمنفيين. بالنسبة إلينا، نحن الفلسطينين، فإننا نشكّل مثالاً نادرًا؛ ذلك أننا أكثر من مهاجرين، فنحن مسلوبون أيضًا، شعب بلا جغرافيا نعود إليها. الفلسطينيون ليسوا ترحاليين، لكنهم أكثر من مهاجرين؛ إنهم لاجئون، أو منفيون، أو مبعدون، أو شهداء، أو أسرى. إنهم يزاوجون بين نماذج من «الوجود هناك من دون أن يكونوا فعلاً هناك». أما بالنسبة إلى الترحاليين، فالأرض تكفّ عن كونها أرضًا، وتصبح ترابًا يدعمهم، وبالنسبة إلى الفلسطينيين فالأرض تكفّ عن كونها الحاليتين الاثنين.

الفلسطينيون لديهم السمات الأساسية للترحاليين، فهم «يختلطون بهم بعدة طرق» رغم الفروق في القضايا والظروف. إنه لَمَن المغوي، أيضًا، التفكير في الفلسطينيين كترحاليين لأنهم، بسبب مقاومتهم وثورتهم، يستحضرون إمكانيةً ترحالية. ف«في كل مرة ثمة عملية ضد الدولة، أو عصيان، أو تمرد، أو حرب غوار، أو ثورة كفعل، ويمكن القول إن ماكنة حرب تم بعثها، أي إمكانية ترحالية ظهرت، مصحوبة بإعادة تدشين مكان أملس أو نمط من الوجود في الحيز وكأنه أملس»⁽⁴⁴⁾.

إن الأحيزة الجذمورية ترحب بالأفكار والقوى الترحالية، وهكذا أفكر في الإنترنت كحيزٍ ترحابي بالفلسطينيين. جذموري وترحالي: منظور يقع خارج المعجمية الباعثة اليائسة التي صارت معوقة عن الحركة عند الحديث عن الاستعمار الصهيوني لفلسطين.

ليس من اختصاص هذه الدراسة تفصيل القول في ممارسات الإنترنت الفلسطينية، وبخاصة أن ثمة مئات الآلاف من المواقع الإلكترونية التي يديرها الفلسطينيون، ولأجلهم، وعنهم. وفيما يلي، سوف أركز، حصريًا، على موقع إلكتروني بوصفه مثالاً جيدًا على الاستخدام الفلسطيني للإنترنت على نحو يدمج بين النظريات السابقة. لقد تم إنشاء موقع «فلسطين في الذاكرة»⁽⁴⁵⁾ في الشتات في عام 2000، ويوضّح الموقع الجوانب الحيّة والصالحة للإقامة في الإنترنت. لا يمكنني أن أنسى المرة الأولى التي زرت فيها الموقع: وجدت صورة لوالدي في قريته أخذت قبل عام 1948 مع فريق كرة القدم (الصورة 4). تساءلت عن الشخص الذي حمّل الصورة. سجّلت في الموقع، وكتبت ملاحظة أن أبي

(43) Deleuze & Guattari, p. 380.

(44) Ibid., p. 386.

(45) ينظر عنوان الموقع: www.Palestineremembered.com

كان في الصورة. أردت أن أشارك أي قصص يمكن أن تكون هناك عن الصورة، ولكن لديّ العديد من الأسئلة: هل لعبوا مباراة ذلك اليوم؟ ومع من؟ ومن هم هؤلاء الأشخاص الذين لا يرتدون ملابس الرياضة، ومن ضمنهم والدي؟ وثمة رجل واحد يلبس طربوشاً؛ من هو؟ وماذا عن الرجل بالبدلة؟ وأين هم الآن؟

الصورة (4)

السافرية، أبي في عام 1940



المصدر: www.palestineremembered.com

مع مرور الأيام، بدأت الملاحظات تُكتب. قام أحدهم بتحديد هوية الشخص على أقصى اليمين؛ إنه الأستاذ محمود «شهيندر تجار الشام». كتب آخر أنه كان سعيداً لرؤية صورة جده، في حين عبّأ ثالث أسماء الأشخاص. الرجل الذي يلبس الطربوش كان أستاذ مدرسة. الكتابة العربية تقول: «النادي الرياضي بالسافرية سنة 1940». أما الكتابة الإنكليزية المطبوعة، فتقول: «Safria village palestine» (كلمة فلسطين غير مكتملة). لكن العربية مكتوبة على قطعة ورق ملصقة بالصورة؛ ما يفيد أنها صورة عن صورة. إن الذين كتبوا تلك الكلمات على الصورة، مستخدمين أساليب مختلفة، كانوا يثبتون الصورة في الزمان والمكان. الصورة التي عليها الكتابة، وصورة الصورة، تؤلفان «مشهداً»، أو «كوكبة»، أو صورة زمنية للقرية ولهؤلاء الأشخاص. إن هذا نوع من التعدديات تستعصي على السرديات الكلاسيكية؛ إذ ليس ثمة من ملاحظة أكثر مصداقية أو أعظم من الملاحظات الأخرى. كل جزء من الكتابة أو الخطّ يضيف بعداً جديداً، من دون أن يقلل من شأن الآخر. إنها جميعها توجد أفقياً، متساوية الحضور، متساوية القوة.

كل صورة حُمِلت على هذا الموقع لها قصص عديدة. وفي هذا التوزيع الحيزي فقط، يمكن أن يختبر المرء كل القصص على نحو متساوٍ، وعلى نحو مميز وتفاعلي. الصورة (5)، على سبيل المثال، غير مسمّاة، وغير معروفة، والمعلومة الوحيدة المعطاة تذكر أن الصورة قد التقطت في اليوم الذي كان فيه أهل يافا يهربون من المدينة.

الصورة (5)

الهروب من يافا في عام 1940



المصدر: www.palestineremembered.com

تحت الصورة، أقرأ ملاحظتين؛ إذ تقول إحداهما: «لقد بدأ كل شيء صباح الأول من أيار من عام 1948. ذهبت مع والدي إلى السوق، وكان اليوم التالي عيد الفصح. التقينا بعض الجنود من جيش الإنقاذ الذين قالوا لنا إن الأسواق كلها مغلقة، وإنه لا ينبغي لنا الذهاب أبعد. عدنا أدراجنا، وقد فوجئنا بأن الجيران كلهم، تقريباً، يقفون على أبواب بيوتهم وحقائبهم في أيديهم. كانت هناك سفينتان 'تنتظران' في الميناء، كما قالوا، وإنها ليست إلا 15 يوماً ونعود. ولذا، فقد عزمنا أمرنا، خلال دقائق، وغادرنا إلى الميناء. القوارب التي ترونها في الصورة كانت تقلّ الناس من الرصيف إلى السفينة التي تنتظر على بعد 600 متر في البحر. ربما لن تصدقوا إن قلت لكم إنه حتى قبل 24 ساعة، لم يكن لدينا أية فكرة أننا سنغادر بلادنا»⁽⁴⁶⁾. أما الملاحظة الثانية، فمفادها ما يلي: «في هذه الصورة، جدّتي الراحلة ممدوحة الدجاني شاهدت امرأة تسقط رضيعها من القارب بالخطأ، معتقدة أنه صندوق مجوهراتها.

(46) تعليق على الصورة كتبه سليم الفار، شوهد في 2008/12/3.

بعد أن أدركت خطأها، ولم يعد القارب أدراجها، فقدت المرأة المسكينة صوابها. كانت أسماك القرش تلتقط كل شيء حي في ذلك اليوم الحزين»⁽⁴⁷⁾.

لقد وجد هؤلاء الأشخاص هذه الصورة كما وجدت صورة والدي: وقد أعيدت زيارتها بأحوال اللحظة الراهنة عبر صورة من الماضي. هل يعرف هؤلاء الناس بعضهم الآن؟ هل عرفوا بعضهم حينذاك؟ ما الذي يربط، في حقيقة الأمر، شخصين من هؤلاء في هذه اللحظة؟ هل هي حقيقة أنهم أتوا من المدينة ذاتها قبل عام 1948؟ هل ثمة ذاكرة للحدث؟ هل هي صورة؟ أم أنها صفحة الموقع الإلكتروني التي تربط بينهم، وتجمع قصصهم؟ هل تبادلوا القصص والرسائل الإلكترونية؟

يحدد الموقع الإلكتروني هدفه بأنه «خلق وسطاً سهلاً» للاجئين لغرض التواصل والمشاركة. هذا مثال جيد لـ «جعل الذاكرة عامة». ويعمل الموقع، كذلك، كـ «موقع للذاكرة» يمكن الناس من السرد، والكتابة، متيحاً لهم أن يكونوا هم المشهد، ذلك أنه «لتكون في المشهد ينبغي أن تستبدل الطمس، وتستعيض عن الفراغ بالحياة. ولذا، فإن محض فعل الحكي، والسرد، والنطق، يضمن التحقق»⁽⁴⁸⁾.

يمكن الموقع الناس أيضاً من إعادة ممارسة السيطرة، والاستقصاء، والانتصار، والاستعادة. وعلى الصفحة الرئيسية، ثمة قسم «نظرة القمر الصناعي» حيث يتم استخدام «غوغل إيرث» لتحديد مواقع في «إسرائيل». حين تتحرك الفأرة، ويتنقل المؤشر، فوق أي من النقاط الملونة، تقفز شاشة صغيرة، فيها ما هو، عادةً، صورة قديمة لأي مكان، ومعلومات بالعربية والإنكليزية تحمل الأصل العربي للمكان، قبل عام 1948 (الصورة 6). وبغض النظر عما نطلقه على هذا الفعل، فإنه، بمعانٍ عدة، فعلٌ عودة، لا زيارة، ولكن إعادة رسم لخارطة المكان، وإعادة فتح له.

الصورة (6)

إعادة فتح فلسطين



المصدر: www.palestineremembered.com

(47) تعليق كتبه حسام الدجاني، كانون الثاني/يناير 2008 في الموقع التفاعلي: <https://bit.ly/35e1Ep7>

(48) Said, «Invention, Memory, and Place», p. 50.

ثمة مثال آخر على الطريقة التي توضع بها صور قديمة وأخرى حديثة معاً من دون ترتيب معين. فبالنسبة إلى يافا، وعكا، والقدس، ومعظم المدن الأخرى، ستجد صوراً من قبل عام 1948 إلى جانب صور حديثة جداً. إن هذا التأليف من الصور يقول لنا إن الاهتمام ليس منصباً على الماضي فحسب، بل على الحاضر، والمستقبل كذلك. الصور القديمة (قبل عام 1948) تزعزع السلام النسبي والهدوء للصور الجديدة جالبة الذاكرة لتُحمّل فوقها. الرابط بين الصورتين يمكن أن يصنع من قبل المشاهدين ذوي العلاقة ذاكرةً وتاريخاً، والذين تولّد فيهم الصورتان توتراً، ومقاومة، و[رغبة] تخريب. إن عرض هذه الصور يماثل التصوير، كما وصفته سوزان سونتاغ (1933-2004): «أن تصوّر هو أن تستولي على الشيء المصوّر»⁽⁴⁹⁾. في حقيقة الأمر، تذهب سونتاغ أبعد من ذلك لتقترح أن الصور «تساعد الناس في تملك الحيز الذي يحسّون فيه بعدم الأمان»⁽⁵⁰⁾. وعلى الرغم من أنها توجه هذا المفهوم نحو «التصوير السياحي»، فإنني أعتقد أن ملاحظتها تنطبق على حالات حيث يحدد التضارب علاقة المرء بالحيز، حين يكون المرء هناك لكنه ليس هناك. إن الطريقة الحماسية التي يتم بها تحميل هذه الصور وعرضها من قبل زوّار مختلفين هو فعل تذكير، وتزويد بقرائن، وربط للماضي بالحاضر، أو كما تقول سونتاغ: «إن من تم سلبهم في الماضي يكونون أكثر آخذي الصور حماسة»⁽⁵¹⁾.

إن هذا الموقع، كغيره من المواقع الفلسطينية الأخرى، يزوّد الفلسطينيين بمكان يستطيعون فيه ممارسة التذكّر الجماعي. وإن حقيقة خسارتنا وطننا من أجل «الشعب اليهودي» في أعقاب النازية يبرز بوصفه شرطاً نادراً يميّز تجربتنا من أي شرط استعماري أو استيطاني في التاريخ الحديث. ثم إن وضعنا بوصفنا ضحايا يتم تحدّيه وتغطيته من قبل ضحويّة جلاّدنا (اتخاذ موقف الضحية)، وكذلك ذكرياتنا التي يبقى يتحدّاه على الدوام وينافسها بذكرياته. لكن صور التذكّر الفلسطيني لا تتم مقاومتها وإنكارها في «إسرائيل» ومن قبلها، بل يجد المرء في الأكاديميا والإعلام الغربيين أمثلة حية على مدى صعوبة أن تحظى الذاكرة الفلسطينية بمحض الاعتراف، وبخاصة عندما يكون العنوان هو الذاكرة والصدمة، حيث تبرز الهولوكوست رمزاً كونياً للألم والمعاناة؛ إذ تزيح النكبة وتستبدلها تلقائياً. والوضع ليس مختلفاً في العالم العربي؛ إذ إن صور التذكّر الفلسطيني مشروطة لهذا النظام أو ذاك. وفي هذا السياق، يعطي سعيد، في كتاب مقالاته المصوّر ما بعد السماء الأخيرة، مثلاً جيداً. ففي عام 1983، تم تنصيبه مستشاراً للأمم المتحدة في مؤتمرها حول القضية الفلسطينية. وقد كلّف سعيد المصور السويسري جون مور بالتقاط صور للفلسطينيين في أمكنة مختلفة:

«اقترحت أن يتم تعليق صور الفلسطينيين في ردهة الاستقبال لموقع المؤتمر في جنيف [...] غادر مور في رحلة خاصة ممولة من الأمم المتحدة إلى الشرق الأدنى. كانت الصور التي عاد بها فعلاً رائعة، لكن الرد الرسمي كان مربكاً، ولشخص يمتلك حسّ السخرية، كان الرد مبهرجاً. يمكنكم تعليقها، قيل لنا، لكن لا ينبغي أن تعرض معها أي كتابة. لا مفاتيح، ولا توضيحات»⁽⁵²⁾.

(49) Susan Sontag, *On Photography* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1973), p. 2.

(50) Ibid., p. 6.

(51) Ibid., p. 7.

(52) Said, *After the Last Sky*, p. 3.

يوضح سعيد أن سبب منع الكتابة جاء من دول عربية أعضاء (في الأمم المتحدة) تستضيف لاجئين فلسطينيين، وترغب في إبقاء الفلسطينيين محتجزين في صورة يمكنهم هم، وليس الفلسطينيين، السيطرة عليها. لقد كان من شأن التعليق والنص أن يحيلاً هذه الصور من «صور شخصية» إلى «صور نصية»، إلى «نظام مزدوج التشفير للاختزان الذهني والاستعادة»⁽⁵³⁾ بكلمات ميتشيل. وكان من شأن تضمين نص أن يحيل الصور من حاضر غائب إلى غائب حاضر؛ ذلك أنها كانت معاصرة أكثر من كونها صوراً أرشيفية⁽⁵⁴⁾. لقد كانت صوراً من الحاضر تم منعها من امتلاك أي صلة بالماضي. وقد كان من شأن الكتابة أن تستدّخل هذه الصور في الماضي، محيلة إياها من محض آثار لشعب ولاجئين إلى خارطة للتشرّد والسلب.

في دراستها عن أمكنة الذاكرة والحداد في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في لبنان، توضح لاله خليلي صعوبة، إن لم تكن شبه استحالة، متمثلة بالتذكّر الجماعي لدى الفلسطينيين في لبنان المتنازع عليه سياسياً بعد الحرب الأهلية. فعلى الرغم من المجازر، والتهجير، والعنف الممارس على الفلسطينيين في لبنان، ليس ثمة صروح ولا إشارات تخليد ولا لافتات في هذه المواقع: «يمكن أن يتوقع المرء أنّ غياب الصروح من الأمكنة - على سبيل المثال أمكنة المجازر - يفصح عن خلافات دفينّة تُسكتُ بعض السرديات التخيلية في السياق غير السهل لعلاقات السلطة في لبنان في أعقاب الحرب الأهلية»⁽⁵⁵⁾. وتستكشف خليلي ما تطلق عليه أمكنة «الذاكرة اليومية»؛ كالأزقة، والسراديب، وحنفيات المياه الوحيدة. لقد تم تحويل رياض الأطفال، والمدارس، والمستشفيات، إلى مواقع للدفن، وهي أماكن «يومية» للذاكرة تشهد على القوى التخيلية للتذكّر الجماعي. ويناقش كل من جي. ويتنر وإيمانويل سيفان في الحرب والتذكّر في القرن العشرين، كيف أن الأعمال الحكائية، والمسرح الشعبي، والشعر أدّت كلّها دوراً حاسماً في الحفاظ على الذاكرة الجمعية حية في مجتمع كانت فيه كتابة التاريخ عملية روتينية مكرسة لتمجيد النظام»⁽⁵⁶⁾. وهنا، يمكن إضافة الإنترنت إلى هذه القوى التخيلية والحكاية للتذكّر الجماعي.

خاتمة

يمكن أن أضيف، إلى ما تقدّم ذكره، أن الإنترنت تمكّن الأجيال الشابة من الفلسطينيين من تحدي الركود والجمود لقوانا السياسية التقليدية. لقد عانت سياساتنا، حتى الآن، من تمجيد الله والبندقية. سيستغرق الأمر وقتاً والعديد من القوى لتغيير هذا الظرف وتطوير سياسات ثقافية مقاومة. إن الإنترنت

(53) W.J. Thomas Mitchell, *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), p. 192.

(54) تستخدم مارينا هيرتش ملاحظة ميتشيل في قراءتها لماوس لآرت سبيغلمان.

(55) Laleh Khalili, «Places of Memory and Mourning: Palestinian Commemoration in the Refugee Camps of Lebanon», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25, no.1 (2005), p. 38.

(56) Emmanuel Sivan & J.M. Winter, *War and Remembrance in the Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 7.

واحدة من القوى التي تتيح للشباب، والنساء، واللاجئين القانطين، أن يرفعوا أصواتهم وأن يشكّلوا جماعات؛ ليس لتأكيد مآزقهم، بل لتحدي القوى السياسية التقليدية وإحداث التغيير.

References

المراجع

- Al-Zobaidi, Sobhi. «Tora Bora Cinema.» *Jump Cut: A Review of Contemporary Media*. no. 50 (Spring 2008). at: <https://bit.ly/3bLTgPW>
- Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 1991.
- Basu, Paul. *Highland Homecomings: Genealogy and Heritage Tourism in the Scottish Diaspora*. London/ New York: Routledge, 2007.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. New York: Harcourt, Brace and World, 1968.
- Bergson, Henri. *Matter and Memory*. New York: Zone Books, 1988.
- Brown, J.F. «On the Use of Mathematics in Psychological Theory.» *Psychometrika*. vol. 1, no. 2 (1936).
- Buchanan, Ian. «Deleuze and the Internet.» *Australian Humanities Review*. no. 43 (December 2007). at: <https://bit.ly/3blt1yL>
- Darwish, Mahmoud. *Unfortunately, It was Paradise: Selected Poems*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Cinema 2: The Time-Image*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Deleuze, Gilles & Claire Parnet. *Dialogues II*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Habiby, Emile, *Secret Life of Saeed the Pessoptimist*. Salma Khadra Jayyusi & Trevor Le Gassick (trans.). London: Zed Books, 1985.
- Hirsch, Marianne. *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Jameson, Fredric. «The End of Temporality.» *Critical Inquiry*. vol. 29, no. 4 (2003).
- Khalidi, Walid. *Before their Diaspora. A Photographic History of the Palestinians, 1876–1948*. Beirut: Institute of Palestine Studies, 1992.
- Khalili, Laleh. «Places of Memory and Mourning: Palestinian Commemoration in the Refugee Camps of Lebanon.» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. vol. 25, no. 1 (2005).

- Lewin, Kurt & Martin Gold. *The Complete Social Scientist: A Kurt Lewin Reader*. Washington, DC: American Psychological Association, 1999.
- Mitchell, W.J. Thomas. «Holy Landscape: Israel, Palestine, and the American Wilderness.» *Critical Inquiry*. vol. 26, no. 2 (Winter 2000).
- _____. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Morris, Benny. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Nora, Pierre, Lawrence D. Kritzman & Arthur Goldhammer. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Sa'di, Ahmad H. & Lila Abu-Lughod. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Said, Edward W. *After the Last Sky: Palestinian Lives*. New York: Pantheon Books, 1986.
- _____. «Invention, Memory, and Place.» *Critical Inquiry*. vol. 26, no. 2 (Winter 2000).
- _____. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Sivan, Emmanuel & J.M. Winter. *War and Remembrance in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Sontag, Susan. *On Photography*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1973.
- Soukup, Katarina. «Report: Traveling through Layers: Inuit Artists Appropriate New Technologies.» *Canadian Journal of Communication*. vol. 31, no. 1 (2006).
- Sturken, Marita. *Tangled Memories: The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Walsh, Andrea N. «Visualizing Histories: Experiences of Space and Place in Photographs by Greg Staats and Jeffrey Thomas.» *Visual Studies*. vol. 17, no. 1 (2002).
- Yates, Frances Amelia. *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Young, James Edward. *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning in Europe, Israel, and America*. New Haven: Yale University Press, 1993.

مراجعات الكتب Book Reviews



Title: Rural Rituals.
Method: Oil on Canvas.
Size: 130 x 110 cm.
Date and Place: 2013.

عنوان اللوحة: طقوس ريفية.
نوعها: زيت على قماش.
مقاسها: 110×130 سم.
المكان والسنة: 2013.

رشيد الخديري | Rachid El Khadiri *

مراجعة كتاب «الذاكرة ملاذ السرد: قراءة في ثلاثية أحلام مستغانمي» لـ عبد الخالق عمراوي حوارية الذاكرة والمتخيل

Book Review

Memory As the Narrative Haven: A Reading of Ahlam

Mostaghanemi's Novel Series

by Abdulkhaleq Amrawi

عنوان الكتاب:	الذاكرة ملاذ السرد: قراءة في ثلاثية أحلام مستغانمي.
المؤلف:	عبد الخالق عمراوي.
الناشر:	مطبعة طوب بريس.
مكان النشر:	الرباط.
تاريخ النشر:	2017.
عدد الصفحات:	269 صفحة.

* شاعر وناقد، عضو اتحاد كتّاب المغرب، من مؤلفاته: حدائق زارا (2008)، وخارج التعاليم: ملهة الكائن (2009).

Poet, critic, and member of the Moroccan Writers' Union. His works include *Zara's garden* (2008) and *Beyond Instructions: The Comedy of Being* (2009).

مقدمة

يستلهم كتاب الذاكرة ملاذ السرد للناقد المغربي عبد الخالق عمراوي مادته الكتابية من روايات الجزائرية أحلام مستغانمي وعوالمها الموغلة في التداعي والتذكر واللغة الأسيرة والأسلوب الدافق. ولعل هواجس اختيار ثلاثية أحلام مستغانمي: ذاكرة الجسد؛ وفوضى الحواس؛ وعابر سرير، راجعة في الأساس إلى أن عمراوي يُعدُّ واحدًا من أبرز الأصوات النقدية في المغرب في وقتنا المعاصر، حيث خبَرَ شواغل النقد من خلال اشتغاله ضمن هيئة تحرير مجلة البلاغة والنقد الأدبي، أو من خلال عمله محاضرًا في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، إضافة إلى أن الاشتغال على الذاكرة يكتسي أهمية بالغة لأنها تتعين وعاءً يستوعب هموم الذات والإنسان والعالم، كما أنه يعبر عن صوت الفرد المتضام مع صوت الجماعة، عاكسًا قضاياها وأفكارها ومواقفها. لذا، فإن من شأن اعتماد المادة الروائية على قيم الذاكرة والتذكر تجذير المتخيل وتخصيصه، خصوصًا أن «الرواية الذاكرية» عند مستغانمي تتكئ على التوقع بين الخيال والذاكرة، الواقع والحقيقة، في أفق إنتاج أحداث مخضبة بالتجارب الإنسانية، كما تتسم الكتابة عندها بالمساءلة والوعي بالأنوثة وأسئلة الواقع.

على هذا الأساس، يقع الاشتغال على أعمال مستغانمي الروائية في صميم القراءات النقدية، من حيث هي إخصاب للجهاز المفاهيمي وتجديده، وضرورة ملحّة من أجل النهوض بأدوات الأدب والنقد، في مسعى لتحقيق مداخل قرائية جديدة؛ فالنشاطية النقدية في المقام الأوّل هي «قراءة نشطة ومنتجة حين يكون بمقدور القارئ أن يفهم

النص أو يرفضه. ويعرف كيف يصغي إليه فيسأله، ويقرأ أسئلته فيرى إلى احتمال الأجوبة»⁽¹⁾، بيد أن كتاب عمراوي يحاول أن يحيط بمنجز روائي له جمهور متنوع من القراء، ولا سيما أنه مُنجز يمُسُّ كينونات الذات والمجتمع والإنسان، ويرسم تحولاته الفنية والتاريخية والموضوعية عبر استحضار الذاكرة في مجابهة النسيان: الكتابة من خلال ملء الفجوات، ومحاولة الإجابة عن تلك الأسئلة التي ينسجها الواقع.

أولاً: الكتاب: منهجيته ومحاورة ومفاهيمه

1. منهجية الكتاب

ينطلق الكتاب في تصوّره النظري والمنهجي من السرديات عمومًا، ومن الشعرية الاجتماعية خصوصًا كما بلورها ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin (1895-1975)، فلا غرابة في «كون الشعرية قد دشت مغامرة جديدة نوعية ومختلفة في التعاطي مع إمكانات النص الشعري، باعتباره ممارسة تتأسس على دال اللغة الشعرية بدءًا ومنتهى، وهي عودة إلى النص في حد ذاته كبنية مكتملة بذاتها، وقد تكرّس هذا المنحى منذ أطروحات الشكلايين الروس الأولى، مرورًا بالبنوية الفرنسية، وجماعة مولجيكية، وجماعة بينا الألمانية، وغير ذلك من الباحثين والنقاد ممن عملوا على تطوير حدود النظرية النقدية، وتجديد أدواتها خارج سلطة كتاب فن الشعر لأرسطو»⁽²⁾. لكن الشعرية لم تتبلور بمفهومها الحوارية الواسع

(1) يميني العيد، الراوي: الموقع والشكل، بحث في السرد الروائي (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1986)، ص 64.

(2) عبد الهادي روضي، معطف سوزان: مسالك المعنى في قصيدة النثر العربية الجديدة وأكوان متخيلها الشعري، سلسلة نقد 1 (مراكش: منشورات دار الشعر، 2019)، ص 27.

على محدوديته، إلا أنه يناسب تمامًا هذا النمط الروائي الذي يسعى لربط الأدب بالذاكرة والتاريخ وهموم الفرد في علاقاته بالمجتمع. ومن هنا، يمكننا القول إن عمراوي يشيد أرضية دراسته على تمفصلات الشعرية الاجتماعية عند باختين، بوصفها خيارًا أولًا، من دون أن يعني هذا محاصرة النصّيات وإثقال كاهلها بترسّانة مفاهيمية جاهزة، إنما، كان هناك انفتاح على نظريات أخرى من قبيل: نظرية التلقي Received view of theories والتأويلية Hermeneutic والسيمولوجيا Sémiologie والأسلوبية Stylistics، ومن شأن هذا إخصاب الدراسة وإغناؤها.

2. محاور الكتاب وإشكالاته

ينبسط الكتاب في أربعة فصول تتصدره مقدمة ومدخل عام. وقد جاء المدخل العام بوصفه حفريات في مفهوم الذاكرة، إذ ركز المؤلف على ارتباط هذا المفهوم بالفكر اليوناني، من خلال مقولات كبار الفلاسفة الإغريق، مثل أفلاطون وأرسطو، ثم امتداده إلى الأدب، خصوصًا المرويات والنصوص السردية، وتمثّل المؤلف برواية: البحث عن الزمن المفقود *À la recherche du temps perdu* لمارسيل بروس

du temps perdu لمارسيل بروس Marcel Proust (1871-1922)، كونها تحتفي بالذاكرة وانبثاق الشخصيات. كما نهض المدخل العام، من زاوية، بدور الذاكرة في حياة الإنسان وأهميتها، «إنها ديمومة لا رجوع فيها، تحفظ في ثناياها ماضيًا غير منقسم، يكبر كنبته سحرية تجدد خلق نفسها في كل لحظة، ويستمر بالتراكم بعضه فوق بعض، حاملًا عنصر بقائه في ذاته، مالكًا قدرة آلية على الاحتفاظ بها. وهكذا كلما شعرنا وفكرنا ورغبنا منذ طفولتنا الأولى، يظل مائلًا أماننا، متوثبًا نحو الحاضر، الذي سرعان ما ينضم هو الآخر إلى

إلا على يد باختين، إذ ربط بين اللغة بوصفها دالًّا اجتماعيًا وبين المكوّنات الجمالية والوظيفية المثلّدة منها. ومن ثم، لا يمكن مقارنة الأعمال الروائية على الخصوص إلا ضمن شروط واشتراطات تحققها. ويبدو أن المؤلف، بنى تصوّره المنهجي على ما عرفه الاتجاه السردى - البويقي من تطوّر وسيرورة، «لكن الاقتصار على البويقي لن يكون مسعفًا في اكتشاف جمالية النص، ما لم يتم الإنصات إلى تعدد مستويات لغاته بتبنياتها وبأساليبها الساخرة بقصد أو دون قصد، وفي هذا السياق، توجّب استثمار شعرية باختين» (ص 7). ولهذه الاعتبارات، كان التوجه نحو التحليل الباختيّ للروايات، وهو توجه يعكس قدرة الشعرية «البويقيّة» على دراسة الخطاب الروائي في تلفظاته مع الانفتاح على شروط تحقّقها التاريخية والثقافية والاجتماعية، ومن ثم، يمكن النظر إلى الخطاب الروائي عند مستغانمي باعتباره رهانًا على شعرية النصّ الروائي، من حيث هو تعدد للمفوضات وأسلوب وبنية ألسنية وباروديا وتناصات، وهكذا، فإن الخلفية التي يصدر عنها باختين، هي خلفية مزدوجة:

- عبر لسانية، تداولية (لا ترفض الألسنية)، تركز على تصوّر فلسفي غيري، يتبنّى معطيات التحليل التاريخي للمجتمع.

- نقدية، سيمائية تسائل النصّ الروائي من منظور تشريح العلاقات الداخلية والخارجية، وفي أفق تحليل سوسولوجي لأشكال التعبير الأيديولوجي⁽³⁾. ومن هذا المنظور، يبدو أن المؤلف على وعي تام بقيمة التحليل الباختيّ

(3) ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ص 7.

السرد الاستذكاري الخارجي، فهو الخروج عن سياق الزمن الداخلي إلى رصد أحداث وقعت في الزمن الماضي، وبناء عليه، تبني مستغامي سرودها انطلاقاً من الفضاء الزمني الخارجي، حيث تعود إلى الماضي، تستنطقه وتعيد تشكيل المعنى وبناء الزمن وفق هذه التصورات، وهي تقنيات استدعتها الروائية على نحو بعيد في كتابة ثلاثيتها.

أما الفصل الثاني المعنون بـ «التذكر وتشكيل الفضاء»، فقد ربط المؤلف الذاكرة بعملية تشييد الفضاء، من خلال البحث في السياقات الفضائية التي شكّلت عوالم الكتابة عند مستغامي، وهي فضاءات توزّعت بين فضاءين: فضاء قسنطينة، باعتباره مسقط رأس الروائية والفضاء الذي يحتضن معاني الطفولة أيضاً، ثم فضاء باريس. والملاحظ أن توزيع السياق الفضائي تميّز برصد أهم الأماكن الحميمة في مدينة قسنطينة، مثل البيت والسينما والحمام والمقهى، لكن فضاء باريس يؤطره مكانان فحسب، هما: المطار، ثم الوطن.

في حين يأتي الفصل الثالث وعنوانه «الذاكرة وبناء الشخصية»، في سياق الاهتمام بالشخصية وكيفيات بنائها في المتن الروائي؛ ذلك أن تشكيل الرواية لا يكتمل إلا بحضور الشخصيات، «فقد ظهر جيل جديد يكتب رواية الشباب، فخلق موجة جديدة في أدبنا الحديث، يحاول الروائي المبدع تكوين شبكة من العلاقات بين أناس ليسوا من ساكني الأبراج العاجية المنعزلين عن حركة المجتمع، وتيار الحياة الهادر»⁽⁷⁾. ومن هنا، تبدّى أهمية الشخصية في بناء العمل الروائي، حيث

صفوفه»⁽⁴⁾، ومن زاوية أخرى، تطرّق المدخل العام إلى اشتباكات الذاكرة مع النسيان والصورة والكتابة والسياق والمعرفة، وهي اشتباكات غايتها إعادة كتابة الحروف الممخوطة من الذاكرة.

أما الفصل الأول بعنوان «الذاكرة وبناء الزمن»، فيتمحور حول أهمية الذاكرة في تشكيل المعنى وتشظّي الدلالة، من حيث المقارنة بين التذكر الإرادي/ القصدي والتذكر اللاإرادي، وتلازمهما في عملية البناء والتحليل الذاكراتي، «وهو تلازم كثيراً ما يفرض - عن طريق النداعي - حكاية المصير البشري الأسيان، المدفوع - رغماً عنه - إلى غياهب النسيان والتناهي»⁽⁵⁾. وعندما نراجع هذا الفصل، نلمس ذاك الاشتغال على الذاكرة في علاقتها بالحواس، في أفق إنتاج المعرفة وإيقاظ الذاكرة وتحريرها من إसार الماضي. وثمة لعبة تُؤطر امتدادات الزمن، حيث تصوير الذاكرة ملاذاً للاحتماء من سطوة الماضي، فينتج من ذلك «توليد» استرجاعات بعيدة وصور مخصبة بالرؤى والحدوس والنداعي، وفي هذا الإطار، يمكننا تقسيم «السرد الاستذكاري» إلى قسمين: السرد الاستذكاري الخارجي، وهو «عرض لأحداث سابقة لزمن السرد؛ إذ يرويها في لحظة حدوثها وقد قسم الاستذكار إلى ثلاثة أنواع، خارجي وداخلي ومزجي، فالاستذكار الخارجي هو الاستذكار الذي يبقى مداه كله خارجياً بالنسبة إلى زمن السرد الأول الذي بدأ منه الرواية»⁽⁶⁾. أما

(4) سمير الحاج شاهين، لحظة الأبدية: دراسات الزمان في أدب القرن العشرين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، ص 18.

(5) بهاء بن نوار، الكتابة وهاجس التجاوز (عمان: دار فضاءات للنشر والتوزيع، 2011)، ص 221.

(6) مراد عبد الرحمن مبروك، بناء الزمن في الرواية المعاصرة، سلسلة دراسات أدبية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، ص 23.

(7) عبد الفتاح عثمان، بناء الرواية: دراسة في الرواية المصرية (القاهرة: مكتبة الشباب، 1982)، ص 12.

بل هي اندفاع تصاعدي وامتداد في خطية السرد، وزمنية انبثاقه.

3. المفاهيم وآليات اشتغالها في المتن

يقول الباحث عبد الرحيم الواثق العلوي إنه «لا يمكن لأي بحث أن ينجح في تحقيق علميته، دون تحديد المفاهيم التي سيشتغل بها»⁽⁹⁾؛ ما يعني أن المفاهيم تمثل العنصر الأساسي في الاشتغال على أي بحث. وبناء عليه، نعتقد أن المؤلف حاول التمثيل بمجموعة من المفاهيم الواقعة في صميم المقولات الباختينية، مثل التناص بوصفه حوارية مع نصوص سابقة أو لاحقة. كما رأى سعيد علوش في كتابه معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة أن التناص «يكون طبقات جيولوجية كتابية تتم عبر إعادة استيعاب غير محدد لمواد النص: بحيث تظهر مختلف مقاطع النص الأدبي عبارة عن تحويلات لمقاطع مأخوذة من خطابات أخرى داخل مكون أيديولوجي شامل»⁽¹⁰⁾. وفي المفهوم الباختيني، يتبلور التناص باعتباره فعلين لفظيين، «أي ملفوظات في نوع خاص من العلاقات الدلالية ندعوها نحن علاقات حوارية، والعلاقات الحوارية هي علاقات دلالية بين جميع الملفوظات التي تقع ضمن دائرة التواصل اللفظي»⁽¹¹⁾. معنى ما تقدّم أن التناص هو محاوراة لتلفظات سابقة، في أفق إنتاج دلالات معيّنة ومحددة، لكنها تبقى مفتوحة

رصد المؤلف جملةً من أنماط الشخصيات التي تناولتها مستغانمي في أعمالها الروائية، وتوزّع بين الشخصية المناضلة والخائنة والوصولية والمغتالة، للدلالة على ذاكرة في مقدورها تخزين صور شتى لشخصيات طبعوا حياة الروائية، وساهموا على نحو مباشر أو غير مباشر في إنتاج هذه النصوص السردية.

وأخيراً الفصل الرابع بعنوان «الذاكرة واشتغال التناص»، يسعى فيه المؤلف لرصد أهم التناصات التي تُقيمها ثقافة الذاكرة⁽⁸⁾ من خلال مبحثين أساسيين: التعدّد اللغوي والحوارية بوصفها معبراً للتناص. وهي في الواقع مقولات مستلهمة من التحليل الباختيني، إذ ركّز المؤلف على الأجناس المتخللة عبر التتبع والتقضي لأهم هذه التعدّات اللغوية، مثل اللهجة الجزائرية ولغة الاحتجاج ولغة الصحافة والتهجين Hybridization والأسلبة Stylisation والباروديا Parody واللغة الفرنسية، ونلاحظ أنها تؤكد منهجية الدراسة عبر الاتكاء على مقولات باختين، إضافة إلى مقولة الحوارية في نسجها التفاعلات التناصية. هذه هي أهم المحاور التي حاول عمرأوي النهوض بها، وهي محاور نرى أنها بالغة الأهمية حتّى تجد لها مكاناً في كتابه، وهي حقيقة تجذّرت لديه وهو يغوص في اشتغال الذاكرة عند مستغانمي، وتحققت لدينا على اعتبار أن الذاكرة ليست معطى سكونياً ثابتاً،

(9) عبد الرحيم الواثق العلوي، تقويم الكفايات اللغوية واستراتيجيات تعليم وتعلم اللغة (الرباط: منشورات دار أبي رقرق، 2017)، ص 17.

(10) سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ الدار البيضاء: سوشبريس، 1985)، ص 215.

(11) تزفيتان تودروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحوارية، ترجمة فخري صالح، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996)، ص 122.

(8) وردت هذه العبارة في كتاب سرديات الأمة للباحث المغربي إدريس الخضراوي، وتُشير إلى قدرة الذاكرة على تشييد المتخيل الإبداعي والكتابة السردية على الخصوص، عن طريق مفاوضة الماضي والحاضر وتحديد كل ما له علاقة بالهويات الفردية أو الجماعية. للاستزادة، ينظر: إدريس الخضراوي، سرديات الأمة: تخيل التاريخ وثقافة الذاكرة في الرواية المغربية المعاصرة (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2017)، ص 119 (خصوصاً المبحث «دال العتبات وثقافة الذاكرة»).

من كلام المبدع وقراءة الناقد ثم مقارنة ناقد الناقد، وهي على العموم، قراءات تختلف استراتيجياتها ومطافاتها، لأنها نابعة من ذوات مختلفة ومغايرة. إضافة إلى اختلاف منطلقاتها وخلفياتها النظرية، «ومن الطبيعي أن تكون الصورة المقدمة هنا عامة بقدر الإمكان ومحكومة بمنظور محدد يتم فيه التركيز على الجوانب الفكرية والتقنية ويكتفي بالإشارة الخاطفة لمجمل القضايا المثارة»⁽¹³⁾. ولهذا، من الصعب النفاذ إلى عمق الأسئلة الكبرى للنصيات أو الكتابة فوق الكتابة. لكن، ذلك لا ينفي أننا نمارس النقد بنية ممارسته، على الرغم مما يتركه من فراغات وبياضات تستدعي قراءات أخرى لسبر أغوارها واستكناه عوالمها، في أفق بناء سيرورات المعرفة التي نسعى لها جميعاً.

تشكّل الذاكرة بما هي أصوات قابعة في عتمات النسيان، النواة المركزية للكتاب، وخصّصها المؤلف باهتمام بالغ، بل جعلها الأفق المتخيّل في كتابات مستغانمي، خصوصاً في ما تنسجه مع جملة من المفاهيم التي أشرنا إليها آنفاً؛ فالذاكرة وجود وضرورة، وامتداد الماضي في الحاضر، ومصدر تخيل وتجربة يتعالق فيها الذاتي بالموضوعي، والعلة بالمعلول، والعرضي بالجوهرى، إنها ببساطة لحظة تماسّ مع النسيان، النسيان الذي يُشغّل الذاكرة، يشتبك معها، يوقظها لتقول كل شيء، ثم تتداعى، ف «الذاكرة والنسيان عنصران متلازمان، يشترط حضور أحدهما حضور الآخر، فهما بمثابة الموت والحياة، فحيي هي تذكر، وتذكر هي حيي، والأمر نفسه بالنسبة لنسي ومات، فمثلما الموت هو صيرورة الحياة، والحياة

على مجموعة من الاحتمالات، حيث يقودنا هذا المفهوم، مباشرة، إلى مفهوم آخر، مرتبط به، مشتبك معه، إنه المبدأ الحوارى أو الحوارية التي تعمل السرود على توظيفها واستدماجها في العوالم الخاصة لكل روائي. وفي هذا الصدد، نعتقد أن الحوارية أشمل من التناس، فهي تطوّل وتطاول مستويات متعدّدة في العمل الروائى، مقارنة بالتعالى النصي الذي يحاول إقامة ناصات مع نصوص أخرى، من مختلف المرجعيات. وقد ركز المؤلف عند استدعائه هذين المفهومين، على ربطهما بالذاكرة، في كونها تقيم حوارات مع الزمن والفضاء والشخصية، وهذه معالم البنية الروائية، حيث لا يمكن أن نتخيل عملاً روائياً خالياً من هذه الأقاليم. لكن، في بعض الأحيان، تتعامل الذاكرة مع الرواية بانتقائية، وتنصهر هذه الحواريات كلها، ناسجةً خيوطاً سرديةً في خطاب يعلن إدانته وشجبه كل ما تحمله هذه الذاكرة من أخطاء وتشويش وضبابية.

ثانياً: تمثيلات الذاكرة في الخطاب السردى

يرى أبو حيان التوحيدى (ت. 414هـ/1023م)، أن «الكلام على الكلام صعب [...] لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكولها التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس ممكن، وفضاء هذا متنس والمجال فيه مختلف. أما الكلام على الكلام، فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه»⁽¹²⁾. يُفضي بنا هذا القول إلى تلك القراءة المزدوجة، أو قراءة ناقد النقد، وهي قراءة تأتي في المرحلة الثالثة، حيث التدرّج

(12) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ج 2 (صيدا: منشورات المكتبة العصرية، د. ت.)، ص 11.

(13) صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ط 3 (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013)، ص 6.

التعبير الوجود والذات والفرد والمجتمع. ومن هذه الزاوية، يبدو عمراري واعيًا تمامًا بالبعد القيمي لاشتغال الذاكرة المكثف على إنتاج نصوص روائية تنبثق وتمتد في حضان الزمن والفضاء والشخص، وما تحفل به هذه البناءات من جدل كبير ومستمر.

إن الذاكرة مثل الأطراس، تعيد صوغ حوارات مع عدد من الأنانيم والمسارب. وفي الأجرومية السردية لمستغانمي، تبدو الذاكرة مفتوحة وقادرة على استيعاب هذه الحوارية بالمفهوم الباخيني الواسع، إذ إن مفصل المتن المدروس توزعت بين الذاكرة في علاقاتها المشتبكة والمتشبكة مع «الزمن» و«الفضاء» و«الشخصيات» و«التذكر» و«التناس»، وتعكس هذه الحواريات، في جوهرها، قيمة النصيات من خلال سياق كتابتها أولاً، وتشئ مع علاقاتها الدلالية من خلال الملفوظات، وتشئ مع ما تقيمه من علائق وتناسات مع جملة من الأنساق التعبيرية والفنية.

عمل الناقد على «بينة» البعد الاسترجاعي/ التذكري للسرد، ومعها النصيات، مستخلصاً مجموعة من الرؤى والتصورات والمواقف بشأن طريقة اشتغال الروائية، ويمكن حصر ذلك في ما يلي:

- اللغة الشعرية الموطّقة في المرويات، من خلال الانهماك ببلاغة الإمتاع وجمالية التصوير وتوليد البؤر الحكائية انطلاقاً من أعمال الذاكرة واستنطاقها، وفي ذلك استثمار للذاكرة في بعديها الفردي والجماعي، في أفق بناء عمل روائي مبني على الحوارية والمفارقة والتناس مع ثيمة التاريخ والشخص وأدوارهم وطبيعة العلاقة بينهم.

صيرورة الموت، فالشأن نفسه ينطبق على الذاكرة في علاقتها بالإنسان، فعندما يفقد الإنسان ذاكرته، يفقد تواصله وإحساسه بالعالم وكل ما يحيط به ويصير جماداً تنفخ فيه الريح، ففقدان الذاكرة هو فقدان الإحساس بالذات والعالم» (ص 14).

ما نتقصده هنا، هو مدى التواءم بين الذاكرة والنسيان، واندغامهما من أجل تحريك خيوط السرد وتحريك الأفق الروائي نحو خوض مغامراته، ووجب الانتباه هنا، إلى أن عمراري، وهو يقرأ سرود مستغانمي، نجده يربط الذاكرة بالتخييل وقدرتها على تشكيل عوالم سحرية خاصة، تنكشف من خلاله الصور والرؤى والإحياءات بطابع مرآوي، «وهي استعادة لصور الماضي عبر تمثيلات ذوقية أو شمية أو لمسية أو لفظية. فما يعطي للصورة فاعليتها ليس حيويتها كصورة، بقدر ميزتها كحادثة ذهنية ترتبط نوعياً بالإحساس» (ص 17)، فالذاكرة، لا تنفك، في استرجاعاتها وتمثالاتها اللفظية والحسية والحدسية، تُقدّم تجارب كتابية تهتم اهتماماً كبيراً بإعادة الاعتبار إلى ثقافة الذاكرة وانشغالات التاريخ بما هو تخيل وتفاعل مع قضايا الذات والمجتمع والإنسان، ولا شك في أن مرويات مستغانمي في كليّاتها، تعمل على «تبئير» السارد عبر الذاكرة، ولا ينبغي أن يُفهم من هذا الكلام أن الذاكرة تعيد صوغ أسئلة الفرد والتاريخ والأمة على نحو آلي تعسفي، إنما تنخرط في ذلك عطفاً على مدى تشربها وقائع وأحداثاً لا تزال واقعةً في صلب التجربة، وفي اللاوعي، وهكذا تصير اللعبة السردية في المقام الأول تعبيراً «عن المفكر فيه، وما يمكن قوله في تجربتنا»⁽¹⁴⁾. ويشمل هذا

(14) بول ريكور، صراع التأويلات: دراسة هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005)، ص 130.

خاتمة: محاولة تركيب

لا شك في أن كتاب الذاكرة ملاذ السرد هو مادة نقدية جديرة بالاهتمام والمتابعة، كونها تقدّم للقارئ مداخلة قرائية جديدة، خصوصاً الاشتغال على الذاكرة، وهو اشتغال له أهمية كبرى في الجهود الرامية إلى مساءلة الذاكرة واستكناه جوانبها، سواء المضيئة أم المعتمة، وهو رهان حاول المؤلف الخوض فيه انطلاقاً من مقولات الشعرية الاجتماعية، ولا سيما مقولات باختين في هذا المجال. وواضح من خلال مفاصل الكتاب، أن ثمة جهداً مبذولاً، حيث ربط المؤلف بين الذاكرة وعبوراتها بين التناص والحواريات والسياق الفضائي ولعبة الزمن والشخص، فـ «فهم الرواية على هذا النحو، يتطلب إذن مقارنة نقدية ثقافية حوارية تبحث في علاقتها كنص بالكاتب والقارئ والبنيات الخارجية والسياقات الثقافية المؤثرة في الإنسان وتطلّعاته وبحثه اللاهث عن الحقيقة»⁽¹⁶⁾. ويتساق هذا المطلب المتشابك، تماماً، مع المعرفة والمعاني الإنسانية التي تنتجها الرواية عموماً، روايات مستغامي بوجه خاص، من حيث هي حوارية مع الذاكرة وتناصاتها، اعتماداً على المتخيل والثاوي في أعماق الذاكرة، وأمكننا أن نلمس كيف اجترح عمر اوي مقارنته النقدية، وهو يتوغل عميقاً في هذه المسارب السردية وعوالمها المتشابكة. وفي تصوّري، فإن الاعتماد على استقصاءات باختين لسبر أغوار الكتابة، ما هو إلا انعكاس لبحث متجدّد في تحولات الكتابة الروائية العربية المعاصرة، في مسعى لتثبيت الاختلاف والمغايرة في أثناء مقاربتنا النصّيات.

(16) الخضراوي، ص 22.

• الرهان على الشعرية الاجتماعية لباختين في طرائق هذه السرد بوصفها إجراءً احترازياً بعيداً عن سطوة المفاهيم والإغراق في ليّ عنق النصوص؛ ذلك أن عمر اوي، حتى إن كان يمارس النقد، لا نجده يثقل كاهل المتن بكثرة الاستشهادات والأمثلة، فالغاية هي التقرب من التحققات النصية في مجاورتها الذاكرة. من هذا المنظور، يحرّرنّا النقد من خنق النصوص وطاقتها الإبداعية الخلاقة، ووعودها في الانصهار والذوبان مع رؤية الروائية، ووجب الانتباه إلى أن نقد الرواية في الوطن العربي لا يمكنه أن يتخلّى عن تنظيرات باختين، باعتبارها آليةً مغايرة ومختلفة في «التشديد على حوارية العالم والعلاقات بين البشر»⁽¹⁵⁾.

• التأكيد أن لأعمال مستغامي الروائية ميسماً خاصاً، وهو الاشتغال على الذاكرة، والانطلاق منها نحو «تبثير» السرد، برؤية تعيد الاعتبار إلى الزمن في مفهومها الممتد عبر النصوص. وفي هذا السياق، يرى عمر اوي أن «الذاكرة وهي العصب البنيوي في تشكيل لحمة السرد وهندسة فضائه ورسم بورتريه لشخصياته، تكاد تكون ذاكرة سجيّة الماضي بمتخيّله وقيمه الإنسانية والحضارية والثقافية في أبعاده الروحية والرمزية، ويلاحظ أن هذه القيم بدأت تتلاشى وتختفي أمام استبداد الزمن الحاضر الموسوم بقيم زائفة جعلت الخطاب عنه، يأتي دائماً مصحوباً بلعنة الإدانة والاحتجاج» (ص 253).

(15) تزفيتان تودروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحوارية، ترجمة فخري صالح، ط 4 (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2012)، ص 11.

References

المراجع

- باختين، ميخائيل. الخطاب الروائي. ترجمة محمد برادة. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.
- بن نوار، بهاء. الكتابة وهاجس التجاوز. عمان: دار فضاءات للنشر والتوزيع، 2011.
- التوحيدي، أبو حيان. الإمتاع والمؤانسة. صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين. صيدا: منشورات المكتبة العصرية، [د. ت.].
- تودروف، تزفيتان. ميخائيل باختين: المبدأ الحواري. ترجمة فخري صالح. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.
- _____. ميخائيل باختين: المبدأ الحواري. ترجمة فخري صالح. ط 4. القاهرة: دار رؤية للنشر، 2012.
- الحاج شاهين، سمير. لحظة الأبدية: دراسات الزمان في أدب القرن العشرين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.
- روضي، عبد الهادي. معطف سوزان: مسالك المعنى في قصيدة النثر العربية الجديدة وأكوان متخيلها الشعري. سلسلة نقد 1. مراكش: منشورات دار الشعر، 2019.
- ريكور، بول. صراع التأويلات: دراسة هيرمينوطيقية. ترجمة منذر عياشي. مراجعة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.
- عمرأوي، عبد الخالق. الذاكرة ملاذ السرد: قراءة في ثلاثية أحلام مستغانمي. الرباط: مطبعة طوب بريس للنشر، 2017.
- العبد، يمني. الراوي: الموقع والشكل، بحث في السرد الروائي. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1986.
- عثمان، عبد الفتاح. بناء الرواية: دراسة في الرواية المصرية. القاهرة: مكتبة الشباب، [د. ت.].
- العلوي، عبد الرحيم الواصل. تقويم الكفايات اللغوية واستراتيجيات تعليم وتعلم اللغة. الرباط: منشورات دار أبي رقرق، 2017.
- علوش، سعيد. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ الدار البيضاء: سوشيريس، 1985.
- فضل، صلاح. مناهج النقد المعاصر. ط 3. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013.

- الخضراوي، إدريس. سرديات الأمة: تخييل التاريخ وثقافة الذاكرة في الرواية المغربية المعاصرة. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2017.
- مبروك، مراد عبد الرحمن. بناء الزمن في الرواية المعاصرة. سلسلة دراسات أدبية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

زهير سوکاح | Zouheir Soukah *

مراجعة كتاب الذاكرة الجمعية لـ موريس هالبفاكس

Book review *On Collective Memory* by Maurice Halbwachs

الذاكرة الجمعية.	عنوان الكتاب:
موريس هالبفاكس.	المؤلف:
نسرین الزهر.	ترجمة:
بيت المواطن للنشر والتوزيع.	الناشر:
دمشق/ بيروت.	مكان النشر:
2016.	تاريخ النشر:
181 صفحة.	عدد الصفحات:

* باحث مغربي، حاصل على الدكتوراه في اللغة الألمانية وآدابها من جامعة هاينرش هاينه بدوسلدورف، ويحاضر في الجامعة نفسها.

A Moroccan Researcher, he Holds a PhD in German Language and Literature from the University of Düsseldorf, and he Lectures at the same University.

بت
يعتبر عالم الاجتماع الفرنسي موريس هالبفاكس Maurice Halbwachs (1877-1945) المؤسس الفعلي لعلم اجتماع الذاكرة، وذلك بفضل أعماله السوسيولوجية التي ظهرت قبل نحو قرن من الزمن، والتي اهتم فيها، على غير عادة مجايله، بموضوع الذاكرة التي كان يُنظر إليها، إلى حدود عشرينيات القرن الماضي، باعتبارها عملية داخلية ترتبط بالفرد المتذكر وتنحصر فيه، كما هو الحال عند أستاذه إميل دوركايم Émile Durkheim (1858-1917)، إضافة إلى سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)؛ فبخلافهم، شدّد هالبفاكس في عمله الأول، الأطر الاجتماعية للذاكرة *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925)، على أن الذاكرة هي أيضًا ظاهرة مجتمعية وليست مجرد إرث بيولوجي كما كانت تعتقد الأوساط العلمية آنذاك. لذا، لم يكن مستغرباً أن يتعرض هذا التصور المُستجد لانتقادات عدة من رموز السوسيولوجيا الفرنسية، حيث نُظِر إليه باعتباره تعاملاً فضفاضاً مع ظاهرة نفسية داخلية، لا تُعد من قضايا البحث السوسيولوجي، وهذا ما دفع هالبفاكس طوال السنوات التي تلت صدور هذا الكتاب الأولي إلى الاشتغال بعمق أكبر بنظريته حول البعد الاجتماعي للذاكرة في عمل جديد (وهو موضوع هذه المراجعة)، قبل أن يعتقل جهاز الغستابو الألماني هذا السوسيولوجي من أصول ألمانية يهودية سنة 1944، في باريس. وقد صدر هذا العمل غير المكتمل بعد خمس سنوات من وفاة هالبفاكس في معتقل بوخنفالد النازي، بعنوان *الذاكرة الجمعية* (1950) *La mémoire collective*، غير أنه لم يجذب إليه الاهتمام المأمول من جانب السوسيولوجيا الفرنسية، إلى أن أعيد اكتشافه خارج ميدان علم الاجتماع (مع

وبالرجوع إلى محتويات الترجمة العربية، نجد أنها تشتمل على خمسة فصول، في حين يشتمل النص الفرنسي الأصلي على أربعة فصول تضم أبواباً متنوعة؛ ومردّ هذا الأمر اشتغال النسخة العربية على مقال مُعرّب نشره هالبفاكس بعنوان «الذاكرة الجمعية عند الموسيقيين» *La mémoire collective chez les musiciens* (1939) في إحدى الدوريات الفرنسية، وهذا المقال لا ينتمي إلى مكونات الكتاب الأصلي في طبعته الأولى⁽³⁾.

(1) بشأن صدور الترجمة العربية للنسخة الفرنسية بالنسبة إلى هذا الكتاب، ينظر: جاك لوغوف، *التاريخ والذاكرة*، تعريب جمال شحيد، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

(2) نجد التأثير الهالبفاكسي نفسه عند الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، والمؤرخ الألماني يان أسمان. للمزيد، ينظر: زهير سوكاح، «حقول دراسات الذاكرة» في العلوم الإنسانية والاجتماعية: حضور غربي وقصور عربي، أسطور، العدد 11 (كانون الثاني/ يناير 2020)، ص 33-58.

(3) Maurice Halbwachs, «La mémoire collective chez les musiciens», *Revue Philosophique*, vol. 127, no. 3-4 (Mars-Avril 1939), pp. 136-165.

والتذكر الجمعي، معتبراً أن النمط الأول أعسر وأعقد من النمط الثاني، لكنه هو الأسر في استعادة أحداث وقعت ضمن الحيز العام، أي المشترك، أما النمط الأول فهو خاص وشخصي. ويفسر هذه المفارقة بقوله إن «الذكريات الأصعب في استحضارها هي تلك التي لا تخص سوانا، تلك التي تشكل ملكيتنا الأشدّ حصريّة» (ص 67)، ذلك أنّ هالبفاكس لا يرى أي تعارض بينهما، معتبراً أن «كل ذاكرة فردية هي وجهة نظر تطل على الذاكرة الجمعية» (ص 69). وهذا، تحديداً، ما يُسهب في شرحه في مستهل الفصل الثالث المعنون بـ «الذاكرة الجمعية والذاكرة التاريخية»، مشيراً إلى أن الذاكرة الفردية «ليست مغلقة ومعزولة [...] فلكي يستذكر المرء ماضيه الخاص هو في حاجة إلى ذكريات الآخرين» (ص 73). وعلى هذا الأساس، يرى أنهما في علاقة تكاملية، رغم إقراره في الوقت نفسه بأننا «لسنا معتادين بعد على التحدث عن ذاكرة جماعة»، حتى لو كان ذلك «من باب المجاز» (ص 73)، مضيفاً أن استناد ذاكرة الفرد إلى ذاكرة الجمع إنما هو لسدّ ثغرات الذاكرة الفردية، بل توطيدها أيضاً - من دون أن يُقلل هذا الأمر من استقلاليتها ودورها في تشكيل الذاكرة الجمعية التي تتطور وفق قوانينها الذاتية - وأنها، في نهاية المطاف، مؤلفة من ذكرات فردية متعددة ومتنوعة تسهم في تأسيس الوعي الجمعي للجماعة التذكيرية، حالما تتموضع بصورة لافردية، أي جمعية. وفي هذا الصدد، يقول هالبفاكس: «تأتي الذكريات الجمعية لتُضاف إلى الذكريات الفردية ولتعطينا على هذه الأخيرة ممسكاً مناسباً وأكيداً أكثر، ولكن ينبغي للذكريات الفردية أن تكون مسبقاً موجودة، وإلا فإن ذاكرتنا ستعمل في الخواء» (ص 81).

يتخذ هالبفاكس، في الفصل الأول، من الذاكرة الموسيقية، أو على وجه الدقة ذاكرة الموسيقيين، مثلاً ملموساً لتوضيح تصويره للذاكرة الجمعية، بعد النقد الشديد الذي وجّه إليه، بوصفها ذاكرة مخصصة بجماعة بعينها تعبر عنها بدقة. وفي هذا الإطار، يرى أن الذاكرة الموسيقية عند جماعة الموسيقيين أوسع وأكثر دقة من الذاكرة التي عند غيرهم (ص 16)، مضيفاً أن الرموز الموسيقية «المصطنعة» هي أكثر من مجرد عمل دماغي، بل إنها «عُرف أو اصطلاح» منغلَق أنتج في عالم الجماعة الموسيقية، التي هي وحدها ما يمكنك التعامل معه في وسط اجتماعي متكامل من الموسيقيين (ص 19). وهنا، ينتقد وجهة النظر الفيزيولوجية المحضة التي تكتفي بالتسليم بأن الدماغ البشري وحده يكفي للقيام بعملية استدعاء الذكريات وتمييزها (ص 20). ينتمي هذا المقال، إذًا، إلى مشروع أكبر لهالبفاكس، وهو كتابه غير المكتمل الذاكرة الجمعية الذي يستهله، من دون مقدمة، بفصل قصير حول الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية.

يؤكد هالبفاكس أن ذكرياتنا تبقى، رغم فردانيتها الظاهرية، ذات طبيعة مشتركة؛ ومن ثمّ فهي جمعية، وذلك حينما يُدكرنا بها المجتمع المحيط بنا «مع أنها أحداث عُنيّا بها وحدنا»، مضيفاً «أننا لسنا في الحقيقة وحيدين البتة» (ص 48). ومن هذا المنطلق، يرى أن النسيان لا يمكن فهمه ببساطة بوصفه عملية فيزيولوجية؛ فهو مرتبط بتلك الأطر الاجتماعية نفسها المؤثرة في عملية التذكر الفردية: «أن ننسى فترة من حياتنا، هو أن نفقد الصلة بأولئك الذين كانوا يحيطون بنا في تلك الفترة» (ص 52). وعلى هذا الأساس، يُقيم هالبفاكس في الفصل الثاني تمييزاً أولياً بين نمطين من أنماط التذكر؛ هما التذكر الفردي

وبخلاف العلاقة التكاملية بين هذين النمطين من التذكر، نجد أن هالفاكس يُقيم تعارضاً واضحاً بين الذاكرة والتاريخ، بل إنه يُسهب في الفصل الثالث المطول في مناقشة العلاقة الشائكة بينهما. كما نجده في ثانياً هذا الفصل المهم يؤكد أنه من غير الممكن الخلط بين التاريخ والذاكرة، مُشدداً على أن «تعبير 'الذاكرة التاريخية' لم يُحسن اختياره، لأنه يصل عبارتين تتعارضان في أكثر من نقطة» (ص 98)، وهذه فكرة ذات أهمية كبيرة؛ بالنظر إلى الاستعمال غير الدقيق، بل المرتبك أيضاً، في العديد من الأدبيات الغربية التي أخذت عنها النصوص العربية ما يُعرف بـ «الذاكرة التاريخية». ويُعلل رفضه هذا المصطلح بقوله: «لو كان نسيج الذاكرة الجمعية مجرد سلسلة من التواريخ وقوائم من الوقائع التاريخية، فإنها لم تكن لتلعب إلا دوراً ثانوياً في تثبيت ذكرياتنا الفردية» (ص 77).

وفي مقابل التنوع الذي تتميز به الذاكرة أو الذكارات، يرى هالفاكس أن «التاريخ واحد»، وأنه ما من شيء فيه ثانوي؛ لذا «ينجح التاريخ في إعطائنا نظرة سريعة عن الماضي، فهو يجمع في برهة قصيرة ويرمز بحركة سريعة، تاريخ شعوب وأفراد وتطورات جمعية حدثت ببطء»، مضيفاً أن التاريخ يقدم لنا بهذه الطريقة «صورة وحيدة وجامعة» (ص 104). وبخلاف هذا، فإن الجماعة حينما تتمثل ماضيها، فإن ذاكرتها، وليس تاريخها، هي ما يحتل الصدارة، فهي تشعر، بحسب تعبيره، بأنها بقيت كما هي مدركة هويتها المخصوصة بها عبر عامل الزمن (ص 104). وبهذا العامل الزمني وعلاقته بالذاكرة الجمعية، يهتم هالفاكس في الفصل الرابع من الكتاب، عادداً إياه - إلى جانب المكان والجماعة نفسها - شرطاً مركزياً في تشكل الذاكرة في بعديها الفردي والجمعي.

في هذا الفصل يناقش هالفاكس تصورات دوركايم المتعلقة بالتمثل البشري للزمن، بوصفه ضرورة من ضرورات المجتمع، وبمفهوم الزمن لدى هنري برغسون Henri Bergson (1859-1941) الذي يرى أن الذاكرة ملكة فردية مرتبطة

وبخلاف العلاقة التكاملية بين هذين النمطين من التذكر، نجد أن هالفاكس يُقيم تعارضاً واضحاً بين الذاكرة والتاريخ، بل إنه يُسهب في الفصل الثالث المطول في مناقشة العلاقة الشائكة بينهما. كما نجده في ثانياً هذا الفصل المهم يؤكد أنه من غير الممكن الخلط بين التاريخ والذاكرة، مُشدداً على أن «تعبير 'الذاكرة التاريخية' لم يُحسن اختياره، لأنه يصل عبارتين تتعارضان في أكثر من نقطة» (ص 98)، وهذه فكرة ذات أهمية كبيرة؛ بالنظر إلى الاستعمال غير الدقيق، بل المرتبك أيضاً، في العديد من الأدبيات الغربية التي أخذت عنها النصوص العربية ما يُعرف بـ «الذاكرة التاريخية». ويُعلل رفضه هذا المصطلح بقوله: «لو كان نسيج الذاكرة الجمعية مجرد سلسلة من التواريخ وقوائم من الوقائع التاريخية، فإنها لم تكن لتلعب إلا دوراً ثانوياً في تثبيت ذكرياتنا الفردية» (ص 77).

من هذا المنطلق، يُفرق هالفاكس بين التاريخ المكتوب، الذي ليس إلا توثيقاً لجانب من الماضي وليس الماضي كله، والتاريخ المعيش، أي التاريخ الحي المتجدد عبر الزمن، وهو التاريخ الذي - بناءً عليه - تستند الذاكرة لاحقاً؛ فبحسب تعبيره، لديه «كل ما يلزم لتشكيل إطار حي وطبيعي يُستند عليه لحفظ صورة الماضي واستعادتها». وهذا تحديداً ما يُميز التاريخ المعيش من التاريخ المكتوب الذي يُرى في «المعرفة المجردة المعنية وليس الذاكرة» (ص 90). لهذا، يؤكد هالفاكس في نهاية هذا الفصل ما يسميه بـ «التضاد النهائي» بين التاريخ والذاكرة الجمعية، حينما يرى أن التاريخ لا يبتدئ إلا في اللحظة التي تنطفئ فيها الذاكرة الاجتماعية، مضيفاً قوله: «عندما تتبعثر [...] الذاكرة في أذهان بعض الأفراد التائهين في المجتمعات الجديدة [...] تصيح الوسيلة الوحيدة لإنقاذ تلك الذكريات هي تثبيتها كتابة كسر» (ص 98).

استمرارية الفضاء المكاني الذي تتموضع فيه، أو على الأقل إلى «استمرارية الجماعة في سلوكها» تجاه مكانها أو أمكنتها (ص 167). وهنا، يمكننا أن نفهم مدى التأثير الواضح لتصوراته، حول البعد المكاني للذاكرة الجمعية، في المؤرخ الفرنسي بيير نورا، وذلك من جهة تطويره نظريته الشهيرة عن أماكن الذاكرة التي ليست إلا امتداداً مُتطوراً لنظرية هالففاكس السوسولوجية ضمن العلوم التاريخية المعاصرة.

نجح هالففاكس في هذا العمل، إلى حد بعيد، في إثارة الانتباه العلمي إلى مسألة تموقع التذكر بين الفرد والجمع، وهو اهتمام سوسولوجي غير مألوف استطاع من خلاله تأكيد أنه لا ذاكرة ولا تذكر من دون جماعة أو بمعزل عنها، كما أظهر في الوقت نفسه أنه لا جماعة واعية من دون ذاكرة جمعية، وهي نتائج توصّل إليها عبر استناده إلى مقاربات متعددة من معارف متنوعة؛ مثل السوسولوجيا، والفلسفة، وعلم النفس، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، في هذا المؤلف الذي جاء على شاكلة النص الفلسفي المفتوح، بعيداً عن الأسلوب العلمي الجاف والمنغلق. ولا غرابة، إذ، في أن يترجم هذا العمل البيتخصصي بعد إعادة اكتشافه إلى لغات عدة، وتُشكل ترجمته العربية أولى لبنات التعرف العربي إلى فكر ذلك السوسولوجي الفرنسي الذي عبرت نظريته جُلَّ تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل إنّ أعماله - حول «الفردية» و«الجمعية» في الذاكرة - أسهمت في انبعاث حقل وليد متعدد التخصصات، هو حقل «دراسات الذاكرة» الحديث Memory Studies، الذي صارت فيه أعمال هالففاكس الذاكراتية من المراجع التأسيسية له.

بالزمن الفردي؛ إذ ينتقد هالففاكس حصر زمنية الإنسان في فردانيته، مُشدداً على ما أسماه «الزمن الجمعي» الذي يعتبره أيضاً متعارضاً مع الزمن الفردي، ويرى أنه لا يهتم الجماعة الذاكرية من الزمن هنا إلا «ضرورة سماحه لها أن تحتفظ بالحوادث التي وقعت فيه وتذكرها»، مؤكداً أن ديمومة الزمن شرطاً من شروط كل وعي جمعي قادر على التذكر، وذلك من خلال قوله: «كل مجتمع [...] يُجمّد الزمن على طريقتة الخاصة، أو يفرض على أفراده وهماً مفاده أن بعض المناطق، خلال مدة معينة على الأقل، وفي عالم يتغير دون توقف، حازت شيئاً من الاستقرار والهدوء النسبي خلال فترة معتبرة» (ص 150). وكما أن لكل جماعة تمثلاً للزمن خاصاً بها تحتكره لنفسها، ولو تخيلياً، فإن لكل جماعة محددة أيضاً مكانها الخاص، وهذا ما يُسهب في شرحه في الفصل الأخير من الكتاب الذي يخصصه للعلاقة الرابطة بين الذاكرة الجمعية والمكان.

في الفصل الخامس والأخير، يرى هالففاكس أن الجماعة تنغلق في الإطار المكاني الذي بنته لنفسها، وذلك لتحديد صورتها عن نفسها، وفي هذا السياق يُفسر الدور الذي تؤديه الصور المكانية أثناء تشكل الذاكرة الجمعية، فالمكان بالنسبة إليه «اندمج في بصمة الجماعة وكذلك الجماعة اندمجت ببصمة المكان»، مضيفاً أن الجماعة مرتبطة ارتباطاً طبعياً بمكانها الخاص بها؛ فلا ذاكرة جمعية «خارج إطار مكاني» (ص 165). لهذا، يرى - ولو على نحو غير دقيق - أن الذكريات التي تهم الجماعات الأخرى لا يمكنها أن تلج في فضاء آخر مسكون بذاكرات أخرى؛ إذ يقول: «هذا الفضاء يُبنى على أساس استبعاد الفضاءات الأخرى» (ص 165)، ليختتم الفصل بتشديده على أن الذاكرة ذاتها تستند إلى

References

المراجع

العربية

سوكاح، زهير. «حقل 'دراسات الذاكرة' في العلوم الإنسانية والاجتماعية: حضور غربي وقصور عربي». أسطور، العدد 11 (كانون الثاني / يناير 2020).

لوغوف، جاك. التاريخ والذاكرة. تعريب جمال شحيّد. سلسلة ترجمان. الدوحة / بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

الأجنبية

Halbwachs, Maurice. «La mémoire collective chez les musiciens.» *Revue Philosophie*, vol. 127, no. 3-4 (Mars–Avril 1939).



أنس خالد النصار

الاستراتيجية الصينية تجاه الدول العربية: الأهداف والمآلات دراسة استشرافية

يهدف إلى تحليل الرؤى الاستراتيجية للصين تجاه الدول العربية، بغية معرفة مجالاتها وأهدافها، والأدوات التي تستخدمها لتحقيق تلك الأهداف، وآثارها الإيجابية والسلبية على دول المنطقة، وذلك من خلال استكشاف مآلاتها المستقبلية المحتملة والمرجدة.

انتهج المؤلف في دراسته منهجاً علمياً لتحقيق أهدافها والإجابة عن تساؤلاتها، فعرض مجموعة من الدراسات السابقة التي تناولت الاستراتيجية الصينية الصادرة بلغات متعددة، من أجل إثراء الموضوع وإغنائه بوجهات النظر، كما عرض آراء الخبراء من الجانبين العربي والصيني، من خلال المقابلات محللاً نتائجها؛ خاتماً الكتاب بمجموعة من التوصيات، ما يجعله مرجعاً أساسياً في ظل ندرة المراجع العربية في هذا المجال.



تبيين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحَكَّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر تبين مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند تبين في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، ولل علاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية تبين في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين «بيان» و«بين» اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البيانات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية تبين في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط تبين خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسر فكري ما بين الكتاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكَّمة، وفقاً لما يلي:

- أولاً: أن يكون البحث أصيلاً معدّاً خصيصاً للمجلة، وألا يكون قد نشر جزئياً أو كلياً أو نشر ما يشبهه في أي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أي جهة أخرى.
- ثانياً: أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- ثالثاً: يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 - 125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخص، ويقدم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصور المفاهيمي وتحديد مؤشرات الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلاً بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولاً من رسائل جامعية أُقرّت إلا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثاً في مجالات اختصاصها بأي لغة من اللغات، على ألا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألا يتجاوز عدد كلماتها 2800 - 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة باباً خاصاً للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 - 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000 - 8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّداً على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تماماً عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضاً.
- رابعاً: يخضع كل بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصاً دقيقاً في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القراء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- خامساً: تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلومات بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخص آخر غير المؤلف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).
1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآت مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متبع في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

- اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة.
- نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.
- ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النحو التالي مثلاً: ناش، ص 117.
- أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصراً: ناش، السوسيولوجيا، ص 117.
- ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.
- أما في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النحو التالي:
- ناش، كيت. السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السيد وآخرون. تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلف، «عنوان الدراسة أو المقالة»، اسم المجلّة، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القومي العربيّ»، إستراتيجيات، المجلّد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القومي العربيّ». إستراتيجيات. المجلّد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطرق الدبلوماسية مع دمشق»، الغارديان، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، اسم السلسلة (إن وُجد)،

اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهدي في 2016/8/9، في: <http://www.....>

ويتعين ذكر الرابط كاملاً، أو يكتب مختصراً بالاعتماد على مُختصر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهدي في 2012/12/25، في: <http://bit.ly/2bAw2OB>

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهدي في 2016/8/18، في: <http://bit.ly/2b3FLed>

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمدين لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئٍ مرجّحٍ آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قراء موثوقين ومجربين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحررين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومة متميزة أو رأي جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرية، ولا يجوز استعمال أيّ منهما لاستفادة شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنيّ ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراء، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحررون والمراجعون المادة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلف من المؤلفين، أو الشركات، أو المؤسسات ذات الصلة بالبحث.
10. تنقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، سواءً باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المركز العربي.
12. تنقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجانبة النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Tabayyun*

1. The editorial board of *Tabayyun* upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II- Periodicals

Author's name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," series name (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: <http://www...>

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: <http://bit.ly/2k97Wxw>
- Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: <http://bit.ly/2j36v5S>

- iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.
 - iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).
 - v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.
 - vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.
 - vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.
 - viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.
 - ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.
 - x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.
4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.
 5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).
 - i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.
 - ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.



Tabayyun is a quarterly, peer-reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305-246). First published in in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well-defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

Scope and goals

Tabayyun is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well-supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20th Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

Submission Guidelines

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
 - i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
 - ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة «تبين» للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «تبين» أبحاثاً ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
tabayyun@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي ١٧٤ - مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥ - ١١ رياض الصلح ٢١٨٠ - بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٦ / ٧ / ٨ فاكس: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٩



فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

تبين
Tabayyun

قسمة اشتراك

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع:

☐ تحويل بنكي

☐ شيك لأمر المركز

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكترونية.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي تُوزَّع عادةً في ختام المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

ويغوز بالجائزة بحثٌ أو أكثر من الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية (بعد موافقة الباحث على الترشح للجائزة)، ومن دون تدريج إلى جائزة أولى وثانية وثالثة، وتتكون الجائزة من ثلاثة مركبات:

شهادة الفوز، مكافأة مالية تشجيعية تُمنح لكل فائز، كما يحصل الفائز على منحة بحثية لتطوير دراسته المقدمة إن تمكّن من تحويلها إلى مشروع بحثي. ويجري صرف المنحة ومتابعتها بحسب معايير المنح البحثية المتبعة في المركز

للإطلاع أكثر يرجى زيارة الموقع الإلكتروني للمركز العربي على هذا الرابط:

<https://www.dohainstitute.org/ar/News/Pages/The-Arab-Center-Board-of-Directors-Approves-Amendments-to-the-Arab-Award.aspx>

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies



الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 2180-1107 بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: +961 1 991836 / 7/8 فاكس: +961 1 991839

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Société General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

لبنان	35 \$ للأفراد	45 \$ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 \$ للأفراد	80 \$ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 \$ للأفراد	120 \$ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 \$ للأفراد	160 \$ للمؤسسات