العدد 34 – المجلد التاسع – خريف 2020
Issue 34 – Volume 9 – Autumn 2020

تبيّن
Tabayyun

فصلية محكّمة تعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية
A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies and Critical Theories Journal

ISSN 2305-2465

سهيل الحبيب
نظرية بشارة وآفاق مقاربة ديناميات التديّن الإسلامي المعاصر: مقدمات في ضوء أزمة النماذج السائدة

إسماعيل ناشف
عمل الحدّ: قراءة مختلفة للصهيونيّة

نجمة حجّار
الرواية الأسترالية العربية: هموم الهويّة والانتماء

منوبي غناش
العقلانية والمخيال السياسي في الفلسفة السياسية الحديثة

محمد منادي إدريس
سؤال الهوية عند جون لوك: من الجدال اللاهوتي إلى النقاش العملي

محمد عبد الله المحجري
نظرية الأدب في ظل الدراسات الثقافية: التموضع والرهان والتحولات

عبد الرحيم البصري
الحداثات البديلة والحداثات المتعددة: نحو فهم جديد لمسألة الحداثة

عبد الرحمن خلفي
قراءة الشافعي في سياقه: نحو مقاربة جديدة

Editor-in-Chief	رئيس التحرير
Raja Bahlool	رجا بهلول

Editorial Manager	مدير التحرير
Rachid Boutayeb	رشيد بوطيب

Editorial Secretary	سكرتير التحرير
Kamel Tirchi	كمال طيرشي

Editorial Board	هيئة التحرير
Ismail Nashif	إسماعيل ناشف
Elizabeth Kassab	إليزابيث كسّاب
Ayman El-Desouky	أيمن الدسوقي
Jamal Barout	جمال باروت
Atef Botros	عاطف بطرس
Abdelaziz Labib	عبد العزيز لبيب
Mohamed Mesbahi	محمد المصباحي
Nijmeh Hajjar	نجمة حجار

Design and Layout	تصميم وإخراج
Ahmad Helmy	أحمد حلمي
Hisham Moussawi	هشام الموسوي

Academic Advisory Committee	الهيئة الاستشارية
Adonis El Akra	أدونيس العكرة
Elias Atallah	إلياس عطا الله
Bensalem Himmich	بنسالم حميش
Hassan Hanafi	حسن حنفي
Rushdi Rashid	رشدي راشد
Rasheed Elenany	رشيد العناني
Ramzi Baalbaki	رمزي البعلبكي
Said Bensaid Alaoui	سعيد بنسعيد العلوي
Said Bengrad	سعيد بنگراد
Sabry Hafez	صبري حافظ
Tayyeb Tizini	طيب تيزيني
Abd Al-Salam Al-Masdi	عبد السلام المسدي
Abdullah Mohammed Aljassami	عبدالله محمد الجسمي
Aze-eddine Bouchikhi	عز الدين البوشيخي
Fathi Nguezzou	فتحي إنقزو
Fathi Meskini	فتحي المسكيني
Fehmi Jadaane	فهمي جدعان
Mohsen Jassim Al-Musawi	محسن جاسم الموسوي
Mohamed Bouhlel	محمد بو هلال
Mohammed Sabila	محمد سبيلا
Mohamed El Omari	محمد العمري
Mounir Kchaou	منير الكشو
Yasir Suleiman	ياسر سليمان

The Designated Licensee	صاحب الامتياز
The General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies	المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

صورة الغلاف: اختزال، 2010 واللوحات في الداخل للفنان السوري رياض الشعار

من مواليد السَّلَمِيَّة سنة 1966 في سورية. درس في معهد إعداد المدرسين بمدينة حماة، وعمل في التدريس كذلك. شارك في العديد من المعارض الجماعية وأقام عددًا من المعارض الفردية في سورية وفي الخارج. وهو متفرغ حاليًا للرسم.

The art in this issue, including the cover picture, Abbreviation (2010), is the work of the Syrian artist Riyadh Al Shaar.

born in 1966 in Salamiyyeh, Syria. Since graduating from the Hamah Education Institute, he has worked as a teacher while continuing to exhibit art at both joint and individual exhibitions in Syria and abroad. Today he is a full-time painter.

ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:

Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب. 10277 – الدوحة – قطر

Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar

هاتف: +974 4035 6888 - +974 4035 4117 :Phone

E-mail: tabayyun@dohainstitute.org

فصلية محكّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer–reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 34 – المجلد التاسع – خريف 2020

Issue 34 – Volume 9 – Autumn 2020

لا تعبِّر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتِّجاهات يتبنَّاها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»

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

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

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

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

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث، والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رقيها وتطوّرها، انطلاقًا من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمعٍ بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكنٍ إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمّ، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويصدر كتبًا محكّمةً ودوريات علميةً، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجّهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضًا، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسة التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسّس المركز في الدوحة في خريف ٢٠١٠، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسّس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري. ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرّغ العلمي، ويكلّف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

Contents المحتويات

Research Papers	5	دراسات وأبحاث
Suhail Al Habib **Bishara's Theory and the Horizons of Comparing Dynamics of Contemporary Islamic Religiosity** Prolegomena in Light of the Crisis of Current Models	7	سهيل الحبيّب نظرية بشارة وآفاق مقاربة ديناميات التديّن الإسلامي المعاصر مقدمات في ضوء أزمة النماذج السائدة
Ismail Nashef **Borderwork: Towards a Different Reading of Zionism**	45	إسماعيل ناشف عمل الحدّ: قراءة مختلفة للصهيونيّة
Nijmeh Hajjar **The Arab Australian Novel: Concerns of Identity and Belonging**	81	نجمة حجّار الرواية الأستراليّة العربيّة: هموم الهويّة والانتماء
Manoubi Ghabbach **Rationalism and the Political Imaginary in Modern Political Philosophy**	111	منوبي غبّاش العقلانية والمخيال السياسي في الفلسفة السياسية الحديثة
Mohamed Mounadi Idrissi **Locke and The Question of Identity: From Theological Polemic to Practical Debate**	145	محمد منادي إدريسي سؤال الهوية عند جون لوك: من الجدال اللاهوتي إلى النقاش العملي
Mohammed AL-mahjari **The Theory of Literature, in the Light of Cultural Studies: Positioning, the Present, and Transformations**	167	محمد عبد الله المحجري نظرية الأدب في ظل الدراسات الثقافية: التموضع والراهن والتحولات

عبد الرحيم البصري 189 Abderrahim El-Basri
الحداثات البديلة والحداثات المتعددة:
نحو فهم جديد لمسألة الحداثة
Alternative and Multiple Modernities: Modernity Reconsidered

عبد الرحمن حللي 211 Abdulrahman Helali
قراءة الشافعي في سياقه:
نحو مقاربة جديدة
Reading Al- Shāfiʿī in his Context: Toward a New Approach

مراجعات الكتب 233 Book Reviews

زهير سوكاح 235 Zouheir Soukah
مراجعة كتاب
الحرية هي دومًا حرية أصحاب الفكر المختلف
نصوص مختارة
لـ روزا لوكسمبورغ
Book Review *Freedom is Always and Exclusively Freedom for the One who Thinks Differently* by Rosa Luxembourg

دراسات وأبحاث
Research Papers

Title: Lament.
Method: Oil.
Size: 70 x 80 cm.
Date and Place: 2020.

عنوان اللوحة: لهفة.
نوعها: زيتية.
مقاسها: 70×80 سم.
المكان والسنة: 2020.

سهيل الحبيّب | Suhail Al Habib*

نظرية بشارة وآفاق مقاربة ديناميات التديّن الإسلامي المعاصر

مقدمات في ضوء أزمة النماذج السائدة**

Bishara's Theory and the Horizons of Comparing Dynamics of Contemporary Islamic Religiosity

Prolegomena in Light of the Crisis of Current Models

ملخص: تحاول هذه الدراسة أن تجلّي وجهًا من وجوه راهنية منجز كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** للمفكر العربي عزمي بشارة، من حيث إنه منجز نظري يتوفّر على مفاهيم ومقولات منهجية جديدة في فهم مآلات الديني، وديناميات التديّن في سياقات العلمنة الحديثة، غير تلك التي استقرت في نظرية العلمنة الكلاسيكية. وقد طبّق بشارة هذه المقولات في مقاربة التديّن الإسلامي وديناميّاته المعاصرة والراهنة، ومنها ظواهره الأكثر إثارة للإشكال اليوم: الحركات السياسية الإسلامية الإخوانية والسلفية والجهادية والجماعات الطائفية. وإذا كانت هذه الظواهر تشكّل، من المنظور الكلاسيكي للعلمنة، عناوين لجمود التديّن الإسلامي وثباته واستثناء المجتمعات المسلمة من صيرورات العلمنة، فإنها تشكّل، من وجهة مقولات نظرية بشارة في مآلات التديّن في العلمنة، عناوين لديناميات هذا التديّن في إطار خصوصية صيرورات العلمنة التي شهدتها البلدان العربية الحديثة. وهذا ما تعتبره الدراسة فتحًا لآفاق جديدة في دراسة أنماط التديّن المعاصرة والراهنة.

كلمات مفتاحية: الاستثناء الإسلامي، العلمانية، السلفية، الجهادية، الطائفية.

Abstract: This paper seeks to shed light upon one facet of the contemporary interest of Azmi Bishara's work *Religion and Secularism in a Historical Context*, inasmuch as it is a theoretical achievement that has at its disposal new methodological

* باحث وأستاذ محاضر بمركز الدراسات الإسلامية في جامعة الزيتونة تونس. حاصل على شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربية، اختصاص حضارة (فكر عربي حديث ومعاصر).

Researcher and Lecturer at the Center for Islamic Studies – Al–Zaytoonah University, Tunisia. He holds a PhD in Arabic Language and Literature, with a specialization in Civilization (Modern and Contemporary Arab Thought).

** هذه الدراسة مقدمة لكتاب قيد الإنجاز يشتغل براهنية نظرية العلمنة عند عزمي بشارة، في علاقة بسرديات العلمانية ومتخيّلاتها عند الإسلاميين العرب.

concepts and terminology that makes sense of the outcomes of the religious, and the dynamics of religiosity in contexts of modern secularization, aside from those which have become mainstays of the classical theory of secularization. Bishara applies these terms to an approach to Islamic religiosity and its modern, present–day dynamics, including its most controversial phenomena: Islamic political movements (*Ikhwani, Salafi, and Jihadi*) and sectarian groups. From the classical perspective on secularization, these phenomena once characterized the rigidity and resilience of Islamic religiosity, as well as the exclusion of Muslim societies from the process of secularization, but in Bishara's theory of the outcomes of piety within secularization they instead represent the dynamics of this religiosity, as part of the particularity of the outcomes of secularization as witnessed by modern Arab states. Therein, this paper finds an opening for new horizons in the study of contemporary modes of religiosity.

Keywords: Islamic Exceptionalism, Secularism, Salafism, Jihadism, Sectarianism.

مقدمة

توّج عزمي بشارة المجلد الثاني من الجزء الثاني من كتابه **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** بخلاصات نظرية مكثّفة وضعها تحت عنوان «أنموذج نظري في فهم علمنة السياسة والدولة». وهذا يعني أن ما انتهى إليه يتخطى مجرّد إثراءات أو تعديلات نظرية في النموذج النظري السائد المعتمد في فهم صيرورات العلمنة ومظاهرها وشروط تحقّقها في دول ومجتمعات بعينها، وشروط امتناع ذلك في دول ومجتمعات أخرى. وإذا كان عملنا حول تقصّي راهنية منجز بشارة في علاقة بتمثّلات الفكرة العلمانية ومتخيّلاتها الأيديولوجية عند دعاتها في السياق العربي المعاصر قد مكّننا من الوقوف على وجوه متعيّنة من الإضافات النظرية النوعية في هذا المنجز[1]، فإن عملنا حول تقصّي الراهنية ذاتها، وفي السياق عينه، في علاقة بتمثّلات الإسلاميين للفكرة العلمانية ومتخيّلاتها الأيديولوجية والسرديات التي تنتظمها، يضعنا، على نحو مباشر وصريح، في مواجهة مسألة راهنية منجز من حيث هو أنموذج نظري، أو براديغم، في فهم صيرورات العلمنة وما يمكن أن يتخلّلها من تحوّلات ومنعرجات ومتغيّرات.

تبدو اليوم الموضوعات التي تطرحها سرديات الإسلاميين حول العلمانية ومتخيّلات الأيديولوجية، مقارنة بالموضوعات التي تطرحها تمثّلات العلمانيين العرب، أكثر عمومية وألصق بالإشكاليات المعرفية الحارقة التي تطرح نفسها في الوقت الراهن على نظرية العلمنة والبرديغمات المعتمدة في رصد ظواهرها وفهم صيرورتها ومنعرجاتها، ذلك أن الموضوعات والإشكاليات التي عادةً ما نجمعها ونكثّفها تحت عنوان «الإسلام والعلمانية» لم تعُد اليوم محاور خاصة بالسياق الفكري والأيديولوجي العربي والإسلامي، بل غدت من أبرز المحاور التي تتقاطع عندها شواغل «الشرق» مع شواغل «الغرب»، بعد أن أصبح المسلمون جزءًا لا يتجزأ من سوسيولوجيا الدول الأوروبية خاصة، وأصبح التعامل معهم

(1) سهيل الحبيّب، **العلمانية من سالب الدين إلى موجب الدولة: راهنية مشروع بشارة عربيًا** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

بصفتهم مواطنين كاملي الحقوق، والتعامل مع «الإسلام السياسي»، ومنه - بالخصوص - «الإسلام الجهادي»، من العناصر الفاعلة والمحدّدة لسياسات هذه الدول الداخلية والخارجية.

صحيح أن مشروع **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، كما سبق أن بيّنا، قد تناسل من رحم كتاب **في المسألة العربية** الذي انشغل فيه بشارة بقضايا تحوّل البلدان العربية إلى دول أمم مواطنية ديمقراطية حديثة[2]، لكن أن يكون منطلق العمل، أو محفزّه، أوضاعًا أو إشكالات مخصوصة، فهذا لا يعني مطلقًا أنه يعالجها بمفاهيم نظرية وأدوات معرفية خاصة؛ إذ إنّ منجز بشارة ينخرط كلّه في منطق العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة؛ فهو إذ ينطلق من مشكلات خاص الوضع العربي المعاصر والراهن، لا يشذّ، في هذا التمشّي، عن المسارات العادية التي تسلكها كل المعارف والنظريات العلمية، ومنها بالخصوص تلك التي تنتمي إلى مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية خاصة. فنزوعات المعرفة تنطلق بالضرورة من الاهتمام بظواهر متعيّنة (وكل متعيّن هو خاص بالضرورة)، من أجل الاستجابة لتحديات فهمها وتفسيرها وإدراك شروط السيطرة عليها أو تغييرها، بيد أنها لا يمكن أن تكتسب صفة النظرية إلا بعد أن تنتهي إلى التشكّل في صيغ من المقولات والمفاهيم المعمّمة والمجرّدة والمكثّفة القابلة للتجريب والتطبيق على ظواهر مشاكلة أو مقاربة لظواهر المنطلق.

حين نعود إلى حيثيات نشأة هذا المشروع وتطوّره، يمكن أن نستقرئ بيسرٍ المسارَ الذي قاد بموجبه الاشتغالُ بالخاص العربي الراهن، بشارة، إلى إضافات نظرية، وبالتدقيق إلى الإضافة الرئيسة التي نهتم بها في هذا العمل، المجسّمة في التأسيس لجملة من المفاهيم النظرية وإجرائها منهجيًّا في فهم تحوّلات الديني ومتغيّراته في نطاق صيرورات العلمنة وتحوّلاتها ومتغيّراتها ضمن السياقات التاريخية الاجتماعية المختلفة. فلقد أشار بشارة في مقدمة الطبعة الأولى من كتاب **في المسألة العربية** إلى أن خطته الأصلية تمثّلت في وضع كتاب من جزأين، لكنه قرّر بعد ذاك أن يحوّل كل جزء إلى كتاب قائم بذاته؛ الأول ذاك الذي صدر تحت عنوان **في المسألة العربية**، والثاني كان من المفروض أن يصدر خلال فترة قصيرة من صدور الكتاب الأول (2007) بعنوان **التحوّل الديمقراطي: الدين وأنماط التديّن**[3]. وهذا ما يعني أن الاشتغال بقضايا الدين والتديّن يشكّل عنصرًا أساسيًا في بنية مشروع بشارة الفكري حول حلّ المسألة العربية وتحويل البلدان العربية إلى دول أمم مواطنية ديمقراطية، وهو أمر مفهوم بالنظر إلى مكانة الإسلام والثقافة الدينية الإسلامية في مجتمعات هذه البلدان.

بيد أن هذا الاهتمام بقضايا الدين والتديّن الذي انخرط فيه بشارة من موقع الانشغال بالوضع العربي، بات منذ بدايات القرن الحادي والعشرين، بصورة خاصة، مدارًا من مدارات اشتغال الدارسين ومراكز البحث العالمية تحت عناوين رائجة من قبيل: «الإسلام والحداثة»، أو «الإسلام والعلمانية»، أو «الإسلام والديمقراطية» ... إلخ. وإذا كان بشارة وضع، من البداية، إشكاليات مكانة الدين والتديّن في سياق التحوّل الديمقراطي عربيًا تحت عنوان «أنماط التديّن والديمقراطية» بدلًا من عنوان

(2) المرجع نفسه، ص 27-31.

(3) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 8.

«الإسلام والديمقراطية» الدارج، رغم أنه معني عمليًا بالإسلام من حيث هو الدين السائد والفاعل في المجتمعات العربية، فإن لهذا الأمر دلالة واضحة على أنه يتحرّك من داخل المنطق العلمي الإنساني الاجتماعي، وتدقيقًا الأنثروبولوجي، ذلك أن خاص التديّن الإسلامي في المجتمعات العربية المعاصرة ليس إلا حالة من حالات عام ظواهر التديّن في المجتمعات الإنسانية.

ولا يتجلّى الأفق المعرفي الإنساني الذي ينخرط فيه منجز بشارة فقط في منطلقاته التي تدرج التديّن الإسلامي في إطار المشترك البشري من ظواهر الدين والتديّن، بل يتجلى كذلك، وهذا الأهمّ في تقديرنا، في الأفق الذي سار إليه مسار البحث في العمل، حينما أدرك بشارة «بسرعة أن دراسة أنماط التديّن في المجتمعات العربية الحالية غير ممكنة من دون دراسة السياقات التاريخية. والسياقات التاريخية بالنسبة إلى الدين وأنماط التديّن السائدة هي أولًا وقبل أي شيء عملية التحديث التي جرت وشكلها وظروفها، ولا سيما منها سياقات عملية العلمنة الجارية والتي جرت»[4]. وعلى هذا النحو، وجد بشارة نفسه مجبرًا على الاشتغال في إطار بنية نظرية ومنهجية مركّبة من أجل مقاربة ظواهر التديّن وأنماطها في المجتمعات العربية التائقة إلى صيرورة التحوّل إلى مجتمعات مدنية، أي إلى دول أمم مواطنية ديمقراطية. ووجه التركّب قائم في أن بشارة لا يعتبر أن خاص التديّن الإسلامي في السياقات العربية المعاصرة مندرج في إطار مشترك ظواهر التديّن المعاصرة فحسب، بل يعتبر أن هذه الظواهر، في حدّ ذاتها، خاص مندرج في إطار الأعمّ الذي هو صيرورات العلمنة في الحداثة.

هكذا انساق بشارة إلى مشروع **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** من أجل تهيئة العدة النظرية والمنهجية التي تمكّنه من فهم أنماط التديّن في المجتمعات العربية الحالية. وإذا كان هذا المشروع قد فرض على بشارة إعادة قراءة تجارب التحديث الأوروبي على مدار خمسة قرون من الزمن تقريبًا، وهو ما أفضى به إلى تطوير نظرية العلمنة عبر وضع معالم أنموذج نظري جديد لفهم صيرورات علمنة الدولة والسياسة، فإن أحد أهم عناصر الإضافة الرئيسة في هذا النموذج هو قوله إن من المكوّنات البنيوية في هذه الصيرورات تحوّلات تطرأ على أنماط التدين، وديناميات تشهدها هذه الأنماط وتأخذ صيغًا وأشكالًا مختلفة بحسب اختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية.

ولعل السؤال الذي يُطرح في هذا السياق هو: هل كان الأمر يستدعي بالفعل تطوير نظرية العلمنة على هذا النحو من أجل فهم أنماط التديّن المعاصرة، ومنها بالخصوص الأكثر إثارة للإشكال اليوم، أي أنماط التديّن الإسلامي في المجتمعات العربية والمجتمعات الغربية؟ من أجل مقاربة هذا السؤال سنحاول في هذا العمل أن نطبّق مفترضات الدرس الإبستيمولوجي المعاصر وقواعده في فهم أفول النظريات ونشوء أخرى في تاريخ العلوم. فهذا الدرس الذي اشتغل بتاريخ نظريات العلوم الطبيعية يفترض «أن الأزمات هي شرط مسبق وضروري لظهور نظريات جديدة»[5]. ومن قواعد هذا الدرس

(4) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: ج 1: الدين والتدين** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 8.

(5) توماس س. كوهين، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل، مراجعة محمد دبس (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 159.

«أن الحكم الذي يؤدي بالعلماء إلى رفض نظرية كانت مقبولة سابقًا يكون دائمًا مبنيًا على أكثر من مجرّد مقارنة لتلك النظرية مع العالم. إن قرار رفض براديغم يكون متزامنًا مع قرار قبول براديغم آخر، وإن الحكم المؤدي إلى ذلك القرار يشتمل على مقارنة البراديغمين مع الطبيعة ومقارنة أحدهما بالآخر»[6].

أولًا: كيف تحوّل التديّن الإسلامي إلى مسألة مربكة لنظرية العلمنة الكلاسيكية؟

منذ عقدين من الزمن تقريبًا عادت النقاشات حول العلمانية ونظرية العلمنة لتفرض نفسها بقوة على المفكرين والمثقّفين والمشتغلين داخل حقول مختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية وعموم المهتمين بالشأن العام في البلدان الغربية. وإجمالًا، يمكن الحديث عن عاملين أساسيين أسهما بفاعلية كبرى في عودة هذه النقاشات؛ أولهما جملة الظواهر التي وقع تصنيفها تحت عنوان «عودة الديني»، وعودة تجسيداته العينية في الفضاءات العمومية في هذه البلدان السبّاقة إلى العلمانية وذات «الإرث العلماني» الضارب في التاريخ مقارنة ببقية بلدان العالم[7]. أما ثاني هذه العوامل، وهو الذي يهمنا في هذا العمل أساسًا، فيتعلّق بالجدالات الواسعة التي اندلعت في صفوف الباحثين والمهتمين بقضايا الإسلام والمسلمين في عالمنا المعاصر، على خلفية أحداث بارزة كان لها أثر مباشر في مجريات الحياة السياسية في الكثير من الدول الأوروبية وفي الولايات المتحدة الأميركية. طبعًا، تأتي حادثة «11 سبتمبر» 2001 في مقدمة هذه الأحداث، لكنْ ثمة أحداث أخرى كانت محفّزة لجدالات العلمانية والعلمنة، في علاقة مباشرة بالإسلام ومعتنقيه، مثل قانون حظر ارتداء الحجاب (وإظهار كل رموز الانتماء الديني) في الفضاءات العمومية الذي اتخذته السلطات الفرنسية سنة 2004، وكذلك الرسوم المسيئة إلى الرسول محمد التي نشرتها صحيفة **يولاندس بوستن** الدنماركية سنة 2005. من جهة أخرى، كانت الثورات العربية المندلعة بصورة «مباغتة» سنة 2011، ونتائج الانتخابات الديمقراطية التي أوصلت الإسلاميين إلى السلطة في كل من مصر وتونس والمغرب من العناصر الأساسية التي دفعت بأسئلة الإسلام والعلمانية إلى واجهة اهتمامات الباحثين والخبراء في الغرب.

عمومًا، يمكن القول إن فكرة جوهرية قد استقطبت جدالات الإسلام والعلمانية في الأوساط البحثية والأكاديمية في الغرب خلال العقدين الأولين من القرن الحادي والعشرين. ومضمون هذه الفكرة يتعلّق بصورة نمطية جوهرانية ثابتة عن الإسلام والمسلمين. ولعلّ أهم ما يلفت الانتباه في هذه الصورة، على الأقل من جهة ما يشغلنا في هذا السياق، أنها غير قائمة بذاتها، بل هي منزّلة في سياق سردية جديدة تعيد تخيّل العلمانية في علاقتها بالمسيحية الغربية. ونجد في كتابات المستشرق الشهير برنار لويس نماذج دالّة في تكريس هذه الصورة في سياقها السردي التخيّلي الجديد. من ذلك ما جاء في كتابه *What Went Wrong? The Clash Between Islam & Modernity in the Middle East*

(6) المرجع نفسه، ص 160.

(7) في هذا الصدد، ينظر مثلاً: يورغن هابرماس [وآخرون]، **قوة الدين في المجال العام**، ترجمة فلاح رحيم (بيروت: دار التنوير، 2014).

الصادر سنة 2002، وهو كتاب يلوح في ظاهره كأنه دراسة تاريخية أنثروبولوجية للعالم الإسلامي ومجتمعاته، لكنه، في تقديرنا، لا يتجاوز كونه مصنفًا مدرسيًا مبسطًا لا يخلو من الأحكام الجاهزة والمغرضة. فأمام ما يصفه لويس بـ «غياب أي نوع من العلمانية الأصيلة في ديار الإسلام، ورفض المسلمين على نطاق واسع للعلمانية المستوردة المستوحاة من النموذج المسيحي»، نراه يطرح «فرضية تفسيرية» مؤداها أنه «من الممكن أن يُعزى [ذلك] إلى بعض الاختلافات العميقة في العقيدة والخبرة الثقافتين الدينيتين»[8]. وهذه «الفرضية» سرعان ما تتحوّل عنده إلى استنتاج نصه: «وهكذا فإن أسباب عدم إنشاء المسلمين لحركة علمانية خاصة بهم، ورد فعلهم العنيف ضد كل محاولات استعمال مصطلح قادم من الخارج، سوف تتضح من صورة التضاد القائمة بين تاريخ المسيحيين وخبرتهم وتاريخ المسلمين وخبرتهم؛ إذ تعلّم المسيحيون منذ البداية، نظريًا وعمليًا، أن يميّزوا بين الله وقيصر، وبين الواجبات المختلفة التي يلتزمون بها لكل منهما، ولكن المسلمين لم يتعلّموا ذلك»[9]. والمعطى البارز الذي يعتبره لويس «دليلًا» على التنافر الهيكلي بين الإسلام والعلمانية هو نشأة واتساع نطاق «الحركات الإسلامية، الراديكالية والمناوئة، التي تُطلَقُ عليها صفة فضفاضة وغير دقيقة هي الأصولية، وهي تشترك في غاية واحدة، ألا وهي إلغاء الإصلاحات الموجّهة نحو العلمانية في القرن الماضي [العشرين] وإبطال النصوص القانونية المستوردة والعادات الاجتماعية التي جاءت معها، والعودة إلى قانون الشرع الإسلامي وإلى نظام سياسي إسلامي»[10].

لا يمكن فهم الموقف المباطن لهذه الصورة النمطية من دون استحضار خلفيته المتمثّلة بداهة في ذهن متلقّيه في السياق الثقافي والسياسي الغربي، نعني خلفية القرن البنيوي بين العلمانية (في مفهومها المعجمي المبسط: فصل الدولة والسياسة عن الدين) والديمقراطية الليبرالية (مشاركة سياسية، وحريات، وحقوق مواطنية ومدنية). فوفقًا لهذه الخلفية، نحن تجاه موقف لا يمثّل تبخيس الإسلام إلا الوجه الأول منه، أما وجهه الثاني فهو تمجيد المسيحية، ويتخذ هذا التمجيد شكل تخيّل العلمانية وثمارها المتجسّمة في الديمقراطية الليبرالية باعتبارها إمكانًا تحقّق من داخل المسيحية وبالتوافق معها، لا بالتصارع والقطيعة معها. وهذا المتخيّل يصل في بعض التصوّرات إلى حدود القول إن «العلمانية ليست منتوجًا للماضي المسيحي فقط، بل هي كذلك تقوم شاهدة على حضور المسيحية الدائم في شكلها الما بعد مسيحي (الحضارة الأوروبية)»[11]. على هذا النحو، بدا هذا الموقف التمجيدي للمسيحية كأنه المتلازمة البنيوية لـ «تفسير» تعذّر العلمانية في البلدان العربية والإسلامية، بل استحالة

(8) برنار لويس، **أين الخطأ: التحدّي الغربي واستجابة المسلمين**، ترجمة محمد عناني، تقديم ودراسة رؤوف عباس (القاهرة: سطور، 2003)، ص 152.

(9) المرجع نفسه، ص 156.

(10) المرجع نفسه، ص 161.

(11) Santiago Zabala, "A Religion Without Theists or Atheists," in: Richard Rorty & Gianni Vattimo, *Future of Religion*, Santiago Zabala (ed.) (Columbia: Columbia University Press, 2005), p. 2;

نقلاً عن:

Talal Asad, "Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism," in: Talal Asad et al., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (London: The Townsend Center for the Humanities University of California, 2009), p. 23.

الموقف العلماني أيضًا؛ بمعنى الموقف الديمقراطي والليبرالي الحقوقي، عند أتباع الديانة الإسلامية، بمن فيهم مواطنو الدول الغربية.

صحيح أن هذه السردية في جانبها القائل بأن العلمانية هي سليلة جوهر المسيحية وعنوان توافق معها تثير إشكالية بالنسبة إلى نظرية العلمنة الكلاسيكية، وتحديدًا بالنسبة إلى مقولات صراع الدولة مع الكنيسة وصراع النخب الفكرية الصاعدة (رجالات العلم والفلسفة) والنخب الاجتماعية الجديدة (البرجوازية) من جهة، مع طبقة الإكليروس المسيحي (الكاثوليكي) من جهة ثانية، وهي المقولات الكلاسيكية الناظمة لفهم وتفسير صيرورة العلمنة التي عرفتها أوروبا في عصورها الحديثة. غير أن هذا الجانب لم يكن العنصر الرئيس الذي حفّز قسمًا من الباحثين للتصدّي النقدي لهذه السردية، ذلك أن تفنيد هذا الترابط الجوهري والماهوي المزعوم بين المسيحية والعلمانية، من الناحيتين التاريخية والنظرية، كان أمرًا ميسورًا عند بعض نقّاد هذه السردية كما سنرى ذلك في قادم السطور.

الجانب الإشكالي الحقيقي في هذه السردية هو مقولة تعذّر العلمنة إسلاميًا باعتبارها القاعدة الفكرية التي تضفي المشروعية السياسية والأخلاقية على أكثر المواقف العدائية والعنصرية تطرّفًا، والتي تستهدف الإسلام والمسلمين عامة، ومنهم مواطنو البلدان الغربية خاصة؛ إذ «لا شكّ في أن أكثر الناس عداء لوجود المهاجرين وللإسلام في آن هم أولئك الذين يرون أن الإرث المسيحي يشكّل جزءًا من الهوية الفرنسية والأوروبية، وبناء على ذلك يرون أن الإسلام غير قابل للاندماج، حتى في شكل 'علماني' [...] وهذا هو الموقف التقليدي لليمين المسيحي واليمين المتطرّف [...] ولكن، إلى هذا العداء، ولنقل التقليدي، إزاء الإسلام ينضاف اليوم عداء الأوساط التي تدعي الانتماء إلى الجمهورية والعلمانية»[12]. إن هذه السردية التي تجعل من العلمانية (مترادفة مع دلالات الديمقراطية والحقوق والحريات) إمكانًا متعذرًا بالنسبة إلى التديّن الإسلامي، خلافًا للتديّن المسيحي، هي التي تجعل «الإسلاموفوبيا تتدثّر في ثوب الخطاب المدافع عن التنوير ذاته. فهؤلاء السياسيون الفاشيون الجدد المنتمون إلى اليمين المتطرّف هم نشطاء يستمدون مشروعيتهم بالدفاع عما كان يدعى يومًا ما القيم الكونية التي تبنّاها التنوير الأوروبي، وغالبًا ما يحظى مسعاهم بدعم الليبراليين واليساريين المعادية للدين»[13].

حملت هذه الوضعية بعض الباحثين الجديين على طرح أسئلة نقدية بغية إحراج هذه السردية التي باتت قاعدة صلبة لأكثر المواقف تعصبًا وعنصرية، في بلدان تتباهى بأنها محاضن لحقوق الإنسان والمواطنة. عمومًا تحوم هذه الأسئلة في حيز المعاني التالية: «هل المشكلة هي الإسلام خاصة أم الأديان عامة؟ بعبارة أخرى، هل أسهمت المسيحية في إرساء النظام العلماني والسياسي الحالي، حتى وإن وُضعت الكنيسة على الهامش، في حين أن الإسلام ممتنع جوهريًا على كل أشكال العلمانية

(12) أوليفييه روا، **الإسلام والعلمانية**. ترجمة صالح الأشمر (بيروت: دار الساقي، 2016)، ص 10–11.

(13) داستن بورد، **الإسلام في المجتمعات العلمانية وما بعد العلمانية**، ترجمة محمد أعفيف، مراجعة إدريس بنسعيد (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019)، ص 19.

[Laïcité]، لا بل الدنيوة [Sécularisation][14]؟ أم أننا نعيش اليوم مع الإسلام ما عشناه مع الكاثوليكية منذ قرن من الزمن: مسألة ترتيب المعطيات والضوابط القانونية والمفاوضات الآيلة أخيرًا إلى ظهور إسلام حديث، ليبرالي وأوروبي؟»[15].

إن هذه الأسئلة التي فرضها الواقع العملي تتعلّق، بشكل مباشر وصميمي، بنظرية العلمنة، وتحديدًا بإشكالات تفاعلات الديني ومتغيّراته وتحوّلات أنماط التديّن في نطاق العلمنة. ولم يكن من العسير إيجاد إجابات واضحة، بل ربما قاطعة، بخصوص الشطر المتعلّق بالديانة المسيحية في هذه الأسئلة، ذلك أن المعطيات الموضوعية والتاريخية لا تخدم مطلقًا فكرة وجود خصوصية تميّز المسيحية من غيرها من الأديان، وخاصة عن الإسلام، وتجعلها تقبل العلمنة. هذه الخصوصية وهمية باعتبار أن «الفكرة القائلة بأن الدين لا يمكن أن يقتصر على المجال الخاص مشتركة في الأديان الكبرى كافة»[16]. وهذه الخصوصية الوهمية هي صنيعة أيديولوجية للسياق السجالي الراهن بامتياز؛ إذ «عندما يراد التأكيد على خصوصية الإسلام يصار إلى التركيز على أن المسيحية تقبل مبدأ العلمانية»[17].

وفي شأن «الدليل النصي» الذي عادة ما يُستحضر في الاستدلال على تماهي العلمانية مع «طبيعة» المسيحية، أي عبارة «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، يلاحظ الموقف النقدي أنه «يُرتكب هنا الخطأ المنهجي الذي لا ريب في أنه أكثر ما يثير النقاش: ألا هو خطأ الانتقال دومًا من المستوى اللاهوتي إلى مستوى الممارسة السياسية، وحتى الممارسة الدينية. وما من شيء أكثر كاثوليكية من قيام عالم لاهوتي أو بابا بإخراج هذه الآية عندما يريد أن يبارك العلمانية. غير أن وجود هذه الآية لم يضمن يومًا لا ممارسة علمانية ولا نظرية لاهوتية للعلمانية»[18]. ويعني هذا ببساطة أن قبول المسيحية بالمبدأ العلماني القائل بفصل السياسة عن الدين، أو على نحو أدق التطبيع معه، لم يكن بسبب طبيعة نصوصها أو تعاليمها، بل بسبب شروط وسياقات العلمنة التي فُرضت عليها؛ إذ «عندما خلصت الكنيسة إلى الاعتراف بالجمهورية العلمانية لم يكن ذلك لأن لجنة من علماء اللاهوت عكفت على دراسة الأناجيل لسنوات طويلة، بل لأن الفاتيكان استخلص الدروس السياسية لحتمية الجمهورية»[19].

بيد أن الشطر الإشكالي في مثل تلك الأسئلة النقدية الهادفة إلى تقويض سردية الوصل الماهوي بين العلمانية والمسيحية، مقابل القطع الماهوي بين العلمانية والإسلام، يبقى ذاك المتعلّق بالإسلام ومكانته في المجتمعات الإسلامية ولدى الجماعات المسلمة المهاجرة في البلدان الغربية. فأوضاع

(14) عدنا إلى كتاب أوليفييه روا بلغته الأصلية (الفرنسية) وتأكدنا أن المترجم يستخدم «الدنيوة» مقابل Sécularisation، ويستخدم «العلمانية» مقابل Laïcité. وسنعود إلى الفرق بين المفهومين عند المؤلف في قادم السطور. ينظر:

Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam* (Paris: Editions Stock, 2005).

(15) روا، ص 18–19.

(16) المرجع نفسه، ص 70.

(17) المرجع نفسه.

(18) المرجع نفسه.

(19) المرجع نفسه، ص 72.

هذه المجتمعات والجماعات وما يعتمل داخلها من حراكات سياسية واجتماعية، بل حتّى قتالية وأمنية، تبدو كأنها تسند وتعزّز مقولة «إن الإسلام ممتنع جوهريًا على كل أشكال العلمانية لا بل الدنيوة». إن أي موقف نقدي تجاه هذه السردية المغذية للتوجّهات العنصرية اليمينية كان من الحتمي عليه أن يتحرّك خارج هذا الأفق الذي يستثني أتباع الدين الإسلامي من صيرورة العالم الحديث، بما في ذلك صيرورة العلمنة أو الدنيوة. وعلى هذا الأساس، نرى أن أهمّ معلم قامت عليه بعض الأدبيات النقدية التي ظهرت في الفكر الغربي هو، في تقديرنا، نفي مثل هذا الضرب من الاستثناء بالتأكيد على أن «المجتمعات المسلمة صنعت أشكالًا من الدنيوة خاصة بها»[20]، و«أن الإسلام عرف الدنيوة بالفعل سواء من وجهة نظر سياسية أو اجتماعية»[21]. ولقد جاءت الثورات العربية المندلعة سنة 2011 لتعزّز منحى أفق التفكير خارج مقولة أن الشعوب العربية، والمسلمة عمومًا، «استثناء» من صيرورات العالم الحديث، فلقد أثبتت هذه الثورات أنه «إذا كان الدين قد مثّل دومًا في أرض الإسلام مرجعية معيارية قوية، وهو لا يزال كذلك، فإن هذه الحقيقة لا تنفي وجود صيرورات من العلمنة تشمل حركة المجتمع الوظائفية ومكانة المرأة والحقوق»[22]. ثم إن أحداث الربيع التونسي والمصري تحديدًا «أثبتت إلى أي حد كان ثمة تفاعل يجري بصورة متداخلة ومركّبة بين الحداثة والعلمانية وأنماط التديّن، كما جاءت هذه الأحداث لتدعّم رأي القائلين بأن العالم العربي الإسلامي كان بصدد إنتاج شكل جديد من أشكال العلمنة»[23].

لم يكن في إمكان هذا الموقف النقدي أن يقوم من دون أن تكون له، بشكل أو بآخر، تبعات نظرية ومنهجية مجسّمة في إعادة طرح أسئلة العلمانية ومسارات العلمنة في علاقة مباشرة بالتديّن الإسلامي وتجلّياته المعاصرة والراهنة، سواء في المجتمعات العربية والإسلامية أو في المجتمعات الغربية، ذلك أن هذا الموقف النقدي قام من أساسه على نقل الجدال حول العلمنة ومظاهرها وإمكانات تحقّقها وتفاعلات التديّن في صيروراتها من نطاق النظرة الجوهرانية الساكنة إلى نطاق النظرة التاريخية المتحرّكة. وفي مواجهة أطروحة تعذر العلمنة في البلدان العربية والإسلامية كان التنصيص المنهجي على وجوب «أن نأخذ في الاعتبار مفهوم 'التفاوت التاريخي' بدلًا من مفهوم 'الفرق الجوهريّ'، من أجل أن نقارن التطوّر الخاص بكل من أوروبا والعالم العربي الإسلامي»[24]. وإذا كان منحى الفهم التاريخي المخالف لتنميط الأفكار والظواهر في جواهر ثابتة هو عمق الرهان المنهجي الذي كان يجب على هذا الموقف النقدي رفعه، فإن مدار التحقّق المتعيّن لهذا الرهان ليس إلا تقديم أدوات نظرية ومنهجية تتيح فهمًا للإسلام، بل بالأحرى للتديّن الإسلامي، وخاصة المعاصر منه، بشكل لا يبرز ديناميته (أي تعدديته وحركيته)، فحسب، بل كذلك كيف أن هذه الديناميات غير مقطوعة الصلة بأشكال

(20) المرجع نفسه، ص 24.

(21) المرجع نفسه، ص 89.

(22) Jacques Huntzinger, *Les printemps arabes et le religieux la sécurisation de l'islam* (Paris: Editions Parole et silence, 2014), p. 40.

(23) Ibid., pp. 54–55.

(24) Ibid., p. 79.

وسياقات تفاعل المسلمين مع العالم الحديث المعلمن الذي هم جزء من صيروراته الموضوعية لا استثناء منه.

وينطلق أصحاب هذا الموقف النقدي من التباين الصريح مع تعريف الإسلام والمسلمين المتمثَّل، بصورة صريحة أو ضمنية، في الخطابات العنصرية اليمينية والخطاب «الأكاديمي» الذي يغذّيها. وهو «تعريف الإسلام كمجموعة من المعايير المغلقة والمسلمين كما لو أنهم يشكّلون طائفة حصرية معزولة عن أي انتماء آخر». فمثل هذا التعريف «هو على وجه الدقة اقتباس تعريف الأصوليين للإسلام»[25]. ولم يكن من العسير تفنيد مثل هذا التمثّل للإسلام وإبراز تهافته، فيكفي التذكير بالمعطيات التاريخية والسياسية والاجتماعية التي هي في متناول «الحسّ المشترك»، والتي تفيد أن «الإسلام والمسلمين ليسوا وحدة منسجمة، فالجماعة المسلمة سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي التقليدي منقسمة بالانقسامات والخلافات نفسها التي تقسم الغرب، فعلى الرغم من العامل الموحد للتقاليد الإسلامية المسلمون منقسمون بحسب العرق والجنس والطبقة [...] وأيضًا بحسب الفلسفة السياسية والجغرافيا والمذاهب الفقهية والميول الجنسية واللغة والقوميات ... إلخ. فبينما يتفق المسلمون على المبادئ الأساسية لدينهم، تأتي تأويلاتهم وتوجهاتهم في إطار الدين الإسلامي متعددة ومختلفة»[26].

بيد أن الإشكال الحقيقي الذي يواجه هذا الموقف النقدي لا يكمن في إبراز كيف أن الإسلام، من الناحية الاجتماعية والتاريخية، هو جُماع فهوم مختلفة وأشكال تديّن متحوّلة بحسب متغيّرات الزمان والمكان والسياسية والاجتماع والاقتصاد والثقافة وغير ذلك، فالمقاربة المنمّطة للإسلام في جوهر ثابت لا تصمد كثيرًا أمام معطيات الواقع العياني. الإشكال الحقيقي، في تقديرنا، هو ذاك الذي يمكن أن نكثّفه في السؤال التالي: كيف يمكن أن نقرأ التديّن الإسلامي ونفهم أشكاله وديناميّاته المتعيّنة في المجتمعات الراهنة خارج اعتبارها أدلة على استثناء الإسلام وأتباعه من صيرورات العلمنة، وصيرورات العالم الحديث الكونية بصورة عامة؟ الجانب الرئيس في هذا الإشكال ذو طبيعة نظرية ومنهجية في تقديرنا، بمعنى أن الأمر الرئيس فيه لا يتعلّق برصد الوجوه المتعيّنة لديناميات التديّن الإسلامي المعاصرة والراهنة، بل بالأطر والمفاهيم النظرية التي تُعتمد في توصيف هذه الديناميات وتحليلها واستجلاء علاقتها بسياقات العلمنة والتحديث.

ثانيًا: أزمة فهم التديّن الإسلامي وديناميّاته باعتبارها أزمة نظرية: بين استثمار مفهوم العلمانية/ الدنيوة في تقابله مع العلمانية/ اللائكية ومفهوم ما بعد العلمانية

لا تغيب في مدونات هذه النماذج من الخطاب النقدي، التي نعتمدها في هذا العمل، الإشارات الصريحة إلى وعي بعمق الإشكال النظري الذي يواجه منحى المقاربة التي تتحرّك خارج أفق مقولة

(25) روا، ص 76.

(26) برود، ص 27.

الاستثناء الإسلامي من صيرورات العلمنة والتحديث الكونية. وهذا الإشكال مرتبط، بصورة صميمية، بالنظرية الكلاسيكية للعلمانية وافتراضها المركزي القائل إن انتفاء نهوض الدين بأي دور في المجال العام هو العنوان الرئيس للعلمنة في أي مجتمع من المجتمعات أو أي بلد من البلدان. ويتجلّى هذا الوعي في مثل القول: «ليس ثمة تطوّر وحيد وخطّي لعلاقة بين الديني والاجتماعي والسياسي والقانوني. و'النموذج الأوروبي' للعلمنة لا يتيح فهم العلمنة الجارية في العالم العربي الإسلامي»[27]. وما يترتّب منطقيًا على هذا القول هو التنصيص على أنه «لا يجب دراسة تطوّر العلاقة بين الديني والسياسي والاجتماعي والقانوني في جنوب المتوسّط [العالم العربي الإسلامي] بمناهج أوروبية، بل يجب أن يتمّ ذلك بمناهج تراعي اختلاف الثقافات والتواريخ بين ضفتي هذا البحر»[28]. وعند التدقيق نرى أن مكمن الإشكال النظري والمنهجي يتجسّد في تحرير وضعيات العلمنة وسياقاتها من نموذج حصري لحضور الديني وفاعليته في الشؤون الخاصة كما في الشؤون العامة باعتبار أن «مجتمعاتنا المُدَنْيوة مسكونة بالديني، وبالتالي هناك تواريخ مختلفة عن العلمنة والدَنْيَوة ولا يفيد في شيء إقامة نموذج نهائي»[29].

ولئن نصّص أصحاب هذا الموقف النقدي على وجوب التحرّر من سلطة النماذج التي وقع استخلاصها من مجريات صيرورات العلمنة في البلدان الأوروبية، وما أفضت إليه من مآلات مخصوصة لمكانة الدين والتديّن في المجالات العامة، فإن ما بدا لنا هو كون الخيارات النظرية المتاحة أمامهم لم تكن توفّر إمكانات كبيرة لتجسيم هذا التحرّر واستقراء النماذج المخصوصة التي سارت بموجبها صيرورات العلمنة في البلدان العربية والإسلامية وتحليلها. وهذا ما يمكن استخلاصه من استقراء المسالك النظرية المعتمدة وطبيعة ما قادت إليه من نتائج. وكان أحد أهمّ هذه المسالك استثمار الاختلاف بين التجربة العلمانية الفرنسية التي عادة ما يطلق عليها مفهوم اللائكية Laïcité والتجارب الأوروبية الأخرى والأميركية المشمولة بمفهوم العلمانية بمعنى الدنيوة Sécularité. نجد مفهوم العلمانية/ اللائكية يحدّد في هذا السياق بمعنى «خيار سياسي يحدّد بأسلوب سلطوي وقانوني مكان الدين. تنشأ العلمانية بمرسوم تصدره الدولة التي تنظم المجال العام [...] إن مسألة العلمانية هي قضية الفصل بين الدائرة الدينية والدائرة السياسية على صعيد المجتمع»[30]. وهكذا تُقدَّم العلمانية/ اللائكية على أنها «فعل الدولة وليس فعل المجتمع. واللائكية تجمع بين حيادية الدولة الضرورية ودفع الديني إلى مجال الحياة الاجتماعية»[31]. إن أهمية بناء مفهوم العلمانية/ اللائكية، على هذا النحو، تكمن في مساعدته على فكّ الارتباط بين مطلق العلمنة والوضع التشريعي المنصّص على فصل الدين عن الدولة وعن السياسة بصورة عامة، ذلك أن العلمنة قد تأخذ مظاهر أخرى غير مظهر هذه اللائكية السلطوية القانونية، وهي مظاهر الدنيوة التي

(27) Huntzinger, p. 37.

(28) Ibid., pp. 70–17.

(29) روا، ص 25.

(30) المرجع نفسه، ص 20.

(31) المرجع نفسه، ص 49.

«لا تتطلّب أي استخدام سياسي: وذلك عندما يكفّ الدين عن احتلال مكان المركز في حياة البشر، وحتى وإن استمروا في وصف أنفسهم بالمؤمنين، كما أن ممارسات الناس والمعنى الذي يضفونه على العالم لا تحمل سمة التسامي الديني»[32]. وبهذه الكيفية يقع التأسيس لهذا الزوج المفاهيمي والتمايز في نطاقه على أساس أن «العلمنة Sécularisation [الدنيوة] مفهوم مطبّق في الحقل الاجتماعي الثقافي في حين أن اللائكية مفهوم مطبّق في الحقل المؤسساتي. ويجب استخدام هاتين الأداتين الذهنيين بالأخذ في الاعتبار تعدّدية الحقول الاجتماعية والثقافية القائمة»[33]. وبعد التذكير بأن ما ساد في أوروبا ليس النموذج الفرنسي، بل نموذج «علمانية الاعتراف» أي «الاعتراف بالديني من خلال أطر تشريعية خاصة»، يقع التنصيص على أنه «في إطار تدبّر مسألة تطوّر العلمنة في بلاد المسلمين، لا بد أن تكون لنا القدرة على التفكير انطلاقًا من الأشكال الجديدة لـ'علمانية الاعتراف' [بالدين]، آخذين في الاعتبار أنه يبدو من المستحيل أن يذهب هذا التطور إلى حدود قصوى من العلمنة يغدو بموجبها الشأن الديني راجعًا إلى القناعات الفردية»[34].

هكذا بدا مفهوم العلمانية/ الدنيوة، في تمايزه عن مفهوم العلمانية/ اللائكية، أفقًا نظريًا بالنسبة إلى البعض من أصحاب هذا الموقف النقدي الرافضين لمقولات «الاستثناء الإسلامي» من صيرورات العالم الحديث و«التعذر الإسلامي» على الانخراط في مسارات العلمنة، وذلك انطلاقًا من المراهنة على أن مفهوم العلمانية/ الدنيوة يوفّر إمكانية تعقّل حضور الديني وفاعليته في إطار العلمنة ذاتها، ومن ثمة يوفّر إمكانية تعقّل تحقق العلمنة، أو بصفة أدق أشكالًا من العلمنة، في سياقات اجتماعية سياسية يحظى فيها التديّن الإسلامي بحضور مكثّف وفاعلية كبرى. إن هذه المراهنة عينها نجدها ماثلة وراء استنجاد البعض الآخر بمفهوم ما بعد العلمانية المستجد الذي سُكّ خلال السنوات الأخيرة، بغية توصيف متغيّرات الديني والتديني في المجتمعات الغربية الراهنة وتحليلها. لقد وقع اقتراح وسم هذه المجتمعات بكونها ما بعد علمانية من منطلق القول إن «المجتمعات ما بعد العلمانية، التي ظلت الجماعات الدينية فيها مهمّة وقوية الحضور، على الرغم من استمرارية علمنة الحياة اليومية، هي في واقع الأمر مزيج من رؤى كونية ومعايير ثقافية متعدّدة ومن أنظمة إبستيمولوجية وأخلاقية مختلفة»[35]. ليس مفهوم ما بعد العلمانية إلا مفهومًا واصفًا للمجتمع العلماني ذاته الذي تكرّس على أرض الواقع في دول الغرب الحديث لكن من دون تخيّل تطوره «الحتمي» إلى مرحلة يكون فيها «الدين الذي عاش زمنًا طويلًا قربت نهايته وما عاد بإمكانه ترسيخ دعاويه الثيولوجية والدفاع عن أدواره التقليدية في ظل شروط الحداثة العلمانية»[36].

إن ما بعد العلمانية هو توصيف للمجتمع العلماني وقد غدا حضور الدين والتدين عنصرًا من عناصره، وذلك بعد أن تبيّن أن «العلمانية المحكمة قد أنتجت الشروط والظروف الملائمة لاستمرارية حضور

(32) المرجع نفسه، ص 19.

(33) Huntzinger, p. 40.

(34) Ibid., pp. 49–50.

(35) بورد، ص 23.

(36) المرجع نفسه، ص 33.

الدين، بل وإرجاعه إلى شبابه في المجتمع [...] وهذا العالم [ما بعد العلماني] ليس بذاك الذي ينتصر فيه الدين على العلمانية كما قد يبدو من قراءة خاطئة لـ 'ما بعد' التي تعني ببساطة 'بعد' في الزمن، بل هو عالم يظل فيه الدين حاضرًا وبإصرار داخل هذا العالم العلماني [...] فكلما أضحى العالم علمانيًا، خلق الظروف الملائمة لدين جديد في فترة ما بعد العلمانية»[37].

لا شكّ في أننا تجاه مفهومين، مفهوم العلمانية/ الدنيوة ومفهوم ما بعد العلمانية، يتقاطعان في عنصر نظري مركزي يمثّل نقطة قوة بالنسبة إلى هذا الخطاب النقدي، ومؤدى هذا العنصر النظري، المسنود بوقائع عينية ثابتة في المجتمعات الغربية ذاتها، أن حضور الديني وشيوع التديّن لا يفيد، في حدّ ذاته، انتفاء العلمنة. وهذا ما يعني، في سياق الحال، أن المفهومين يوفّران حلًّا نظريًّا لهذا الموقف النقدي من جهة إتاحة إمكانية القول إن الحضور المكثّف للإسلام وللتديّن الإسلامي، سواء في المجتمعات الإسلامية أو لدى الجماعات المسلمة المهاجرة في بلدان الغرب، لا يعني، في حدّ ذاته، أنها استثناء من صيرورات العلمنة الحديثة. لكن مثل هذا القول، على أهميته، لا يحلّ إلا شطرًا من الإشكالات التي تطرحها مقولات «الاستثناء الإسلامي»، باعتبار أنه ثمة شطر آخر أساسي في هذه الإشكاليات يتعلّق ببيان كيف أن ديناميات التديّن الإسلامي، في مظاهرها المعاصرة والراهنة، قابلة للتحليل والفهم باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من ديناميات العلمنة، بما فيها تلك المظاهر التي تبدو خاصة، وأكثر الأدلة على امتناع العلمنة إسلاميًا، وفي طليعتها ظواهر ما بات يعرف بـ «الإسلام السلفي» و«الإسلام السياسي» و«الإسلام الجهادي»، فضلًا عن ظواهر الصراعات الدينية المذهبية الطائفية التي باتت تنهش العديد من المجتمعات الإسلامية الراهنة.

تبرز الحدود النظرية لمفهومَي العلمانية/ الدنيوة وما بعد العلمانية، ومن ثمة حدود نظرية العلمنة الكلاسيكية كما سنرى لاحقًا، بمجرد الاصطدام بالإشكاليات المتعيّنة لديناميات التديّن الإسلامي المعاصرة والراهنة، أي إشكالات توصيفها وتحليلها واستجلاء وجوه تطوّراتها المستقبلية الممكنة وعلاقة كل هذا بسياقات العلمنة والتحديث الجارية. ومن خلال نماذج الموقف النقدي التي نعتمدها في هذه الدراسة، يتبيّن لنا بوضوح أننا تجاه مقاربات تعتمد عدة نظرية لا تمكنها من أكثر من الإقرار بحقيقة مظاهر حضور الدين في الشأن العام وفي السياسة وتوصيفها، ولا تتيح أي إمكان من إمكانات تحليلها وفهمها من حيث كونها عناوين لديناميات جرت وتجري في سياقات مخصوصة. فالزوج المفاهيمي، العلمانية/ اللائكية والعلمانية/ الدنيوة، في أصله، أي قبل تطبيقه على مظاهر التديّن الإسلامي، لم يكن يتوفّر، في علاقة بمقاربة الديني في العلمنة، على أكثر من إمكانات توصيفية على غرار ما يلي: «يمكن لبلد ما أن يكون دنيويًا لكنه ليس علمانيًا [= لائكيًا] لأنّ لديه دينًا رسميًا (بريطانيا العظمى والدنمارك) ويمكنه حتى أن يكون علمانيًا (مؤكدًا كل التأكيد فصل الكنيسة عن الدولة) مع الاعتراف بالديني في الدائرة السياسية (الولايات المتحدة الأميركية حيث ثبتت المحكمة العليا حديثًا صلاة 'تحت نظر الله' التي تتلى في المدارس). إن دولة تدعي أنها علمانية (كتركيا) حيث لا توجد أي إشارة مرجعية إلى الإسلام في القانون لا تعرف

(37) المرجع نفسه، ص 37.

في الواقع الفصل بين الدين والدولة، لأن الأئمة موظفون لدى الدولة على غرار القساوسة في الدنمارك»[38].

لم يُفضِ تطبيق مفهوم العلمانية/ الدنيوة على التجارب السياسية والاجتماعية الإسلامية المعاصرة والراهنة، في واقع الأمر، إلى آفاق جديدة في فهم التديّن الإسلامي وديناميّاته في علاقة بصيرورات العلمنة الحديثة؛ إذ لم نظفر في هذا الصدد بأكثر من توصيفات، بعضها لا يكاد يغادر مربع مفترضات نظرية العلمنة الكلاسيكية، وخاصة في وسم أهم مظهر من مظاهر التديّن الإسلامي المعاصرة والراهنة، أو لنقل أكثرها إشكالًا وخطورة من حيث هي ظواهر سياسية واجتماعية، ونعني به التديّن السياسي أو الإسلام السياسي. فقد ذهبت بعض المقاربات من داخل هذا الموقف النقدي إلى التسليم بالتوصيف الكلاسيكي الذي مؤداه أن «الإسلام السياسي هو علامة الحضور القوي للديني في السياسة»[39]، الأمر الذي جعل هذه المقاربة، وإن لم تقل باستثناء البلدان العربية والإسلامية من صيروروات العلمنة الحديثة، تحافظ على مضمون الموقف الكلاسيكي الذي يعتبر الإسلام السياسي الوجه النقيض أو المضاد للعلمانية. وفي هذا الاطار، نراها تقرأ ثورات الربيع العربي من جهة أنها «كشفت عن عمليات تحديث جارية غير ملاحظَة بشكل جيّد، وكشفت بعد ذلك أيضًا عن تديّن هوياتي تقليدي عبر الانتصارات الانتخابية للأحزاب الإسلامية وعبر اكتساح الحركات السلفية للمشهد السياسي»[40]. وما يبدو واضحًا في هذا السياق هو أن مفهوم العلمانية/ الدنيوة يوصّف حضور الديني من جهة كونه يساكن ظواهر العلمنة في المجتمعات العربية ويوجد معها جنبًا إلى جنب، من دون أن يُفهم باعتباره جزءًا منها أو يعكس ضربًا من ضروب ديناميات التديّن المتداخلة والمتفاعلة مع ديناميات العلمنة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ومن الواضح كذلك أننا هنا تجاه إطار نظري ما زال أسيرًا لمقولة التناقض المطلق بين العلمنة وحضور الدين في المجال العام، بكيفية تجعله لا يملك إمكانات تحليلية وتفسيرية لما يسمّيه «التعقّد الذي يسم عملية إعادة تشكّل العلاقة بين التديّن والعلمانية، إذ يوجد تعايش مفارق، لكنه واقعي، بين ضرب من الأسلمة وضرب من العلمنة»[41]. وفي غياب الحلول النظرية التي توفّر إمكانات معالجة مثل هذه «التعقيدات» و«المفارقات»، يقع الاكتفاء بتوصيفات عامة غير ذات قيمة معرفية كبرى، من قبيل القول: «تولّدت عن الثورات العربية مجتمعات تتّسم بالتعدّد، فهي شبه علمانية شبه دينية، وشبه حداثية ومعولمة شبه تقليدية ومحافظة، وهي كذلك شبه مجتمعات مدنية مشكّلة من الأفراد والجمعيات شبه مجتمعات كلاسيكية عائلية وقبلية»[42].

لكن هذا لا يمنع أن مقاربات أخرى اعتمدت مفهوم العلمانية/ الدنيوة في فهم متغيّرات المجتمعات الإسلامية قد أدمجت الظواهر الدينية، وأهمها ظاهرة الإسلام السياسي، ضمن هذه المتغيّرات الحادثة

(38) روا، ص 30.

(39) Huntzinger, p. 67.

(40) Ibid., p. 58.

(41) Ibid., p. 53.

(42) Ibid., p. 61.

بسبب مستجدات الدنيوة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. إن حركات الإسلام السياسي التي قامت على أساس مطلب إقامة الدولة الإسلامية باعتبارها بديلًا من الدولة العلمانية الحديثة، لا تمثّل، في نهاية المطاف، إلا شكلًا من أشكال استبطان العلمنة السياسية، باعتبار أن «الدولة الإسلامية نتاج تحوّل الإسلام إلى أيديولوجيا متأثرة إلى حدّ بعيد بالفلسفات السياسية الأوروبية حيث الدولة هي التي تشّكل المجتمع»[43]. ووفق هذا المنظور، لا تمثّل مسألة الإسلام السياسي في المجتمعات المعاصرة «مسألة دوام 'ثقافة إسلامية' بل انبثاق أشكال جديدة من أدلجة الدين والتديّن في نطاق الدولة الأمة الحديثة»[44].

بيد أن ما يلفت النظر هو أن هذه المقاربة، وإن خرجت بوضوح عن مُستتبَع من أهمّ مستتبعات نظرية العلمنة الكلاسيكية حين ربطت ظاهرة الإسلام السياسي بوجود العلمنة لا بانتفائها (كما يحدث عادة)، فإنها لم تتجاوز المستوى التوصيفي. فعلى أهمية التفطن إلى أن الحركات الإسلامية تمثّل «أشكال جديدة من أدلجة الدين والتديّن في نطاق الدولة/ الأمة الحديثة»، فإن هذه المقاربة تتجنّب طرح أسئلة من قبيل: ما الذي يجعل الحراك الأيديولوجي والسياسي، أو شطرًا أساسيًا منه على الأقل، يتّخذ، في نطاق الدول الحديثة للمجتمعات العربية والإسلامية، لا شكلًا دينيًا فقط، بل كذلك مضمونًا صريحًا مناهضًا للعلمانية؟ وما الذي يجعل أحد مكوّنات علمنة الحياة السياسية في الدولة الحديثة العربية، إذا لم نقل المكوّن الرئيس، يقوم على أيديولوجيا عمادها معاداة مبدأ إقصاء الدين من السياسة ومن الشأن العام إجمالًا؟ وكيف نفسّر مفارقة العلمنة على هذا النحو: علمنة في المجتمعات الأوروبية الحديثة قادت، من بين ما قادت إليه من متغيّرات فكرية، إلى أيديولوجيات علمانية تحارب حضور الدين في المجال العام، وعلمنة في المجتمعات الإسلامية كرّست أيديولوجيات دينية تدافع باستماتة عن تحكيم الدين في السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة؟

تبرز أزمة نظرية العلمنة الكلاسيكية، في تقديرنا، عند مجابهة مثل هذه الأسئلة. هي أزمة نظرية بامتياز، كما نراها، لأنها مرتبطة بإمكاناتها المنهجية في تفسير كل أشكال متغيرات وديناميات الديني والتديّن في العلمنة. فمقولات فصل الدين عن الدولة و«فردنته» و«خصخصته» (تحويله إلى شأن فردي محصور في النطاق الخاص) التي تتوفّر عليها نظرية العلمنة الكلاسيكية، «تتهاوى» تمامًا أمام ظواهر دينية سياسية جماعية من قبيل حركات الإسلام السياسي في البلدان الإسلامية والجماعات الجهادية العابرة للبلدان والأشكال الاحتجاجية، التي تتّخذ مضامين دينية هوياتية في صفوف المهاجرين المسلمين في البلدان الغربية؛ الأمر الذي يجعل تصنيف هذه الظواهر باعتبارها علامات على انتفاء العلمنة أو تعذرها أكثر انسجامًا مع متاحات نظرية العلمنة الكلاسيكية. لذا، نرى كيف أن الموقف النقدي يبقى عاجزًا عن تخطّي المستوى الوصفي لأن هذه النظرية لا توفّر الأدوات والمقولات التي تمكّنه من تحليل هذه الظواهر من التديّن الإسلامي وتفسيرها وفهمها، باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من ديناميات العلمنة.

(43) روا، ص 109.

(44) المرجع نفسه، ص 111.

من جهة أخرى، لا تبدو الإمكانات التحليلية والتفسيرية لمفهوم ما بعد العلمانية أوفر من إمكانات مفهوم العلمنة/ الدنيوة في مجابهة هذه الظواهر التي تطبع التديّن الإسلامي المعاصر. فمفهوم ما بعد العلمانية يبدو أقرب إلى المضامين «الاسشرافية» منه إلى المضامين التحليلية والتفسيرية، وهو يُستخدم في الأساس في الحديث عن المشروع المنشود الذي هو «بناء مجتمع ما بعد علماني أكثر إنسانية، مجتمع تسود فيه في آن واحد قيم العلمانية ومنجزاتها وقيم الدين المتنوّر»[45]. ولعلّ أهم ما يُلاحظ في هذا السياق هو أنّ مفهوم ما بعد العلمانية يوصّف هذا المشروع المنشود، من حيث هو وضعية سياسية اجتماعية تأتي في امتداد الوضعية العلمانية كما تعيّنها نظرية العلمنة الكلاسيكية، بحيث إن «حالة ما بعد العلمانية منحصرة أساسًا في الدول التي لها بالفعل دستور علماني، وسياسة علمانية، ودولة علمانية، أي تلك الدول التي بنت وأسّست للعيش بطريقة علمانية عبر نقاش عقلاني وفلسفة غير دينية»[46]. وعلى هذا النحو، فإن مفهوم ما بعد العلمانية مبني، من أساسه، على منطق تاريخاني يسلّم بكل مفترضات مفهوم العلمانية المتداول، وأهمّها مفترض التسوية الواقعية، ومن ثمة الدلالية، بين العلمنة وانتفاء الدين من الشأن العام مطلقًا. وذلك إلى درجة القول مثلًا: «إن الدول التي يجري فيها فرض دستور علماني أو حكومة علمانية من الأعلى على شعب يتماهى مع الدين السائد، ويميل إلى شكل ديني في الحكم، لا يمكن أن توصف بكونها أمة علمانية بالمعنى الحرفي للكلمة»[47].

يتوفّر مفهوم ما بعد العلمانية على إمكانات فهم ديناميات منشودة، أو بصدد الحدوث، في المجتمعات الغربية ذات الصيرورات العريقة في العلمنة، وفق معايير النظرية الكلاسيكية. فهذه الديناميات تترجم «ذلك التعطش إلى التديّن الرسولي الإنساني (التديّن المتضمّن في الشهادة والاعتراف) في عصرنا العلماني، الذي فقد قيمه الروحية والأمل والمستقبل منذ بداية التنوير والتصنيع والتمدن. فبسبب الفراغ الهائل الذي لا يمكن ملؤه بنزعتَي الاستهلاك والمادية والجنس والسيارات، تحدث العودة المخلصة إلى القيم الدينية ذات الأخلاقيات الأصلية فقط في أوقات قليلة ووجيزة في المجال العلماني العام»[48]. وفي مقابل ذلك، يبدو التطوّر إلى ما بعد العلمانية إمكانية متعذّرة بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية والجماعات المسلمة في الغرب، وفق هذا المنطق التحليلي التفسيري لأنها لم تعرف العلمانية بهذا المعنى المستبطن في نظرية العلمنة الكلاسيكية. ومن ثمة، فإن مفهوم ما بعد العلمانية يبدو بوضوح فاقدًا لأي إمكانية نظرية من إمكانات تمثّل ديناميات التديّن الإسلامي، لا في نطاق العلمنة ولا في نطاق ما بعد العلمنة. بل الأكثر من هذا نرى هذا المنطق يقود إلى النظرة الجوهرانية الثابتة التي يعتمدها الموقف العنصري، والتي مؤداها أن الإسلام عائق دون العلمنة، في مثل القول: «وبسبب أن الدين من الظواهر الاجتماعية القليلة التي ظلت نسبيًا غير ممسوسة في ربوع العالم الإسلامي على الرغم من

(45) برود، ص 26.
(46) المرجع نفسه، ص 41.
(47) المرجع نفسه، ص 42.
(48) المرجع نفسه، ص 192.

العلمنة والتشظية الرأسمالية، أضحى (الدين) الحافز الأول لمعارضة انتشار الليبرالية الجديدة العلمانية في العالم الإسلامي»[49].

في غياب أي إمكانات لتفسير ديناميات التديّن الإسلامي المعاصر وفهم أسباب ظواهره في علاقة بشروط العلمنة الجارية في البلدان العربية والإسلامية، يبدو الجانب الاستشرافي في هذه المقاربات النقدية أقرب إلى «الأماني» منه إلى التقديرات أو الترجيحات المستندة إلى معطيات مبنية على تشخيص أسباب الظواهر المرتقب زوالها أو تراجعها، وعوامل الظواهر المأمول بروزها وسيادتها. فبعض المقاربات ذهب إلى استشراف ضرب من الديناميات «الحتمية» التي ستكون من نتائج علمنة/دنيوة المجتمع والممارسة السياسية في إطار الدولة الحديثة. وهذه الديناميات ستنتهي إلى ضرب من الفكر الديني الجديد المتصالح أو المطبّع مع المبدأ العلماني، ذلك أن الرهان في هذا الاستشراف قائم على قناعة مفادها أن «الممارسة الحسّية للمسلمين هي التي ترسم علاقة جديدة مع الدنيوة وليس أي لاهوتية جديدة»[50]. وعلى هذا الأساس، «يصبح الإسلام عرضة للتحوّل جراء عاملين، أحدهما سيرورة دنونة المجتمع [...] والثاني اندماج سياسي قيد التفاوض، كما يدلّ على ذلك بوضوح إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية»[51].

إن ديناميات التحوّلات المنشودة في أنماط الوعي الديني، وأنماط الوعي الثقافي بصورة عامة، لدى المسلمين لا تتعدّى أن تكون إمكانات مجرّدة؛ بمعنى أنها غير متمثّلة في شروط مخصوصة وبمحدّدات معلومة. فهذه المقاربات النقدية لا تملك إلا أن تصوغ سيناريوهات، من قبيل: «لعلّنا نشهد تمفصلًا جديدًا للعلاقات بين دين ودولة ومجتمع، بناء على نموذج أقرب إلى أشكال الدنيوة على الطريقة الأنغلوسكسونية منه إلى العلمانية الفرنسية»[52]، أو من قبيل: «يمكن للعالم الإسلامي أن يستفيد كثيرًا من فهم أوسع للقيم المتماهية مع التنوير الغربي (علمنة الدولة، الديمقراطية، حقوق الأفراد) ويمكن للغرب أن يستفيد على نحو متساوٍ من فهم أوسع للأصوات الإسلامية المعبرة عن الخوف من العلمنة والديمقراطية وسيرورة الرأسمالية. وبالنسبة إلى هابرماس، على الغرب الاجتهاد في فهم أوسع لهذه المخاوف والتوجسّات، وفي الوقت ذاته يتوجّب على العالم الإسلامي تثمين منافع قيم الغرب العلمانية بينما يحافظ على هويته الإسلامية»[53]. بل إن لغة الاحتمالات المجرّدة قد تتحوّل أحيانًا إلى لغة «ينبغيات» و«وعظيات»، من مثل: «كما توجب على مسلمي أوروبا اكتشاف سبيل جديدة للتعبير عن اهتماماتهم وانشغالاتهم القصوى، ومعاييرهم الدينية واحتياجاتهم وعن حساسياتهم الأخلاقية بلغة يسيرة الفهم على كل أعضاء المجتمع، كذلك يتوجب على المسلمين في دار الإسلام ذاتها إيجاد سبيل لـ 1) البقاء ملتزمين بهويتهم الإسلامية 2) أثناء الاندماج في الجماعة الكونية العلمانية،

(49) المرجع نفسه، ص 447.
(50) روا، ص 159.
(51) المرجع نفسه، ص 161.
(52) المرجع نفسه، ص 115.
(53) برود، ص 123.

خشية أن تصبح دولهم منبوذة. مع تأكيد أن شروط ما بعد العلمانية في أوروبا وأميركا قد أضحت ظروفًا كونية عامة تشتمل على العالم برمته»[54].

على هذا النحو نرى كيف أنه في غياب القدرة على فهم وتفسير ديناميات التديّن الإسلامي المعاصرة والراهنة، وهو غياب ناجم عن عجز الأدوات النظرية المتاحة في نطاق نظرية العلمنة الكلاسيكية، يبقى الحديث عن دينامياته المنشودة أقرب إلى الاحتمالات المجرّدة أو «الأمنيات» أو «الوعظيات»، ويبقى الحديث عن شروط هذه الديناميات متعذّرًا كما تترجم ذلك مثل هذه الأسئلة المعلّقة (من دون إجابات): «كيف يمكن ترجمة الحجة الإسلامية إلى صيغة علمانية إذا كانت تلك الصيغة تنزع المشروعية عن الحجة الإسلامية (في نظر المسلمين)، لأنها تفصلها عن أساسها القرآني الممثل الوحيد للمشروعية الحقيقية؟ هل هي قضية تتعلّق بما سميناه 'نظرية الإدراك المزدوج أو الفهم المزدوج'، حيث يدرك المواطنون غير المتديّنين الحجة الإسلامية في شكلها العلماني كونها علمانية، بينما تعرف الأصوات الدينية في سرّها أن تلك الحجة تظل دينية؟ [...] هل يمكن ترجمة الإسلام في مجمله إلى لغة علمانية دون تهديد مشروعية الحجج عند أولئك الذين يودون وضع الحجة الإسلامية خاضعة للعلمانية؟»[55].

ثالثًا: مركب الديني والدنيوي في العلمنة: المفتاح النظري الذي يوفّره نموذج بشارة لفهم ديناميات التديّن الإسلامي ضمن عامّ العلمنة

نعود إلى سؤال مركزي طرحناه في المقدمة: هل كان ثمة ما يستدعي بالفعل تطوير نظرية العلمنة من أجل فهم أنماط التديّن المعاصرة، ومنها بالخصوص الأكثر إثارة للإشكال اليوم، أي أنماط التديّن الإسلامي في المجتمعات العربية والمجتمعات الغربية؟ يمكننا، في هذا المنعطف، أن نجيب بالإيجاب عن هذا السؤال بعد أن تبيّنا كيف أن نظرية العلمنة الكلاسيكية لا تستطيع أن تعالج ظواهر من قبيل تلك التي يمثّلها شطر من التديّن الإسلامي المعاصر، إلا في شكل إطلاق أحكام نمطية جوهرانية لا تاريخية تستثني المسلمين من صيرورات العالم الحديث، وتحديدًا صيرورات العلمنة، وغالبًا ما تكون هذه الأحكام قاعدة للمواقف الأيديولوجية العنصرية ضد المسلمين. كما تبيّنا كيف «تخذل» الأدوات والمفاهيم المتاحة في هذه النظرية المواقف النقدية التي تسعى لتجاوز هذه الأحكام، فلا تسعفها بإمكانات تحليلية وتفسيرية لأنماط التديّن الإسلامي في علاقاتها بصيرورات العلمنة الحديثة ومتغيّراتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وبناءً على هذا، يغدو السؤال هو: ماذا يوفّر براديغم بشارة في فهم علمنة السياسة والدولة وإضافته النظرية من مفاهيم ومفاتيح تتيح إمكانات لفهم أنماط التديّن المعاصرة، وأنماط التديّن الإسلامي تحديدًا، في علاقة بصيرورات العلمنة؟

(54) المرجع نفسه، ص 448.

(55) المرجع نفسه، ص 208.

المدخل إلى معالجة هذا السؤال هو الإجابة عن سؤال بسيط (أي غير مركّب): ما العلمنة عند بشارة؟ وهي إجابة نظفر بها، بشكل مباشر، منذ الحيز الأخير من الجزء الأول من كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**: «العلمنة باعتبارها صيرورة تاريخية تمسّ مجالات اجتماعية متعدّدة، كما تمسّ الفكر الإنساني، هي عملية التمايز المستمّرة بين قطاعات يعيد التمايزُ تعريفها، مثل العلم والأسطورة، والمقدّس والدنيوي، والدين والدولة، وغيرها»[56]. يفترض مفهوم التمايز في المعنى الذي يجريه بشارة وجود عناصر كانت في مرحلة ما مؤتلفة في وحدة عضوية ثم تمايز بعضها عن بعض في سياق تاريخي صيروري معلوم. التمايز، بهذا المعنى، هو عماد مفهوم العلمنة عند بشارة، إلى درجة إمكان القول: «إن العلمنة في كل مكان هي عملية تمايز في مجالات أو نطاقات في العالم»[57].

نقدّر أن مفهوم التمايز الذي يجعل منه بشارة أساس مفهوم العلمنة يتسم بدرجة عالية من الخصوبة النظرية في منجز **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ولقد سبق أن بيّنا كيف قاد هذا المفهوم إلى نظرية في الدولة، من جهة استقراء صيرورة العلمنة في الحداثة، باعتبارها عمليات تمايز من نطاق الدين نشأت بموجبها الدولة الحديثة (والعلم الحديث)[58]. وفي سياق هذه الدراسة نحاول أن نستكشف جوانب أخرى من المستتبعات النظرية والمنهجية لتعريف العلمنة باعتبارها صيرورات من التمايز، وهي جوانب نرى أن نظرية بشارة قد وفّرت من خلالها أدوات ومفاهيم معرفية جديدة في دراسة التديّن وديناميات أنماطه في سياقات العلمنة، ومنها أنماط التديّن الإسلامي المعاصرة والراهنة وما تثيره إشكالات اليوم.

إن تعريف العلمنة باعتبارها صيرورات تمايز، بالمعنى المشار إليه، يجعلنا تجاه مفهوم يتباين عن ذاك المعتمد في نظرية العلمنة الكلاسيكية في نقطة أساسية مفادها أن «التمايز لا يعني خصخصة المجال الديني حصرًا»[59]؛ بمعنى أن حالات انحسار التديّن وانسحاب الدين إلى المجال الخاص وفصله عن الدولة في النصوص الدستورية والقانونية ليست إلا حالات خاصة من حالات العلمنة، من حيث هي عمليات تمايز خرجت بموجبها الدولة من نطاق الدين واستقلت بذاتها بوصفها شأنًا دنيويًا. صحيح أن الحديث عن تجليات التديّن في العلمنة باعتبارها أوسع من مظاهر «الفردنة» و«الخصخصة» وتحييد الدولة دينيًا هو فكرة نظرية وإمكان منهجي (متاح للاختبار بحثيًا) في منجز بشارة، لكنه قبل أن يكون كذلك هو مستقرأ من التاريخ والواقع. ثمة وضعيات عديدة يرصدها بشارة في المتعيّن من تاريخ صيرورات العلمنة في أوروبا، من قبيل «صعود لقوة الدولة في الملكية المطلقة التي جمعت السلطة الزمنية إلى الكنسية»[60] (إنكلترا في القرن 17)، و«إخضاع الكنيسة للدولة الوطنية باعتبار أن الثانية هي

(56) بشارة، **الدين والعلمانية، ج 1**، ص 406–407.

(57) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: ج 2: العلمانية ونظرية العلمنة**، مج 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 182.

(58) في هذا الصدد، ينظر: الحبيّب، ص 74–79.

(59) بشارة، **الدين والعلمانية، ج 2**، مج 2، ص 216.

(60) المرجع نفسه، ص 87.

المرجعية السياسية والقانونية»[61] (فرنسا في القرن 18). هذه وضعيات علمنة، بالنسبة إلى بشارة، رغم أننا لا نجد فيها «أثرًا للعلمنة بالمعنى المتداول كفصل الدين عن الدولة، فضلًا عن خصخصة الدين، وهذا الأخير هو أصلًا مفهوم متأخر جدًّا، بل معاصر»[62]. ولا يقتصر الأمر على المراحل المبكرة من صيرورة التحديث الأوروبي، بل توجد نماذج معاصرة يرصدها بشارة: «تحوّلت الكنيسة الكاثوليكية في إسبانيا من كنيسة دولة رسمية إلى كنيسة غير معترف بها ولا تحمل طابعًا رسميًا، وفاعلة في مجتمع مدني تعدّدي في النظام الديمقراطي [...] أما في البرازيل فتحوّلت الكنيسة الكاثوليكية من كنيسة نخبوية إلى كنيسة شعبية مدنية. وتحوّلت الكاثوليكية في الولايات المتحدة الأميركية من فرقة دينية تكاد تكون إثنية [...] إلى مذهب ديني يهتم بشؤون رعيته في إطار نظام علماني»[63].

الثابت في تجارب العلمنة في الحداثة، بحسب بشارة، هو تمايز الدولة عن الدين، واستقلالها عنه، باعتبارها شأنًا دنيويًا، أما في ما يتعلّق بمآلات الدين أثناء صيرورات التمايز وبعد اكتمالها وعلاقته بالدولة التي تمايزت عنه ومكانته في المجتمع فكلها عناصر متغيّرة، فتحت سقف العلمنة ذاتها: «ومثلما تتغيّر الحدود بين العام والخاص، كذلك تتغيّر طبيعة الديني والدنيوي ومجالاتهما في السياق التاريخي والحضاري (حتى لو كان كلاهما جزءًا من الدنيا) [...] فحالما نشأت إمكانية التمايز تنشأ معها أيضًا إمكانية تغيّر ترسيم الحدود بين المجالين في السياق الحضاري والتاريخ، وفي سياق صراع القوى الاجتماعية وتمثّلاته أيضًا»[64]. لكن هل يعني هذا أن بشارة يترك توصيف الديني وتعيين متغيّرات دينامياته وتنوّع مكانته في سياقات العلمنة المختلفة للرصد العيني المباشر فحسب؛ بمعنى أنه يترك عملًا كهذا بلا ضابط نظري يحدّد ثوابت متغيّرات الديني في العلمنة الحديثة وخصائصه، ويميّزها من متغيّراته في الأزمنة الأخرى؟ طبعًا لا، ولو كان الأمر كذلك لما أمكن الحديث عن معرفة علمية بالمعنى الدقيق للكلمة، باعتبار أن التوصيف الحسّي للظواهر المتعيّنة (كما هي في تجلّياتها العينية)، لا يصنع معرفة كهذه تستدعي ضرورة مقولات ومفاهيم عقلانية لتحليل المتعيّنات الحسّية وتفسيرها. من هنا نرى أنّ بشارة إذ يرصد تعدّد متغيّرات أنماط التديّن ومكانة الدين بتعدّد صيرورات العلمنة وشروطها المتنوعة، فإنه يفعل ذلك باعتماد مقولة نظرية عامة، تكثّف وحدة هذه المتغيّرات والحالات المتنوّعة في عموم العلمنة الحديثة وتميّزها من الظواهر السابقة لها. هذه المقولة هي من الاستتباعات النظرية المهمة لمفهوم التمايز، وواحدة من مظاهر خصوبته المنهجية التحليلية والتفسيرية، ويترجمها بشارة نظريًا في مثل قوله: «التعامل مع العلمنة باعتبارها جزءًا من نظرية الحداثة، كتمايز وتمفصل في الوظائف الاجتماعية والمؤسسات، يعقبهما وحدة بين هذه الوظائف، والمقصود هو وحدة تركيبية لا عضوية أو معطاة»[65]. إنها، إذًا، مقولة «الوحدة التركيبة» التي تتأسس منطقيًا على مقولة التمايز؛ إذ إن القول إن «التمايز بين مجالات الحياة الاجتماعية والفكرية المختلفة هو القاعدة في المجتمع الحديث»

(61) المرجع نفسه، ص 141.
(62) المرجع نفسه، ص 87.
(63) المرجع نفسه، ص 211.
(64) المرجع نفسه، ص 216.
(65) المرجع نفسه، ص 203.

هو الذي يتيح إمكانية الاستتباع بالقول: «وكل تمايز في عناصر ظاهرة كانت تشكل وحدة واحدة يعود وينتج وحدة جديدة أكثر تركيبًا في هذه الدنيا»[66].

من الناحية النظرية، يلحّ بشارة على الفرق بين الوحدة العضوية التي لا تشتمل على عناصر بعضها متمايز عن بعضها الآخر، والوحدة المركبة التي تجسّد صور التداخل الذي قد يحدث بين عناصر أو مجالات قد تمايز بعضها عن الآخر، ذلك أن «التداخل بين مجالين لا يعني وحدتهما، ولا يعني عدم وجود انفصال. فهنالك فرق بين وحدة أصلية غير متمايزة العناصر، واقتحام مجال للآخر»[67]. قد يبدو التمييز بين هذين الضربين من الوحدة، في صورته هذه النظرية المجرّدة، غير ذي أهمية تذكر. غير أن أهميته تبرز بشكل جلي بمجرد أن يتجسّد في صورة خيار منهجي لفهم متغيّرات الدين والتديّن بين سياقات ما قبل العلمنة الحديثة وسياقات هذه العلمنة ذاتها. فوفق هذا الخيار، «يُفترض أن تكون العلمنة إذًا صيرورة تاريخية تتضمّن وحدة الدين والسياسة والمجتمع والأخلاق والمعرفة، وتمفصلها وتمايزها الدائم، وجدلية العناصر المفصولة وصراعها، ثم إعادة بناء وحدتها من جديد كوحدة أغنى (أكثر تركيبًا وأكثر تطوّرًا) ثمّ تمايزها من جديد»[68]. عمليًّا، يعني هذا الافتراض تفريقًا حاسمًا (على الأقل من جهة فهم طبيعة ديناميات التديّن تاريخيًا) بين «الجماعات البشرية ما قبل المجتمع والدولة»، حيث لم يكن الدين «مجالًا قائمًا بذاته»[69]، والمجتمعات التي تمايزت فيها الدولة ومجالاتها (باعتبارها سياسة واقتصادًا واجتماعًا وثقافة) عن الدين، وغدا في إمكان أحدهما أن يُحيّد الآخر، لكن غدا في إمكانه كذلك أن يتحوّل إلى عنصر متداخل معها في شكل وحدات مركبة، على نحو ما هو مرصود في أكثر من سياق من سياقات العلمنة في بلدان الغرب الحديث ذاتها في صور مختلفة (سيطرة الدولة على الدين، ومؤسسات دينية فاعلة في المجتمع المدني، وجماعات دينية ضاغطة سياسيًا واجتماعيًا ... إلخ). وفي منظور بشارة، ترتبط متغيّرات مكانة الدين في صيرورات العلمنة المفضية إلى تمايز الدولة (نشوء الدولة بمفهومها الحديث) بطبيعة أنماط التديّن الناشئة عن هذا التمايز وتأثرها الكبير بالحيثيات والشروط التاريخية الخاصة التي تحفّ بكل صيرورة علمنة معلومة. يقول بشارة في هذا الصدد: «ونحن نعتقد أن طبيعة صيرورة العلمنة التي مرّت بها المجتمعات هي التي تحدّد ليس طبيعة العلمانية التي تنتج فيها، وموقفها ومدى هيمنتها كأيديولوجيا فحسب، بل طبيعة أنماط التديّن أيضًا»[70].

وعلى وجه الإجمال والتكثيف، يمكن القول إن نظرية بشارة إذ جعلت من تمايز العناصر الدنيوية من الدين أساسًا لمفهوم العلمنة، فإنها فتحت المجال لتأسيس مقولة نظرية أخرى على غاية من الأهمية، في تقديرنا، وهي مقولة الوحدة المركبة بين الديني والمجالات المتمايزة عنه في العلمنة الحديثة، باعتبارها

(66) المرجع نفسه، ص 419.
(67) المرجع نفسه، ص 216.
(68) المرجع نفسه، ص 221.
(69) المرجع نفسه، ص 220.
(70) المرجع نفسه، ج 1، ص 407.

مقولة أعمّ من مقولات نظرية العلمنة الكلاسيكية (فصل الدين عن الدولة وانحسار التديّن وخصّخصته و«فردنته»)[71]، لتحليل وتفسير وفهم متغيّرات مآلات الدين والتديّن ومكانتهما ووظائفهما في سياقات العلمنة الحديثة. إن مقولة الوحدة التركيبية بين الديني والدنيوي يقترحها باعتبارها مقولة تعيّن وضعيات العلمنة الحديثة، مقارنة بوضعيات ما قبلها (حيث كان الدين وحدة عضوية تشمل الدنيوي) وتستوعب، في الآن نفسه، إمكانية تعدّد العلاقات بين الديني والدنيوي (ومنه خاصة السياسي) وتنوّعها واختلافها، بحسب السياقات التاريخية والحضارية لصيرورات العلمنة، وما تتيحه هذه السياقات من إمكانات لنشوء أنماط تديّن مختلفة تستصحب أشكالًا مختلفة من الوحدات المركّبة التي تعقب صيرورة التمايز وانتفاء الوحدة العضوية.

وإذ نعتبر أن مقولة الوحدة التركيبية هذه تمثّل مفتاحًا نظريًا يوفّره نموذج بشارة لفهم أنماط التديّن الإسلامي المعاصرة والراهنة وديناميّاتها، فذلك من منطلق أنها تمكّن من إدراك «الفرق بين المدينة الإسلامية في يثرب أو الجماعات المسيحية الأولى من جهة، والموقف الداعي إلى وحدة الدين والدولة عبر الحركات والأحزاب الإسلامية المعاصرة، أو التدخل المباشر في شؤون المجتمع والدولة لحركات الصحوة الدينية البروتستانتية أيضًا من جهة أخرى. فهذه كلها في واقع الأمر تعبيرات (أقل حدة أو أكثر، متشنّجة أو مسترخية) عن توسّطات وعلاقات جدلية بين عناصر تمفصلت وتمايزت، وما عادت وحدة عضوية واحدة غير متوسّطة»[72]. إن شطرًا مهمًّا من الإشكالات والمآزق التي عرضنا لها وقادت إليها مفترضات نظرية العلمنة الكلاسيكية تجد حلّها، في تقديرنا، في ما تقترحه نظرية بشارة من تفريق نظري بين الوحدة العضوية التي كان يمثّلها الدين قبل أن تتمايز عنه عناصر من قبيل الدولة والمجتمع والأخلاق، والوحدات المركّبة التي تدخل بموجبها هذه العناصر المتمايزة في علاقة مع الدين. فاستنادًا إلى هذا التفريق، تغدو ظواهر التديّن الإسلامي المعاصرة والراهنة أشكالًا مخصوصة من ديناميات التديّن في العلمنة الحديثة، لا تعبيرًا عن استثناء منها. وينسحب هذا الأمر على أكثر هذه الظواهر استشكالًا وإثارة للجدل اليوم باعتبار أن عناوينها الأيديولوجية المعلنة والصريحة هي معاداة العلمانية والتمسّك بشعار الدولة الإسلامية، ونعني بها الظواهر التي تدخل في مسميات الإسلام السياسي والإسلام السلفي والإسلام الجهادي ... إلخ. يفتح بشارة أفقًا جديدًا لفهم الحركات الإسلامية المصنفة في هذه المسميات باعتبارها علامات على حدوث العلمنة الحديثة أو، على نحو أدق، ضربًا مخصوصًا من ضروب هذه العلمنة، كما سنرى، في المجتمعات الإسلامية، لا علامة على تعذرها. فهذه الحركات تجسّد ظواهر وأشكالًا من الوحدات المركبة بين الديني والعناصر الدنيوية المتمايزة عنه في العلمنة، مختلفة تمامًا عن الوحدة العضوية التي يمثّلها الدين في أزمنة ما قبل العلمنة الحديثة.

لكن كيف لأيديولوجيات، مثل تلك التي تتبناها هذه الحركات الإسلامية، أي قائمة أصلًا على دعوى الحكم الديني ورفض العلمانية، أن تدخل ضمن عموم العلمنة وديناميات مركب الديني والدنيوي فيها؟

(71) لم نصادف في المجلدات المنشورة من كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** ما يفيد إن كان بشارة يعتبر هذه المظاهر صورًا من صور مركب الديني والدنيوي في العلمنة أم لا. غير أننا نميل إلى اعتبار أن الأمر كذلك؛ ففي الأخير، نحن هنا تجاه شكل من أشكال العلاقة في مركب الدين المحصور في النطاق الفردي الخاص من جهة، والمجالات المعلمنة (الدولة، المجال العام ... إلخ) من جهة أخرى، وإن كانت هذه العلاقة سالبة. ويبقى هذا الأمر تأويلًا من كاتب هذه الدراسة.

(72) المرجع نفسه، ص 216.

في البداية لا بد من تأكيد أن الأمر يتعلّق بظاهرة تنتمي بالفعل إلى عموم العلمنة، بدليل ما لاحظه بشارة من أنه في الولايات المتحدة «تنشأ أيضًا تيارات تدعو إلى إقامة دولة دينية ديمقراطية مسيحية، لكن الحركات الدينية السياسية التي تدعو إلى دولة دينية تتحول في حالة الولايات المتحدة والمجتمعات الصناعية بشكل عام، حيث تمأسست الدولة العلمانية، إلى حركات هامشية»[73]. لكن ما الذي يجعل الحركات الرافعة لمطلب الدولة الدينية في سياقات أخرى، مثل سياقات الدول العربية والإسلامية المعاصرة، حركات واسعة ونافذة وفاعلة؟

أجاب بشارة نظريًا عن مثل هذا السؤال في كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ثم عاد واختبر مفترضاته النظرية في مقاربة موضوعات متعيّنة من التديّن الإسلامي المعاصر والراهن، في مؤلفات نشرها بعد ذلك. تفترض الإجابة النظرية إمكانية «تخيّل التوتر الناجم عن علمنة الدولة من أعلى في مجتمعات متديّنة من دون علمنة أنماط الوعي، ماذا قد تعني العلمنة بالإكراه لناحية تحوّل الدين إلى مسألة أصالة وهوية، ومخزون رمزي يمنح قوة في وجه القمع. وبالإمكان استنتاج احتمالات أخرى يمكن فحصها في الواقع»[74]. إن سياقات العلمنة الفوقية التي تمارس فيها دولة ذات نمط حديث الاستبداد على مجتمع متديّن تشكّل شروطًا موضوعية لبروز بنى أيديولوجية كتلك التي تستند إليها جماعات الإسلام السياسي والإسلام الجهادي السلفي، ذلك أن مقاومة كل مظاهر فشل الدولة الحديثة وفسادها واستبدادها يمكن أن يتخذ في هذه الحالة شكل «مقاومة العلمنة بنشوء أيديولوجيات دينية جديدة تتحوّل إلى تيارات سياسية. وتستند هذه عادة إلى قوى متضرّرة من الحداثة على مستوى الواقع المادي كما على مستوى الهوية. وهي تنطلق من الواقع الحديث نفسه وتستخدم أدواته، وتشكّل جزءًا من عملية العلمنة نفسها»[75].

إن تبنّي حركات وجماعات سياسية أيديولوجيا دينية تعلن العداء الصريح للعلمانية، لا يعني أنها غير معلمنة. فهذه الحركات بتحويلها الدين إلى أيديولوجيا ورافعة للعمل السياسي الجماهيري تقوم عمليًا بـ «علمنة» الدين بجعله يستوعب شطرًا من منتجات الحداثة السياسية التي تقترن بوجود الدولة الحديثة. وهكذا، «حين يعود الدين للقيام بدور في السياسة والمجتمع بعد نشوء المجالات المتمايزة لا يعود في إمكانه التأثير في المجتمع والدولة الحديثين إلا إذا تأثر بهما. فهو يتبنّى قواعد لعبة ومفردات، وقيمًا من خارجه أيضًا. كما يتكيّف مع حقيقة كونه لا يشكّل بحدّ ذاته مصدر شرعية»[76]. إن الجماعات التي تحوّل الدين إلى أيديولوجيا ورافعة للعمل السياسي في إطار الدولة الحديثة إذ تقدم نفسها بوصفها حاملة لمشروع العودة إلى وضع ما قبل العلمنة الحديثة، فإنها تفعل ذلك من باب التخيّل، أو بالأحرى التوهّم. فهي تعيد بناء علاقة الوصل بين الدين ومجالات الدنيا (دولة، سياسة، اجتماع، أخلاق ... إلخ) في إطار وحدة تركيبية تأخذ في الاعتبار صيرورة تمايز هذه المجالات عن الدين. فما عاد ممكنًا الرجوع

(73) المرجع نفسه، ص 373.

(74) المرجع نفسه، ص 421.

(75) المرجع نفسه، ص 340.

(76) المرجع نفسه، ص 217.

إلى الوضعية القديمة التي كان فيها الدين يمثّل وحدة عضوية تضمّ المجالات الحياتية التي باتت اليوم معدودة من شؤون الدنيا. إعادة إنتاج مثل هذه الوحدة العضوية، لأن عمليات تمايز هذه المجالات قد حدثت بعد، وعمليات إعادتها إلى «حظيرة» الدين لا تكون إلا في شكل وحدات مركّبة بالضرورة. على هذا الأساس، «يمكننا أن نتخيّل أنه إذا تحكّم الدين باعتباره أيديولوجيا سياسية حركية بالدولة في عصرنا، فسيكون حكمًا مختلفًا تمامًا عن 'الدولة الدينية' التي نعرفها من التاريخ، والتي لم تكن دولة في الواقع بالمعنى الحديث للدولة، ليس لأن فهم الدين تغيّر فحسب بتغيّر وظيفته وحدوده، بل لأن الدولة تغيّرت جذريًا أيضًا»[77].

رابعًا: السلفية والجهادية والإسلام السياسي والطائفية: ديناميات في سياق العلمنة عربيًا وخصوصياته

لا شكّ في أن بشارة قد طوّر نظرية العلمنة، وخصوصًا بالنسبة إلى هذا الجزء المتّصل بفهم ديناميات الديني والتديّن في السياقات الحديثة، على سبيل إعداد العدة النظرية لمقاربة أنماط التديّن الإسلامي المعاصرة، وقد كانت هذه المقاربة المحفّز الرئيس لإنجاز مشروع **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** من أصله، كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة هذه الدراسة. وذلك باعتبار أن إشكالات أنماط التديّن الإسلامي وديناميّاتها المعاصرة والراهنة جزء لا يتجزأ من إشكالات معوقات تحوّل البلدان العربية إلى دول مواطنية ديمقراطية أو حلّ المسألة العربية، وهو المشروع الرئيس الذي يشتغل به بشارة منذ سنوات. على هذا الأساس، لا يمكن أن نفهم أهمية بعض الدراسات التي أنجزها بشارة خلال السنوات القليلة الماضية، إلا إذا فهمناها من جهة كونها تطبيقات عملية لهذه المفترضات النظرية التي وضعها لتحليل ديناميات التديّن ومتغيّراته وتفسيرها، في نطاق نموذج نظري لفهم علمنة الدولة والسياسة. ونعني بها الدراسات التي اهتمت بظاهرة الطائفية وظاهرة داعش وسؤال السلفية. وإذ يبدو في ظاهر الأمر أن بشارة قد صرف جهدًا أكبر في مقاربة موضوعات الجماعات والصراعات الطائفية في البلدان العربية المشرقية المعاصرة، مقارنة بما بذله في مقاربة موضوعات الجماعات السلفية والجهادية والحركية السياسية (الإخوانية)[78]، فإن القارئ المتمعّن يكتشف بيسر أن بشارة اشتغل في هذه الدراسات، التي ظهرت جميعها سنة 2018، بصورة متداخلة مع هذه الموضوعات، بحكم أنها تترابط وتتداخل بصورة أساسية ومباشرة في نطاق إشكالات ديناميات التديّن الإسلامي المعاصرة والراهنة.

يمكن أن نعتبر أن بشارة ينطلق، في هذه الدراسات التطبيقية، من حيث انطلق أصحاب الموقف النقدي الذين عالجنا مقارباتهم في الجزء الأول من هذه الدراسة، نعني أنه انطلق من التباين الصريح مع النظرة الجوهرانية الثابتة للإسلام والمسلمين المتمثَّلة، بصورة صريحة أو ضمنية، في الخطابات العنصرية

(77) المرجع نفسه، ص 411.

(78) نقول هذا الكلام بالنظر إلى حجم كتاب **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (926 صفحة من الحجم الكبير)، مقارنة بحجم كتاب **تنظيم الدولة المكنّى «داعش»، ج 1: إطار عام ومساهمة نقدية في فهم الظاهرة** (368 من الحجم الكبير)، وكتاب **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟** (255 صفحة من الحجم الصغير). وستأتي بيانات هذه الكتب في قادم الإحالات.

اليمينية والخطاب «الأكاديمي» الذي يغذّيها. ولا يتوانى بشارة، بين الفينة والأخرى في سياق هذه الكتابات، أن يوجّه النقد المباشر للمقاربات الاستشراقية و«العلمية» المنمّطة للإسلام في جوهر ثابت في مثل قوله: «الإسلام من الناحية السوسيولوجية كما هو معتنق وممارس 'إسلامات' لا تقبل اختزالها في نمط واحد هو 'نمط الكائن الديني' الجوهري، المتماسك والمتجانس والمتراص حول نفسه»[79].

غير أن مضمون الموقف النقدي الذي يتوخّاه بشارة تجاه هذه الرؤية النمطية اللاتاريخية والعنصرية لا يقف عند هذا الحدّ الذي ينصّ على تعدّدية الإسلام في الاعتقاد والممارسة، وهو تنصيص يمكن أن يعتمده أي باحث منصف يأخذ بالمعطيات العيانية المباشرة لمتغيّرات الاجتماع والسياسة والأفكار لدى معتنقي الإسلام عبر التاريخ، ذلك أن هذا الموقف الذي يبنيه بشارة يبلغ مستويات أبعد وأعمق كثيرًا من مستوى هذا التوصيف «الحسّي» المباشر لحقيقة التعددية في الإسلام، فهو يبرز باعتباره موقفًا تحليليًا يبيّن كيف أن هذه التعدّدية تعكس، أو تترجم، ديناميات تاريخية عرفتها، وتعرفها، البنى الاجتماعية والسياسية والفكرية للمجتمعات المسلمة باستمرار، ويبيّن – وهذا هو الأهم – كيف أن شطرًا من هذه الديناميات التاريخية، الشطر الحادث في الأزمنة المعاصرة والراهنة، غير مفصول عن صيرورات العالم الحديث الكونية بصورة عامة وعن صيرورات العلمنة تحديدًا.

لم يكن للموقف النقدي من الخطابات الاستشراقية والعنصرية حول الإسلام أن يتطوّر عند بشارة إلى خطاب علمي، تحليلي وتفسيري، بديل منها، لولا الأدوات والمفاتيح المنهجية المطوَّرة في نطاق النموذج النظري للعلمنة الذي اقترحه، ذلك أن مفترضات نظرية العلمنة الكلاسيكية، كما رأينا، لا تتيح إمكانات التطوّر لمثل هذا الموقف النقدي على هذا النحو. فعبر هذه الأدوات والمفاتيح سيتمكّن بشارة من تحليلٍ وتفسيرٍ لأوجه الدينامية والحركية المرتبطة بسياق العلمنة في ظواهر من التديّن الإسلامي معاصرةٍ وراهنة، عادة ما تُعتمَد باعتبارها عناوين على جمود الفكر الإسلامي وثباته عبر التاريخ، وأدلة على مقاومة العلمنة وتعذّرها في الدول والمجتمعات الإسلامية. وهذه الظواهر كثيرًا ما تُختزَل «في مفهوم الأصولية المستخدم في الأدبيات الشرق – أوسطية المعاصرة، والتي لا تعدّ الأصولية متماهية مع السلفية بمعناها الدقيق الاصطلاحي فحسب، بل مرادفة أيضًا للحركات الإسلامية كلها اليوم، على اعتبار أنها حركات إحيائية وسلفية وصحوية»[80]. والأمر ذاته ينسحب على قراءة مثل هذه الأدبيات للصراعات الطائفية التي تشقّ اليوم بلدانًا عربية المشرقية، فهي تُفسّر بالصراعات الدينية المذهبية الضاربة في القدم والمتواصلة إلى الآن؛ إذ «لم يبق صحافي أو سياسي أو معلق غربي إلا وحفظ عن ظهر قلب المقولة الزائفة التي تعيد الصراع الشيعي – السني في عصرنا إلى وقائع جرت قبل 1400 عام، من دون أن تخطر ببالهم فكرة بديهية وهي أنه صراع سياسي راهن يتخذ أشكالًا طائفية»[81].

(79) عزمي بشارة، **تنظيم الدولة المكنّى «داعش»: ج 1: إطار عام ومساهمة نقدية في فهم الظاهرة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 50.

(80) عزمي بشارة، **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 13.

(81) عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 434.

كرّس بشارة شطرًا من هذه الأعمال التطبيقية لتحليل خطابات الجماعات السلفية والجهادية والإخوانية والطائفية، محاولًا تتبّع «الأصول» التي تدعي هذه الجماعات العودة إليها أو استعادتها في مظانها التراثية الأصلية، منبّها إلى أن ذلك «لا يعني أن هذه الأصول أنتجته [داعش وغيره من هذه الجماعات]، فهو ليس مجرد فكرة أو نص، إنه ظاهرة اجتماعية هي نتاج الظرف التاريخي الاجتماعي والسياسي، لكنه مثل كل الحركات الاجتماعية، يدّعي تجذير نفسه في الماضي التاريخي معتبرًا نفسه 'أصيلًا'»[82]. غير أن بشارة لا يكتفي بخطاب عام يلحق فيه هذه الجماعات بمفرزات ونتاجات الظروف التاريخية الاجتماعية والسياسية التي تمرّ بها المجتمعات العربية، فمثل هذا الخطاب العام سهل ولا يقدّم كثيرًا لجهة فهم الظاهرة. بشارة يعيّن ويدقّق طبيعة هذه الظروف التي نشأت بتأثير منها وبالتفاعل معها هذه الجماعات، وفي هذا التعيين والتدقيق نقف بشكل مباشر على أهمية الإضافات المنجزة في إطار نظرية العلمنة، ذلك أنه يربط نشأة هذه الجماعات، باعتبارها جماعات حديثة وليست امتدادًا لجماعات وُجدت في الماضي، بسياق العلمنة الحديثة العام الذي شمل البلدان العربية والإسلامية (أي إنها ليست استثناء من هذا السياق)، وهو سياق تمثل فيه الدولة الحديثة المتمايزة عن الدين العامل القاعدي والمحرّك[83]. من هنا، نرى بشارة ينصّ بوضوح على أن «حركة إسلامية تنشأ في الحداثة، وفي إطار الدولة القومية، ليست مجرّد نص أصولي يتكرّر منذ ابن حنبل أو ابن تيمية أو ابن عبد الوهاب وغيرهم. وحتى لو تكرّر ظهور الأصولية والدعوة إلى العودة إلى الأصول في مراحل الأزمات، بحيث تشكّل نمطًا، تبقى حركات وتيارات في سياق تاريخي محدّد في إطار الدولة القومية الحديثة أو المستحدثة بجيشها وعلمها ورموزها وجمهورها وإعلامها ومنابرها السياسية، وبنية السلطة التي يراد التأثير فيها أو حتى انتزاعها والاستئثار بها»[84].

جزء مهم، إذا لم نقل الجزء الأهم، من الرهان الذي كان يجب على هذا التمشّي التحليلي تحقيقه متعلّق بالخطاب السلفي عند هذه الجماعات، باعتباره خطابًا يشي بأنها تعتمد مضامين دينية أصيلة قديمة لا تشوبها «شائبة» الأفكار العلمانية الدخيلة الحديثة. كان تحليل الخطاب عند هذه الجماعات عملًا ضروريًا في نطاق هذا الخطاب لبيان كيف أنه «لا يعني مصطلح السلفية عندها عودة فعلية إلى السلف أو التراث إلا انتقائيًا تخيليًا مختلطًا بمفاهيم حديثة وردّات فعل على الحداثة، وتفسيرات حديثة لما يقوله السلف، وذلك في خضم استخدامه في الردّ على خصوم معاصرين مثلًا»[85]. وفي هذا الإطار يبدو لنا أن أحد أهم الآفاق المنهجية، التي تفتحها إضافات نظرية العلمنة عند بشارة، هو مسلك التحليل الخطابي المقارن بين مضامين المصلحات والمفاهيم كما أجراها علماء الإسلام في حقبات ماضية من التاريخ العربي الإسلامي، ومضامينها كما تتجلّى في الخطابات الإسلامية المعاصرة، وخاصة خطابات الجماعات التي تدّعي أنها تتمسّك بفهم الإسلام «على طريقة سلف الأمة».

(82) بشارة، **في الإجابة عن سؤال**، ص 84.

(83) بخصوص كون الدولة متغيّرًا قاعديًا في صيرورة المجتمعات الحديثة في نظرية بشارة، يمكن النظر في: الحبيّب، ص 84–92.

(84) بشارة، **في الإجابة عن سؤال**، ص 120.

(85) المرجع نفسه، ص 118.

وقد مارس بشارة هذا التحليل الخطابي المقارن في أجزاء معتبرة من أعمال تطبيقية، ومن بين مخرجات هذا التحليل الوقوف عند التحوّلات المضامينية والدلالية التي يجريها الدعاة المعاصرون على المصطلحات والمفاهيم القديمة في مثل هذا النموذج: «ثمة فرق بين الأمر والنهي عن المنكر عند ابن حنبل وأصحاب الحديث، وبين العبارة ذاتها بوصفها شعارًا وبوصفها تبريرًا حزبيًا سياسيًا أيديولوجيًا، لاستخدامها العنف ضد الحاكم أو ضد من يخالف الرأي. وحتى عند ابن حنبل لم تعن هذه المبدئية المتمسّكة بالقرآن والسنة ضد عسف الحاكم الخروج عليه، كما لم يعن نقد الحاكم الدعوة إلى تحليل العنف ضدّه، تحت عناوين مثل الجهاد وغيره»[86].

ومن عناصر التحليل الخطابي الذي يمارسه بشارة مقارعة المفاهيم المعتمدة في خطابات الجماعات الإسلامية الحركية والسلفية، وهي مفاهيم تراثية قديمة، بممارساتها على أرض الواقع، قصد بيان تباين الممارسة التي تنخرط في سياق حديث عن العناوين القديمة التي تتخذها، فمثلًا: «يدّعي تنظيم 'داعش' أن مفهومه للدولة ينبثق من التقاليد الإسلامية، ويقوم عبر نموذج الدولة في فترة النبي والخلفاء الراشدين، أي على منهاج النبوة، إلا أن نموذج الدولة لدى التنظيم يستند في الحقيقة، حتى نظريًا، إلى الخلافة كملك عضوض، وإلى إمارة التغلّب، وهكذا برّر طلب مبايعته من الفصائل الإسلامية. وهو في الحقيقة لا خلافة راشدة ولا ملك عضوض، لا خلافة بمبايعة أهل الحلّ والعقد، ولا خلافة بالتغلّب، بل تنظيم سياسي عنيف يمارس سلطة خارجة على الدولة على سكان يعيشون في دولة أو أكثر»[87].

وعمومًا، يمكن القول إن تحليل الخطاب الأيديولوجي، أي مقارنة المضامين القديمة والمضامين المعاصرة للمفاهيم عينها ومقارعتها بالممارسات العملية، هدف عند بشارة، لا إلى بيان كيف أن العناوين القديمة في خطابات الجماعات الحركية والسلفية والجهادية تخفي مضامين وممارسات حديثة فحسب، بل كذلك إلى بيان كيف أن هذه المضامين والممارسات الحديثة هي من جنس متغيّرات العلمنة تحديدًا، أي متغيّرات نشأة الدولة الحديثة. فبالنسبة إلى بشارة، تعكس شعارات حركات الإسلام السياسي بنية أيديولوجية معلمنة؛ بمعنى أنها تستبطن معطى تمايز الدنيوي (بالخصوص الدولة) عن الدين وتستوعب، خاصة، البنية السياسية التي نتجت من هذا التمايز. فهذه الحركات «تتعامل مع الشريعة كأنها مجموعة قوانين وضعية للتطبيق، ومع حكم النبي والخلفاء الراشدين كأنه دولة، ومع الشورى كأنها مجلس شيوخ أو مجلس نواب، وخلافة النبي بعد وفاته كأنها نظام حكم إسلامي قائم بذاته»[88]. باختصار، تعكس البنى الأيدولوجية للجماعات الإسلامية المعاصرة صورًا من العلاقات المركّبة التي يمكن أن تحدث بين الدين والعناصر المتمايزة عنه (وخاصة الدولة الحديثة)، في نطاق صيرورة العلمنة الحديثة، ولا تعكس عودة أو إمكانية عودة إلى وضع ما قبل التمايز كما تتوهم؛ إذ «لا توجد عودة إلى الإسلام باعتباره 'دينًا ودولة'، بحسب

(86) المرجع نفسه، ص 42-43.

(87) بشارة، **تنظيم الدولة**، ص 52.

(88) بشارة، **في الإجابة عن سؤال**، ص 132.

الترسيمة الإخوانية، أولًا لأن هذا غير ممكن مستقبلًا، وثانيًا لأن الإسلام لم يكن دينًا ودولة في الماضي، فالدولة المتصوّرة في هذه العبارة مفهوم حديث. إنها كيان حديث معلمن بطبيعته، وإن كان قابلًا لاستخدام الدين كأيديولوجيا»[89].

استقطب تحليل الخطاب وتفكيكه، على هذا النحو، شطرًا مهما من جهد بشارة في فهم الجماعات الإسلامية الحركية والسلفية والجهادية باعتبارها ظواهر من ديناميات التديّن الإسلامي غير مفصولة عن سياقات العلمنة الحديثة في البلدان العربية والإسلامية. وفي مقابل هذا، بدا لنا طغيان واضح للتحليلات التاريخية والاجتماعية والسياسية في معالجة ظواهر الطائفية والصراع الطائفي في البلدان العربية المشرقية، باعتبارها ظواهر من الجنس نفسه؛ إذ نحا بشارة بشكل واضح إلى «دراسة شروط تشكّل الطائفية السياسية الحديثة على أساس التبعات الدينية القديمة القائمة، وتمييزها عن الصراعات الدينية القديمة، أو التي كانت تتخذ طابعًا دينيًا أو مذهبيًا – دينيًا في الماضي، والتمييز ضد أتباع الديانات الأخرى»[90]. ولقد هدف بشارة إلى بيان كيف أن الصراع الطائفي الذي يشقّ بلدانا عربية مشرقية في الوقت الحاضر ليس صراعًا دينيًا، ولا يمثّل امتدادًا لصراع الجماعات المذهبية الإسلامية في الحقبات الماضية من التاريخ الإسلامي، بل هو صراع ينخرط في سياق العلمنة الحديثة ويجري فيه بموجب رهانات معلمنة، فهو يمثّل «الصرع السياسي في الدولة المعاصرة ما بعد الكولونيالية في حالة من حالتين: قبل اكتمال عملية بناء الأمة، أو بعد فشلها»[91].

سعى بشارة إلى بيان الفرق المفهومي بين الطائفة في ماضي المجتمعات العربية الإسلامية، باعتبارها تحيل على جماعات محلية تشدّها رابطة المذهب الديني أو الحرفة، والطائفة في المجتمعات العربية الراهنة باعتبارها تمثّل كيانات اجتماعية – سياسية متخيّلة في شروط الدولة العربية الحديثة، فهي، بهذا المعنى، «جماعة تقوم على أساس الانتماء إلى دين أو إلى مذهب مصوغ أيديولوجيًا، بما في ذلك الوزن الكبير لعناصر التخيّل في الأيديولوجيا، أي أيديولوجيا، ودور هذه العناصر في إنتاج السرديات وإدراك الذات من خلال الانتماء إلى جماعة. إنها ليست مصطلحًا دينيًا أو ثيولوجيًا. وهي عندنا مصطلح سوسيولوجي. وتتخذ ظاهرة الطائفية التي يتناولها المصطلح بالسياقات التاريخية، والاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وبدرجة التنافس والصراع بين قوى اجتماعية وأنماط الوعي السائدة خلال الصراع. وهي متبدّلة متغيّرة، أي إنها ليست نفسها في كل مرحلة تاريخية»[92].

أن تكون الطوائف، في السياق العربي المعاصر والراهن، مقامة على أساس روابط مذهبية دينية، فهذا لا يعني أنها نتاج عقائد ومقولات دينية ثابتة متكلّسة، وأن أساس وجود هذه العقائد والمقولات

(89) المرجع نفسه، ص 132–133.

(90) بشارة، **الطائفة**، ص 276.

(91) المرجع نفسه، ص 298.

(92) المرجع نفسه، ص 302، مع ملاحظة أن الفقرة مكتوبة بخط بارز.

و«نصرتها» هو مناط الرهان في ما تخوضه من حراكات وصراعات كثيرًا ما تكون ذات طابع عنيف ودموي، ذلك أن «الطائفية ظاهرة اجتماعية وإشكالية لا علاقة لها ضرورية بتعدّد الديانات والمذاهب الطوائف، وإن كانت قابلة للتطوّر والتفعيل في شروط معيّنة في البنيات المتعدّدة دينيًا ومذهبيًا، لكن ليس ثمة علاقة حتمية بين الأمرين. فإذا توافرت العوامل نفسها، وإن لم توجد طوائف متعدّدة، فقد تتحوّل العشيرة أو الناحية أو أي جماعة تستند إليها السلطة في الولاء والتعاطف إلى 'طائفة'، أي إلى كيان اجتماعي - سياسي في إطار الولاء للنظام مثلًا، في مقابل تحوّل المعارضة إلى 'طائفة' باستنادها إلى جماعة أو جماعات هوية في معارضتها للنظام، وهذا كله في إطار الصراع على الدولة وفيها»[93].

لا يعتبر بشارة أن ظواهر الطائفية والصراع الطائفي، كما ظواهر الجماعات الإسلامية السياسية والسلفية والجهادية، دالّة على «ثقافة دينية» ثابتة تجعل المجتمعات العربية استثناء من صيرورات العلمنة التي اكتسحت العالم الحديث وتكتسحه، بل يراها عناوين لديناميات في التديّن الإسلامي جرت، وتجري، بسبب أشكال مخصوصة من هذه العلمنة عرفتها البلدان العربية في تاريخها الحديث. فهذه الظواهر حديثة، وإن بدت في ظاهرها متماهية مع أنماط تديّن قديمة أو إعادة إنتاج لها فإنها، تمثّل - في حقيقتها - أنماطًا جديدة من التديّن الإسلامي. فيكفي أنها تأخذ هيئة حركات أو كيانات سياسية واجتماعية جماهيرية فاعلة، أو تريد أن تفعل، في المجال العام، لتكون شاهدة في حدّ ذاتها على حدوث تمايزات غدت بموجبها الدولة والمجتمع والسياسة مجالات قائمة بذاتها خارج الدين. أما أن تقتحم هذه الحركات والكيانات هذه المجالات المتمايزة بأيديولوجيات وشعارات دينية، فهذا لا يعني أنها تجسّد أو تعيد إنتاج الوحدة العضوية التي كان الدين بموجبها يحتوي هذه المجالات، باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من مكوناته، بل هي تبني وحدات مركّبة بين العناصر المتمايزة وتجسّد صورًا منها، ذلك أن «التسييس الواعي للانتماء إلى جماعة دينية هو ظاهرة مرتبطة بمراحل تمايز فيها الدين عن السياسة»[94]. وإذ تبدو هذه الصور من التسييس مخصوصة بالسياق العربي الإسلامي المعاصر والراهن، فهذا لا يمنع كونها داخلة ضمن عام العلمنة وديناميات التديّن في العلمنة.

لكن لماذا تتّخذ مركبات الدين والدولة والدين والسياسة والدين والمجتمع في السياق العربي مثل هذه الأشكال المخصوصة التي تتجلّى في الجماعات الإسلامية السياسية والسلفية والجهادية والطائفية؟ هنا، يحاول بشارة أن يفسّر بروز هذه الظواهر وتطوّر ديناميتها بطبيعة صيرورة العلمنة في السياق العربي وطبيعة الدولة الحديثة الناشئة في نطاقها، وكيف «أدى إبعاد الدين عن الدولة من دون علمنة الثقافة والمجتمع ومن دون تقليد قيمي أخلاقي بديل، وذلك في ظروف صناعة الجماهير وتهميشها في الوقت ذاته، إلى تعميق دوره في المجال العمومي وفي السياسة على الخصوص»[95]. ويذهب بشارة

(93) المرجع نفسه، ص 284، مع ملاحظة أن الفقرة مكتوبة بخط بارز.

(94) المرجع نفسه، ص 422.

(95) المرجع نفسه، ص 317-318، مع ملاحظة أن الفقرة مكتوبة بخط بارز.

إلى أن صيرورة العلمنة في الدول العربية سارت، خلال فترة وجيزة تاريخيًا، إلى مرحلة فيها «عادت الدولة نفسها، والقوى المعارضة لها، تستخدم الدين وتعتمد عليه، ولكن ليس بما هو منظومة أخلاقية تأمر بالعدل والإنصاف والتسامح وحسن الخلق في معاملات الناس، ولا بوصفه تدينًا شعبيًا أهليًا في جماعات مكتفية ذاتيًا تمارس طقوسًا وشعائر، وتتمسك بعاداتها وتقاليدها، بل بوظائف أخرى مختلفة متركزة وظيفيًا حول مسائل الضبط والتحكم والسيطرة، وذلك: 1. بعدّه أيديولوجيا بديلة، 2. هوية جماعية في مقابل ثقافة الطبقات الحاكمة والمستفيدة، 3. حاجة فردية نفسية تحقق الكرامة في مقابل الإذلال الذي قامت به الدولة، 4. أداء تحشيد في مواجهة الدولة التي عادت هي أيضًا بدورها إلى استخدام الخطاب الديني فساهمت في هيمنته. تجسدت هذه الصيرورات المتداخلة في التدين السياسي، وثمة حالات أخرى مهمة لم يشكل فيها التدين السياسي بديلًا شعبيًا، ولا سيما في الدولة المتعدة الطوائف، حيث اتخذ الشعور بالمظلومية الاجتماعية والسياسية صيغة طائفية. هنا برزت الطائفية السياسية في إعادة تأسيس الطائفة الدينية هوية تجمع جمهورها ما في جماعة متخيلة، بديلة من الجماعة الأهلية. وغالبًا ما تراهن قوى سياسية علمانية وغير متديّنة في هذه الحالات على الطائفية، ولكن في حالات أخرى راهن التدين السياسي نفسه على الطائفية السياسية وتقاطع معها، ما نفى الرهان على أن يمثل الدين سدًّا ضد الطائفية»[96].

خاتمة

إذ نعتبر أن منجز بشارة النظري والتطبيقي الذي اشتغلنا به في هذه الدراسة يفتح آفاقًا جديدة في فهم أنماط التديّن الإسلامي وديناميتها المعاصرة والراهنة، فذلك لأنه يحوّل وجهة مقاربة ظواهره الأكثر إثارة للإشكال ومدعاة للجدال في صفوف المفكرين والباحثين شرقًا وغربًا، وجهة مغايرة لتلك تقود إليها مفترضات نظرية العلمنة الكلاسيكية. فلقد بيّنا كيف أن ما يوفّره الأنموذج النظري الذي قدّمه بشارة، من مفاهيم ومقولات منهجية جديدة في فهم مآلات الديني وديناميات التديّن في سياقات العلمنة الحديثة، يقود إلى فهم الحركات السياسية الإسلامية الإخوانية والسلفية والجهادية والجماعات الطائفية، باعتبارها تنمّ عن ديناميات معاصرة في التديّن الإسلامي. ليس هذا فحسب، بل كذلك باعتبار أن هذه الديناميات لا تخرج عن عموم متغيّرات أنماط التديّن في العلمنة الحديثة. إن المقولات النظرية التي يقترحها بشارة تحوّل، على هذا النحو، تفسير هذه الظواهر وفهمها شطر الإشكالات المترتّبة على حيثيات وخصوصيات مسارات العلمنة التي شهدتها البلدان العربية في الأزمنة الحديثة، بدلًا من وجهة التركيز على ثوابت وتقاليد دينية يُتوهّم أنها جامدة ولا تخضع لمنطق الحراك التاريخي الاجتماعي، وبعيدة عن تأثرات الصيرورات الكونية للعالم الحديث. وإذا كانت الدراسات التطبيقية التي أنجزها بشارة تكشف، في تقديرنا، عن خصوبة معرفية لمفترضات فهم أنماط التديّن الإسلامي المعاصرة والراهنة في علاقة صميمية بسياقات العلمنة وخصوصياتها في المجتمعات العربية، فإن الرهان يبقى على تعدّد المقاربات التطبيقية التي تجرّب هذه المفترضات على أكثر من ظاهرة وأكثر من مستوى التديّن الإسلامي.

(96) المرجع نفسه، ص 319.

المراجع

References

العربية

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

_____. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2: العلمانية ونظرية العلمنة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

_____. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

_____. **تنظيم الدولة المكنّى داعش: ج 1: إطار عام ومساهمة نقدية في فهم الظاهرة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

_____. **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

_____. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

بورد، داستن. **الإسلام في المجتمعات العلمانية وما بعد العلمانية**. ترجمة: محمد أعفيف. مراجعة: إدريس بنسعيد. بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019.

الحبيّب، سهيل. **العلمانية من سالب الدين إلى موجب الدولة: راهنية مشروع بشارة عربيًا**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

س. كوهين، توماس. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة حيدر الحاج إسماعيل. مراجعة محمد دبس. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

روا، أوليفييه. **الإسلام والعلمانية**. ترجمة: صالح الأشمر بيروت: دار الساقي، 2016.

لويس، برنار. **أين الخطأ التحدّي الغربي واستجابة المسلمين**. ترجمة: محمد عناني، تقديم ودراسة: رؤوف عباس القاهرة: سطور، 2003.

هابرماس، يورغن [وآخرون]. **قوة الدين في المجال العام**. ترجمة: فلاح رحيم. بيروت: دار التنوير، 2014.

الأجنبية

Asad, Talal et al. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. London: The Townsend Center for the Humanities University of California, 2009.

Huntzinge, Jacques. *Les printemps arabes et le religieux la sécurisation de l'islam.* Paris: Editions Parole et silence, 2014.

Roy, Olivier. *La laïcité face à l'islam.* Paris: Editions Stock, 2005.

Rorty, Richard & Gianni Vattimo. *Future of Religion*, Santiago Zabala (ed.) Columbia: Columbia University Press, 2005.

إسماعيل ناشف | Ismail Nashef*

عمل الحدّ: قراءة مختلفة للصهيونيّة**

Borderwork: Towards a Different Reading of Zionism

ملخص: يسعى هذا البحث إلى «نزع السحر» عن الحركة الصهيونية، عبر دراسة بنيتها الأيديولوجية، معتمدًا على تطوير إمكانية دراسة البنية الأيديولوجية الصهيونية من خارجها، وذلك بتطوير نقاط ارتكاز استشرافية متعددة الروافد المعرفية. ويتوسل البحث ثلاث نقاط ارتكازية أساسية هي: المادة، والفضاء، والزمن، ويقوم بتطبيق هذه المحاور التحليلية على البنية الأيديولوجية الصهيونية ليردها إلى إحداثياتها الأساسية، ومن ثم إعادة تركيبها لاستخلاص مبدئها الناظم، وتصوير عملها ككل واحد. ويخلص إلى أن الأيديولوجيا الصهيونيّة تعتمد علاقة «الدم» باعتبارها المادّة التي تُبنى منها الجماعة الصهيونيّة المتخيَّلة، ودولة – القوميّة بهيئة «غيتو متخيل» كفضاء هذه الجماعة، والزمن «المقدّس» كزمن هذه الجماعة. المداخلة الرئيسة هي أن هذه المحاور البنيوية الثلاثة تتفاعل لتبني الصهيونية كحالة حدودية، ليس فقط جيوسياسيًا، بل إن بنيتها العميقة هي مبدأ ناظم يقوم على عمل الحد. يطرح البحث تفسيرات عدة لديناميكيات عمل الحد، منها النفسي – الاجتماعي، والوعي الجمعيّ، والبيئة الثقافية الفكرية التي مكّنت تشكل عمل الحد بهذه الصيغة. تحيل هذه التفسيرات المختلفة إلى جانب مفصليّ في انبناء المشروع الحداثيّ/ الرأسمالي، وامتداداته التوسعية، هو مبدأ التشكيل بحسب منطق خطيّ. إن عمل الحد بصيغته الصهيونية هو اشتقاق من مبدأ التشكيل الخطيّ الحداثي/ الرأسمالي.

كلمات مفتاحية: الأيديولوجيا الصهيونية، علاقة «الدم»، الغيتو المتخيل، الزمن المقدس، عمل الحد، الخطيّة.

Abstract: The aim of this article is to disenchant the Zionist movement by studying its ideological structure. The article is built on developing the possibility of exploring the Zionist ideology from outside its discursive formations. This is

* أستاذ مشارك، برنامج علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، معهد الدوحة للدراسات العليا، الدوحة، قطر.

Associate professor, Sociology and Anthropology Dep., Doha Institute for Graduate Studies, Doha, Qatar.

** هذا البحث هو نتاج تقاطع عدة أبحاث قمت بها حول الصهيونية، جزء منها منشور والآخر قيد الإعداد. أتوجه بالشكر للزملاء التاليين لملاحظاتهم النقدية القيمة: رشيد بوطيب، وأدهم صولي، وأيمن الدسوقي، وسهاد ظاهر ناشف، وطارق دعنا، وعزمي بشارة. كما أتوجه بالشكر للمحكمين على ملاحظاتهم النقدية القيمة.

done by carving observing positions with different historical genealogies other than the Zionist ones. We start with three analytical concepts: matter, space, and time as the most basic observing positions in any scientific research. We then apply these concepts to deconstruct the Zionist ideological structure into its basic coordinates, only to reassemble them to extract their organizing principle. It turns out that the Zionist ideology is built on the "blood" relation, as its matter, and the "imagined ghetto" as its space, and "sacred time" as its time. The main intervention in the article is that the interactions between these three layers cohere to build Zionism as a border state. It is not only a border in the geo–political sense, but rather a deep structure that operates as an organizing principle in the shape of borderwork. We offer several interpretations of the Zionist borderwork, psych–social, collectivity dynamics, and the intellectual and cultural conditions that enabled its construction in the first place. These interpretations lead us to one of the major formative principles of modernity\capitalism, linearity. The Zionist version of the borderwork is derivative of the of the "line" as a formative principle of modernity's mode of construction.

Keywords: Zionist Ideology, 'Blood' Relations, Imagined Ghetto, Sacred Time, Boarder–Work, Linearity.

مقدمة

قد تخلق دراسة الصهيونيّة للباحث العربيّ، عامّة، والفلسطينيّ، خاصّة، تحدّيًا من نوع «استثنائيّ». فمنذ أن تأسّست الحركة الصهيونيّة، قام مفكّرون وباحثون عرب بتحديد علاقات شتّى معها، من قبول، ورفض، وانخراط، وتأييد ضمنيّ، ومقاومة، وغيرها. وانعكست هذه المواقف في المدوَّنة المعرفيّة التي أنتجها هؤلاء بشأن الحركة الصهيونيّة، والدولة والمجتمع الإسرائيليَّيْن. فمنها ما يقوم بدور تعريفيّ – قاموسيّ، ومنها من يطرح بحثًا تاريخيًّا، وآخر يقوم بتحليل جانب محدّد منها، ومنها ما تشكّل المعرفة له رداء لمشروع سياسيّ، وَ/ أو تصبح السياسة هي المعرفة، وغير ذلك[1]. وإحدى الإشكاليّات الأساسيّة في هذه المدوّنة أنّ أغلبها يتوسّل، دونما إدراك منه لذلك، الخطابَ المعرفيّ الصهيونيّ ليقوم بعرض الصهيونيّة، ولو بحثًا وتمحيصًا ومقاومة، من خلال العدسة التي تقوم عَبْرها الصهيونيّة بتسويق/ عرض ذاتها للعالم، على أنّها حالة «استثنائيّة» حقًّا[2]. وهذا المأزق دفع بنا

(1) ليس ثمّة مسح شامل مُعتمَد لهذه المدوَّنة، الدراسات العربيّة حول الحركة الصهيونيّة والدولة والمجتمع الإسرائيليّين، لكن هنالك بعض الدراسات التي تغطّي جوانب محدّدة منها. ينظر على سبيل المثال:

سهيلا سليمان الشلبي، **المشروع الصهيونيّ وبدايات الوعي العربيّ لمخاطره (1897–1917)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2016)، ص 23–80؛ خيريّة قاسميّة، **النشاط الصهيونيّ في الشرق العربيّ وصداه (1908–1918)** (بيروت: مركز الأبحاث – منظّمة التحرير الفلسطينيّة، 1973)، ص 41–87، 331–393.

(2) من أوائل الباحثين العرب الذين أشاروا إلى هذه الإشكاليّة في علاقة الباحث العربيّ والفلسطينيّ مع المعرفة الصهيونيّة، كان فيصل درّاج في تحليله لمفهوم الطلائعيّ لدى غسّان كنفاني. ينظر: فيصل درّاج، **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونيّة في الخطاب الثقافيّ الفلسطينيّ** (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2001)، ص 51–70.

حول خطاب الاستثنائيّة، ينظر:

M. Shahid Alam, *Israeli Exceptionalism: The destabilizing logic of Zionism* (N.Y.: Palgrave, 2009).

إلى أن نحاول دراسة البُنْية الأيديولوجيّة الصهيونيّة، عَبْر البحث عن نقاط ارتكاز خارج هذه البُنْية وما توفّره سياقاتها الاستعماريّة المباشرة من تشكيلات خطابيّة عن ذاتها[3]. فالمحور المركزيّ لهذا المقال هو تفكيك البُنْية الأيديولوجيّة الصهيونيّة إلى إحداثيّاتها الأساسيّة، وإعادة تركيبها لاستخلاص مبدئها الناظم، ومن ثَمّ تصوير عملها ككلّ واحد.

في خضمّ الصراع المفصليّ بين الحركة الصهيونيّة والنهضة الحداثيّة العربيّة الإسلاميّة، تطوّر نوع من علاقات القوى الحقيقيّة، أحيانًا، والمتخيَّلة، في أغلب الأوقات. عبر تاريخ من مفاصل هذا الصراع، تقعّدت هرميّة علاقات القوى هذه بحيث كانت الغلبة للحركة الصهيونيّة وما تمثّله، وكما هو شأن العلاقات فالغلبة في جزء منها حقيقيّة، لكنها في أجزاء أخرى متخيَّلة. وهكذا انبنت لدى قِطاع واسع من «المغلوبين» هالة من «السحْر» حول الحركة الصهيونيّة ووليدتها دولة إسرائيل، هي ركن أساسيّ في عمليّة الصراع وإدارته وتحديد مآلاته. وانعكست هذه الهالة في طرق التفكير في الحركة الصهيونيّة والمواقف تجاهها من قِبل النخَب العربيّة والمسلمة، فضلًا عمّا يجري تداوله في المستويات الشعبيّة. وما يهمّنا، في سياق هذا البحث، هو أنّ استخدام الخطاب المعرفيّ الصهيونيّ لبحث الحركة الصهيونيّة هو جزء من تجلّيات هذا «السحْر»، بمستويات الممارسة العمليّة. ولذلك فإنّنا سنحاول هنا نزع «السحْر» عن الحركة الصهيونيّة عَبْر دراستها من خلال خطاب معرفيّ آخر؛ أي إنّ نقاط ارتكازه تعود إلى مسارات معرفية وتاريخيّة مختلفة. من المهمّ التشديد هنا أنّ هناك العديد من الأبحاث والدراسات العربيّة التي قامت بهذه المحاولة، وبعضها نجح فيها بدرجات متفاوتة، وأغلبها لم يكن واعيًا بأنّه يقوم بنزع «السحْر» عن الحركة الصهيونيّة في سياق العالَمَيْن العربيّ والإسلاميّ، وذلك بسبب من شروط إنتاجه بوصفه جزءًا من ديناميكيّات الصراع في طَوْر معيّن[4].

في مقالة ماكس فيبر Max Weber (1864–1920) الشهيرة «العلم كحرفة» (في البداية أُلقِيتْ كمحاضرة في شتاء عام 1918/ 1919)، يستخدم الكاتبُ العالِمُ مقولة «نزع السحْر عن العالَم»، راميًا إلى توضيح أنّ «التحصيل المتنامي والعقلنة» يعزوان مركز تفسير الحياة والطبيعة إلى الإنسان بحالته الاجتماعيّة، نافيًا وجود قوى ما وراء طبيعيّة فاعلة فيه[5]. وفي سياق دراستنا هذه للأيديولوجيا الصهيونيّة، ممّا لا شكّ فيه أنّ المعرفة المتحصّلة من دراسات سابقة، وإخضاع الظاهرة لإجراء بحثيّ نقديّ، يسهمان في نزع غشاء «السحْر» عنها لدى «المغلوبين»، إلّا أنّ ذلك لا يكفي في حدّ ذاته.

(3) للتوسّع بشأن مفهوم نقطة الارتكاز في إنتاج المعرفة في السياق الاستعماريّ، ينظر:

إسماعيل ناشف، «حول إمكانيّة دراسة النظم الاستعماريّة: فلسطين نموذجًا»، في: إسماعيل ناشف (محرّر)، **النفي في كتابة إسرائيل** (رام الله: مدار – المركز الفلسطينيّ للدراسات الإسرائيليّة، 2011)، ص 7–28.

(4) على سبيل المثال، أصدر مركز الأبحاث في منظّمة التحرير الفلسطينيّة، منذ تأسيسه عام 1965 حتّى الاجتياح الإسرائيليّ للبنان عام 1982، العديدَ من الدراسات عن الحركة الصهيونيّة والمجتمع والدولة الإسرائيليَّيْن. وتميّزت أغلب هذه المدوَّنة بكونها تعريفيّة، وَ/ أو محاولة في دحض الرواية الصهيونيّة لتاريخ الصراع في فلسطين وعليها. لمراجعة بعض الأمثلة من هذه المدوّنة، ينظر: موقع منظمة التحرير الفلسطينية، الكتب، شوهد في 2020/8/24، في: https://www.prc.ps/books/

(5) ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2011)، ص 149–205.

فكما أنّ السياق الذي ارتكز عليه فيبر، التفسير العلميّ مقابل الغيبيّ الدينيّ، هو الحداثة الأوروبيّة، فسنقوم هنا أيضًا بردّ الصهيونيّة إلى الثالوث غير المقدّس: الرأسماليّة – الحداثة – الاستعمار، مدّعين أنّ الحركة الصهيونيّة هي تحوير على نسق عضويّ من هذا النظام الاجتماعيّ التاريخيّ. والآن من هنا، في هذا الطور/ اللحظة المتأخّرة من تراكم التجارب والمعارف في العلاقة التي بين العالَمَيْن العربيّ والإسلاميّ من جهة، وهذا الثالوث من جهة أخرى، قد نستطيع أن نقوم بتمرين نزع السحر عنه، ومن ثَمّ عن الجزء الصهيونيّ فيه. وسنقترح مجموعة من الخطوات لنزع السحْر عن الصهيونيّة، بوصفها جزءًا من الثالوث، ونترك للقارئ إمكانيّة تعميمها على الرأسماليّة – الحداثة – الاستعمار ككلّ، وتحويرها بما يلائم ذلك. والخطوة الأولى في هذه العمليّة تفكيك موقع الحركة الصهيونيّة كمحطّ للرغبة/ للهدم/ للامتلاك، أي تغيير شكل ارتباط الباحث مع علاقات القوى الاستعمارية عبر تغيير شكل الوعي بها[6]. أمّا الخطوة الثانية، فهي بَنَحْت نقطة ارتكاز خارج المجال الاجتماعيّ تحت مبحث الأيديولوجيا الصهيونيّة، مع التشديد أنّ هذه نقطة متحرّكة باستمرار؛ فالحقيقة أنّ الارتكاز هو على الحركة بين النقاط لا على النقاط في حدّ ذاتها، وحركتها هي ما ترسم حدود المجال وتدفُّقه وتشعُّباته. تكون الخطوة الثالثة بتحويل المجال الاجتماعيّ إلى موضوع للبحث تراكمت حوله معرفة، وتطبيق الإجراء البحثيّ عليه ككلّ بذاته. الخطوة الرابعة إعادة الانخراط في العالم عبر معرفته تمهيدًا للإسهام في بنائه من جديد. ستؤسّس هذه الخطوات لما سيَلي في هذا البحث، وسيجري استخدامها تزامنًا حيث نرى أنّها، مجتمعةً، تشكّل آليّة عمل متناسقة تبتغي نزع السحر عن أيّ انشباك يبحث في علاقات قوى ما.

بداية، ما يلفت النظر هو أنّ أيديولوجيا الحركة الصهيونيّة مَوْضَعت الصهيونيّة في خانة الحالة «الاستثنائيّة» في الحداثة/ الاستعمار، في التّماسّ بين التاريخ والأسطورة الدينيّة. فهي لا تعطينا ذاتها للفهم كحالة حداثيّة «عاديّة»، أي قائمة في الآن/ الهنا المتدفّق من الحاضر باتّجاه المستقبل[7]. صِيغَ هذا «الاستثناء» على أنّه إيجابيّ جدًّا، بل أحيانًا يتعدّى ذلك باتّجاه نوع من الحالة الأخلاقيّة، أي إنّه «الخير» المتحقّق في التاريخ الحداثيّ الغربيّ، ومن ثَمّ فإنّ الصهيونيّة هي تاريخ يتحوّل إلى «خير» رأسماليّ/ حداثيّ. ومن هنا، أصبحت الصهيونيّة، وما تمثّله، محطَّ الرغبة عند البعض، وَ/ أو الهدم عند البعض الآخر، والامتلاك عند فئة ثالثة، وهذه – معرفيًّا – سواء[8]. في مقابل ذلك، الحركة

(6) في الصراع مع الأنظمة الاستعماريّة، على أشكالها المتعدّدة، هنالك إشكال بنيويّ لدى النخَب المستعمَرة يتجلّى بتبعيّة المعرفيّ للسياسيّ، وهذا يختلف عن مقولة تسييس المعرفة كأداة للتحرّر من أنظمة القمع. السياق الفلسطينيّ ليس بحالة استثنائيّة لهذه الإشكاليّة، بل تبدو الورطة أشدّ وطأة فيه، كما بيّنت أبحاث عديدة بشأن هذا الموضوع. ينظر على سبيل المثال: دراج، ص 115–228.

(7) حول إشكاليّة التعامل مع مسألة حضور ظاهرة معيّنة، وانعكاس هيئته على نوعيّة المعرفة المنتَجة عنها، ينظر على سبيل المثال:
Jean–Luc Marion, *Being Given: Towards a phenomenology of givenness,* Jeffrey L. Kosky (trans.) (Stanford: Stanford University Press, 2002).

(8) هي سواء من حيث، أوّلًا، قبولها للاستثناء؛ ثانيًا، استثمار زائد فيها من حيث نوع الطاقة الاجتماعيّة وكمّيّتها؛ ثالثًا، عدم الوعي بشكل انعكاس الاستثمار الزائد على الذات، أي تذويت جوانب من الحركة الصهيونيّة في إعادة بناء الذات العربيّة والفلسطينيّة في خضمّ الصراع على التحرّر من النظام الاستعماريّ.

الصهيونيّة ليست استثناءً ونجاحًا وانتصارًا وخيرًا، بل هي سرديّة حداثيّة/ استعماريّة تُبنى على أنّها كذلك كجزء من إدارة الصراع الحداثيّ/ الاستعماريّ ذاته. فهي، إذًا، ليست إلّا قوّة ضمن مجموعة من القوى التي كانت متصارعة، بدايةً، على جزء محدّد من «الكعكة» الاستعماريّة، ولاحقًا الما – بعد استعماريّة[9].

يحيلنا هذا الفهم لتفكيك البنْية الأيديولوجيّة الصهيونيّة إلى ثلاث نقاط ارتكازيّة خارجها، لكنها نابعة من «أَرْضَنة» الرأسماليّة/ الحداثة/ الاستعمار. النقاط الثلاث هي المادّة والفضاء والزمن؛ وهي مفاهيم مجرّدة، غير مرتبطة بالحركة الصهيونيّة وَ/ أو أيديولوجيّتها، وجرى اختيارها لكونها القاسم المشترك الأدنى لكلّ الظواهر الرأسماليّة/ الحداثيّة/ الاستعماريّة والقوى الفاعلة فيها[10]. وسنقوم هنا باستخدام هذه المفاهيم نقاط ارتكاز، والحركةُ في ما بينها ستمكّننا من تحديد ملامح الأيديولوجيا الصهيونيّة وحدودها. بصفتها أيديولوجيا حداثيّة/ استعماريّة، فما ينتج عن ممارسة الحركة بين نقاط الارتكاز هو أنّ الأيديولوجيا الصهيونيّة تعتمد علاقة «الدم» باعتبارها المادّة التي تُبنى منها الجماعة الصهيونيّة المتخيَّلة[11]. ودولة – القوميّة كفضاء هذه الجماعة، والزمن المقدّس كزمن هذه الجماعة. هذه التعيينات للمادّة والفضاء والزمن هي حداثيّة/ استعماريّة بامتياز، ونرى أنّها مشتركة لجلّ الحركات القوميّة/ الاستعماريّة، فالدم/ دولة–القوميّة/ المقدَّس هي وحدات البناء الأساسيّة في كلّ مشروع جماعيّ سياسيّ حداثيّ، إن أراد أن يكون قابلًا للحياة في النظام الرأسماليّ ومنظومة تداوُلاته[12]. وسؤال هذا المقال الرئيس، هو: كيف تعمل كلّ من هذه الإحداثيّات الثلاث في الأيديولوجيا الصهيونيّة؟ ومن ثمّ ما شكْل عملها مجتمِعةً، أي بوصفها بناءً كليًّا؟

تمهّد الإحداثيّات الناتجة عن الحركة بين نقاط الارتكاز المختلفة لتحويل الأيديولوجيا الصهيونيّة من مجال ممارسة اجتماعيّة إلى موضوع للبحث قابل لتطبيق الإجراء البحثيّ عليه. فظاهرة البحث بالنسبة إلينا هي عمليّات تَشكُّل الأيديولوجيا الصهيونيّة من خلال مَحاور المادّة والفضاء والزمن وتفاعلاتها

(9) هنالك العديد من الأبحاث التي تشير إلى الحركة الصهيونيّة كمشروع استعماريّ استيطانيّ، إلاّ أنّ هذه الأبحاث لا تتطرّق إلى البنْية الأيديولوجيّة الداخليّة لهذه الحركة، على نحوِ ما سنقوم به في هذا المقال. على سبيل المثال، ينظر:

Joseph Massad, *The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians* (London: Routledge, 2006), pp. 13–40.

(10) عن مفصليّة هذه الإحداثيّات الثلاثة في المشروع الحداثيّ/ الاستعماريّ، كُتب الكثير. من الممكن البدء بالتالي للاطّلاع على طرق عملها:

ديڤيد هارڤي، **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافيّ**، ترجمة وتحقيق محمّد شيّا (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2005).

(11) في ما يتعلّق بِـ«الدم» كموضوع للبحث في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، ينظر على سبيل المثال:

Gil Anidjar, *Blood: A critique of Christianity* (N.Y.: Columbia University Press, 2014).

(12) للتوسّع بشأن هذه المحاور في بناء الأيديولوجيّات القوميّة في سياق الحداثة، ينظر:

Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism: A critical survey of recent theories of nations and nationalism* (London: Routledge, 1998).

في طور نضجها واكتمالها كنسق خطابيّ[13]؛ ليصبح سؤالنا الرئيسيّ في سياق هذا المقال هو: كيف تعمل كلّ من هذه المَحاور الثلاثة في الأيديولوجيا الصهيونيّة، بحيث يشكّل عملُها – مجتمعةً – البناءَ الكلّيّ لها؟ يتركّب هذا السؤال الرئيس من مجموعة من الأسئلة الفرعيّة تخصّ كلّ محور من المَحاور في تعيُّنه إمبريقيًّا، فلدينا علاقة الدم بما هي المحور المادّيّ، ولدينا دولة – القوميّة بما هي تركيبة الفضاء، ولدينا المقدّس الزمنيّ بما هو تعيين للزمن كمفهوم مجرّد. أمّا السؤال الفرعيّ الرابع، فيخصّ المبدأ الناظم للأيديولوجيا الصهيونيّة بما هو تفاعل هذه المَحاور الثلاثة، والذي في الإمكان تسميته الحالة «الحدوديّة»، وتسمية مبدأ عملها «الحَدّيّة» Borderwork[14].

تشير النتائج في هذا البحث إلى أنّ المبدأ الناظم لعمل الأيديولوجيا الصهيونيّة يحيل ظاهريًا إلى الحدّ الجيوسياسي، ونسقيًا إلى بنى عميقة تضبط أشكال ارتباط الجماعة الصهيونيّة اليهوديّة وإدراكها لذاتها وللعالم من حولها، وسنشير هنا إلى ثلاثة من تَمَظْهُراتها البنيويّة – التاريخيّة[15]. التمظهر الأوّل أنّ عمل

(13) من الممكن الإشارة إلى أنّ النسق الخطابيّ للأيديولوجيا الصهيونيّة تَقَعَّدَ، من حيث إحداثيّاته الأساسيّة، في نهاية العَقد الثالث من القرن العشرين، إذ جرت مَأْسَسته على شكل أجهزة دولة – القوميّة. إن التحويرات اللاحقة على هذه الإحداثيّات لم تحوّلها، وإنّما أبرزت جوانب منها على حساب جوانب أخرى. على سبيل المثال، ما يُعْرَض على أنّه «صراع» بين الدين والعلمانيّة في الخطاب الصهيونيّ، وقبول أغلب الباحثين لهذه المقولة، والمراحل التي مرّ فيها، سيتبيّن أدناه أنّ هنالك إمكانيّات عدّة لتفسيره من خارج المنظومة الخطابيّة الصهيونيّة. للتوسع حول هذه الإحداثيات في سياق عملية تقعيد البنية الأيديولوجية الصهيونيّة من وجهات نظر مختلفة، ينظر على سبيل المثال: يهودا شنهاف (محرّر)، **فضاء أرض بيت** (تل أبيب: هَكِيبوتس هَمِئوحاد ومعهد ڤان لير، 2003). [بالعبريّة]؛

Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory: The socio–territorial dimensions of Zionist politics* (Berkeley: Institute for International Studies, University of California, 1983); Don Handelman, *Nationalism and the Israeli State: Bureaucratic logic in public events* (London: Routledge, 2004).

(14) للاطّلاع على أشكال أخرى من دراسة الأيديولوجيا الصهيونيّة ولمقارنتها بما سيأتي في هذا المقال، ينظر: رائف زريق، «إسرائيل: خلفيّة أيديولوجيّة وتاريخيّة»، في: منير فخر الدين [وآخرون] (محرّرون)، **دليل إسرائيل العام 2020** (بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، 2020)، ص 3–73؛

Dan Cohen–Sherbok, *Introduction to Zionism and Israel: From ideology to history* (London: Continuum Books, 2012); Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology* (Hanover/ London: Brandies University Press, 1995).

(15) تنحصر استخدامات مفهوم الحد والحالة الحدودية في العلوم الاجتماعية والإنسانية في تيارين رئيسين؛ الأول نتج عن التيار النقدي Borderland Theory الذي حاول أن يبحث في المجموعات المهمشة التي تقطن في الأطراف الهامشية مقارنة بالمركز الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وهي في العادة تحاول أن تعطي مساحة للتعبير عن ثنائية المركز الهامش بطريقة علائقية، ولكنها تبقى، في الأغلب حبيسة لهذه الثنائية. أما التيار الثاني فهو ما اصطُلِح عليه Frontier Studies وهو يشمل تيارات معرفية ونظرية مختلفة ومتناقضة، ولا يمكن الإشارة إلى توجه محدد فيه، عدا أنه يبحث في ديناميكيات الطرف من حيث هو جبهة نشاط إنساني واجتماعي واقتصادي وسياسي متوسع باستمرار. هنالك بعض الدراسات في هذا التيار التي تدرس التوسع الاستعماري باتجاه الأطراف، وذلك بناء على تجربة استعمار أميركا الشمالية من قِبَل الأوروبيين، ولقد أفرزت هذه الأبحاث فهمًا معمقًا ونقديًا للجانب التوسعي للنظم الاستعمارية والرأسمالية. في بحثنا هذا، تطور استخدامنا لـ «الحد»، والاشتقاقات المختلفة منه، من طبيعة الظاهرة التي ندرسها، كما جاء ذلك في البيانات المختلفة، وليس كإطار نظري مسبق على الظاهرة، ومقحم عليها. لذلك اعتمدنا طريقة عرض مختلفة لها، حيث هي تتطور مع تقدم البحث، وكل جزء منه يضيء جانبًا محددًا من ظاهر «الحد» وبناه العميقة. نقوم في الجزء الأخير التحليلي من هذا البحث بربط هذه الجوانب المتعددة بنسق واحد هو «عمل الحدّ». للاطلاع على طرق استخدام التيار الأول في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ينظر على سبيل المثال:

Smadar Lavie & Ted Swedenburg (eds.), *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identities* (Durham/ London: Duke University Press, 1996); Gloria Anzaldua, *Borderland/ La Frontera: The new Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987).

أما بخصوص التيار الثاني، فينظر:

Thomas M. Wilson & Hastings Donnan, *A Companion to Border Studies* (Oxford: Wiley Blackwell, 2012).

الحدّ، مَثَله في ذلك كمَثَل عمل الحلم بالمعنى الفرويديّ Dreamwork، لا يتبع مبدأ الواقع بالضرورة حيث هو عمل أيديولوجيا، وغير محصور بأيديولوجيا واحدة، الصهيونيّة وَ/أو غيرها[16]. تَتَمَظْهر بنْية عمل الحدّ الصهيونيّة على شكل علاقة تفضيل/ عقاب بين الجماعة الصهيونية اليهودية وبين الكيان الجيوسياسيّ الأوروبيّ، ولاحقًا الأميركيّ (التفضيل)، كما مع الكيان العربيّ – الإسلاميّ (العقاب). ومن فحص معمّق لهذه العلاقة، نرى أنّ بنْية الأيديولوجيا الصهيونيّة لم تحلّ التناقضات التي أشارت إليها ميلاني كلاين في مرحلة تشكُّل الذات المسمّاة "Paranoid–Schizoid Position"، ولذا فهي تُقَسِّم العالم من حولها إلى «جيّد» وَ«سيّئ»، كفصم مطلق بين أجزاء الواقع المعيش المختلفة[17]. أمّا التمظهر الثاني، فيتجلّى في تميُّز عمل الحدّ الصهيونيّ بشقّه الإمبريقيّ بحالة من المرئيّة Visibility. نوع من الحقل المرئيّ الصهيونيّ هو مسرح ممارسة عمل الحدّ على شكل «قلعة»، هي الحدّ في الوقت ذاته. أمّا التمظهر الثالث، فهو الشقّ المجرَّد في عمل الحدّ الصهيونيّ، وهو يحيل إلى الخطّ بما هو مبدأ ناظم لنوع محدّد من عمليّات التشكيل في الرأسماليّة – الحداثة – الاستعمار، أي إنّ الحدّ هو حالة عينيّة من الخطّ بما هو مبدأ عامّ. على وجه التحديد، المنطق الخطّيّ في التشكيل يربط ما بين الفلسفة والفنّ والصناعة، من خلال ربط مجال التصميم الفنّيّ الإبداعيّ، ومجال الإنتاج الجماهيريّ للبضائع Mass Production، وذلك كما بيّنت دراسة التجربة الفنّيّة – الصناعيّة الألمانيّة منذ أواسط القرن التاسع عشر حتّى أواسط القرن العشرين[18]. يقوم هذا المقال على التحدّي التحليليّ بربط هذه المستويات المختلفة من ظاهرة الأيديولوجيا الصهيونيّة، وذلك كمدخل لإعادة الانخراط في العالم، والإسهام في بنائه من جديد.

أولًا: صهيونيّة الحدّ/ حدّ الصهيونيّة

ليس من قبيل المصادفة أنّ المادّة، والفضاء، والزمن، وعلاقات هذه الثلاثة، كما إمكانيّة التمييز بينها تحليليًّا، هي الإحداثيّات الأساسيّة في تشكيل الظواهر الحداثيّة ذات الطابع المحوريّ في النظام العامّ السائد. ويعود ذلك إلى كون الحداثة، بمنطلقاتها المركزيّة، سعيًا في بناء منظومة مستقلّة عن الطبيعة ومسيطرة عليها بالوقت ذاته، ومستقلّة كذلك عن المجال الميتافيزيقيّ عبْر أَرْضَنته قدر الإمكان. لسنا بصدد تفصيل هذه الآليّات وتجلّياتها بالمادّة والفضاء والزمن، وإنّما نحن بصدد توضيح اختيار

(16) يشمل عمل الحلم عدّة قواعد، منها الإزاحة والتكثيف وَOverdetermination. للاطّلاع على مداخلة فرويد في هذا الشأن، ينظر:

Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. iv & v,* James Strachey (trans.) (London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953).

(17) للاطّلاع على مميّزات هذه المرحلة من تطوُّر الطفل بحسب ميلاني كلاين، ينظر:

Melanie Klein, "Notes on Some Schizoid Mechanisms," *The International Journal of Psychoanalysis*, no. 27 (1946), pp. 99–110; Melanie Klein, "Some Theoretical Conclusions regarding the Emotional Life of the Infant," in: Melanie Klein et al., *Developments in Psychanalysis* (London: Hogarth Press, 1952), pp. 198–236.

(18) حول الخطّ كمبدأ ناظم ومشكِّل لجوانب مختلفة من الحياة الاجتماعيّة، ينظر: مانليو بروزاتين، **قصّة الخطوط**، ترجمة السنوسي استيته (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2018)؛

Tim Ingold, *Lines: A brief history* (London: Routledge, 2007).

هذه القواسم المشتركة كإحداثيّات، ومَوْضَعة الحركة الصهيونيّة في سياق المقوّمات التي انبنت منها. وابتغاء قياس هذه الإحداثيّات، سنقوم بالتمييز بين سُلّمَيْن والامتداد بينهما: الأوّل سلّم الأفقيّة Horizontality، وهو ذو منطق تعاقبيّ تتتالى عليه الأحداث التاريخيّة ممارسة عمليّة، بحيث تتحدّد قيمة الإحداثيّة على السلّم بحسب مركزيّة التعاقب في تشكيلها؛ والثاني سلّم العموديّة Verticality، وهو ذو منطق تزامنيٍّ الحدثُ فيه ثابت في هيئة بنْية تتجاوز القوى الفاعلة في بيئتها، بحيث تتحدّد قيمة الإحداثيّة على السلّم بمركزيّة الثبات في تشكيلها[19]. ننطلق من الافتراض أنّ الحالة الحدوديّة، بما فيها الحالة التي ندرسها هنا (الصهيونيّة، بشكلها النموذجيّ)، ستأخذ قيمة صفريّة على سلّم الأفقيّة، وقيمة كاملة على سلّم العموديّة[20].

تتبدّى هذه الإحداثيّات الثلاث على نحوٍ واضح ومباشر في الطرق التي تقوم بها الحركة الصهيونيّة بإعادة تعريف وبناء علاقات جماعة اليهود مع ذاتها، كما مع جماعات سياسيّة واجتماعيّة خارجها. في هذا السياق، سنقوم بالتركيز على ثلاث طرق في تشكيل الجماعة الصهيونيّة بما هي إعادة تعريف لجماعة اليهود[21]. الطريقة الأولى في التشكيل تتعلّق بالمادّة، وهي الدم، ففي الأساس؛ الفردُ هو عضو في الجماعة فقط في حال كونه ابنًا/ بنتًا لأمّ يهوديّة، أي علاقة «بيولوجيّة»، مطلقة، حدّ الأسطورة وخارج التاريخ التعاقبيّ للأحداث[22]. أمّا الطريقة الثانية، فهي تخصّ الفضاء، عمليّة الانتقال من الغيتو في هامش المدينة الأوروبيّة، والذي يجري تخيُّله عبر الخطاب الاستعماريّ الصهيونيّ كجماعة محلّيّة قبل حداثيّة، إلى الغيتو الحداثيّ المتخيَّل في هامش الفضاء الجيوسياسيّ للجسد الحداثيّ الغربيّ، أي موقع فلسطين من منظور جيوسياسي أوروبيّ[23]. الطريقة الثالثة، تتعلّق بإحداثيّة الزمن، وهي تؤسّس لأصل يعمل كحدث الأصل الأوّل من الناحية الزمنيّة، ويتطلّب قدسيّة المكان ليتحقق

(19) يعود هذا التمييز، كما نستخدمه هنا، إلى مفهومَي التعاقب Diachronic، والتزامن Synchronic، وذلك كما طوّرهما فرديناند دي سوسير ومَن تلاه من البنيويّين على اختلاف مشاربهم.

(20) من بين الدراسات المختلفة في هذا الشأن، دراسة غلوريا أنزلدوا هي الأقرب منها لِما نحاول أن نؤسّسه في هذا البحث. ينظر:

Gloria Anzaldua, *Borderland/ La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987).

(21) للاطّلاع على نماذج بحثيّة أخرى تناولت كيفيّة بناء جماعة اليهود على يد الصهيونيّة، ينظر مثلًا:

Avi Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World* (London: Penguin, 2001); Ben Halpern & Jehuda Reinharz, *Zionism and the Creation of a New Society* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

(22) حول العلاقة بين التاريخ والأسطورة، ينظر أعمال ليڤي ستروس الكلاسيكيّة: كلود ليڤي ستروس، **الإناسة البنيانيّة**، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 1995)؛

Claude Levi–Strauss, *Myth and Meaning*, P. Wilken (trans.) (London: Routledge, 2001).

حول استخدام التاريخ الحديث للأسطورة، ينظر:

Hayden White, *Metahistory: The historical imagination in Nineteenth century Europe* (Baltimore: John Hopkins University, 1973).

لقراءة نقديّة لاستخدام الصهيونيّة للأساطير، ينظر على سبيل المثال:

Shlomo Sand, *The Invention of the Land of Israel: From holy land to homeland* (London: Verso, 2014).

(23) للتوسّع بهذا الخصوص، ينظر: عزمي بشارة، «مائة عام من الصهيونيّة: من جدليّة الوجود إلى جدليّة الجوهر»، **الكرمل**، العدد 53 (خريف 1997)، ص 11–20.

اكتماله كأصل. البداية، لحظة تأسيس الديانة اليهوديّة كبداية التوحيد بصيغته التي تطوّرت في أوروبا المسيحيّة، تلك النقطة الزمن – الحدّ للوجود التاريخيّ الاجتماعيّ، تتطلّب شكلًا معيّنًا، جرى تقديسه، من إعادة إنتاج مادّة – فضاء الحدث في الحاضر[24]. وإذا أردنا استخدام خطاب المقولة الأيديولوجيّة، فأرض إسرائيل هي مقدّسة في كلّ لحظة معطاة، وذلك أنّ لحظة تأسيس جذور الحضارة الغربيّة تمّت فيها، ولذا فاليهود، جماعة الدم المقدّس، «شعب الله المختار»، يطالبون بملْكيّة، غير قابلة للمساءلة، على اللحظة التأسيسيّة المقدّسة كما على المكان المقدّس في كلّ لحظة ستأتي بعدها على محور الزمن التاريخيّ[25].

كما سنرى، هذه الطرق الثلاث – الدم، الغيتو المتخيَّل، الأصل – على اختلاف أجهزتها، هي العمود الفقريّ لعمل الحدّ في الأيديولوجيا الصهيونيّة. لذا، فإنّ تنفيذَ عمل الحدّ وتجسيدَه يخضعان لعمليّات تاريخيّة اجتماعيّة. المقولة أنّ عمل الحدّ هو جزء من عمليّات اجتماعيّة تاريخيّة تهدف، أوّلًا، إلى إزالة الحجاب عن مستويات الواقع التي تقف في أساسه؛ وثانيًا، ستمكّننا من دراسة تطوُّر عمل الحدّ الصهيونيّ في اتّجاه مستقلّ جزئيًّا عن الشروط التي انبثق منها في اللحظة المفصليّة من تأسيس الحداثة الأوروبيّة الغربيّة.

1. حدّ الدم: الحدّ النازف

طريقة تشكيل الجماعة الصهيونيّة اليهوديّة التي نحن بصددها تبدو بسيطة بمستواها الإمبريقيّ، وذلك من حيث إمكانيّة تحديد مميّزاتها ومركّباتها المختلفة. الدم هو الحدّ المادّيّ الذي يجري عبره تعريف هذه الجماعة، وهنالك تقنيّات بيروقراطيّة محدّدة تفحص ملاءَمة الدم الداخل، والموجود، والخارج من هذه الجماعة[26]. تشير الدراسات المختلفة بشأن هذا الموضوع إلى أنّ أهمّيّة الدم لم تنحصر في كونه حارس بوّابة الدخول/ الخروج من الجماعة، بل تجاوزته إلى بناء الجماعة ذاتها في اتّجاهين: الأوّل تطوير

(24) حول اختراع التراث والماضي، ينظر:

Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Canto, Cambridge University Press, 1992).

حول اختراع التراث والماضي المقدَّسَيْن، ينظر على سبيل المثال:

James R. Lewis & Olav Hammer (eds.), *The Invention of sacred Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

(25) Sand, pp. 67–118.

(26) بشأن موقع الدم والبيولوجيا في الخطاب الصهيونيّ، هنالك العديد من الدراسات. ما يثير «الدهشة»، أحيانًا، أنّ بعض الباحثين الصهيونيّين اقتنعوا بالمقولة الأيديولوجيّة بالمعنى الحرفيّ، وقاموا بأبحاث بيولوجيّة لتقصّي «الحقائق» عن مصداقيّة هذه المقولة. ينظر على سبيل المثال:

Raphael Falk, *Zionism and the Biology of Jews* (Cham, Switzerland: Springer, 2017).

لنَقْد هذا التوجّه، ينظر على سبيل المثال:

Nadia Abu El–Haj, *The Genealogical Science: The search for Jewish origin and the politics of epistemology* (Chicago: Chicago University Press, 2012); Shlomo Sand, *The Invention of the Jewish People*, Yael Lotan (trans.) (London: Verso, 2009) pp. 250–313.

البُنية التحتيّة الطبّيّة وآليّات استنساخ «الدم» عبْر الإنجاب والمعرفة الطبّيّة والتكنولوجيّة والعمليّة الخاصّة به[27]، والثاني تطوير نموذج الجسد الفرديّ الصهيونيّ بناء على ملامح الجسد «الآريّ» المتخيَّل، والبُنية التحتيّة المؤسّساتيّة التربويّة والعسكريّة وسوق العمل لإنتاجه من جديد بحسب هذا النموذج[28]. للوهلة الأولى، حدّ هذه الجماعة واضح، موضوعيّ، بل مطلق كذلك لا يمكن الاستئناف على «بيولوجيّته»[29]. في المقابل، هنالك عدم قدرة الحركة الصهيونيّة، ولاحقًا دولة «إسرائيل»، على رسم حدود جماعة الدم الجيوسياسية، ولهذا أيضًا حدود الجماعة التي تسيطر عليها وتدير شؤونها[30]. فمنذ بداية الحركة الصهيونيّة بهيئتها السياسيّة، نرى بين أقطابها المختلفين نقاشات مختلفة حول مواقع الجماعة الجيوسياسية وحدودها، هي ذات طابع استقطابيّ، ممّا يدلّ على تناقضات بنيويّة في الخطاب ذاته[31]. أمّا في الواقع المعيش، فالحركة هي في الأساس توسُّعيّة استعماريّة، لم تتوقّف منذ نهاية القرن التاسع عشر عن احتلال الأرض، ممّا أدّى إلى حالة استنزاف مستمرّة على مستوى دم أفراد الجماعة. هذان الموقعان – حدود الجماعة بحسب الدم، وعدم القدرة على تحديد الحدود الجيوسياسية لذات الجماعة ممّا يؤدّي إلى نزيف دم متواصل لأفراد الجماعة – يشكّلان بؤرًا لإنتاج توتّر، غير قابلة للحلّ، والتي تتكرّر على نحوٍ يوميّ في حياة الجماعة، فضلًا عن الأزمنة والأمكنة التي تعرَّف على أنّها مقدّسة وعن الأزمات العميقة ذات الانعكاسات التحويليّة، والتي تعرّف من جديد أشكال إدراك وإدارة الجماعة ككلّ[32]. من هنا، يمكن الادّعاء أنّ هذين الموقعين يرسمان محورًا مركزيًّا ببناء الجماعة الصهيونيّة اليهوديّة كجماعة تتحقّق وتعمل بحسب منطق عمل الحَدّيّة. ذلك أنّ هذا المحور يشير إلى مركزيّة التقاء حدّ المادّة/ الدم، من جانب، مع حدّ جماعة الدم الجيوسياسي، من جانب آخر، ليشكّلا منطق عمل الجماعة، الحَدّيّة. يصبح السؤال، إذًا، بشأن طبيعة العلاقات غير المفهومة ضمنيًّا بين هذين الموقعين، أي: ما هي طريقة عمل المحور الحَدّيّ لتحديد شكل الجماعة الصهيونيّة اليهوديّة؟

---

(27) حول تاريخ الطبّ في الحركة الصهيونيّة، ينظر: نيسيم ليڤي، **أطبّاء أرض إسرائيل (1799–1948)**، ط 3 (زخرون يعقوڤ: إيتاي بحور، 2017). [بالعبريّة]

(28) للتوسّع بشأن هذا الموضوع، ينظر على سبيل المثال:

Oz Almog, *The Sabra: The new Jew*, Haim Watzman (trans.) (Berkeley: The University of California Press, 2000).

(29) ينظر:

Falk; Sand, *The Invention of the Jewish People*.

(30) حول تاريخ التحوّلات بممارسة الحدود في الكيان الصهيونيّ، ينظر مثلاً:

Ariella Azoulay & Adi Ophir, *The One–State Condition: Occupation and democracy in Israel/ Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2012); Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's architecture of occupation* (London: Verso, 2007); Rafi Segal, Eyal Weizman & David Tartakover, *A Civilian Occupation: Politics of Israeli Architecture* (London: Verso, 2003).

(31) حول النقاشات عن الموقع الأفضل لإقامة «دولة إسرائيل» في الحركة الصهيونيّة، ينظر على سبيل المثال:

Shlomo Avineri, *Herzl's Vision: Theodor Herzl and the foundation of the Jewish State*, Haim Watzman (trans.) (N.Y.: Blue Bridge, 2014), pp. 201–247; Cohen–Sherbok, pp. 77–90.

(32) من الأمثلة الكثيرة على ذلك طريقةُ مواجهة المجتمع في إسرائيل لـ «حرب أكتوبر» عام 1973، والخسارة المادّيّة والجسديّة التي نتجت عنها. لقد شكّلت هذه الحرب في الخطاب الإسرائيليّ الصهيونيّ، ولا تزال، محطّة مفصليّة في إعادة إنتاج العلاقة المركّبة ما بين حدّ «الدم» ونزيف دم جماعة على الحدّ الجيوسياسيّ.

من الممكن معالجة هذا السؤال من خلال المقترح الأيديولوجيّ الصهيونيّ، والذي يقرّر أنّ حدّ الجماعة الجيوسياسي هو تابع لحدّ جماعة الدم ومشتقّ منه. في المعتاد، تجري صياغة هذه المقولة الخطابيّة كحقّ الشعب اليهوديّ على أرضه، والتي ترتّب خطابيًّا داخلها بشكل هرميّ: الحدثُ الصهيونيّ، بما هو حدث تاريخيّ في الأسفل، ثمّ فوقه تمثيله رمزيًّا وسيميائيًّا، ومن ثَمّ في قمّة الهرم أسطورة الدم/ الحدّ، والتي بدورها تسعى إلى تصفية الحدث التاريخيّ التعاقبيّ عبْرَ تصفيره[33]. وعلى الرغم من أنّ التمثيل المؤسطِر للجماعات القوميّة لا يميّز الصهيونيّة عن غيرها، فإنّ أسطرة الحدث القوميّ كدمٍ، والذي يعني حدًّا مغلقًا ومطلقًا، هو من دون شك من أبرز مميّزات الصهيونيّة كحالة حدوديّة. منَ الممكن القول إنّ حركات قوميّة واستعماريّة مختلفة سخّرت الأسطورة لاستخدام تاريخيّ، ولكن هذا التسخير أخذ أشكالًا مختلفة بحسب الظروف الخاصّة بكلّ حركة منها. الحالة الحدوديّة الصهيونيّة تعمل بناءً على منطق أنشأ أسطورة مقابل التاريخ وفوقه كشرط لتاريخيّة تَحقُّقها، وبعمله هذا بنى الشيء محطّ الرغبة خاصّتها، الدم كحدّ الجماعة لقيامها من جديد، وذلك عبْر إزاحته إلى تخوم الأسطورة، والتي تظهر بمبنى تاريخيّ، ولكن ظهورها يُعرض كضرورة لاتاريخيّة كنتيجة للشيء الصهيونيّ محطّ الرغبة. الضرورة اللاتاريخيّة، قيام جماعة الدم الصهيونيّة اليهوديّة الدوريّ، في زمن تاريخيّ لا يمكنها إلّا أن تعمل كحدّ التاريخ، لأنّها تنفي من طبيعتها الشيء التاريخيّ، ولكنّه ليس نفيًا جدليًّا بالمعنى المتعارَف عليه، أي التقدّميّ. لذا، يبدو التاريخ التعاقبيّ القوميّ الاستعماريّ على أنّه تركيبة من علاقات نفي سابقة، كان الدم هو أحد مركّباتها. في سياق الأيديولوجيا الصهيونيّة، يصبح استحضار الدم وقيام جماعته كالشيء الصهيونيّ محطّ الرغبة هو بمنزلة إحياء أرواح شرّيرة جرى تنويمها عنوة عبر منظومة من الإجراءات البيروقراطيّة خاصّة النظام الحداثيّ الجديد.

ككلّ «الأرواح الشرّيرة»، أي التناقضات التي لم يجر حلها سابقًا، يكسر الدم نسق التصنيفات القائم، أي التاريخيّ – العقلانيّ، ويقيم مذبحًا خاصًّا به يحتّم أضاحي من نوعه، بوصفه دمًا، أي من ذات مادة التناقضات غير المحلولة. في الحياة اليوميّة، يستنزف حدّ الدم دم الحدّ الجيوسياسي المتغيّر، أي للحفاظ على الجماعة الصهيونيّة اليهوديّة كجماعة مغلقة بحسب من يملك «الدم» ومن يصنف خارجه، تُدار حروب تؤدي إلى استنزاف مستمر للجسم المادي لأفراد أعضاء هذه الجماعة. بتكرار لا يتوقّف، تُقدَّم على مذبح «طرد الأرواح» أجزاءٌ من الجماعة على شكل لحم ودم، أي جرى تحويل هذا الاستنزاف إلى طقس تأسيسي في عملية انبناء هذه الجماعة، والمثال الأبرز على ذلك هو مكانة الجسد والجثث في المجتمع الإسرائيليّ في سياقات طقوسيّة الذاكرة/ البطولة[34]. ولكن، إن قمنا بفحص لهذه الصورة، التي تشكّلت عبْر الكاميرا أوبسكيورا Camera Obscura المؤسطِرة، من زاوية إمبريقيّة عقلانيّة، فستتبيّن لنا قصّة تاريخيّة بسيطة جدًا: نتيجة لعمليّات محدّدة من احتلال ومقاومة وتناقضات متعدّدة، الكيان الصهيونيّ الجيوسياسي لا يستطيع تحديد حدوده، على الأقلّ ليس بشكل

(33) حول تشكُّل هذه «الأسطورة» ونفيها، ينظر على سبيل المثال:

John Rose, *The Myths of Zionism* (London: Pluto, 2004), pp. 80–116.

(34) للتوسّع بشأن هذا الموضوع، ينظر على سبيل المثال:

Meira Weiss, *The Chosen Body: The politics of body in Israeli society* (Stanford: Stanford University Press, 2002).

معقول كما سائر الكيانات السياسيّة الأخرى، ممّا يتطلّب دفع ثمن غالٍ جدًّا من ناحية الاقتصاد السياسيّ لقيمة تأسيس جماعة الدم وثمن صيانتها. لذا، لا مفرّ، على المستوى الأيديولوجيّ، من إقامة بنْية سيميائيّة تولِّد حالة مطلقة وصلبة وغير قابلة للاختراق لكي تستطيع أن تحتوي الجماعة النازفة دمًا فعليًّا، وفي هذا السياق ما من مرشّح أفضل من أسطورة الدم البيولوجيّة للقيام بهذا الدور. هاتان القراءتان، الأسطوريّة والإمبريقيّة – العقلانيّة، تفضيان إلى تشخيص مفاده أنّ الأيديولوجيا الصهيونيّة تعمل بحسب منطق عمل الحَدّيّة، وأنّ طريقة بناء جسد الجماعة الصهيونيّة اليهوديّة ماديًّا، في الحقيقة، هي المحور الممتدّ بين حدّ الدم والحدّ النازف[35].

إنّ طريقة الدم، بما هي إحدى عمليّات تشكيل الجماعة الصهيونية، تؤدّي إلى قيمة عموديّة مطلقة وإلى أخرى أفقيّة بدرجة الصفر، أي إنّ الشيء الصهيونيّ محطّ الرغبة، كيان قوميّ – استعماريّ يتكوّن عبْر حدّ الدم، يصبح ذا بعد واحد، إما تملك الدم أو لا تملكه. من جانب آخر، فإن الحدّ النازف بما هو واقع معيش، قيمته العموديّة صفريّة وقيمته الأفقيّة كاملة، أي تتالي الأحداث التي تساهم في إعادة بناء الجماعة، هو عامل ثان في تشكيلها. العلاقات المركبة بين هذين العاملين تحيل إلى الدافع – المتضمّن في بنْية العلاقات الاستعماريّة – للتوسّع والسيطرة على أنواع من الفضاء وأزمنة جديدة. ينظّم، إذًا، حدّ الدم والحدّ النازف مادّة جسد الجماعة، ويجري ذلك في فضاء وزمن محدّدَيْن. سنبدأ بالفضاء، وسنصطلح على تسميته «الغيتو المتخيَّل».

2. الغيتو المتخيَّل

منذ تأسيسها، انبنت الحركة الصهيونيّة على المبادرة إلى تهجير «اليهود»، بما هم فئة صهيونيّة، من الشتات إلى أرض فلسطين وتنظيمها اقتصاديًّا وسياسيًّا ومؤسّساتيًّا، وذلك كحلٍّ لِما بات يُعْرَف بالمسألة اليهوديّة[36]. ولأهمّيّة هذه الهجرة، فإنّ العديد من الباحثين يقرؤون الصهيونيّة وتاريخها عبْر هذه الهجرات المتتالية وتبعاتها على الفاعلين المختلفين في بلد المَنشأ، أي بلدان أوروبية مختلفة، كما في فلسطين العثمانيّة ومن ثَمّ الانتدابيّة، ولاحقًا «إسرائيل»[37]. بَيْدَ أنّ قلّة فقط تؤطّر هذه المسألة ضمن سياقها الفعليّ، وهو أنّ هذا النوع من الهجرة المنظّمة، من المركز الأوروبيّ في اتّجاه المستعمرات لجاليات وَ/ أو فئات اجتماعيّة اقتصاديّة وسياسيّة مختلفة، كان جزءًا من المشهد التوسّعيّ الأوروبيّ

(35) قام عزمي بشارة في مقالته «مائة عام من الصهيونيّة» بتشخيص هذه الديناميكيّة، واستخلص طريقة عملها بمستوى النسق الفكريّ الصهيونيّ، وما جاء هنا هو استخلاص مُوازٍ للديناميكيّة ذاتها بمستوى البنْية الأيديولوجيّة. ينظر: بشارة.

(36) حول المسألة اليهوديّة، ينظر: عبد الوهّاب المسيري، **الأيديولوجية الصهيونيّة: دراسة في علم اجتماع المعرفة**، ج 1، سلسلة عالم المعرفة 60 (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، 1982)، ص 11–38.

(37) تبرز أهمّيّة الهجرة في الحركة الصهيونيّة وتاريخها وتبعاتها على المجتمع في إسرائيل، في أبحاث علماء الاجتماع الإسرائيليّين الأوائل عن عمليّات بناء هذا المجتمع. ينظر على سبيل المثال: شموئيل نوح آيزنشتات، **المجتمع الإسرائيليّ: خلفيّة، وتطوّر، ومشاكل** (القدس: ماغنس، 1967). [بالعبريّة]؛ شموئيل نوح آيزنشتات، **استيعاب الهجرة: بحث سوسيولوجيّ** (القدس: حمولاش، 1952). [بالعبريّة]؛

Dan Horowitz & Moshe Lissak, *Troubles in Utopia: The overburdened polity of Israel* (N.Y.: State University of New York Press, 1989).

في القرن التاسع عشر[38]. لم تكن الحركة الصهيونيّة استثناءً مميّزًا في هذا الخصوص، بل كانت تحويرًا له وممارسة لتقليد قائم، وإن كانت الفئة المستهدَفة ذات مميّزات خاصّة بها، مقارنةً بفئات أخرى في فضاء المدينة الأوروبيّة في ذلك الوقت.

إنّ فحص الفضاء الجيوسياسي للجسد الحداثيّ الأوروبيّ الغربيّ يُظهر أنّ الكيان الصهيونيّ الجيوسياسي جَرَتْ مَوْضَعَتُهُ في الحدّ الشرقيّ – الجنوبيّ له[39]. إذا تخيّلنا، بصريًّا، هذا التمَوْضُع في الفضاء في موقعه المحدَّد، فسنرى أنّ تهجير الشتات اليهوديّ على يد الحركة الصهيونيّة هو حركة منظَّمة قامت بنقل الغيتو اليهوديّ من هامش المدن الأوروبيّة إلى هامش الأوروبيّة الجيوسياسية الواقعيّة والمتخيَّلة على السواء[40]. بعبارة أخرى، ادّعاؤنا في هذا البحث هو أنّ الصهيونيّة لا تشكّل نفيًا للغيتو اليهوديّ في أوروبا، بل هي استمراريّته في هيئته «الحداثيّة» في المستعمرة الأوروبيّة. المَوْضَعة الجديدة للغيتو في «هنا»، فلسطين العثمانيّة ومن ثَمّ الانتدابيّة، تشير إلى الانتقال من شكل من العلاقات الجيو – فضائيّة مبعثر، جاليات يهوديّة على هوامش مدن أوروبيّة مختلفة، إلى شكل آخر من العلاقات الجيو – فضائيّة المركّزة، إسرائيل بما هي نظام دولة – قوميّة، في مواجهة أنواع مختلفة من المنفى التاريخيّ والمتخيَّل. الموقع الجديد هو جزء من عمليّات التحوُّل التي مرّت بها، ولا تزال، المجتمعاتُ الأوروبيّة من مرحلة ما قبل الحداثة إلى مرحلة الحداثة، وهو ذو مميّزات ووظائف محدّدة ضمن هذا الإطار. على وجه التحديد، الصهيونيّة – على العكس من مزاعمها المعلنة والمقبولة بحثيًّا كَ «مفهوم ضمنيّ» – قامت بذلك، في الحقيقة، ضمن موقعها على سلّم تقسيم العمل الرأسماليّ – الحداثيّ الغربيّ[41]. هذه العمليّات من تقسيم العمل في الفضاء ليست ثانويّة، أو ناتجًا عَرَضيًّا لعمليّات تحوُّل في أنماط الإنتاج والتأسيس لمنظومة توليد معانٍ جديدة، وإنّما تشكّل جزءًا مفصليًّا في التحوّلات التي مرّت بها المجتمعات الغربيّة بانتقالها التدريجيّ من الإقطاع إلى نمط الإنتاج الرأسماليّ[42].

في النظام الحداثيّ الجديد للمجتمعات الأوروبيّة الغربيّة في القرن التاسع عشر، انبنى سياق يُمَكِّن

(38) لمقارنة الحركة الصهيونيّة بحركات استعماريّة أوروبيّة أخرى، ينظر على سبيل المثال:

James Lehning *European Colonialism since 1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Mark Suzman *Ethnic Nationalism and State Power: The rise of Irish nationalism, Afrikaner nationalism, and Zionism* (N.Y.: Palgrave, 1999).

(39) حول موقع «إسرائيل» الجيوسياسيّ، ومخيّلة الفضاء الصهيونيّة، ينظر على سبيل المثال:

Sharon Rotbard, *White City, Black City: Architecture and war in Tel–Aviv and Jaffa*, Orit Gat (trans.) (N.Y.: Pluto Press, 2015); Kimmerling.

(40) لمقارنة قراءة أخرى لعلاقة الشتات اليهوديّ الأوروبيّ بالحركة الصهيونيّة، ينظر على سبيل المثال: أمنون راز–كركوتسكين، «منفى في سيادة – نحو نقد 'نفي المنفى' في الثقافة الإسرائيليّة»، **تِيئُوْرْيا فُبِقوِرت**، العدد 4 (1993)، ص 23–55. [بالعبريّة]

(41) حول تقسيم العمل على أساس نظام العلاقات في الفضاء الرأسماليّ الاستعماريّ، ينظر: سمير أمين، **التطوّر اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعيّة الرأسماليّة المحيطيّة**، ترجمة برهان غليون (بيروت: دار الطليعة، 1980)؛

Immanuel Wallerstein, *The Modern World System III: The second era of great expansion of the Capitalist World–Economy 1730s–1840s* (Berkeley: University of California Press, 2011).

(42) لتتبّع هذا الموضوع تاريخيًّا وتحليليًّا، ينظر:

Henry Lefebvre, *The Production of Space*, Donald Nicholson–Smith (trans.) (Oxford: Wiley–Blackwell, 1992).

من وجود أنظمة مشتقّة منه فقط، تتعلّق به من ناحية وجودها المادّيّ، ومن ناحية أجهزة توليد المعاني للوجود الاجتماعيّ العينيّ[43]. مرّت هذا المجتمعات، وفئاتها المختلفة، بعمليّات إخضاع، وتفكيك، وتركيب من جديد لأشكال وجودها الاجتماعيّة التاريخيّة الما – قبل – الحداثيّة؛ ومنذ ذلك الحين لبست أردية مختلفة، نحو: نهضة قوميّة، وتطوّر عضويّ لحركة التاريخ الإنسانيّ، وغيرها. هذه العمليّات طُبِّقَت على الفضاء الأوروبيّ الداخليّ، كما على أنواع الفضاء الخارجيّ له المختلفة، وقد اختلفت أدوات الإخضاع، والتفكيك، والتركيب من جديد من فضاء إلى آخر[44]. الجماعات الما–قبل–الحداثيّة، والتي كانت جزءًا مفصليًّا من المجال الأوروبيّ الذي مرّ بتغييرات راديكاليّة، إذًا، لم تستطع مقاومة هذا التيّار الذي جرفها، وهي أيضًا مرّت بعمليّات إخضاع، وتفكيك، وتركيب من جديد بحسب المعايير التي تمأسست منذ أواسط القرن التاسع عشر. كجزء من هذه العمليّات، الجماعات اليهوديّة ذات النظام الما–قبل–الحداثيّ، والتي تحدّثت بِـ «لغة» مختلفة عن الحداثة الصاعدة، كان عليها أن تمرّ بعمليّة تحويل أساسيّة غيّرت مبناها الجماعيّ[45]. حمل الانتقالُ من الفضاء الزمن الما–قبل–الحداثيّ إلى ذلك الحداثيّ العديدَ من الإمكانيّات لبناء أنظمة اجتماعيّة جديدة للجماعات اليهوديّة، راوحت بين الاندماج والانفصال ولكن على أسس حداثيّة فقط. تشكّلت في أوساط الجماعات اليهوديّة وخارجها تيّارات اجتماعيّة وثقافيّة وسياسيّة مختلفة تطرح حلولًا شتّى بناء على هذه الإمكانيّات والتحويرات المنبثقة منها (على سبيل المثال: حركة الهَسْكَلاه؛ التيّار الدينيّ الأرثوذكسيّ، وغيرهما[46]). الحركة الصهيونيّة السياسيّة كانت تيّارًا واحدًا من عدّة تيارات أخرى آنذاك. اتّسمت العلاقات بين هذه التيّارات المختلفة بالصراع أحيانًا، وبالحوار في أحيان أخرى، وفي أحيان غيرها بالاندماج وإعادة البناء، وغير ذلك. من المهمّ التشديد هنا أنّ هذه التيّارات ومواقفها المختلفة، كما سلوكها السياسيّ العينيّ، هي حداثيّة أوروبيّة بامتياز، أي هي بنت شرطها التاريخيّ، وليست خارجه، انبثقت من عمليّات التفكيك وإعادة البناء التي تطرّقنا إليها آنفًا.

صعود التيّار الصهيونيّ السياسيّ واحتلاله تدرُّجًا لموقع الصدارة مقابل إمكانيّات متعدّدة أخرى، مرتبط ارتباطًا مباشرًا بكونه حركة سياسيّة مبنيّة بحسب المنطق الحداثيّ لِما هو نظام اجتماعيّ اقتصاديّ، ممّا مكّنها من الاندماج في حقل التناقضات الذي أنشأ النظام الحداثيّ الصاعد والعمل فيه[47]. معنى ذلك أنّ الصهيونيّة هي حداثيّة بامتياز، حيث استطاعت أن تحلّ تناقضاتها التأسيسيّة عن طريق مَأْسَستها

(43) للتوسّع بشأن اشتقاق أجهزة عينيّة من النظام الرأسماليّ العامّ، ينظر:

Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Anti–Oedipus: Capitalism and schizophrenia*, Robert Hurley (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

(44) ينظر على سبيل المثال:

Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, G. Raymond & M. Adamson (trans.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

(45) للتوسّع بشأن الجاليات اليهوديّة في أوروبا قبل صعود الحركة الصهيونيّة السياسيّة، ينظر: Shimoni.

(46) للاطّلاع على أمثلة من هذه الحركات اليهوديّة، ينظر: عبد الوهّاب المسيري، **الأيديولوجيّة الصهيونيّة: دراسة في علم اجتماع المعرفة**، ج 2، سلسلة عالم المعرفة 61 (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، 1983)، ص 5–66.

(47) بشأن صعود الصهيونيّة وتغلُّبها على الحركات اليهوديّة الأخرى، ينظر: المرجع نفسه.

ببنى جماعيّة تسهر على توازن حقل التناقضات الذي تقف عليه[48]. والحلّ الذي اقترحته الصهيونيّة هو تصدير تناقض أساسيّ في المجتمعات الأوروبيّة ليجري حلّه في المستعمرات البعيدة، وهو أحد الأنماط الرئيسة لهذه المجتمعات في ذلك الطور من تشكُّلها كجزء من النظام الرأسماليّ الصاعد[49]. وتنبع أهمّيّة هذا الحلّ الصهيونيّ، في السياق الأوروبيّ، من أنّ الظاهرة التي تُسمّى نهضة قوميّة/ حركة وطنيّة/ دولة قوميّة، كجزء من المشروع الاستعماريّ وممارساته، شكّلت في الحالة اليهوديّة تحدّيًا وعائقًا بنيويًّا تأسيسيًّا للقوميّة الأوروبيّة. وتجلّت هذه الديناميكيّة بين الجماعات اليهوديّة والتيّار الصهيونيّ والنظام الاجتماعيّ السياسيّ الأوروبيّ في خمس ميزات رئيسة: الميزة الأولى، هي أنّ الجماعة اليهوديّة موزَّعة في كلّ أوروبا وليست محصورة في بلد أوروبي بعينه. الميزة الثانية، هي أنّ البُنْية الداخليّة لهذه الجماعة وموقفها تجاه العالم الخارجيّ مختلف من النواحي الاجتماعيّة والدينيّة عن سائر بنى الجماعات الأخرى، مثل جماعات القرابة والمهنة والقرية وأحياء المدن، وما إلى ذلك. هذا الاختلاف شكّل تحدّيًا أمام الحركات الوطنيّة في النظام الأوروبي بوضعه عوائق خلال عمليّة المَعْيَرة Standardization وخلق التجانس الداخليّ، للجماعات التي بدأت تسيطر عليها وتديرها. أمّا الميزة الثالثة، فهي أنّ الصهيونيّة انبنت، جزئيًّا على الأقلّ، عبْر عمليّات جيو – اقتصاديّة ضمن الازدهار الإمبرياليّ آنذاك، وتَمَوْضَعت داخله كفاعل مركزيّ. الميزة الرابعة تتعلّق بتركيبة بُنْية الوعي البينذاتيّة بين الجماعات الدينيّة المسيحيّة وتلك اليهوديّة، أي طُرق إدراك الجماعات الدينيّة المسيحيّة الأوروبيّة تلك اليهوديّةَ التي تقطن ذات الفضاء الجيوسياسي، وبالعكس أيضًا[50]. الميزة الخامسة، وهي لم تُبحث تقريبًا حتّى الآن، وظائف الإزاحة والحلول الرمزيّة للتناقضات غير القابلة للحلّ في الفضاء الحداثيّ/ الإمبرياليّ الذي تمأسس في نهاية القرن التاسع عشر، والدور الذي قامت به الحركة الصهيونيّة في معالجة هذه التناقضات حلًّا وإدارة. هذه ليست تناقضات في المجال السياسيّ، وإنّما بمستويات أعمق من الاقتصاد السياسيّ لتأسيس الجماعة المتخيَّلة مقابل الواقع المادّيّ لذات الجماعة، علاقة الجماعة مع ذاتها كجماعة تاريخيّة، ومنظومة علاقاتها مع جماعات أخرى، حقيقيّة ومتخيّلة على السواء.

انبثقت هذه الميزات الخمس من عمليّات التحوّل في الفضاء الاجتماعيّ الاقتصاديّ الأوروبيّ،

(48) بشأن حقل التناقضات وتَمَفْصُلاته المختلفة، ينظر:

Louis Althusser, *For Marx*, B. Brewster (trans.) (London: Verso, 1996); Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," in: Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays,* B. Brewster (trans.) (N.Y.: Monthly Review Press, 1977), pp. 127–186.

(49) حول آليّة تصدير التناقضات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والأخرى من الفضاء الأوروبيّ إلى المستعمرات بآسيا وأفريقيا وأميركا الجنوبيّة، ينظر: إريك وولف، **أوروبا ومَن لا تاريخ لهم**، ترجمة فاضل جتكر (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2004).

Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and double–consciousness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

(50) حول العلاقات بين اليهوديّة والمسيحيّة في المجتمعات الأوروبيّة في القرن التاسع عشر، ينظر:

Edward Kessler, *An Introduction to Jewish–Christian Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 124–146.

وأسهمت في الوقت ذاته، وجزء منها لا يزال يسهم، في إعادة ترتيب الفضاء ذاته وتصميمه. من هنا، ليس مفاجئًا أنّ الحركة الصهيونيّة، ولاحقًا بطريقة مُمَأْسَسة أكثر دولة «إسرائيل»، بما هي تحقُّق للغيتو المتخيَّل، تقوم بوظيفة مزدوجة. الشقّ الأوّل منها هو في عمليّة مراكمة رأسمال مادّيّ بحسب قوانين حركة رأس المال بين المركز والأطراف، بينما الشقّ الثاني منها عملها كحدّ هو بمنزلة مصفاة تقوم بترتيب اللاأوروبيّ الداخليّ بغية تقوية الأوروبيّة مقابل الجماعات الخارج - أوروبيّة[51]. يعني هذا، في ما يعني، أنّ هذه العمليّات التي تبدو للوهلة الأولى كثنائيّة أو تناظريّة، هي في الواقع نتاج أجهزة إزاحة التناقضات ذاتها التي تقف في أساس البُنْية الرأسماليّة/ الحداثيّة. من هذه البُنْية انبثقت الحركة الصهيونيّة، على الأقلّ بالمستوى المؤسّساتيّ، وهي ذات البُنْية بعملها كالشرط الموضوعيّ لوجود الصهيونيّة كمثال/ نموذج لتحقيق منطقها في العمل الحَدّيّ. المثال الأبرز في هذا السياق هو حركة رأس المال العمليّة في اتجاه المشروع الصهيونيّ بتحقُّقه كدولة إسرائيل، من جانب، وتأطير هذا الكيان السياسيّ كحدود التماسّ بين المشروع الأوروبيّ الحداثيّ والجسد العربيّ - الإسلاميّ الغريب/ النقيض/ الآخر.

أفضت هذه الديناميكيّات إلى بناء الفضاء كحالة عموديّة ذات قيمة مطلقة، بحيث تقوم الصهيونيّة بعملها كحدّ الجسد الحداثيّ الغربيّ. فهي العلامة التي تشير إلى ما لا يوجد وراء هذا الجسد، أي الأفقيّة بدرجة الصفر، شيء يشبه الجدار الذي يفصل بين الأنا والآخَر المطلق. هذا ممّا يخلق توتّرًا بمستوى إحداثيّة الزمن في النظام الرأسماليّ القائم على التوسّع، وتسخيره لحالة زمنيّة مربحة. من هنا، جاءت أهمّيّة حدّ الزمن في الحركة الصهيونيّة، على الأقلّ بمستوى النسق الأيديولوجيّ.

3. حدّ الزمن: زمن الحدّ

تتجلّى إحداثيّة الزمن في الحداثة بالعديد من المجالات وعلى هيئات مختلفة، وبتفاعل مع المادّة والفضاء قد لا يكون جليًّا ومباشرًا في عديد من الأحيان[52]. ومن ضمن عمليّة التقسيم والتخصّص في العمل، جرت مَأْسَسة تناول الزمن خطابيًّا في إطار بروز التاريخ كعلم حديث. وليس من قبيل المصادفة أنْ شكّلت كتابة التاريخ محطّ صراعات مختلفة للسيطرة على الزمن في الحاضر وامتلاكه مستقبَلًا من قِبل قوى سائدة وهامشيّة على السواء. ليس من المفاجئ، إذًا، أنْ دخلت الحركة الصهيونيّة منذ تأسيسها في صراع من أجل السيطرة على هيئة محدَّدة من الزمن، ليصبح ملْكًا لها، أي احتكار إنتاجه وتداوله ضمن المنظومة الرأسماليّة/ الحداثة. في هذا السياق، من أهمّ المحاور التي تَستثمر بها الحركة الصهيونيّة على نحوٍ ملحوظ إعادةُ كتابة التاريخ كفعل امتلاك، جزئيّ على الأقلّ، للحظة تأسيس الحضارة الغربيّة، وذلك كبُنْية خطابيّة حداثيّة، وكأنّ مُلْكيّة لحظة التأسيس هي شرط ضروريّ

(51) جرت العادة أن يُدرَس كلّ من هذين الموضوعين على حِدة، ولا بحثَ حول الاقتصاديّ السياسيّ للصهيونيّة يربط بينهما بوصفهما جانبين للظاهرة البحثيّة ذاتها.

(52) للاطّلاع على موقع «الزمن» في الخطاب الحداثيّ، ينظر:

Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve lectures* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), pp. 1–22.

للملْكيّة على المكان في كلّ لحظة تليها[53]. يدلّ هذا الاستثمار الزائد على مركزيّة رسم حدّ الزمن/ الأصل الأوّل في تأسيسٍ متخيَّل للجماعة الصهيونيّة اليهوديّة، يجري تداوله من قِبل الجماعة، وكذلك من قِبل الجماعة الأوروبيّة الأمّ. واللافت للنظر أنّ تحديد الزمن هذا يُرفَع إلى درجة التقديس الدينيّ – القوميّ، وهي قدسيّة ستحدّد الزمن والمكان اللذين سيتلوانها، وهو ما يخلق للوهلة الأولى إرباكًا؛ إذ إنّ الرأسماليّة/ الحداثة، في ظاهرها على الأقلّ، لا تفرد مساحة للتقديس، بل تدّعي نفيه[54]. سؤال الأصل، كما هو معروف الآن، ليس بسؤال عن الأصل، وإنّما هو في الأساس بناء الحاضر من مجموعة من العلاقات المركّبة له، يكون فيها الأصل عبارة عن علاقة ما بالحاضر، أي إنّ الأصل يُبنى بحسب منطق الآن/ الهُنا[55]. موقع سؤال الأصل «المقدَّس» في البناء الأيديولوجيّ الصهيونيّ، إذًا، مرتبط بحاضر هذا البناء وبطريقة معيّنة في بنائه الرأسماليّ/ الحداثيّ. لذا، سؤالنا يتعلّق بأشكال عمل الأصل «المقدّس» بما هو حدّ الزمن الذي يحدّد زمن الجماعة – نقطة بداية الآن الخاصّة بالجماعة بما هي انبثاق من النظام الرأسماليّ وفاعلة فيه عبر احتكار إنتاج وتداول هذا الأصل «المقدّس»[56].

يحمل سؤال الزمن في الحداثة عدّة مستويات لافتة للنظر تحليليًّا، وهي في الغالب ذات تركيبة مليئة بالتوءات الناتجة عن إشكاليّات وتناقضات بنيويّة؛ وذلك على الرغم من العنف الكبير الممارَس من قِبل الماكنة الرأسماليّة، على أطوارها المختلفة، ابتغاءَ تنظيم الزمن من جديد كقيمة تبادليّة والسيطرة عليه بهيئة الملْكيّة الخاصّة[57]. ويجري تحقيق هذا الهدف عبْر عمليّة تأطير مستويات الزمن المختلفة، وذلك من خلال تحويل العمل الاجتماعيّ المنتِج إلى هيئة زمنيّة موحَّدة (زَمْنَنة، إن جاز التعبير) تشبه التسليع. ولكن بسبب نوعيّة المادّة الزمنيّة وموقعها في النظام الرأسماليّ وشكل ترميزها في الحداثة أصبحت هذه العمليّة شموليّة، أي لا يمكن لأيّ وجود حداثيّ أن يكون خارج أشكال الزمن القابلة للتبادل. لذا، الزَّمْنَنة هي نسق من الطرق التي تعيد تنظيم العمل الاجتماعيّ المنتِج بحسب سلّم كونيّ ذي بعد واحد، وقياس بحسب معايير القيم التبادليّة السائدة. من نافل القول أنّ هذه العمليّة ليست خطّيّة، موحّدة أو متجانسة؛ فهي مركّبة، وهجينة، ومليئة بالتناقضات والصراعات المختلفة. أحد

(53) لا يتجلّى هذا الاستثمار الزائد فقط في الكتابة بمعناها الحرفيّ والمباشر، بل يتجاوز ذلك إلى العديد من المستويات الحياتيّة المختلفة. على سبيل المثال، إعادة كتابة/ تسمية الأماكن، والمواقع، والشوارع. وثمّة مثال آخر، هو النقاش في الحيّز العامّ بشأن الموضوع؛ فمن الملاحَظ أنّ هذا الموضوع مركزيّ في وسائل الاتّصال الجماهيريّة كوسيلة لإعلان ملْكيّة على المكان/ الأرض وتشكيل الفرد الإسرائيليّ–اليهوديّ، بما هو صنف صهيونيّ. بخصوص تسمية الأماكن، ينظر على سبيل المثال: عبد الرحيم الشيخ، «متلازمة كولومبوس: جينيولوجيا سياسات التسمية الإسرائيليّة للمشهد الفلسطينيّ»، **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة**، مج 21، العدد 83 (2010)، ص 78–111.

في موضوع علم الآثار وإعادة كتابة التاريخ كفعل في امتلاكه، ينظر على سبيل المثال:

Nadia Abu El–Haj, *Facts on the Ground: Archaeological practice and territorial self–fashioning in Israeli society* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

(54) Habermas.

(55) Hobsbawm & Ranger.

(56) للمقارنة بتحليل مختلف لجوانب مختلفة من العلاقة بين الدين والعلمانيّة في السياق الصهيونيّ، ينظر: عزمي بشارة، «دوّامة الدين والدولة في إسرائيل»، **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة**، مج 1، العدد 3 (1990)، ص 24–46.

(57) هارفي.

مفاصل الاحتكاك والتوتّر في هذه العمليّة هو زَمْنَنة الشكل المقدّس للزمن، أي إخضاع الزمن المقدَّس وتفكيكه، وتركيبه من جديد بحسب المنطق التبادليّ؛ وفي هذا المفترق تَمَوْضَعت الصهيونيّة[58]. من الممكن القيام بتفكيك المقدَّس بعدّة أشكال. الفاعل الاجتماعيّ التاريخيّ الذي يفكّك يستطيع أن يرتدي هُويّات عدّة، علمانيّة أو دينيّة أو أخرى. عندما يكون الفاعل المفكِّك مقدّسًا ينفّذ مهمّته بطريقة مقدّسة، يصبح زمن التفكيك والتركيب في حدّ ذات كل منهما فضاء من القدسيّة. الصهيونيّة، ولاحقًا «دولة إسرائيل»، احتكرت هذا النمط، وانبنت عبره، وطوّرته إلى حدّه الأقصى، حتّى غدا من الصعب التفكير فيها خارج حدود زمن تفكيك المقدَّس وفضائه، بما هو تنظيم من جديد للزمن المقدَّس على شكل قيمة تبادليّة. اللافت للنظر في الحالة الصهيونيّة ليس فعل التفكيك والتركيب بحدّ ذات كل منهما، فهو شائع جدًّا، بل إنّ هذه العمليّة تُحَلّ على شكل مصفوفة رباعيّة: المقدّس قابل للتبادل (وهو ما تمثّله الصهيونيّة)/ التبادل قابل للتقديس (وهو ما تمثّله التشكيلة الرأسماليّة)[59]. جاءت ضرورة هذه المصفوفة للنظام الرأسماليّ كجزء من حلّ مسألة عدم شرعيّة حسم الرأسماليّة صراعها مع الأنظمة القديمة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر اقتصاديًّا وسياسيًّا لمصلحتها، حيث كان الحسم لصالح سيطرة الرأسماليّة على راهن المجتمعات وتاريخها نتيجة استخدام القوّة والعنف. تَمَفْصُل نسق الزَّمْنَنة الصهيونيّ في هذا المفترق من بنْية النظام الصاعد، وارتقاؤه ضمن عوامل أخرى بالتناقض، حسم فعليّ للصراع لكنّه غير شرعيّ بعد، إلى مستوى التركيبة Synthesis، أي التقديس قابل للتبادل/ التبادل قابل للتقديس، وهذا ممّا شَرْعَنَ النظام الرأسماليّ برداء القدسيّة الدينيّة، ورسّخ سيطرته الاقتصاديّة السياسيّة. هذا تمامًا ما كانت تحلم به أجهزة السوق ونظامه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[60].

الأصل، إذًا، كحدث زمنيّ يسجّل حدّ زمن بداية ما هو قائم في الحاضر، يُلزم شكلًا من الزمن المقدّس لكي يقوم بأداء دوره ببناء الهُويّة الجماعيّة في مقابل ذاته والآخرين خارجه. لذا، فإنّ بناء المصفوفة الصهيونيّة وصيانتها أدّيا إلى الأصل المقدّس، إلى تلك اللحظة من بناء قاعدة الآن التبادليّ/ المقدّس. وهكذا فإن كانت لحظة المقدَّس، أي الأصل، بملْكيّة الجماعة الصهيونيّة اليهوديّة، فمن الممكن توليد هذا المقدَّس في كلّ لحظة تلي ذلك، هذا من جانب، والذي يحتّم مكانًا مقدَّسًا، والذي من طبيعته هو غير قابل للنسخ كما الزمن، ولذلك فهو بملْكيّة الجماعة دائمًا، من الجانب الآخر. هذا التموضع يمكّن

(58) حول إشكاليّة المقدَّس في الحداثة، ينظر: إسماعيل ناشف، **العتبة في فتح الإبستيم**، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2014)، ص 34–102.

للاطّلاع على توجّه مختلف في بحث العلاقة بين المقدَّس والعاديّ في المجتمع اليهوديّ في إسرائيل، ينظر:

Yaacov Yadgar, *Secularism and Religion in Jewish Israeli Politics: Traditionists and modernity* (London: Routledge, 2011).

(59) في المعتاد، ليس ثمّة ربط بين هذين المستويين من التحليل، وذلك كجزء من الحجابَيْن الأيديولوجيَّيْن الرأسماليّ والصهيونيّ معًا. ولكن يكفي أن نأخذ ماكس فيبر خطوة واحدة باتّجاه ماركس، لنجد أنّ التحليل يقوّض الفصل بين المقدّس والتبادل، والنتيجة ذاتها ستكون في حالة التمرين العكسيّ – ماركس باتّجاه فيبر.

(60) للتوسّع بشأن تلك المرحلة من الرأسماليّة، ينظر:

Eric Hobsbawm, *The Age of Capital: 1848–1875* (N.Y.: Vintage, 1996).

من صيانة المصفوفة بشكل مستمرّ في الزمن التاريخيّ المتواصل، وذلك مقابل وعبْر علاقات السوق الرأسماليّة التباديليّة التي تولّد سوقًا من دون أيّ نوع من التقديس، ولذلك من دون مكان ما أيضًا، وإنّما في فضاء قابل للتوليد والاستنساخ، ومن هنا توسّعها السريع والهدّام. بعبارة أخرى، منْ أجل أن تصبح المصفوفة الصهيونيّة قابلة للصيانة، اختارت مكانًا يأخذ صفة المقدَّس، وبذلك أصبحت لحظات المقدَّس قابلة للتبادل، ويتحقّق التبادل من خلال تقديسه. بهذه الطريقة يُنسَج الأصل «المقدَّس» جسرًا رابطًا بين أجزاء الحاضر المتناقضة والخفيّة، وذلك عبْر وضع حدود زمن البداية، التي – على نحوٍ ما وضّحنا في ما سبق – هدفُها المركزيّ هو نسج أصل يعمل كحدّ يتشكّل الحاضر به ومن خلاله.

بناء حدّ الزمن الأوّل، الأصل، هو جهاز ينظّم الزمن بحسب منطق عموديّ، أي إنّ لحظة المقدَّس التباديليّ/ التبادل المقدَّس تأخذ قيمة عموديّة كاملة، وتُصفّر قيمة كلّ عمليّة تغيير أو تحويل أفقيّة أخرى. فكلّ عمليّة أفقيّة، نجسة، كاحتلال أرض أو قتل أصحابها، مثلًا، تُحوَّل للحظة عموديّة، مقدَّسة؛ وهذا هو منطق عمل الحدّ. ذلك أنّ ملْكيّة المقدَّس في زمن التباديليّة هي التي تتيح وجود ملْكيّة مقدّسة للتبادل النجس تبني فعل تطهير وتقديس التبادل، أي النظام القائم الآن.

طرق عمل الصهيونيّة الثلاث (الدم الواحد، الغيتو المتخيَّل، الأصل الواحد «المقدّس»)، التي تناولنا كلًّا منها على نحوٍ منفصل تحليليًّا حتّى الآن، هي غير منفصلة في الواقع الملموس، وإنّما تعمل معًا كنسيج واحد ذي طبوغرافيا غير متجانسة، تبرز كلّ طريقة محدّدة منها على خلفيّة عمل الطريقتين الأُخريَيْن. سيمكّننا فحص هذا النسيج بعمله ككلّ من تحديد ملامح الصهيونيّة بما هي حالة حدوديّة، ومن ثَمّ محاولة استخلاص الحَدّيّة كمبدأ عمل شموليّ. معرفيًّا، قد تكون لهذه الخطوات من التحليل والتركيب أهمّيّة بذاتها، غير أنّ فهمها المعمّق يُلزمنا بإعادة التفكير فيها من خلال الشروط الاجتماعيّة الاقتصاديّة التي أفرزتها بهيئة أيديولوجيّة قابلةَ للتداول المقدَّس في النظام الرأسماليّ بامتداده الاستعماريّ.

ثانيًا عمل الحدّ

هنالك طريقتان رئيستان شائعتان من البحث لفهم الحدّ، وهما ما نريد نفيه هنا. الطريقة الأولى، هي أنّ الحدّ موقعٌ ما، قد يصبح ممكنًا تبعًا لعلاقته مع مركزٍ ما. الطريقة الثانية، وهي جزئيًّا اشتقاق من الأولى، ترى أنّ الحالة الحدوديّة هي إشكاليّة؛ وذلك أنّها تحمل تناقضًا «داخليًّا» وَ/ أو «خارجيًّا»، ويجب حلّ هذا التناقض المولِّد للتوتّر، والذي ينعكس على مركز النظام ذاته بإشارته إلى إمكانيّة حالة لانظاميّة كخيار تاريخيّ فعليّ[61]. من الناحية الأنطولوجيّة، ربّما علينا التفكير في الحدّ بعلاقته مع مركزٍ ما، إلّا أنّ فهم الحدّ بهذه الطريقة سيَحُول دون قبول الإمكانيّة التي أريد أن أطرحها هنا، وهي أنّه في سياقات تاريخيّة محدّدة أصبحت الحالة الحدوديّة حياة اجتماعيّة قائمة بذاتها، «مستقلّة»[62]. فكما تبيّن معنا آنفًا، في دراسة الحالة الصهيونيّة، الوجود الاجتماعيّ الحَدّيّ أصبح ذا قيمة تباديليّة، بحيث من الممكن

(61) للاطّلاع على هذه التوجُّهات وتطبيقاتها في العلوم الاجتماعيّة، ينظر: Lavie & Swedenburg.

(62) للاطّلاع على مثال لحالة حدوديّة «مستقلّة»، ينظر: Anzaldua.

التفكير فيه بذاته في لحظة عمله لذاته. هذا النمط يطرح إمكانيّة خلط العلاقات النسبيّة بين المركز الحدوديّ، والحدّ المركزيّ، أي إنّ المركز لم يعد يُعرَّف عبر حدوده، والحدود لا تُشكَّل من خلال مركزها، أو في الحقيقة إنّ كلّ بنْية بما هي جزء من عمليّة تاريخيّة تلزم تركيبةً ما من مركز وحَدّ، بحيث نُضطرّ إلى البحث عن مفاهيم تحتويهما وتتجاوزهما في آن. بناءً على ذلك، سننطلق في مسعانا هذا من أنّ مميّزات عمل الحدّ تنقل إشكاليّة البناء الاجتماعيّ خطوة واحدة إلى الأمام: لا حاجة إلى التمييز بين الحدّ والمركز؛ فعمل الحدّ هو، في الوقت ذاته، كلاهما وشيء آخر إضافيّ. إذا تخيّلنا حجمًا مركَّبًا من محورَيْن، أفقيّ وعموديّ، فعمل الحدّ هو حركة تقود المحور الأفقي في اتجاه العموديّ. صحيح أن اتّجاه هذه الحركة يمكن أن يكون بأشكال وبطرق متعدّدة، إلّا أنّه سيبقى دائمًا مزدوجًا، أي من جانب تصفير، ومن الجانب الآخر تكثيف. هذا الإطار من التحليل سيمكّننا من القيام بفحص مختلف لنسيج عمل الحدّ الصهيونيّ المكوّن من دم واحد، وغيتو متخيَّل، وأصل مقدّس، وسنقوم لاحقًا بمحاولة تفسيرها بثلاثة مستويات: نفسيّ – اجتماعيّ، وبنْية العمليّات المشكِّلة للجماعيّة الصهيونيّة اليهوديّة، والسياق الثقافيّ التاريخيّ الذي أتاح صعود الصهيونيّة كحالة حدوديّة ومنطق عملها الحَدّيّ.

1. البناء النفسيّ – الاجتماعيّ الموازي لعمل الحدّ الصهيونيّ[63]

بناءً على مكوّنات الحالة الحدوديّة الصهيونيّة وأنماط عملها التي استخلصناها، في الإمكان تشبيه العلاقة بين الحركة الصهيونيّة والجسد الجيوسياسي الأوروبيّ الحداثيّ كعلاقة الابن بالأمّ[64]. فهنالك المادّة/ الدم الذي ينتقل بالولادة فقط، والفضاء/ الغيتو المتخيَّل بما هو شكل الجسد المتولّد، والزمن/ الأصل المقدَّس بما هو إعادة صياغة لطاقة الموت/ الحياة بهيئتَيْها الفناء/ التوليد وما بينهما، وكلّها تحمل قيمًا عموديّة مكثّفة قصوى ومطلقة، كما علاقة الإنجاب «البيولوجيّة»[65]. تأخذ هذه المكوّنات تحويرًا بنيويًّا محدّدًا على العلاقة بين الابن والأمّ؛ فهي ليست علاقة «عاديّة» – إن جاز هذا التعبير – بل هي علاقة تفضيل/ عقاب من نوع خاصّ كما تشير الأحداث التاريخيّة الخاصّة بها[66]. الابن المفضَّل والابن المعاقَب من قِبَل أمه، هذا الذي يصبح التفضيل/ العقاب المحور المركزيّ بعلاقتهما وبشخصيّة الابن، يتموضع في أطراف المادّة والفضاء والزمن غير الممكنة بعلاقات الابن والأمّ. ذلك أنّه، في حالة التفضيل، هنالك جسم واحد غير متمايز، هو جسم الأمّ، والذي لا يُمَكِّن من انفصال جسم

(63) هنالك العديد من الدراسات التي تتناول المسألة اليهوديّة والحركة الصهيونيّة بناءً على مفاهيم مختلفة من علم النفس والتحليل النفسيّ. استخدامنا لتيّارات من التحليل النفسيّ هنا كأدوات لمعالجة جوانب محدّدة من البنْية الأيديولوجيّة جاء بناءً على الفهم الأوّليّ من بحثها، وليس لاقتناع مسبق بكون هذا التيّار النظريّ أو ذاك ملائمًا لتفسير ظواهر مختلفة. للمقارنة بدراسات أخرى، ينظر على سبيل المثال:

Ofer Nordheimer Nur, *Eros and Tragedy: Jewish male fantasies and the masculine revolution of Zionism* (Brighton, M.A.: Academic Studies Press, 2014).

(64) لا نقصد هنا تطابق العلاقتين، أو تشابهًا بينهما، أو أنّهما بالمستوى التحليليّ ذاته، بل نتناولهما كعلاقتَيْ تناظُر بنيويّتَيْن.

(65) من المفيد تحليليًّا فحص التوتّر الناتج عن كون اليهوديّة بحسب الديانات التوحيديّة «أُمّ» المسيحيّة، بينما في سياق أوروبا القرن التاسع عشر، انقلبت الآية؛ لا بين الديانتَيْن، بل بين أتباعهما.

(66) من اللافت للنظر أنّه منذ بداية التنوير الأوروبيّ، حتّى اليوم، هنالك حركة بندول حادّة بين التفضيل والعقاب، وذلك تبعًا للسياق الاجتماعيّ والسياسيّ الأوروبيّ.

الابن عنه؛ وفي حالة العقاب، حيث يبدو أنّ هنالك تمايزًا حادًّا بينهما، لدينا في الحقيقة جهاز تابع لجسم الأمّ الذي يعمل وَفق منطق التفضيل، ولكن في هذه الحالة يُفضِّل ذاته على أجزائه المختلفة، وأحدها هو جسم الابن الذي تولّد عنه[67]. إذا بدأنا في الحفر الأوّليّ في علاقة التفضيل/ العقاب بين الابن والأمّ، نرى أنّها تُرَدّ بطريقة شبه مباشرة إلى منظومة العلاقات التي أشارت إليها الباحثة والمحلّلة النفسيّة ميلاني كلاين عند تطرُّقها إلى مميّزات مرحلة الشهور الأولى من حياة الطفل والتي اصطُلح على تسميتها Paranoid–Schizoid Position[68]. وترى كلاين أنّ ما يميّز هذه المرحلة هو بداية تشكُّل الأنا "Ego"، حيث يجري ذلك في الأساس بحسب العلاقة مع جسم الأمّ الذي يوفّر أوّلًا الغذاء، وثانيًا العاطفة والأمان. وعمليّة البناء الأساسيّة تجري من خلال علاقة الطفل تحديدًا بثدي جسم الأمّ، حيث يجري التمييز من قِبل الطفل بين الثدي «الجيّد» الذي يوفّر الغذاء من خلال الرضاعة، والثدي «السيّئ» الذي يمنع الغذاء بالامتناع عن الرضاعة. يَنتج عن هذا التمييز ثلاثُ آليّات دفاعيّة – تشكيليّة هي الأساس في عمليّة إنشاء الأنا الخاصّة بالطفل: فَصْم Splitting الشيء – الثدي إلى جيّد وسيّئ ومن ثَمّ تنفصم، تبعًا لذلك، الأنا إلى شقّين، على الأقلّ، من خلال آليّتَي الإسقاط الداخليّ Introjection والإسقاط الخارجيّ Projection. تقوم عمليّة الإسقاط الداخليّ للثدي «الجيّد» بتركيب أرضيّة الأنا، بينما تكتمل عمليّة البناء بتوحيده مع الشقّ الآخر، السيّئ. تتمفصل هذه الآليّات وديناميكيّاتها (والكلام لكلاين) مع غريزتَي الحياة والموت الفرويديّتين، ومن هنا فإنّ الطفل يعيش حركة بندوليّة بين الإشباع وفانتازيا Idealization العودة إلى حالة ما قبل الولادة من الثدي الجيّد، ولاحقًا القدرة على الارتباط مع أشخاص آخرين بطريقة إيجابيّة، والهجوم الفمويّ – الساديّ على الثدي السيّئ المحبط ممّا يؤدّي إلى خوف أساسيّ من الملاحقة Persecutory Fears قد يتطوّر لاحقًا إلى عدم القدرة على الارتباط مع الآخرين، ومن ثَمّ ضرورة هدمهم العنفيّ الساديّ، وَ/ أو هدم الأنا التي قد ترتبط بهم. بحسب الأرضيّة التحليليّة التي تقف عليها كلاين، التحدّي يكمن في دمج الشقَّيْن وصورهما الداخليّة ليتمكّن كلّ من «الأنا» وَ«الأنا الأعلى» من التطوّر تطوُّرًا سويًّا. من هذا الإطار التحليليّ نبتت عدّة تفرّعات نظريّة وتحليليّة مختلفة، أهمّها بالنسبة لسياقنا، بداية، هو ما اصطُلح على تسميته نمط الشخصيّة الحدوديّة والنرجسيّة المَرَضيّة بما هما متلازمتان طُوِّرتا بناء على أشكال من عدم القدرة على الدمج بين الثدي «الجيّد» والثدي «السيّئ»، وما يرتبط بهما من غريزتَي الحياة/ الموت الفرويديَّتَيْن[69]. في انتقالنا من عرض هذه المداخلات من مجال علم النفس التحليليّ إلى الحالة التي ندرسها (الأيديولوجيا الصهيونيّة)، سنقوم بالتركيز على شكل علاقات التناظر البنيويّة بينها، لا على المضمون بالضرورة.

(67) لفحص هذا النمط من العلاقات وانعكاساته الاجتماعيّة والثقافيّة باتّجاه مختلف عمّا سيَرِدُ هنا، ينظر:

Julia Kristeva, *Powers of Horror: An essay on abjection*, Leon Roudiez (trans.) (N.Y.: Columbia University Press, 1982).

(68) للتوسّع بشأن هذا الموضوع، ينظر:

Klein, "Notes," pp. 99–110; Klein, "Some Theoretical," pp. 198–236.

(69) للاطّلاع التفصيليّ على كيفيّة تطوير مفاهيم كلاين في هذا الاتّجاه، ينظر:

Otto Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism* (London/ N.Y.: Rowman & Littlefield Publishers, 1975).

إنّ تاريخ العلاقات المركّبة بين الجاليات اليهوديّة في فضاء المدينة الأوروبيّة والفئات السائدة فيه، ولاحقًا تَمَوْضُع الصهيونيّة لتحتكر هذه العلاقات وتاريخها، خَلَقا أنماطًا من التفضيل/ العقاب يبدو فيها العقاب مركزيًّا أكثر من التفضيل لغاية صعود هذه الأخيرة، أي الصهيونيّة. واللافت للنظر في هذا السياق هو تبدُّل جسد الكيان الجيوسياسي الأوروبيّ من ثدي «جيّد» و«سيّئ» بذات الوقت، وبالتناوب، في أماكن ومواقع مختلفة، إلى أن جرى حصر العلاقة بِـ«الجيّد» عبْر الأيديولوجيا الصهيونيّة كتعويض عن «السيّئ» وتراكماته التاريخيّة، ممّا اضطرّها إلى فصم «الثدي» كحلّ بنيويّ، أو شرط لوجودها وصيانته. بَيْدَ أنّ هذا الفصم شبه المطلق في الجسد الأوروبيّ حتّم إسقاطًا خارجيًّا للثدي «السيّئ»، وذلك لخلق التوازن في البنْية الحدوديّة بين الابن والأمّ. لذا، نرى أنّ البنْية الأيديولوجيّة الصهيونيّة، كحالة حدوديّة، قائمة على عمليّة الفصم «المطلق» في كلّ من الإحداثيّات الثلاث وقِيَمها العموديّة والأفقيّة، بحيث لا يمكن لها أن تدمجها في تركيب جديد. فمن جانب، هنالك العلاقة مع الثدي «الجيّد» وهو الكيان الجيوسياسي الأوروبيّ الأمّ، ولاحقًا الأوروأميركيّ، والذات الصهيونيّة اليهوديّة الحدوديّة – النرجسيّة التي تطوّرت في هذه العلاقة. ومن جانب آخر، هنالك تركيبة الثدي «السيّئ» التي يجب إسقاطها خارجيًّا عبر إزاحتها إلى شيء «سيّئ» جديد. في هذا التقاطع، أصبح الكيان الجيوسياسي في العالم العربيّ الإسلاميّ هو الشيء «السيّئ»، والذي أصبح محطّ العنف الساديّ المدمِّر الذي يجب أن يؤدي إلى «تفتيت» الشيء بحسب اصطلاح كلاين. خلال هذه الديناميكيّة، تقوم آليّة الإسقاط الداخليّ (الصهيونيّة هي «أوروبيّة – أميركيّة» الثقافة والأصل)، وآليّة الإسقاط الخارجيّ (العرب المسلمون يريدون القضاء على جماعة اليهود وتدميرها)، بالعمل المكثّف لصيانة الانفصام المطلق بين شقَّي «الثدي». تطوّرت هذه الديناميكيّة من العلاقات إلى مستوى بنيويّ أُضيف على تركيبة مرحلة Paranoid–Schizoid Position، وهو ما يمكن تسميته «الابن الموهوب»، حيث هو بسبب السياق التاريخيّ التوحيديّ المقدّس، وتقاطعه مع مصفوفة المقدّس قابل للتبادل/ التبادل قابل للتقديس، أصبحت الحركة الصهيونيّة اليهوديّة حالة حدوديّة مفضَّلة وموهوبة. والقصد بِـ«الابن الموهوب» هو المعنى الذي طوّرته إليس ميلر، حيث التعلّق التامّ من قِبل الابن بوالدَيْه يُفضي به إلى نفي ذاته ورغباتها، وإعادة تشكيل هذه الذات والرغبات بناء على ما يقرؤُه كرغبات الوالدين[70].

وفي سياق الحركة الصهيونيّة اليهوديّة، فإنّ صيانة الثدي «الجيّد» وما يتبعه من تفضيل، يحتّم تطوير هذا المستوى البنيويّ، «الابن الموهوب»، وما يتبعه من مَأْسَسة العنف الساديّ والمدمّر تجاه الثدي «السيّئ» وإسقاطه الخارجي تجاه الشيء الذي يمثّله، أي الكيانيّة العربيّة الإسلاميّة في فلسطين. تأتي حتميّة هذا المستوى في العلاقات بسبب ضرورة صيانة التفضيل من قِبل الحركة الصهيونيّة على المستوى التاريخيّ التعاقبيّ؛ فمن جانب يمكن للبنْية الثنائيّة «تفضيل/ عقاب» أن تنقلب إلى عقاب في سياق عينيّ مستقبليّ، ومن جانب آخر هنالك العديد ممّن يتنافسون على موقع التفضيل، وإنْ كان يحمل عقابًا ما.

(70) Alice Miller, *The Drama of the Gifted Child: The search for the true self,* Ruth Ward (trans.) (N.Y.: Basic Books, 1997).

2. الجماعيّة الصهيونيّة: مرئيّة القلعة

تعتمد الحالة الحدوديّة في بنائها لذاتها، لفضائها الداخليّ، على القيم العموديّة المطلقة التي تكتسبها على هذا السلّم. بذا، فالبناء الداخليّ هو تزامنيّ في الأساس، ومن هنا مركزيّة الحقل البصريّ/ المرئيّ Visual Field في الحالات الحدوديّة[71]. لا تختلف الصهيونيّة من هذا الجانب، من حيث مركزيّة المرئيّة Visibility في بنائها لذاتها داخليًّا، إلّا أنّ هذا لا يستنفد منطق عمل الحدّ كآليّة بناء داخليّة، والذي يحتوي جوانب من الإنتاج الاجتماعيّ المادّيّ ويُمَوْضِع ذاته كتركيبة تحتوي الإنتاج وتوليد المعاني وتتجاوزها. ففي الحالة الصهيونيّة، يُعبِّر عن هذه التركيبة نوع محدَّد من الحدث هو حركة تحقُّقها، كونها تحدث هو أهمّ ما فيها. الادّعاء هو أنّه لكي تأخذ المادّة، والفضاء، والزمن قيمة صفر بالأفقيّة الخاصّة بهنّ (بمعنى مكان واحد، ودم واحد، وأصل واحد)، على التفريغ المفروض عنوةً أن يصبح الحركة المشكِّلة الوحيدة الممكنة والمؤسِّسة بذات الوقت. من هنا يمكن فهم تشكيلات خطابيّة مختلفة داخل الصهيونيّة: المجاز بشأن الجينات اليهوديّة ليس بطهارة بل هو تطهير، وحول المكان الفارغ (أرض بلا شعب تنتظر شعبًا بلا أرض) هو في الحقيقة تفريغ، وبشأن وحدة زمن تزامنيّة ومتجانسة بامتداد ألفَيْ عام ونقيّة من أيّ بقايا تاريخيّة هي ليست مقدّسة بل تقديس بأثر رجعيّ. لذا، فإنّ حقل المرئيّة Visibility الصهيونيّ، الذي هو في الوقت ذاته تعبير عن عمليّة التشكيل والعمليّة نفسها، مبنيّ على تكرار شكل الحدث ذاته، حركة إلى داخليّة Interiority الحركة ذاتها[72]. في حقيقة الأمر، الحركة هي داخليّة لا تعترف بأيّ نوع من الخارجيّة Exteriority، أي وجود خارجيّ. هذه الصفة شبه المطلقة لحقل المرئيّة هي بالضرورة عمى جرى تعريفه على أنّه رؤية، ويُنتِج عنفًا جارفًا يعمل على هدم كلّ ما سيُلزِم الحركة البانية للذات الصهيونيّة بالتغيير، أو حتّى تقليل حدّة دافعيّة المنطق الحَدّيّ في اتجاه الداخليّة. هذا الجهاز التشكيليّ الذي يخصّ الصهيونيّة لا يستطيع أن يصمد إزاء تقلّبات تاريخيّة، ولكن في المقابل عليه أن يصمد في وجه التناقضات، والتوتّرات المختلفة الناتجة عن أفقيّة (سلاسل من الأحداث التاريخيّة المتغيّرة) الحياة الحقيقيّة. في أعقاب ذلك، يفعِّل هذا الجهاز بعمله، وهو بتوتّر عالٍ جدًّا مقابل الأفقيّة، تقنيّتَيْن (وذلك بحسب السياق): الصرامة والإزاحة. والصرامة هي مَطّ قدرات عملِ الحدّ إلى أطرافها القصوى الممكنة، ممّا يتطلّب استثمارًا زائدًا في صيانة موقع «التفضيل». والتفضيل هنا هو التوجّه إلى الكيان الجيوسياسي الأوروأميركيّ للحفاظ على ذاته؛ ويتجلّى ذلك في تاريخ المساعدات من قِبل دول أوروبيّة مختلفة، والولايات المتحدة الأميركيّة،

(71) حول مفهوم الحقل البصريّ/ المرئيّ، وعلاقاته المركّبة مع مفهومَي التزامن والتعاقب، ينظر:

W.J.T. Mitchell, *Iconology: Image, text, ideology* (Chicago: Chicago University Press, 1987), pp. 151–208; Roland Barthes, *Image Music Text,* Stephen Heath (trans.) (N.Y.: Fontana Press, 1977), pp. 15–68.

(72) أحد النصوص التأسيسيّة للحركة الصهيونيّة هو مقال جابوتنسكي «الجدار الحديديّ»، وهو تأسيسيّ، ولكنه في الوقت ذاته يعبّر عمّا هو قائم، حيث يدعو فيه إلى تأسيس الحركة الداخليّة، عبْر الفصل التامّ للكيان الصهيونيّ، مادّيًّا ورمزيًّا، عن بيئته الفعليّة. لاحقًا، تَتَبَّعَ آفي شَلَيم في كتابه الذي حمل العنوان نفسه تبعات ذلك على القرارات السياسيّة والعسكرية الإسرائيليّة بعلاقاتها مع الدول العربيّة. ينظر: Shlaim.

نُشر مقال «الجدار الحديديّ» باللغة الروسيّة (1923)، وباللغة الإنكليزيّة (1937)، ينظر:

Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky, "The Iron Wall," in: Lenni Brenner, *The Iron Wall: Zionist Revisionism from Jabotinsky to Shamir* (N.Y.: Zed Books, 1984), pp. 146–149.

وغيره. التقنيّة الثانية هي الإزاحة، وهي مبنيّة على ترجمة ما لا يمكن تفكيكه، من الخارجيّة إلى الداخليّة، فكلّ حدث أو حركة أفقيّة تُفكَّك وتُبنى من جديد كداخليّة ما تخصّ الحركة، والتي هي في حد ذاتها شكل من الداخليّة؛ فكلّ حدث تاريخيّ ملزَم بأن يُعاد تركيبه لكي يصبح ذا صلة بِـ«اليهود» بما هم صنف صهيونيّ متخيَّل[73].

إنّ الحركة إلى الداخليّة بتحقُّقها كتراكم يبني حقل المرئيّة الصهيونيّ تصبّ عدسة تعمل بحسب منطق القلعة[74]. وذلك أنّ هذه الحركة، كما تقنيّاتها مقابل الأفقيّة، هي دائريّة مغلقة، وذات دوريّة عالية لكي تستطيع أن تبقى كما هي. تُحصَّل الصرامة عن طريق تكرار قهريّ للحركة ذاتها وبإيقاع سريع لدرجة الدوران. وهكذا أيضًا إيقاع الإزاحة/الترجمة الذي عليه أن يعمل من دون توقّف مقابل الخارجيّة المتكاثرة بطبعها. في مستوى الوعي الجمعيّ الصهيونيّ الحَدّيّ، تراكُم الحركة إلى الداخليّة هو ذو شكل ذي بعدَيْن، من غير حجم؛ إذ إنّ عمليّة تراكُم ذات الشيء، الواحد، تتميّز بعدم التخصّص من حيث الجودة والكمّيّة. ذلك أنّ كلّ ما سيأتي هو نسخة طبق الأصل عمّا كان. لذا، فحقل المرئيّة هو مسطّح يعمل كمصفوفة الواحد، الذي يحدَّد بناءً على الإحداثيّات: دم واحد؛ غيتو متخيَّل واحد؛ أصل واحد.

3. شروط إمكانيّة وجود عمل الحدّ الصهيونيّ وتحقُّقه

في هذا الجزء من البحث، سنُمَوْضِع عمل الحدّ الصهيونيّ في سياق الشروط الاجتماعيّة والثقافيّة، أو منطقها، التي مكّنَت بناءه بالهيئة التي عرضناها في الأجزاء السابقة من هذا البحث. ولكن قبل أن نناقش المناخ الثقافيّ الذي ساد في الفضاء الأوروبيّ الهجين من النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتّى بداية القرن العشرين، والذي شكّل الخلفيّة لفكرة الصهيونيّة السياسيّة وأيديولوجيّتها، سأوضّح بعض الجوانب المنهجيّة والنظريّة التي ستساعدنا على فهم التراكيب التي تقف في أساس تشكُّل الظاهرة على خلفيّة مناخ ثقافيّ وكجزء منه، وفي الوقت ذاته من الممكن وصفها بأنّ لها درجةً ما من الاستقلاليّة عن هذه الشروط. كذلك إنّنا لا نستطيع التحدّث عن ظاهرةٍ ما، من دون التطرّق إلى السياق الذي أفرزها؛ إذ لا نستطيع التحدّث عن علاقة سببيّة كشرح يستنفد مُجْمَل جوانب هذه التراكيب.

(73) للتوسّع بشأن تحليل آليّات التفكيك وإعادة التركيب بناء على الحركة الداخليّة للصهيونيّة، ينظر: إسماعيل ناشف، **اللغة العربيّة في النظام الصهيونيّ: قصّة قناع استعماريّ** (الدوحة/ بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 29–49.

(74) أسّس هارولد لاسويل مفهوم The Garrison State، حيث يقول إنّه بناء تطوُّريّ مستقبليّ يكون فيه المختصّون في العنف أصحاب القوّة والسيطرة في المجتمع. ممّا لا شكّ فيه أنّ عددًا كبيرًا من الملامح التي ذكرها لاسويل وطَلَبَته تميِّزُ «دولةَ إسرائيل»، ولكن يبدو أنّ هذا النموذج يعطينا تفسيرًا جزئيًّا فقط لديناميكيّات عمل هذه الحالة. ومن هنا أقترح مفهوم «القلعة»؛ فهو تطوير لمداخلة لاسويل من جانبين على الأقلّ: الأوّل أنّ بنْية الوعي الجماعيّة، كما تتجلّى بالبنْية الأيديولوجيّة السائدة، قائمة على ضرورة امتلاك وسائل العنف وتفعيلها للتعامل مع ما هو خارج القلعة، وبناءً على ذلك مع داخلها أيضًا؛ والثاني أنّ الشكل الخارجيّ للدولة من حيث حدودها وعلاقاتها مع كيانات أخرى هي قلعة، أي حركة المرور من الدولة وإليها «محصورة» جدًّا. بهذا المعنى، القلعة هي، أوّلًا، حالة شموليّة لا جزئيّة، وثانيًا، ليس في القلعة غير احتكار العنف وتفعيله، كمبدأٍ ناظم لها، تترتّب سائر مجالات الحياة بحسبه. ينظر:

Jay Stanley, "Harold Laswell and the Idea of the Garrison State," *Society*, no. 33 (1996), pp. 46–52; Harold D. Laswell, "The Garrison State," *American Journal of Sociology*, vol. 46, no. 4 (January 1941), pp. 455–468.

فكلّ جرد أوّليّ لهذا النوع من الظواهر سيشير إلى تعدّد أنواع العلاقات؛ فجزء منها دائريّ، وجزء آخر عكسيّ، وثالث قد يكون بؤرة وخلفيّة، وغيرها. وممّا يجعل الأمور أكثر تعقيدًا أنّنا نعمل على ظواهر تقوم بصيانة ذاتها؛ في ما يبدو مستقلًّا عن الخلفيّة العامّة، في حين أنّ هذه الخلفيّة تعمل على نحوٍ تنافذيّ، وأحيانًا ضبابيّ، ومن دون بؤرة تحقُّق واحدة. لذا، تبدو العلاقات التناظريّة Homology ملائمة أكثر لمرحلة بداية عمليّة الفحص هذه. تمكّننا العلاقات التناظريّة من أن نرى، تحليليًّا، كيف أنّ مجالات اجتماعيّة ثقافيّة ذات مبادئ ناظمة داخليّة مختلفة قد يتأثّر بعضها ببعض، وإنْ بطرق غير مباشرة أو متماثلة[75]. من الجانب النظريّ للموضوع الذي نبحث فيه هنا، وكما تَبيَّن معنا سابقًا، سنتحرّك بين مستويين من المَفْهَمة النظريّة؛ أوّلهما مستوى الظاهرة ذاتها. أمّا في المستوى الثاني، فسنحاول فحص ما إذا كانت مَفْهَمة عمل الحدّ الصهيونيّ تلائم بمستوى أعمّ مَفْهَمةَ ظواهر أخرى، هذا بحيث إنّ تحليل عمل الحدّ الصهيونيّ سيمكّننا من فهم المُناخ الثقافيّ الأوسع الذي أنتجها، أو على الأقلّ الأجزاء ذات الصلة بموضوعنا[76].

ثمّة ظاهرتان من المناخ الثقافيّ ذاته تبدوان لنا ذاتَيْ صلة بموضوعنا، هما: الأولى مكانة الشيء The Object بعلاقته مع الفرد الحداثيّ The Modern Subject، وذلك كما تعبّر عنها في الفنّ[77] وفي الفلسفة[78]. والثانية تطوّر الشكلانيّة Formalism في عدّة مجالات من الممارسة الاجتماعيّة، وما يمتّ لنا بصلة مباشرة هو صعود الخطّ كوسيلة تشكيليّة بالصناعة وبالإنتاج الجماهيريّ Mass Production، وكذلك بالتصميم وبالفنّ، ومن ثَمّ كطريقة في إدراك الواقع والانشباك معه[79]. هذه الظواهر مترابطة في ما بينها، وبعلاقاتها مع عمل الحدّ الصهيونيّ أسهمت في بنائه وتأثّرت به بطرق تناظريّة مختلفة[80].

(75) للتوسّع بشأن التناظر في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، ينظر:

Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 101–107.

(76) للمقارنة، راجع كيف يقوم بيير بورديه بالتنقّل بين هذه المستويات من التحليل عند تناوله ظواهر ثقافيّة مختلفة، ينظر:

Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays of art and literature*, Randal Johnson (ed. & intr.) (N.Y: Columbia University Press, 1993), pp. 238–253.

(77) ينظر على سبيل المثال:

Edward F. Fry, *Cubism* (London: Thames and Hudson, 1977); Christopher Gray, *Cubist Aesthetics Theories* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1953).

(78) ينظر على سبيل المثال:

Bertrand Russel, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 2005), pp. 637–651, 714–722; Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, L. Hardy (trans.) (The Hague: M. Nijhoff, 1964).

(79) حول الشكلانيّة، ينظر:

Terence Hawkes, *Structuralism and Semiotics* (Berkeley: University of California Press, 1977); Fredric Jameson, *The Prison House of Language: A critical account of structuralism and Russian formalism* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

حول الخطّ كمبدأ في التشكيل، ينظر: استيته؛ Ingold.

(80) تشكّلت الصهيونيّة السياسيّة في الفضاء السياسيّ الثقافيّ ما بين روسيا وألمانيا، حيث انبنت على القواعد الحداثيّة ذاتها السائدة فيها. ينظر: بشارة، «مائة عام»؛

David Ohana, *Zionism and Modernism* (N.Y.: Palgrave, 2012).

يُحتمل أنّ ما يبدو كعمليّة انفصال الفرد عن عالم الأشياء بدأت خاصته مع الإرث الديكارتيّ، لكن من الواضح أنّ جوانب من هذا الإرث تحقّقت بطريقةٍ مُثلى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وذلك عندما توقّف الشيء الذي يُعَرَّف كخارج الفرد عن التداول، وجرى تبديله بأشكال مختلفة من عمل الفرد كشيء، أو لحظات الفرد بعمله كشيء لذاته وعبْرها[81]. هكذا، في الحقيقة، فُتحت الطريق أمام إمكانيّة الهدم العنيف لكلّ ما هو شيء غير منتَج على يد الفرد، مقابل الإعلاء والتقديس للممارسة ومنتوجات الفرد كأشياء لها وجود مستقلّ مقابل أنواع الواقع المختلفة التي مكّنتها في المقام الأوّل. لذلك داخليّة الشيء الفرديّ، أي الذي انبنى على يد الفرد وقائم عبره، أخذت قيمة وجود مستقلّ، بدّلت الواقع الخارجيّ وتحوّلت إلى الأفق المرجعيّ الوحيد للجماعة[82]. هذا الترتيب ساد في العديد من المجالات الاجتماعيّة ذات الطابع العمليّ الممارساتيّ، وأصبح إلى حدّ بعيد جزءًا من روح الفترة والمُناخ الثقافيّ السائد في أوساط الطبقات السائدة. من هنا، في الإمكان مَوْضَعة تشكُّل عمل الحدّ الصهيونيّ، وبخاصّة الحركة إلى الداخليّة التي تميّز أجهزتها التشكيليّة وتتغاضى عن كلّ ما هو ليس هي، كجزء عضويّ من هذا المناخ الثقافيّ، من جانب، وكمجال ممارسة اجتماعيّة متمايز وذي مميّزات خاصّة به، من جانب آخر. في هذا الصدد، الصهيونيّة تتميّز بالمضامين والعلاقات بين قِيَم الإحداثيّات الثلاث: الدم، الغيتو المتخيَّل، الأصل، والتي في مبناها وطرق عملها تحيل إلى الظاهرة الثانية، صعود الشكلانيّة وارتباطها الوثيق مع التفاعلات بين الفن والفلسفة والصناعة في تلك المرحلة، أواسط القرن التاسع حتى النصف الأول من القرن العشرين.

ثمّة عدّة جوانب علينا التطرّق إليها عند الحديث عن الظاهرة الثانية من مَأْسسة الشكلانيّة وصعودها إلى الواجهة كطريقة تفكير وكمبدأ ناظم لعمل مجالات اجتماعيّة شتّى، وتبديل الشكل بالخطّ كوسيلة تشكيل رئيسة في عمليّة الإنتاج والتفكير فيه[83]. من الممكن رؤية مميزات الإحداثيات الصهيونيّة الثلاث المشار إليها، كاشتقاق عينيّ لهذه الجوانب العامة من التيار الشكلانيّ، تحديدًا ما اصطلحنا عليه بـ «البعد التزامنيّ العمودي» في البنية الأيديولوجيّة للجماعة الصهيونية اليهودية. الجانب الأوّل، أنّ الشكلانيّة هي مَفْهمة لنسق عميق من العلاقات يتجاوز حدثًا، أو زمنًا، أو مكانًا، أو مجالًا معيّنًا. الجانب الثاني، في اللحظة التي جرى فيها استخلاص هذا النسق من العلاقات، عند ذاك من الممكن أن نفهم عبْرها عددًا غير نهائيّ من الظواهر التاريخيّة العينيّة. الجانب الثالث، هو أنّ الشكلانيّة مبنيّة بحسب نموذج منطقيّ – رياضيّ، وفي الوقت ذاته متجذّرة في عمليّات اجتماعيّة

(81) للتوسّع بشأن هذه العمليّات في الحداثة وتبعاتها، ينظر:

Jean Baudrillard, *The System of Objects*, James Benedict (trans.) (London: Verso, 2006).

(82) هذه العمليّة مرتبطة بظاهرة التشيُّؤ والتسليع Reification and Commodification، إلّا أنّها تضيف بعدًا آخر لا يجري التطرّق إليه في المعتاد. إنّ تفكيك التشكيلات الاجتماعيّة الاقتصاديّة التي لم تكن خاضعة للنظام الرأسماليّ ارتبط في السياق الاستعماريّ بالتفكيك المادّيّ للبشر، أي قتلهم بمشهديّة عنيفة.

(83) للتوسع حول الروافد الفلسفية والتاريخية للشكلانيّة، وتحديدًا بشأن الرافد الديكارتي المركزي في عملية صعودها كتيار رئيسي في بداية القرن العشرين، ينظر على سبيل المثال:

Jameson, pp. 43–100.

اقتصاديّة. الجانب الرابع، الشكلانيّة ترى البُنْية الداخليّة – سواء أكانت هذه لغة أم لوحة أم ماكنة/مُوتورًا – وحدة قائمة بذاتها، وتقوم بصيانة ذاتها كوحدة مولِّدة لمعنى قابل للتداول الاتّصاليّ. البُنْية الداخليّة هي أنساق من العلاقات المترابطة في ما بينها بطرق مختلفة، وطريقة الربط هي التي تحدّد عمل البُنْية والمعاني والمنتوجات التي في الإمكان الاشتقاق منها. الجانب الخامس، البعد الأخلاقيّ المتضمَّن في الشكلانيّة ينظر إلى النسق العامّ ويبنيه على أنّه الشيء محطّ الرغبة الأخلاقيّة، بحيث يجب السعي إليه بمستوى طرق العمل وبمستوى طرق التأمّل الاجتماعيّة في الإنسان وفي المجتمع. في المجال الاجتماعيّ – الاقتصاديّ، القيمة التبادليّة هي علاقة شكلانيّة بامتياز، وبما أنّه لا أهمّيّة للقيمة الاستعماليّة للشيء أو علاقات عمل معيّنة، تصبح إمكانيّة وجودها الاجتماعيّ متعلّقة بقيمتها التبادليّة، والتي هي عبارة عن علاقات شكلانيّة تنفع لكل مادّة – حدث، ومكان – زمن، ومجال اجتماعيّ ما[84].

ترابطت هذه الجوانب الخمسة من الشكلانيّة في ما بينها على خلفيّة عمليّتَيْن تستطيعان تأطير العلاقات بين الصهيونيّة والمُناخ الثقافيّ الذي نبتت فيه في نهاية القرن التاسع عشر. العمليّة الأولى سيطرة السوق الرأسماليّة والفكر النقديّ حولها، والذي أسّسه ماركس وآخرون[85]. العمليّة الثانية، هي بناء نقاط تماسّ جديدة بين مجالات اجتماعيّة مختلفة، وفي الأساس الفنّ والفلسفة والصناعة[86]. هذا اللقاء المثير ولّد تيّارات مختلفة وأحيانًا متناقضة في هذه المجالات الثلاثة. صعودُ الخطّ كوسيلة تشكيل أساسيّة، والفكرُ الخطّيّ، مرتبطان ارتباطًا عضويًّا بهذه العمليّات. على وجه التحديد، اللقاء بين الشكلانيّة والصناعة خلق في هذه المجالات ديناميكيّة تحويليّة أدّت إلى الصناعة الشكلانيّة، أي الإنتاج الجماهيريّ، وإلى الشكلانيّة الصناعيّة، وإلى الفكر والإبداع المنطقيّ – الرياضيّ الخطّيّين، كما يلائم نسقًا مغلقًا ومستقلًّا. المثال الأبرز في هذا السياق هو التطوُّرات التي حصلت في القرن التاسع عشر مع Deutscher Werkbund في ألمانيا، وما جرى تطويره لاحقًا في Bauhaus. في هذا الصدد، كانت هنالك حركة نشطة من البضائع والبشر والأفكار في المساحة الممتدّة بين روسيا وألمانيا. فنّيًّا، من أبرز الأمثلة على ذلك انخراطُ فاسيلي كاندنسكي في هذه الحركة وتأثيره فيها جماليًّا وفكريًّا، من خلال مجموعة The Blue Rider وغيرها[87]. أما من ناحية الأيديولوجيا الصهيونية، بنية ومضمونًا، فلقد شاركت النخب الصهيونية في هذه الحركة الاجتماعية – الثقافية النشطة في المساحة بين روسيا وألمانيا، بما هو شرط وجودها التاريخي، مما انعكس مباشرة في صياغتها لهذه الأيديولوجيا وآليات عملها في تشكيل الجماعة الصهيونية اليهودية وآفاق تحققها تاريخيا كـ «مستعمرة» بما هي حل

(84) Hawkes; Jameson.

(85) النقد هو آليّة حداثيّة بامتياز؛ فأن تكون حداثيًّا يعني أن تعي ذاتك وما يجري معها وفيها وحولها، كجزء من عمليّة بنائها وتدفّقها في الحيّزَيْن الخاصّ والعامّ.

(86) هذا لا يعني أنّ هذه المجالات لم تتفاعل سابقًا، بل في هذا الطور من الحداثة لقاؤها كان محوريًّا فيه.

(87) Kenneth Lindsay & Peter Vergo, *Kandinsky Complete Work on Art* (N.Y.: De Capo, 1994); Edward Lucie–Smith, *A History of Industrial Design* (Oxford: Phaidon, 1983); Vasily Kandinsky, *Point and Line to Plane*, H. Dearstyne & H. Rebay (trans.) (N.Y.: Dover, 1979).

للمسألة اليهودية[88]. هذه التطوّرات درسها باحثون وباحثات من مجالات عدّة، وأنواع الفهم الناتجة عن هذه الدراسات تشير إلى أنّها عمليّات منفصلة، كلّ منها ذات مبدأ ناظم داخليّ مختلف، ولا يمكن أن تقيم علاقة تأثير أو تبادل ما في ما بينها. في مقابل هذا الإرث، هنالك توجُّه عبْر - مجاليّ يمكّننا من تشخيص مسار صعود الخطّ، مقابل النقطة والشكل، كوسيلة التشكيل الأساسيّة وكمجاز للوجود الاجتماعيّ عامّة[89].

إنّ عمل الحدّ الصهيونيّ هو موقع اجتماعيّ تاريخيّ أمكنَ وجودُه على خلفيّة الظاهرة الثانية، لقاء بين مجالَي قوى صعود الشكلانيّة والصناعات الحديثة التي جاءت في أعقابه. تصفير الإحداثيّات الثلاث لعمل الحدّ الصهيونيّ (الدم، الغيتو المتخيَّل، الأصل)، وبناؤها كقيمة واحدة لا تتغيّر، هي هيئة مَفْهَمة شكلانيّة تبني نسقًا يتجاوز الحدث، والزمن، والمكان، والمجال. استخلاص هذا النسق أدّى إلى إعادة كتابة التاريخ اليهوديّ بحسبه، أي حتميّة حركة التاريخ في اتّجاه واحد ووحيد، بحيث تكون الصهيونيّة هي التتويج لهذه الحتمية ومالكته، ولفهم وبناء البُنْية الداخليّة للجماعات اليهوديّة كمنظومات مغلقة ومستقلّة، وبربطهنّ يصبحن وحدة توليد مَعانٍ قائمة بذاتها. في هذا السياق، هذا النسق المغلق للجماعات اليهوديّة كان ممكنًا، وأخذ شرعيّة إضافيّة، من الظاهرة الأولى نفي الشيء الخارجيّ والإعلاء من شأن الشيء الفرديّ بدلًا منه.

كما حاولنا التبيان في الجزء السابق بشأن مصفوفة العلاقات، المقدَّس القابل للتبادل والتبادل القابل للتقديس، فعمل الحدّ الصهيونيّ تجذّر بهذه الطريقة في أجهزة التبادل الرأسماليّة كجزء عضويّ فيها. تزامن صعود الخطّ كوسيلة تشكيليّة ومجازيّة مع صعود الصهيونيّة كإمكانيّة قابلة للتحقُّق، ولاحقًا كإمكانيّة وحيدة للحلّ للجماعات اليهوديّة في أوروبا، وندّعي أنّ هذا التزامن ليس من باب المصادفة. فلقد غذّت كلّ ظاهرة منهما الظاهرةَ الأخرى، وفي مرحلة ثانية كانت الصهيونيّة المثالَ العينيّ لهذا النوع من التشكيل، وذلك عبر تغذية راجعة إلى النسق الذي يدّعي كونيّة المبدأ الخطّيّ التشكيليّ. كما حاولنا التوضيح في الأجزاء السابقة من هذا المقال، الحدّ هو تحقُّق عينيّ، حدثٌ مشتقّ من الخطّ، ومنطق عمل الحدّ هو منطق التشكيل الخطّيّ. ومع العوامل الأخرى التي ذكرناها، نضج عمل الحدّ الصهيونيّ وأصبح يعمل على مسرح التاريخ الحداثيّ، المسرح ذاته الذي أنتجه، ولكن أُنتِج مِن تحقُّقه في الوقت ذاته.

(88) حول هذا النشاط ومساهمته في بلورة مضامين النسق الأيديولوجي الصهيوني وشكله، يقول عزمي بشارة: «الشيوعية والصهيونية كتبتا بالألمانية ونفذتا بالروسية»، ينظر: بشارة، ص 13. ويبرز ذلك في سير النخب الثقافية الصهيونية، والمسارات الفكرية والسياسية التي شاركوا في بنائها وتأسيسها. للاطلاع على سير النخب الفكرية الصهيونية والبيئة التي نشؤوا فيها، وانعكاس ذلك على مساهماتهم في بناء الأيديولوجيا الصهيونية، ينظر: Ohana.

Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The intellectual origins of the Jewish state* (N.Y.: Basic Books, 2017).

(89) للاطّلاع على هذا التوجّه بعمق، ينظر:

Tim Ingold, *The Life of Lines* (London: Routledge, 2015).

خاتمة

حاولنا في هذا المقال معالجة دراسة الصهيونيّة كظاهرة اجتماعيّة تاريخيّة حداثيّة، وذلك من خلال فحص المبدأ الناظم لعملها كظاهرة، وهو ما ألزمنا بالهجر المتدرّج للأدوات والمفاهيم التي يوفّرها لنا الخطاب الأكاديميّ الراهن. طُرق الهجر صاغت محاولتنا في بناء أدوات ومفاهيم بديلة، وأعطت مثالًا واضحًا لضرورة بناء قواعد تفحص إمكانيّة ربطٍ بين ما يبدو غيرَ مرتبطٍ ومختلفًا. وبذا، فالمحاولة هي في نحت نقطة الارتكاز؛ ليس فقط خارج ظاهرة البحث، لرؤيتها ككلّ، وتجاوزها، بل كذلك خارج المنظومة المعرفيّة التي أُنتجت منها وعنها.

لقد قمنا بترتيب البحث في خطوتين رئيستين؛ الأولى كانت عرض الأضلاع الرئيسة الثلاثة في بنْية الأيديولوجيا الصهيونيّة، في بناء الجماعة الصهيونيّة اليهوديّة. فالبنْية تعمل على أنّ الجماعة ذات دم واحد، وأنّ الغيتو المتخيَّل هو شكل الكيان السياسيّ الوحيد الممكن لها، وأنّها ذات أصل واحد مقدّس. ألزمت هذه الإحداثيّات تَمَوْضُع توليد المعاني في سلّم القياس العموديّ كقيم مطلقة، بينما في ذلك الأفقيّ كقيم صفريّة، وهذا ما يميّز عمل الحدّ عامّة، وذلك الصهيونيّ تحديدًا.

كانت الخطوة الثانية في هذا البحث، على أساس النتائج المستخلصة من الخطوة الأولى، طرح ثلاثة مستويات لتفسير عمل الحدّ الصهيونيّ في الشروط التاريخيّة التي مكّنت تطوُّره بالطريقة العينيّة التي ظهر لنا بها. فهنالك مستوى البنْية النفسيّة الاجتماعيّة Paranoid–Schizoid Position، والبنى الموازية له في الوعي الجماعيّ الصهيونيّ بما هو تجلٍّ محدَّد لبنْية الحركة الصهيونيّة الأيديولوجيّة. في المستوى الثاني، هنالك الجماعيّة الصهيونيّة وحركتها الداخليّة والتي تقوم على التزامن، بحسب اعتمادها على القيم العموديّة المطلقة، ممّا يؤدّي إلى مركزيّة الحقل المرئيّ في عملها الداخليّ، وإلى تطوُّر «القلعة» كمبدأ عملها الذي يضبط الأبعاد الداخليّة والخارجيّة فيها. أمّا المستوى التفسيريّ الثالث، فهو البيئة الثقافيّة الصناعيّة المباشرة التي نبتت فيها الصهيونيّة، والتي التقت فيها المجالات التالية: الفنّ والفلسفة والصناعة، ممّا أدّى إلى ترابطها عبْر الإنتاج الجماهيريّ، بشكل مواز لصعود الخطّ كمبدأ في التشكيل. الادّعاء المركزيّ هنا أنّ الصهيونيّة نبتت في هذه البيئة، وعمل الحدِّ الصهيونيّ هو حال عينيّة من مبدأ التشكيل الخطّيّ الذي ساد في ذلك الطور من النظام الرأسماليّ/ الاستعماريّ.

هذه القراءة البنيويّة التي اقترحناها هنا تُفضي إلى عدد من أشكال الفهم التي تفتح أبوابًا لأبحاث مستقبليّة أخرى بشأن عمل الحدّ عامّة، والصهيونيّة خاصّة. الباب الأوّل أنّ مُجْمَل الأبحاث حول الصهيونيّة تحتّم علينا خطوات من التغريب Estrangement لكي يستطيع الباحث أن يقف في نقطة ارتكاز خارجيّة بما هي موقع استشراف، أو تحليل، جديد كمثل ذاك الذي اقترحناه هنا. الباب الثاني، البنيويّة هي تاريخيّة، أي إنّها جزء من عمليّات بناء تاريخيّة، وهي ليست لاتاريخيّة كما قد تبدو لبعضنا. إنّ الإشكال في بحث البنْية التاريخيّة هو بتطوير أدوات مفاهيميّة، تمكّن من استخلاص التركيبة المتشكّلة من الإنتاج وتوليد المعاني. الصهيونيّة، كما حاولنا توضيحه، هي من نوع الظواهر ذات البنْية التاريخيّة. لذا، فهي، بوصفها ظاهرة، تتطلّب تطوير أدوات مفاهيميّة وتحليليّة تمكّننا من دراستها من

دون أن نُبلَع فيها بوصفها موضوع بحث. الإحداثيّات الثلاث (الدم الواحد، الغيتو المتخيَّل، الأصل الواحد) هي مجموعة من العلاقات البنيويّة التي أصبحت كجزء من عمليّات تاريخيّة؛ دَوْرها البنيويّ هو سياقيّ. ثمّة عمليّات اجتماعيّة تاريخيّة وضعت الإحداثيّات الثلاث الصهيونيّة بحيث تقوم بوظيفتها التاريخيّة، أي تحقيق حلول داخليّة للتشكيلة الرأسماليّة على يد حركة في فضاءات جيوسياسية استعماريّة. الباب الثالث، الذي يبرز من هذا البحث، مرتبط بأشكال استخدامنا لمجالات المعرفة المختلفة. يتبيّن لنا على نحوٍ قاطع هنا أنّ ثمّة نوعًا من الظواهر لا يمكننا دراسته باستخدام نوع واحد من المعرفة. مبنى تركيب الظّاهرة الداخليّ يُلزمنا أحيانًا أن نبني، ونحن نقوم بالبحث إجرائيًّا، معرفة منهجيّة – نظريّة مرتبطة بالظاهرة التي نبحث فيها. ممّا لا شكّ فيه أنّ الصهيونيّة هي من هذا النوع من الظواهر التي تتطلّب نظرًا يتجاوز التقسيمَ المجاليّ المعرفيّ، ونحْت أدوات نظر وتحليل جديدة.

ختامًا، بالعودة إلى ما افتتحنا به هذا المقال، ممّا لا شكّ فيه أنّ نحْت نقاط ارتكاز خارجيّة يتطلّب امتلاك وسائل الإنتاج المعرفيّة الحداثيّة، والقدرة العمليّة على تفعيلها بأداء متقَن وجَوْدة عالية، إلّا إن كان امتلاكها ضرورة لعمليّة النحت هذه؛ فهو غير كافٍ بحدّ ذاته لإنشائها. فالعديد من الباحثين الفلسطينيّين والعرب يمتلكون وسائل الإنتاج المعرفيّة الحداثيّة، ويفعّلونها بأداء متقن وبجودة عالية، ولكن انشباكهم المعرفيّ مع الحركة الصهيونيّة، وَ/ أو قوى استعماريّة حداثيّة غربيّة أخرى، يؤدّي في الغالب إلى معرفة عنها هي صورة منسوخة عمّا تقوله هي عن ذاتها معرفيًّا. والتحدّي، كما تنادي به تيّارات نقديّة عدّة، هو بإنتاج معرفة نابعة من تاريخ الذات الباحثة وموقعها في العالم في لحظة انعتاقها من هذه المنظومة من علاقات القوى، وهو ما يشكّل الأرضيّة للشرط الثاني لنحت نقاط الارتكاز. فهذا الشرط يتعلّق بنوعيّة ملْكيّة وسائل الإنتاج المعرفيّة الحداثيّة الغربيّة، أي موقع هذه الأدوات وشكل علاقاتها مع سائر فضاء وزمن وهيئات الذات الباحثة. التفكيرُ الانعكاسيّ النقديّ في عمليّة البحث التي أنتجت هذا المقال، وكذلك الاطّلاعُ على تجارب بحثيّة نقديّة لباحثين آخرين، يقودانا إلى تحديد «نوعية الملْكيّة» بحسب قدرة الذات الباحثة على استخدام هذه الوسائل كإمكانيّة ضمن تشكيلة من الإمكانيّات الأخرى لإنتاج معرفة عن العالم، وكذلك القدرة على التحرّك بين هذه الإمكانيّات والوسائل المرتبطة بها، وتجاوزها عند الضرورة. بخصوص الشأن الفلسطينيّ، خيار استخدام وسائل الإنتاج المعرفيّة الحداثيّة لدراسة الحركة الصهيونيّة ودولة إسرائيل يأتي في سياق الصراع للتحرّر من هذا النظام الاستعماريّ الصهيونيّ. التحدّي هو في شكل المَنفَذ الجديد الذي تمكّنه هذه المعرفة، الناتجة عن استخدام هذه الوسائل، للولوج من جديد في عمليّة التحرّر، تحديدًا، وفي العالم بما هو إمكانيّة مفتوحة للممارسة عامّةً.

المراجع References

العربية

أمين، سمير. **التطوّر اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعيّة الرأسماليّة المحيطيّة**. ترجمة برهان غليون. بيروت: دار الطليعة، 1980.

بروزاتين، مانليو. **قصّة الخطوط.** ترجمة السنوسي استيته. المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2018.

بشارة، عزمي، «دوّامة الدين والدولة في إسرائيل». **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة.** مج 1، العدد 3 (1990).

ـــــــــــ. «مائة عام من الصهيونيّة: من جدليّة الوجود إلى جدليّة الجوهر». **الكرمل.** العدد 53 (خريف 1997).

درّاج، فيصل. **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونيّة في الخطاب الثقافيّ الفلسطينيّ.** بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2001.

الشلبي، سهيلا سليمان. **المشروع الصهيونيّ وبدايات الوعي العربيّ لمخاطره (1897–1917).** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2016.

الشيخ، عبد الرحيم. «متلازمة كولومبوس: جينيولوجيا سياسات التسمية الإسرائيليّة للمشهد الفلسطينيّ». **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة.** مج 21، العدد 83 (2010).

فخر الدين، منير [وآخرون] (محرّرون)، **دليل إسرائيل العام 2020.** بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، 2020.

فيبر، ماكس. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة.** ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2011.

قاسميّة، خيريّة. **النشاط الصهيونيّ في الشرق العربيّ وصداه (1908–1918).** بيروت: مركز الأبحاث، منظّمة التحرير الفلسطينيّة، 1973.

ليڤي ستروس، كلود. **الإناسة البنيانيّة.** ترجمة حسن قبيسي. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 1995.

المسيري، عبد الوهّاب. **الأيديولوجية الصهيونيّة: دراسة في علم اجتماع المعرفة.** ج 1. سلسلة عالم المعرفة 60. الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، 1982.

المسيري، عبد الوهّاب. **الأيديولوجيّة الصهيونيّة: دراسة في علم اجتماع المعرفة.** ج 2. سلسلة عالم المعرفة 61. الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، 1983.

ناشف، إسماعيل. (محرّر). **النفي في كتابة إسرائيل.** رام الله: مدار – المركز الفلسطينيّ للدراسات الإسرائيليّة، 2011.

ـــــــــــ. **العتبة في فتح الإبستيم.** ط 2. بيروت: دار الفارابي، 2014.

ـــــــــــ. **اللغة العربيّة في النظام الصهيونيّ: قصّة قناع استعماريّ.** الدوحة/ بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

هارفي، ديفيد. **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافيّ**. ترجمة وتحقيق محمّد شيّا. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2005.

وولف، إريك. **أوروبا ومَن لا تاريخ لهم**. ترجمة فاضل جتكر. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2004.

العبرية

آيزنشتات، شموئيل نوح. **استيعاب الهجرة: بحث سوسيولوجيّ**. القدس: حمولاش، 1952.

_____. **المجتمع الإسرائيليّ: خلفيّة، وتطوّر، ومشاكل**. القدس: ماغنس، 1967.

راز-كركوتسكين، أمنون. «منفى في سيادة - نحو نقد 'نفي المنفى' في الثقافة الإسرائيليّة». **تِيئُوْرْيا قُبقورت**. العدد 4 (1993).

شنهاف، يهودا (محرّر). **فضاء أرض بيت**. تل-أبيب: هَكِيبوتس هَمِئوحاد ومعهد ڤان لير، 2003.

ليفي، نيسيم. **أطبّاء أرض إسرائيل (1799-1948)**. ط 3. زخرون يعقوف: إيتاي بحور، 2017.

الأجنبية

Abu El-Haj, Nadia. *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

_____. *The Genealogical Science: The Search for Jewish Origin and the Politics of Epistemology.* Chicago: Chicago University Press, 2012.

Alam, M. Shahid. *Israeli Exceptionalism: The Destabilizing Logic of Zionism.* N.Y.: Palgrave, 2009.

Almog, Oz. *The Sabra: The New Jew*s. Haim Watzman (Trans.). Berkeley: The University of California Press, 2000.

Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy, And Other Essays.* B. Brewster (trans.). N.Y.: Monthly Review Press, 1977.

_____. *For Marx*. B. Brewster (trans.). London: Verso, 1996.

Anidjar, Gil. *Blood: A Critique of Christianity.* N.Y.: Columbia University Press, 2014.

Anzaldua, Gloria. *Borderland/ La Frontera: The New Mestiza.* San Francisco: Aunt Lute Books: 1987.

Avineri, Shlomo. *Herzl's Vision: Theodor Herzl and The Foundation of the Jewish State.* Haim Watzman (Trans.). N.Y.: Blue Bridge, 2014.

Avineri, Shlomo. *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State.* N.Y.: Basic Books, 2017.

Azoulay, Ariella & Adi Ophir. *The One-State Condition: Occupation and Democracy in Israel/ Palestine.* Stanford: Stanford University Press, 2012.

Barthes, Roland. *Image Music Text.* Stephen Heath (trans.). N.Y.: Fontana Press, 1977.

Baudrillard, Jean. *The System of Objects*. James Benedict (trans.). London: Verso, 2006.

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. G. Raymond & M. Adamson (trans.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production: Essays of Art and Literature*. Randal Johnson (ed. & intr.). N.Y: Columbia University Press, 1993.

Brenner, Lenni. *The Iron Wall: Zionist Revisionism from Jabotinsky to Shamir.* N.Y.: Zed Books, 1984.

Cohen–Sherbok, Dan. *Introduction to Zionism and Israel: From Ideology to History.* London: Continuum Books, 2012.

Deleuze, Gilles & Felix Guattari. *Anti–Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Robert Hurley (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

Falk, Raphael. *Zionism and the Biology of Jews.* Cham, Switzerland: Springer, 2017.

Fry, Edward F. *Cubism.* London: Thames and Hudson, 1977.

Freud, Sigmmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. Iv & V,* James Strachey (trans.). London: The Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis, 1953.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double–Consciousness.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

Gray, Christopher. *Cubist Aesthetics Theories.* Baltimore: John Hopkins University Press, 1953.

Habermas, Jurgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

Halpern, Ben & Jehuda Reinharz, *Zionism and The Creation of a New Society.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Handelman, Don. *Nationalism and The Israeli State: Bureaucratic Logic in Public Events.* London: Routledge, 2004.

Hawkes, Terence. *Structuralism and Semiotics.* Berkeley: University of California Press, 1977.

Hobsbawm, Eric. *The Age of Capital: 1848–1875.* N.Y.: Vintage, 1996.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition.* Cambridge: Canto, Cambridge University Press, 1992.

Horowitz, Dan & Moshe Lissak. *Troubles in Utopia: The Overburdened Polity of Israel.* N.Y.: State University of New York Press, 1989.

Husserl, Edmund. *The Idea of Phenomenology*, L. Hardy (trans.). The Hague: M. Nijhoff, 1964.

Ingold, Tim. *Lines: A Brief History.* London: Routledge, 2007.

_____. *The Life of Lines.* London: Routledge, 2015.

Jameson, Fredric. *The Prison House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism.* Princeton: Princeton University Press, 1975.

Kandinsky, Vasily. *Point and Line to Plane*. H. Dearstyne & H. Rebay (trans.). N.Y.: Dover, 1979.

Kernberg, Otto. *Borderline Conditions and Pathological Narcissism.* London & N.Y.: Rowman & Littlefield Publishers, 1975.

Kessler, Edward. *An Introduction to Jewish–Christian Relations.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Kimmerling, Baruch. *Zionism and Territory: The Socio–Territorial Dimensions of Zionist Politics.* Berkeley: Institute for International Studies, University of California, 1983.

Klein, Melanie. "Notes on Some Schizoid Mechanisms." *The International Journal of Psychoanalysis*. no. 27 (1946).

Klein, Melanie et al. *Developments in Psychanalysis.* London: Hogarth Press, 1952.

Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Leon Roudiez (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 1982.

Laswell, Harold D. "The Garrison State." *American Journal of Sociology*. vol. 46, 4 (January 1941).

Lavie, Smadar & Ted Swedenburg (eds.). *Displacement, Diaspora, And Geographies of Identities.* Durham/ London: Duke University Press, 1996.

Lefebvre, Henry. *The Production of Space.* Donald Nicholson–Smith (trans.). Oxford: Wiley–Blackwell, 1992.

Lehning, James. *European Colonialism Since 1700.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Levi–Strauss, Claude. *Myth and Meaning.* P. Wilken (trans.). London: Routledge, 2001.

Lewis, James R. & Olav Hammer (eds.). *The Invention of Sacred Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Lindsay, Kenneth & Peter Vergo. *Kandinsky Complete Work on Art.* N.Y.: De Capo, 1994.

Lucie–Smith, Edward. *A History of Industrial Design.* Oxford: Phaidon, 1983.

Marion, Jean–Luc. *Being Given: Towards A Phenomenology of Givenness.* Jeffrey L. Kosky (trans.). Stanford: Stanford University Press, 2002.

Massad, Joseph. *The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and The Palestinians.* London: Routledge, 2006.

Miller, Alice. *The Drama of the Gifted Child: The Search for the True Self.* Ruth Ward (trans). N.Y.: Basic Books, 1997.

Mitchell, W.J.T. *Iconology: Image, Text, Ideology.* Chicago: Chicago University Press, 1987.

Nur, Ofer Nordheimer. *Eros and Tragedy: Jewish Male Fantasies and The Masculine Revolution of Zionism.* Brighton, M.A.: Academic Studies Press, 2014.

Ohana, David. *Zionism and Modernism.* N.Y.: Palgrave, 2012.

Rose, John. *The Myths of Zionism.* London: Pluto, 2004.

Rotbard, Sharon. *White City, Black City: Architecture and War in Tel–Aviv And Jaffa*. Orit Gat (trans.). N.Y.: Pluto Press, 2015.

Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy.* London: Routledge, 2005.

Sand, Shlomo. *The Invention of the Jewish People*. Yael Lotan (trans.). London: Verso, 2009.

_____. *The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland.* London: Verso, 2014.

Segal, Rafi, Eyal Weizman & David Tartakover. *A Civilian Occupation: Politics of Israeli Architecture.* London: Verso, 2003.

Shimoni, Gideon. *The Zionist Ideology*. Hanover and London: Brandies University Press, 1995.

Shlaim, Avi. *The Iron Wall: Israel and The Arab World.* London: Penguin, 2001.

Smith, Anthony D. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism.* London: Routledge, 1998.

Stanley, Jay. "Harold Laswell and The Idea of the Garrison State." *Society*. no. 33 (1996).

Suzman, Mark. *Ethnic Nationalism and State Power: The Rise of Irish Nationalism, Afrikaner Nationalism, And Zionism.* N.Y.: Palgrave, 1999.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World System III: The Second Era of Great Expansion of The Capitalist World–Economy 1730s–1840s.* Berkeley: University of California Press, 2011.

White, Hyden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe.* Baltimore: John Hopkins University, 1973.

Weiss, Meira. *The Chosen Body: The Politics of Body in Israeli Society.* Stanford: Stanford University Press, 2002.

Weizman, Eyal. *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation.* London: Verso, 2007.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature.* Oxford: Oxford University Press, 1977.

Wilson, Thomas M. & Hastings Donnan. *A Companion to Border Studies.* Oxford: Wiley Blackwell, 2012.

Yadgar, Yaacov. *Secularism and Religion in Jewish Israeli Politics: Traditionists and Modernity.* London: Routledge, 2011.

صدر حديثًا

عزمي بشارة

الانتقال الديمقراطي وإشكالياته

دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة

يتناول هذا الكتاب مسألة حيوية ومهمة جدًا وشائكة في الوقت نفسه، هي مسألة الانتقال إلى الديمقراطية. وتكمن أهمية هذا الكتاب في أنه مساهمة نظرية توصل إليها الكاتب بعد مراجعة نقدية مقارنة للدراسات الغربية، واستخلاص بعض الاستنتاجات النظرية من التجربة العربية في الوقت ذاته. فالكتاب خلاصة جهد بحثي متشعب، يبحث في نظريات التحديث ونقدها وصولًا إلى دراسات الانتقال إلى الديمقراطية ونقدها. وينتقل إلى معالجة تطبيقية لمآلات تجارب الانتقال في البلدان العربية التي اندلعت فيها ثورات تغييرية وانتفاضات شعبية؛ ويعرج على تجارب الإصلاح في نهاية القرن الماضي في إطار الأنظمة العربية والتي لم تقد إلى انشقاق النخبة الحاكمة (ما عدا في حالة الجزائر) خلافًا لدول في أميركا اللاتينية وجنوب أوروبا وشرقها شكلت فيها الإصلاحات بداية الانتقال إلى الديمقراطية. وحاول الإجابة عن التساؤل الراهن: لماذا لم تطلق عمليات الإصلاح من الأعلى في بعض البلدان العربية عملية انتقال ديمقراطي. وفي هذا الميدان، عالج أثر طبيعة النظم التسلطية ودور الجيوش والعوامل الخارجية في إعاقة الانتقال. ولاحظ الفرق بين قاعدة مفادها أن الانتقال الديمقراطي من الأنظمة السلطوية يبدأ بانشقاق نخب النظام السلطوي الحاكم بعد قبوله بإصلاحات ليبرالية من جهة، وانشقاقها نتيجة لثورة شعبية من جهة أخرى.

يدرس المؤلف نشأة الديمقراطية، ويميز النشوء التدريجي للديمقراطيات التاريخية الأوروبية من الليبرالية عن عملية الانتقال من السلطوية إلى الديمقراطية في عصرنا هذا، ويدرس علاقة مرحلة التأسيس بالبرجوازية. كما يتطرق مطولًا إلى مسألة الدولة والإجماع على الكيان الوطني بوصفه شرطًا للديمقراطية. وفي غمار هذه المعالجة، قدم الكاتب نقدًا ثاقبًا لمقاربات التحديث ولنظرية التبعية، وتعرض للسياقات التاريخية لما يسمى الشروط البنيوية للديمقراطية، ومسألة الثقافة السياسية.

نجمة حجّار | Nijmeh Hajjar*

الرواية الأستراليّة العربيّة: هموم الهويّة والانتماء

The Arab Australian Novel: Concerns of Identity and Belonging

ملخص: تتناول هذه الدراسة تاريخ الرواية الأستراليّة العربيّة منذ نشأتها في أواسط سبعينيّات القرن العشرين إلى بدايات العقد الثاني من القرن الحاليّ. وتركّز على المسائل الأساسيّة التي شغلت بال الروائيّين والروائيّات، وخاصّة مسألة الهويّة والانتماء. وتهتمّ الدراسة بالسرد الروائيّ باللغتين العربيّة والإنكليزيّة لثلاثة أجيال من الكاتبات والكتّاب العرب، أو من أصول عربيّة، في أستراليا. وتنطلق من رؤية أنّ ما يجعل الرواية «أستراليّة عربيّة» ليس هويّة المؤلّفة أو المؤلّف فحسب، ولكن كذلك هويّة الرواية نفسها؛ مكان ولادتها وصِلاتها الثقافيّة، وانتماؤها اللغويّ والفكريّ إلى عالَم المؤلّفة أو المؤلّف. تأخذ الدراسة في الاعتبار ديناميّات الزمان والمكان واللغة والموضوع. وتسعى لتبيان أنّ الرواية الأستراليّة العربيّة ليست مجرّد أدب مهجريّ أو إثنيّ يمكن قراءته في ضوء مفاهيم «الترجمة الثقافيّة» و«الاستشراق» و«ما-بعد الاستعمار»، بل هي كلّ هذا وأكثر.

كلمات مفتاحيّة: الرواية، انشغالات، المهجر، الوطن، الهويّة، الانتماء.

Abstract: This research paper examines the history of the Arab Australian novel from its inception in the mid–1970s to the early years of the second decade of the twenty–first century; focusing on the writers' main preoccupations, particularly identity and belonging. The study covers the novelistic narrative, produced in Arabic and English, by three generations of Arab authors, or authors of Arab origins, in Australia; arguing that what defines the novel as "Arab Australian" is not only the author's identity, but also that of the novel itself: its birthplace and cultural affinities, and its linguistic and intellectual affiliation to the author's world. While keeping in mind the dynamics of time, place, language and themes, this study aims to demonstrate that the Arab Australian novel is not simply an immigrant or ethnic literature that can be read in light of such concepts as "cultural translation", "Orientalism", or "postcolonialism". It is all this and more.

Keywords: The Novel, Preoccupations, Diaspora, Homeland, Identity, Belonging.

* أستاذة الأدب المقارن بمعهد الدوحة للدراسات العليا.

Professor of Comparative Literature, Doha Institute of Graduate Studies.

مقدمة

تتناول هذه الدراسة تاريخ الرواية الأستراليّة العربيّة، والهموم والقضايا التي انشغلت بها، منذ نشأتها في أواسط سبعينيّات القرن العشرين إلى بدايات العقد الثاني من القرن الحاليّ[1]. انطلقت هذه الدراسة أصلًا من أبحاثي حول الرواية الأستراليّة العربيّة – ضمن مشروع بعنوان «كتابات جديدة عابرة للوطنيّات: تراث أستراليا الأدبيّ المتعدّد الثقافات»[2]، وكنت قد نشرت منها عددًا من المقالات أهمّها دراسة باللغة الإنكليزيّة في **دليل أوكسفورد للتقاليد والفنون الروائيّة العربيّة** من تحرير وائل حسن[3]. وهو مؤلَّف ضخم يضمّ مجموعة قيّمة من الدراسات لنخبة من الباحثات والباحثين حول الرواية العربيّة والسرد الروائيّ في العالم العربيّ وبلدان المهجر. وأركّز في الدراسة الحاليّة على المسائل الأساسيّة التي شغلت بال الروائيّين والروائيّات، خاصّة مسألة الهويّة والانتماء.

أستخدم هنا عبارة «الرواية الأستراليّة العربيّة» مع النعت المزدوج من دون الواصلة Unhyphenated، بدلًا من عبارة «الرواية العربيّة – الأستراليّة» أو «الرواية العربيّة»، أو «رواية العرب» في أستراليا. في رأيي، صفة «الأستراليّة العربيّة» للرواية تعبّر تعبيرًا أفضل عن المجال الذي تغطّيه هذه الدراسة، وهو السرد الروائيّ باللغتين العربيّة والإنكليزيّة لثلاثة أجيال من الكاتبات والكتّاب العرب، أو من أصول عربيّة، في أستراليا. ما يجعل هذه الرواية «أستراليّة عربيّة»، في رأيي، ليس هويّة المؤلّفة أو المؤلّف فحسب، ولكن كذلك هويّة الرواية نفسها؛ مكان ولادتها وصِلاتها الثقافيّة، وانتماؤها اللغويّ والفكريّ إلى عالَم المؤلّفة أو المؤلّف.

إذا وضعنا خريطة للرواية الأستراليّة العربيّة، نجد أنّها تكشف عن عدّة أصناف، أوّلها: روايات كُتبت في أستراليا أو في بلد آخر خارج العالم العربيّ، تحمل همومًا أستراليّة وعالميّة مع بعض الإحالات الواضحة، أو شيء من الصلة بالمهجر العربيّ في أستراليا؛ وثانيها: روايات صدرت أوّلًا في أستراليا، لكّنها كُتبت في مكان آخر، وفيها تغيب أستراليا تمامًا عن البال، أو يكون حضورها هامشيًّا وعابرًا نلمحه بصعوبة؛ وثالثها: روايات كُتبت في أستراليا من دون أيّ علاقة واضحة بأستراليا، باستثناء الإقامة فيها أثناء كتابة الرواية؛ ورابعها: روايات هي مزيج، يغلب فيها ما يمكن أن نصفه بـ «الما – بين» لغويًّا وثقافيًّا وموضوعاتيًّا. هذا الصنف الأخير من الروايات غالبًا ما يكون مسكونًا بهاجس الهويّة، ويمكن تقسيمه إلى ثلاثة فروع: روايات كتبتها في أستراليا شخصيّات مهاجرة مستقرّة فيها، مثقلة بذكريات

(1) كتبت هذه الدراسة في زمن فيروس كورونا (كوفيد-19). وقد اعتمدت في موادها الأوّليّة على الروايات المتوافرة في مكتبتي الخاصّة، ومعظمها صدر قبل سنة 2014. ولتعذّر الوصول إلى عدد من الروايات التي صدرت سنة 2014 وما بعدها، بسبب انقطاع المواصلات وعدم توافر نسخ إلكترونيّة، تعمّدت أن أتوقّف عند سنة 2013، وإن كانت الروايات التي صدرت بعدها قليلة، ولعدد قليل جدًّا من الأسماء الجديدة على كلّ حال.

(2) هو مشروع بحثيّ كبير يجريه بالتعاون عدد من الباحثات والباحثين في ثلاث جامعات أستراليّة بتمويل من الصندوق الأستراليّ للأبحاث بعنوان New Transnationalisms: Australia's Multicultural Literary Heritage، ويدور مشروع البحث حول الإرث الأستراليّ الأدبيّ باللغات الأربع، العربيّة (الذي أتولّاه أنا)، والإسبانيّة والصينيّة والفيتناميّة.

(3) Nijmeh Hajjar, "Chapter 31: Australia," in: *The Oxford Handbook of Arab Novelistic Traditions*. Waïl S. Hassan (ed.) (New York: Oxford University Press, 2017).

الوطن الأمّ وبتحدّيات الوطن الجديد؛ وروايات ألّفتها شخصيّات أستراليّة – عربيّة خارج أستراليا وخارج العالم العربيّ، أو شخصيّات أستراليّة – عربيّة عادت إلى الوطن العربيّ وانشغلت بالشؤون العربيّة لكنّها ظلّت على صلة ثقافيّة بأستراليا؛ وروايات لكاتبات هاجرن إلى أستراليا في طفولتهنّ أو ولدن فيها من أمّ وأب من أصول عربيّة. هذا الجيل الأخير كلّه من النساء، على الأقلّ في الفترة التي تتوقّف عندها هذه الدراسة.

رغم التاريخ الطويل للهجرة العربيّة إلى أستراليا – منذ أواخر سبعينيّات القرن التاسع عشر – يبقى تاريخها الأدبيّ قصيرًا إلى حدّ ما، خاصّة إذا ما قارنّاه بتجربة أدب المهجر في الأميركتين. وبما أنّ الحركة الأدبيّة العربيّة الأستراليّة ما زالت في سنواتها الأولى، فمن الصعب الكتابة عن تطوّر أيّ من فنون الأدب الأستراليّ العربيّ، وخصوصًا عن الرواية التي لم تبلغ الأربعين سنة من عمرها إلا أخيرًا. فتاريخها أقصر من أن يقسّم إلى مراحل، كما أنّه ما زال جميع الروائيّات والروائيّين على قيد الحياة، والبعض في ذروة الإنتاج الكتابيّ وفي أكثر من نوع أدبيّ.

في هذه الدراسة عن الرواية الأستراليّة العربيّة، أخذت في الاعتبار ديناميّات الزمان والمكان واللغة والموضوع. وقسّمت التاريخ الأدبيّ لهذه الرواية إلى ثلاث فئات. اتّبعت التطوّر الطبيعيّ للرواية نفسها بدءًا بالكاتب الوحيد من الجيل الثالث وهو ديڤيد معلوف الذي ولد في أستراليا لأب مولود أيضًا في أستراليا من أمّ وأب هاجرا من لبنان في أواخر القرن التاسع عشر. وأنا أعتبر روايته **جونو** *Johnno*[4]، الصادرة سنة 1975، بداية الرواية الأستراليّة العربيّة. بعدها، أنتقل إلى مساهمة الجيل الأوّل من المهاجرات والمهاجرين. وقد أسّست هذه المساهمة لبداية الرواية الأستراليّة باللغة العربيّة في الثمانينيّات، وأطلقت السرديّة المهجريّة باللغة الإنكليزيّة في منتصف التسعينيّات. وفي القسم الثالث والأخير، أناقش روائيّات الجيل الثاني اللواتي ولدن في أستراليا من أصول عربيّة وبدأن مسيرتهنّ الأدبيّة في السنوات الأخيرة من القرن العشرين. وفي تتبّعي للبدايات الروائيّة، استأنست بفكرة إدوارد سعيد (1935–2003) في كتابه **البدايات: المقصد والمنهج**[5]، فناقشت العلاقة الحيويّة بين مقصد الروائيّ والروائيّة والمنهج أو الأسلوب المتّبع للوصول إلى هذه الغاية.

رغم الاهتمام بالجاليات العربيّة في أستراليا في سياق الأحداث العالميّة ومسائل الهجرة واللجوء، لم ينَل الأدب الأستراليّ العربيّ الاهتمام الكافي من الدوائر الأدبيّة أو الأكاديميّة المختصّة. فالدراسات التي تناولت ديڤيد معلوف، لم ترَ فيه سوى كاتب أستراليّ، مع إشارات بسيطة إلى جذوره العربيّة المهاجرة، لا تكاد تذكر إلا قليلًا. وإلى حين صدور مقالتي في **دليل أوكسفورد**، لا نجد دراسة واحدة تعالج الرواية الأستراليّة العربيّة على نحو خاصّ ومركّز، مع أنّ دراسات قليلة، منها اثنتان لي، تناولت عددًا محدودًا من أعمال بعض الروائيّات والروائيّين، أذكرها لاحقًا. أكتفي بالإشارة هنا إلى «مقدّمة» المجموعة القيّمة التي

(4) David Malouf, *Johnno, Short Stories, Poems, Essays and Interview*, James Tulip (ed.) (Maryborough: Queensland University Press, 1990).

(5) العناوين كلّها من ترجمتي، باستثناء حالات قليلة أشير إليها في مكانها.

Edward W. Said, *Beginnings: Intention and Method* (New York: Columbia University Press, 1985).

حرّرتها ليلى المالح بعنوان **أصوات عربيّة في المهجر: نظرات نقديّة على الأدب العربيّ باللغة الإنكليزيّة**[6]. وفي مقدّمتها، تلقي المحرّرة نظرة شاملة على المساهمات العربيّة المهجريّة المكتوبة بالإنكليزيّة. لكنّها في الحديث عن المساهمات الأستراليّة، تُسقط روايات الجيل الثاني، رغم أنّ كلّ هذه الروايات صدرت باللغة الإنكليزيّة، وكما أشرت سابقًا، وضعتها كاتبات ولدن في أستراليا من أصول عربيّة. وأذكر أيضًا دراسة وائل حسن، **سرديّات مهاجرة**[7]، التي يركّز فيها على الأدب العربيّ في أميركا وبريطانيا مع إشارات بسيطة إلى بعض أوجه الشبه مع السرديّة المهجريّة في أستراليا.

تسعى هذه الدراسة إلى تبيان أنّ الرواية الأستراليّة العربيّة ليست فقط «سرديّة مهاجرة» كما ناقشها وائل حسن، أو مجرّد صوت متخيَّل من جملة «أصوات عربيّة في المهجر» كما ناقشتها الدراسات التي حرّرتها ليلى المالح. بل هي كلّ هذا وأكثر. لا شكّ أنّه في إمكاننا أن نقرأ أعمال الجيل المهجريّ الأوّل والثاني المكتوبة بالإنكليزيّة في ضوء المفاهيم التي يعتمدها وائل حسن مثل «الأدب المهجريّ، والاستشراق، والترجمة الثقافيّة»[8]. ولكن هذا، في السياق الأستراليّ العربيّ، صحيح جزئيًّا فقط. لا شكّ في أنّه خلال السنوات الأربعين الماضية كانت للمهاجرات والمهاجرين العرب مساهمات وازنة في الحياة الأدبيّة الأستراليّة. شخصيّات بدأت تكتب بالإنكليزيّة من دون إغفال اللغة العربيّة، وشخصيّات تعبّر عن صوتها بالإنكليزيّة فقط، وتستمرّ شخصيّات أخرى في التعبير عن أستراليّتها بصوت عربيّ. يمكن قراءة العديد من هذه الأصوات الروائيّة على أنّها أدب «مهجريّ» أو أدب «إثنيّ» أو أدب «ما – بعد الاستعمار»، كما ترى ليلى المالح[9]. لكنّ هذه التوصيفات لا تتّسع لكامل الطيف المشكِّل للرواية الأستراليّة العربيّة.

أوّلًا: الجيل الثالث: ديڤيد معلوف

يمكن أن نحدّد بداية الرواية الأستراليّة العربيّة بكتاب **جونو** لديڤيد معلوف. هذه الرواية، والروايات التي تبعتها جعلت من ديڤيد معلوف «أكثر الكتّاب الأستراليّين والكاتبات الأستراليّات قراءة وأهمّيّة» على المستويين الوطنيّ والعالميّ[10]. بدأ ديڤيد معلوف[11] مسيرته الإبداعيّة شاعرًا سنة 1962، بعد نشر مجموعة قصائد بعنوان **جوّانيّات** *Interiors*[12]. وبعدها صدر له العديد من النصوص والكتب في فنون أدبيّة مختلفة، أهمّها ثماني روايات ساهمت في شهرته بوصفه واحدًا من أهمّ الوجوه الأدبيّة العالميّة المعاصرة.

(6) Layla Al Maleh (ed.), *Arab Voices in Diaspora: Critical Perspectives on Anglophone Arab Literature* (Amsterdam: Rodopi, 2009).

(7) Waïl S. Hassan, *Immigrant Narratives: Orientalism and Cultural Translation in Arab American and Arab British Literature* (New York: Oxford University Press, 2011).

(8) Ibid., p.12.

(9) Al Maleh, p. x.

(10) Philip Neilsen, *Imagined Lives: A Study of David Malouf* (St Lucia: Queensland University Press, 1996), p. 1.

(11) تعمّدت أن أسمّي المؤلّفات والمؤلّفين بالاسم الكامل دائمًا، لأنّ اعتماد اسم العائلة فقط، وهو في أغلب الأحيان بصيغة المذكّر، من شأنه أن يقلّل من حضور النساء في النصّ، ولو بالاسم.

(12) David Malouf et al., *Four Poets* (Melbourne: Cheshires, 1962).

رغم اهتمامات ديڤيد معلوف الأستراليّة والعالميّة، وُصفت كتاباته بأنّها كلّها «تتمحور حول 'الذات'»[13]، وفي رأيي، بأسلوبها الغنائيّ، تبقى رواياته الوسيلة الأمتع لمعالجة هذه النواحي من «الذات» التي تتعلّق بهويّته الوطنيّة والثقافيّة. كون ديڤيد معلوف ابنًا لأب وأمّ من جذور تعود إلى «البلد القديم»، على حدّ قوله[14]، ترك أثرًا عميقًا في سرديّته. وُلد ديڤيد معلوف في بريزبن لأب مولود في أستراليا كان والده ووالدته قد هاجرا من لبنان في ثمانينيّات القرن التاسع عشر، ومن أمّ يهوديّة إنكليزيّة هاجرت من إنكلترا إلى أستراليا في الثالثة عشرة من عمرها. إلى حدّ الآن، أكثر القراءات العربيّة في أستراليا أساءت فهمه. هناك قراءات تفترض أنّ «البعد» المهجريّ، العربيّ أو اللبنانيّ، «ضائع» في كتابات ديڤيد معلوف[15]، وقراءات أخرى ترى أنّ هذا الكاتب «لا يفخر ولا يتحمّس» لانتمائه اللبنانيّ أو البريطانيّ، ولا حتّى للانتماء إلى أستراليا، وأنّه على العكس كان «صريحًا» في «التنكّر» لجذوره اللبنانيّة[16].

بالتأكيد، يصرّ ديڤيد معلوف على أنّه «أستراليّ ابن أستراليّ». في تأمّلاته في «خلفيّته المهاجرة» و«حياته المتعدّدة الثقافات»[17]، يتحدّث الكاتب باعتزاز وفخر عن جهود والده المؤلمة، وفي الوقت ذاته المثمرة والناجحة، لتثبيت أستراليّته في ظلّ سياسة «أستراليا البيضاء»[18]. «الابن البكر لأسرة مهاجرة فقيرة»، أي والد ديڤيد معلوف، اضطرّ إلى ترك المدرسة في سنّ الثانية عشرة والعمل بكدّ وجهد لتأسيس مصلحته وأعماله التجاريّة. وقد أصبح «الرجل - العامل» المعيل الوحيد و«العقل المدبّر» لشؤون عائلة والديه، والكفيل بحلّ «مشاكل» الهجرة التي يواجهها أهله[19]. أكثر تجارب الهجرة قسوة هي تلك التي عاينها ديڤيد معلوف، ودوّنها في مذكّراته، حين قُبض على جدّه لأبيه بتهمة أنّه «أجنبيّ عدوّ» أثناء الحرب العالميّة الثانية - ما كان الجدّ قد حصل على الجنسيّة الأستراليّة، وبوصفه مهاجرًا من لبنان/ سوريّة تحت الحكم العثمانيّ، كان مسجّلًا في أستراليا سوريًّا من التابعيّة العثمانيّة[20]. أمّا فيما يخصّ اللغة، فيشرح ديڤيد معلوف أنّ أباه ربّما كان يتحدّث باللغة العربيّة مع والديه، ولكنّه هو نفسه لم يسمع والده يتفوّه بكلمة عربيّة قطّ. ويؤكّد الكاتب أنّ «هذا جزء من المسيرة المؤلمة - التي عاشها الوالد - ليتحوّل إلى أستراليّ خالص، حتّى لا أضطرّ بدوري

(13) Martin Leer, "At the Edge: Geography and the Imagination in the Work of David Malouf," *Australian Literary Studies*, vol. 12, no. 2 (1985), pp. 3–4.

(14) David Malouf, *A First Place* (Sydney: Knopf, 2014), p. 25.

(15) Samar Attar, "A Lost Dimension: The Immigrant's Experience in the Work of David Malouf," *Australian Literary Studies,* vol. 13, no. 3 (1988), p. 308.

(16) نجمة خليل حبيب، **من أستراليا: وجوه أدبيّة معاصرة** (بيروت: الدار العربيّة للعلوم ناشرون، 2006)، ص 305.

(17) Malouf, *A First Place*, pp. 30, 17

(18) سياسة «أستراليا البيضاء» تختصر سياسة الهجرة من زمن الفدراليّة سنة 1902 إلى 1970. وهي السياسة التي كانت تشجّع على الهجرة من بعض البلدان الأوروبيّة دون غيرها. وقد أدّت هذه السياسة في بعض الأحيان إلى طرد المهاجرين «الممنوعين»، وبالأخصّ «الآسيويّين» و«الملوّنين». ينظر:

Australian Government, Department of Immigration and Border Protection, "Fact Sheet 8 – Abolition of the 'White Australia' Policy," accessed on 15/7/2014, at: https://bit.ly/3gURqhW

(19) Malouf, *A First Place*, pp. 26, 53.

(20) David Malouf, *12 Edmondstone Street* (London: Vintage, 1999), p. 132.

إلى المرور بالتجربة نفسها. لقد فعل أبي كلّ ما يجب عليه أن يفعله كأستراليّ. لقد كان أستراليًّا خارقًا، سوبر – أستراليّ»[21]. كيف يمكن أن نغفل عن تجربة الهجرة هذه؟ لا يمكن، في رأيي، لأيّ قراءة متأنّية لسرديّة ديڤيد معلوف أن تتغاضى عن هذه التجربة في فهمها لهذا الكاتب العالميّ. المطلوب منّا بوصفنا قرّاء وقارئات هو «فعل قراءة عاشقة»، إذا جازت لي الاستعارة منه، «أن ندخل إلى عالَم الكِتاب ونصير المحرِّك فيه»[22]. بمثل هذه القراءة العاشقة فقط، يمكننا تشكيل القصّ الروائيّ عند ديڤيد معلوف، ومن ثمّ فهم سرديّته المتخيَّلة كرواية أستراليّة عربيّة.

قيل إنّ «موت الأب يترأّس بداية مسيرة ديڤيد معلوف كروائيّ»[23]. **جونو**، أوّل رواية له وأكثرها انفتاحًا على سيرته الذاتيّة، تبدأ بموت والد الراوي – الذي يتماهى المؤلّف معه. قرأ البعض هذه البداية على أنّها وسيلة ديڤيد معلوف للتعبير عن شعوره بالـ «خجل» من «العاطفيّة» الزائدة لعائلته اللبنانيّة كما ظهرت في جنازة والده[24]. قد يكون ديڤيد معلوف أحسّ بشيء من الألم والإحراج أمام نوبة «الهستيريا» و«ولولة» إحدى عمّاته مقابل هدوء أمّه الإنكليزيّة واتّزانها[25]. لكنّي أرى في بداية **جونو**، بل فيها كلّها عمومًا، مقصد الكاتب وأسلوبه لإعادة تشكيل التجربة الحياتيّة لثلاثة أجيال أستراليّة عربيّة: تجربة الهجرة والاغتراب والانتماء، وتجربة «الما – بين» أو العيش ما – بين الثقافات المتعدّدة والمختلفة. من هذا المنطلق أرى في **جونو** بداية الرواية الأستراليّة العربيّة. **جونو** التي تتمحور حول الموت، تبدأ بموت والد الراوي وتنتهي بموت صديقه جونو. ولكن في «الخاتمة»، يعثر الراوي على كتاب يحتفي بأستراليّ «عبقريّ»، وعلى «سجلّ» لـ «حياة» أبيه. باختتام روايته بـ «قصّة نجاح» والد الراوي[26] – وعلى الأرجح قصّة والد المؤلّف كذلك – يمكن أن نقول إنّ ديڤيد معلوف إنّما يحتفي بحياة وإنجازات جيل كامل من المهاجرين والمهاجرات العرب، جيل عربيّ مهاجر ومغترب عمل وتعب، على غرار والد الكاتب، وتألّم في رحلته الصعبة ليكتسب أستراليّته ويصير أستراليًّا حقًّا. ومن المستغرَب، بل من المؤلم أن يكون جزء من هذه الصيرورة قد تحقّق عن طريق الحكي بلغة غير العربيّة، وهي التجربة القاسية التي عاشها الجيل الثاني من المهاجرين والمهاجرات العرب أمثال والد ديڤيد معلوف، خاصّة في حقبة «أستراليا البيضاء».

موضوع تجربة الأجيال الثلاثة ينعكس أيضًا في رواية ديڤيد معلوف الثانية *An Imaginary Life* (1978)[27] التي ترجمها سعدي يوسف إلى العربيّة بعنوان **حياة متخيَّلة: أوفيد في المنفى**[28]. ما قاله

(21) David Malouf & Nikos Papastergiadis, "David Malouf and Languages for Landscape: An Interview," *A Review of International English Literature*, vol. 25, no. 3 (1994), p. 94.

(22) Malouf, *Johnno*, pp. 280, 279.

(23) Ivor Indyk, *David Malouf* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 1.

(24) Attar, "A Lost Dimension," p. 309.

(25) Malouf, *Johnno*, p. 3.

(26) Ibid., pp. 167, 169.

(27) David Malouf, *An Imaginary Life* (London: Vintage, 1999).

(28) ديفيد معلوف، **حياة متخيّلة: أوفيد في المنفى**، ترجمة سعدي يوسف (عمّان: دار المدى، 1996).

الشاعر أوڤيد Ovid، «الحاكم المنفيّ»، يختصر حالة النفي التي عاشها جدّ المؤلّف لأبيه؛ الجدّ اللبنانيّ الأصل الذي وصفه الكاتب في مذكّراته بـ «الحاكم المنفيّ»[29]. يقول أوڤيد: «أيُفترض أن يكون كلّ شيء هكذا من الآن وصاعدًا؟ هل عليّ أن أتعلّم كلّ شيء من جديد مثل الطفل؟ أكتشف العالم [...] مع كلّ الأشياء فيه بعيدًا عن سحر أسمائها الخاصّ بلغتي أنا؟»[30]. أمّا تجربة والد ديڤيد معلوف فقد تمثّلت في قبول أوڤيد للمنفى، ومحاولته التعوّد على عالمه الجديد، وتعلّم اللغة الجديدة لهذا العالم. في حين تمثّل «رحلة العودة»، عودة أوڤيد إلى تربة الأرض، مغادرة الكاتب ديڤيد معلوف منفاه الاختياريّ في بريطانيا وعودته إلى وطنه الأوّل، أستراليا، وفي الوقت نفسه، تمثّل هذه «العودة» لجوء جدّه لأبيه إلى التربة، وزراعة جنينة البيت في بريزبن بالخضار اللبنانيّة لتحويل منفاه إلى حياة جديدة، كما يتذكّر الكاتب[31].

يقدّم كتاب **حَيَوات متخيَّلة** دراسة جيّدة لروايات ديڤيد معلوف[32]. لكنّ الباحث لا يعير اهتمامًا لبُعد الهجرة الذي يعنيني في هذه الدراسة. لذا أعتمد هنا، بنحو خاصّ، على قراءتي «العاشقة» لهذه الروايات. ففي رواية **مسألة سهلة، لعب أولاد** *Child's Play* التي صدرت في نسختها الأولى سنة 1982[33]، أقرأ مثلًا تردّد الإرهابيّ في اغتيال الكاتب الشهير على أنّه شعور ديڤيد معلوف بالذنب وملامته لنفسه بسبب تنكّره لعالم والده، وإلغائه هذا العالم بإصراره على الكتابة باللغة الإنكليزيّة فقط. في **'طِير وعَلّي' يا پيتر!** *Fly Away Peter* (1982)[34]، أقرأ الصراع بين بطل الرواية، الحالِم والكاتب، وأبيه العامِل من الطبقة الكادحة، انعكاسًا للصراع، أو للخلاف الذي باعد بين ديڤيد معلوف بتطلّعاته الأدبيّة والفكريّة، ووالده بانشغالاته المادّيّة والمعيشيّة على غرار أوائل المهاجرين والمهاجرات. تذكّرنا هذه الحالة أيضًا بتجربة رائد الحركة المهجريّة الأميركيّة، أمين الريحاني (1876–1940) الذي شقّ مسيرته الأدبيّة والفكريّة في نيويورك رغم اعتراضات والده، وعلى عكس توقّعات أهله وغالبيّة الجالية العربيّة آنذاك[35]. ونرى الكثير من عناصر هذه التجربة المهجريّة في رواية ديڤيد معلوف، **أرض هارلاند نصف فدّان** *Harland's Half Acre* (1984)[36] التي، كما أكّد في مقابلة معه، «فيها الكثير من السيرة

(29) Malouf, *12 Edmondstone Street*, p. 6.

(30) Malouf, *An Imaginary Life*, pp. 14–15.

(31) Malouf, *12 Edmondstone Street*, pp. 4–6.

(32) Neilsen, *Imagined Lives*.

(33) David Malouf, *Child's Play* (London: Chatto & Windus, 1993).

(34) اعتمدت هذه التهجئة في ترجمتي للعنوان (بدلًا من طِرْ وعلِّ)، لقربها من اللهجة اللبنانيّة التي كانت تحكي بها عائلة الكاتب لأبيه، وكان الكاتب يسمعها من دون أن يفهم الكثير منها.

David Malouf, *Fly Away Peter* (Sydney: Penguin Books, 1985).

(35) يمكن مراجعة دراساتي حول أمين الريحاني، وخاصّة: نجمة حجّار (تحرير)، **أمين الريحاني والتجدّد العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2012)؛ وبالإنكليزيّة:

Nijmeh Hajjar, *The Politics and Poetics of Ameen Rihani: The Humanist Ideology of an Arab–American Intellectual and Activist* (London and New York: I.B. Tauris Publishers, 2010).

(36) David Malouf, *Harland's Half Acre* (Middlesex: Penguin Books, 1985).

الذاتيّة المتحوّلة» من سيرة المؤلّف إلى الشخصيّات الروائيّة[37]. وفي رواية **العالَم الكبير** *The Great World* (1990)[38]، أقرأ في حكاية «سجين الحرب» كيف تصوَّر ديڤيد معلوف تجربة جدّه الموقوف بتهمة «أجنبيّ عدوّ»، وكيف كانت هذه التجربة ستبدو لو تسنّى لجدّه كتابة التاريخ بصيغته الخاصّة ومن رؤيته الشخصيّة. وكذا في رواية **استذكار بابل** *Remembering Babylon* (1993)[39] التي تقدّم شخصيّة جيمي Gemmy على أنّها مزيج من الثقافة الأوروبيّة وثقافة «الأبوريجينال»، شعب أستراليا الأصليّ. ويمكن أن نقرأ هذا التشخيص بصفته انعكاسًا للتوتّر الذي كان قائمًا بين الثقافة الأستراليّة لديڤيد معلوف ووالده من جهة، وثقافة أمّه الإنكليزيّة من جهة أخرى. وقد عبّر ديڤيد معلوف عن هذا التوتّر في سيرته الذاتيّة وفي كثير من كتاباته الأخرى[40]. أمّا رواية **الفِدية** *Ransom* (2009)[41]، فتتناول روابط الصداقة والحبّ التي تؤلّف بين الآباء والأبناء، وتعكس، من ثمّ، تأمّلات ديڤيد معلوف حول علاقة الحبّ والعاطفة الصادقة التي كانت تربطه بأبيه والتي عبّر عنها في كثير من كتاباته، وإن لم يتبجّح بها في أكثر الأحيان.

ترسم روايات ديڤيد معلوف ملامح الأزمة التي كان يعيشها الكثير من أوائل المهاجرين والمهاجرات العرب في «المنفى» الأستراليّ. وكما تستدعي أعماله الأدبيّة الأخرى، المطلوب منّا الكثير من العناية والانتباه، والقراءة المتأنّية، لاكتشاف الجذور الأصيلة ورؤى جديدة في خطابه الروائيّ.

ثانيًا: رواية الجيل الأوّل

شهدت ثمانينيّات القرن العشرين بدايات الرواية العربيّة في أستراليا مع **لينا: لوحة فتاة دمشقيّة**، و**البيت في ساحة عرنوس: رواية قصيرة** للكاتبة سمر العطّار. وقد ترجمت المؤلّفة روايتيها إلى اللغة الإنكليزيّة في التسعينيّات[42]. ولدت الكاتبة ونشأت في دمشق، وتركت سوريّة سنة 1965 متوجّهة إلى كندا، ومن ثمّ إلى الولايات المتّحدة الأميركيّة وألمانيا والجزائر قبل وصولها إلى سيدني حيث تسكن حاليًّا. وُصفت سمر العطّار بأنّها «نسويّة رافضة»، تُظهر كتاباتها كيف أنّ «رفض المرأة عن طريق التمرّد الجزئيّ على التقاليد السائدة يمكن أن يقذف بها إلى عالم النسيان والتهميش ويصيبها باضطرابات نفسيّة»[43].

(37) David Malouf & Samar Attar, "History Is Not What Happened but What Is Told': An Interview with David Malouf," *Outrider*, vol. 6, no. 1 (1989), p. 103.

(38) David Malouf, *The Great World* (Australia: Picador, 1991).

(39) David Malouf, *Remembering Babylon* (Sydney/ New York/ Toronto/ London/ Auckland: Random House, 1993).

(40) Malouf, *12 Edmondstone Street*, pp. 3–75; Malouf, *A First Place*, pp. 17–33, 34–64.

(41) David Malouf, *Ransom* (Sydney: Knopf, 2009).

(42) سمر العطّار، **لينا: لوحة فتاة دمشقيّة** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982)؛ **البيت في ساحة عرنوس: رواية قصيرة** (سيدني: راليا برس، 1988). وبالإنكليزيّة:

Samar Attar, *Lina: A Portrait of a Damascene Girl* (Boulder, CO: L. Rienner Publishers, 1994); Samar Attar, *The House on Arnus Square* (Pueblo, CO: Passeggiata, 1998).

(43) Margot Badran & Miriam Cooke (eds.), *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (London: Virago, 1990), p. xxiii.

تحكي **لينا: لوحة فتاة دمشقيّة** قصّة ترعرُع طفلة في ظلّ الحكومات العسكريّة خلال الخمسينيّات وأوائل الستّينيّات من القرن الماضي، إلى حين اتّخاذها قرار مغادرة سوريّة. تقول سمر العطّار إنّ روايتها تصوّر صراع إنسانة ضدّ مجتمعها، و«تجسّد» توق المؤلّفة «وتشوّقها الشديد إلى الحرّيّة»[44]، وتمرّدها ضدّ «العائلة والدين والوطن»[45]. الرواية التي كُتبت خارج أستراليا بين سنتي 1975 و1977، لم تصدر إلّا سنة 1982، في بيروت. وتقول الكاتبة، إنّه بسبب الحرب الأهليّة في لبنان، ولأنّها تصوّر «القمع»، تأخّر صدور الرواية التي مُنعت في سوريّة وفي بلدان عربيّة أخرى[46]. استغرقت الرواية عدّة سنوات لتصل إلى سيدني حيث احتفلت بها «رابطة إحياء التراث العربيّ» سنة 1986. وكان هذا أوّل احتفال للجالية بإطلاق رواية عربيّة في أستراليا. وقد شاركتُ أنا في حفل الإطلاق بكلمة مفصّلة تبيّن أنّ اضطهاد المرأة العربيّة وقمعها ليس مرتبطًا فقط بالجنس الاجتماعيّ – الجندر – ولكن أيضًا بالطبقة، وهذا ما غفلت عنه الكاتبة[47].

العمل الثاني **البيت في ساحة عرنوس** هو «رواية قصيرة»، كتبتها سمر العطّار حينما عادت إلى برلين في إجازة جامعيّة سنة 1984. نُشرت الرواية أوّلًا مسلسلة في حلقات بين سنتي 1987 و1988 في جريدة **النهار** الصادرة في سيدني. وأعادت المؤلّفة نشرها في كتاب سنة 1988، وترجمتها إلى الإنكليزيّة سنة 1997. لا بدّ هنا من الإشارة إلى أهمّيّة صحيفة **النهار** في التأسيس لبدايات الأدب العربيّ الأستراليّ، خاصّة في الشعر والرواية. فمنذ تأسيسها سنة 1978، فتحت هذه الجريدة صفحاتها للإنتاج الفكريّ والأدبيّ العربيّ في أستراليا وبلاد المهجر الأخرى وفي العالم العربيّ. وقد نُشرت فيها أعمال أدبيّة للعديد من الكتّاب والكاتبات العرب في أستراليا، في الشعر والمقالة والقصّة القصيرة والرواية، قبل نشرها في كتب مستقلّة. وهذا ما فعلته الكاتبة سمر العطّار والكاتب جاد الحاج كما سنرى لاحقًا.

وفي حين تجسّد بطلة الرواية الأولى لينا – هذا أيضًا اسم الابنة الوحيدة لسمر العطّار – تمرّد المؤلّفة وسعيها إلى الحرّيّة، في **البيت في ساحة عرنوس**، تؤدّي الكاتبة دور الراوية وإحدى الشخصيّات. في هذه السيرة الذاتيّة، تستند المؤلّفة إلى وثائق شخصيّة وعائليّة لتعالج أفكارها وعواطفها تجاه بيت العائلة الذي عاشت فيه طفولتها في دمشق، خاصّة عند عودتها إليه بعد غياب طويل.

في قراءة نقديّة، غربيّة على الأرجح، تبدو روايات سمر العطّار وكأنّها تنقل «وعي شخصيّة غارقة في الثقافة الأوروبيّة الغربيّة»[48]، بينما تبدو هذه الروايات للقارئة العربيّة ليلى المالح وكأنّها «نتاج أدبيّ لكاتبة ما تركت الوطن يومًا»[49]. لا أتّفق تمامًا مع هاتين القراءتين؛ فأنا أرى أنّ **البيت في ساحة عرنوس**

(44) Samar Attar, "Translating the Exiled Self: Reflections on Translation and Censorship," *Intercultural Communication Studies*, vol. XIV, no. 4 (2005), p. 136.

(45) Samar Attar, "The Price of Dissidence: A Meditation on Creativity, Censorship, and Exile,"*Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, vol. 6, no. 2 (2006), p. 152.

(46) Attar, "Translating the Exiled Self," p. 133.

(47) نُشرت مداخلتي في مجلّة **الوفاق** (سيدني)، أيلول/ سبتمبر 1986.

(48) Claire Buck (ed.), *Women's Literature A–Z* (London: Bloomsbury, 1994) (Attar).

(49) Al Maleh, p. 52.

ليست إلّا «مذكّرات متخيَّلة»، كما تقول الكاتبة نفسها في سياق آخر[50]، مكتوبة من وجهة نظر امرأة منفيّة ما شعرت يومًا أنّها تنتمي إلى وطن حتّى وهي في بيتها الدمشقيّ وبين أهلها. تقول المؤلّفة: «لكم يصعب عليّ أن أقول ماذا عنى بيتي الدمشقيّ لي كلّ هذه السنوات الطويلة [...] كنت دائمًا أجنبيّة في بيت أبي [...] ولم أشعر يومًا أنّني أنتمي فعلًا إلى بيتي. كنت أسكن فيه، لكنّني بنفس الوقت، لا أسكن فيه. ولم تكن حدوده آنذاك تنحصر في المبنى نفسه في مخيّلتي، بل تعدّته إلى الحيّ، إلى المدينة، إلى الوطن. وكان الآخرون يرون شيئًا غريبًا فيّ [...] وكانوا دائمًا يحسبون أنّني أجنبيّة حتّى قبل أن أرحل عن دمشق»[51]. بحث الكاتبة اللانهائيّ عن وطن جاء بها إلى أستراليا. ولكن حتّى بعد مضيّ عشرين سنة على وصولها، لم تتقدّم بطلب للحصول على الجنسيّة الأستراليّة[52]. وبعد سنوات طويلة من إقامتها في أستراليا، وعملها في جامعة سيدني، ما زالت تصف نفسها بـ «الذات المنفيّة»[53].

في **البيت في ساحة عرنوس**، وهي كما ذكرت سيرة ذاتيّة بقالب رواية قصيرة، أستراليا غائبة بالاسم، لكنّها ليست غائبة تمامًا. هي في الرواية «نهاية العالم»[54]. وكذلك في الواقع. فالكاتبة لا تخفي شعورها بالأسى يوم اضطرّت، غير مسرورة، إلى الانتقال إلى أستراليا برفقة زوجها الأكاديميّ في أواخر السبعينيّات[55]. بعد سنوات عاشتها في أستراليا، وعملت أكاديميّة في إحدى أكبر الجامعات الأستراليّة وأهمّها، بقيت الكاتبة تشعر بـ «الغضب» كلّما فكّرت أو تذكّرت - أو ذُكِّرت - أنّها تعيش «تحت، أو أدنى الأرض» - تفسيرها لعبارة، Downunder اسم يطلق على أستراليا، كونها في النصف الجنوبيّ للكرة الأرضيّة - كما تقول في مجموعة مقالات نشرتها في أستراليا سنة 1999 بعنوان، **خواطر من أسفل العالم**[56]. في أستراليا، تشعر الكاتبة أنّها تعيش فعلًا وكأنّها «واقفة على رأسها»، في «أسفل العالم» حيث تُضيَّع مواهب الناس، وحيث يُعامل العرب كأشباه البشر، وهي نفسها تشعر بأنّها «شبه إنسانة»[57]. نظرتها الفوقيّة لأستراليا امتدّت لتشمل كلّ ما هو أستراليّ، وخاصّة كلّ ما هو أستراليّ - عربيّ. قد يفسّر هذا الشعور قساوتها ونقدها اللاذع لشخصيّات أستراليّة مرموقة من خلفيّة عربيّة مثل ديفيد معلوف[58]، الذي لا يحسّ بالشعور القويّ نفسه تجاه جذوره العربيّة، أو ربّما لا يعبّر عن شعوره بالطريقة ذاتها. وربّما يفسّر أيضًا تلك «النظرة السوداويّة» لدى سمر العطّار والتي رأى البعض أنّها «تنمّ عن ألم كبير ناتج [...] ربّما عن يأس أو ما يشبه اليأس لما آلت إليه حالة العرب» في أستراليا[59]. وقد

(50) Attar, "Translating the Exiled Self," pp. 136–137.

(51) العطّار، **البيت**، ص 173–174.

(52) المرجع نفسه، ص 174.

(53) Attar, "Translating the Exiled Self," p. 131.

(54) العطّار، **البيت**، ص 189.

(55) Attar, "The Price of Dissidence," p. 152.

(56) سمر العطّار، **خواطر من أسفل العالم** (سيدني؛ ملبورن: منشورات ندى، 1999)، ص 21، 26.

(57) المرجع نفسه، ص 21، 24، 26، 45.

(58) المرجع نفسه، ص 27–34، 93.

(59) كامل المرّ، «مقدّمة»، في: المرجع نفسه، ص 16–17.

انعكست هذه النظرة في روايتيها، ممّا يجعلها الوحيدة التي تعرّف نفسها بـ «المنفيّة» بين كلّ الروائيّات والروائيّين العرب في أستراليا.

أمّا جاد الحاج، بخلاف سمر العطّار، فيرى أستراليا وطنًا بديلًا من وطنه الأوّل الذي مزّقته الحرب. ولد جاد الحاج سنة 1946 في بيروت حيث عمل صحافيًّا، وبدأ ينشر قصائده منذ سنة 1966. ترك لبنان سنة 1977، أي بعد سنتين من اندلاع الحرب الأهليّة. وعمل في باريس وأثينا ولندن قبل أن يهاجر مع عائلته إلى أستراليا سنة 1985. لكنّه ترك أستراليا سنة 1991 عائدًا إلى لندن حيث عمل محرّرًا في جريدة **الحياة**. وفي سنة 2000، عاد إلى لبنان حيث استقرّ نهائيًّا، مع زيارات شبه سنويّة لأستراليا، لزيارة الأهل ولتوطيد الصداقات وإطلاق أعماله الأدبيّة الجديدة. أثناء إقامته القصيرة في سيدني، أي في أقلّ من سبع سنوات، نشر جاد الحاج دواوين شعريّة ومجموعات قصص قصيرة، وروايته الأولى **الأخضر واليابس** (1988)[60]. وبعد عودته إلى لبنان، نشر ثلاث روايات، جميعها باللغة الإنكليزيّة. ما زال يكتب باللغة العربيّة خاصّة في الشعر والقصّة القصيرة، لكنّه يفضّل كتابة الرواية بالإنكليزيّة، لأنّ هذه اللغة «كوسموبوليتيّة»، كما يقول، ولأنّها اللغة الوحيدة التي تفهمها وتقرؤها ابنتاه في أستراليا[61]. لا شكّ في أنّ الكتابة بالإنكليزيّة وسّعت مجال القراءة أمام جاد الحاج، وإلى جانب الجمهور العربيّ، قدّمته أيضًا إلى الجمهور الأستراليّ الأوسع الذي يعرفه الآن روائيًّا بالدرجة الأولى. وبفضل رواياته بالإنكليزيّة أصبح جاد الحاج الآن شخصيّة أدبيّة مميّزة في الأدب الأستراليّ العربيّ الناشئ والواعد.

منحت اللغة الإنكليزيّة أيضًا جاد الحاج حضورًا مميّزًا بين كتّاب وكاتبات الرواية العربيّة – الإنكليزيّة التي انشغلت بهموم النزوح والوطن والمنفى. مثلًا، سيرين الحوت قرأت **الهجرة الأخيرة: رواية اغتراب وحبّ** *The Last Migration: A Novel of Diaspora and Love* (2002)[62]، في إطار السرد اللبنانيّ المتخيَّل المكتوب بالإنكليزيّة في زمن ما – بعد الحرب الأهليّة؛ و«نموذجًا» لـ «رواية المهجر». وفي رأي الباحثة، تتميّز رواية **الهجرة الأخيرة** – و«رواية المهجر» عمومًا – بمشاعر الشخصيّات المتوازنة فيما يتعلّق بتأثير الغربة في هويّاتها، بينما تطغى على «رواية المنفى» مشاعر متضاربة تجاه الوطن تصل بالشخصيّات إلى حالة معطِّلة للذهن، فيتحوّل فيها الحنين إلى الوطن وألم الغربة إلى شعور بالنفي. وللمقارنة، اتّخذت الباحثة من رواية **الوطن، في مكان ما** *Somewhere, Home* (2003) للكاتبة اللبنانيّة الأستراليّة ندى أعور جرّار[63]، مثالًا لـ «رواية المنفى»، كما سيأتي[64].

في هذه الدراسة، ومع تقديري لقراءة سيرين الحوت، أقول إنّ تمثّلات الوطن والمنفى في روايات جاد الحاج ليست جامدة، بل يجب أن نقرأها في ضوء هويّته الديناميكيّة، وانتمائه العابر للوطنيّات،

(60) جاد الحاج، **الأخضر واليابس** (سيدني: مطبعة صمايلي، 1987–1988).

(61) جاد الحاج، محاضرة خاصّة بعنوان «الأدب الأستراليّ العربيّ: اللغة والهويّة»، في جامعة سيدني، 24 آذار/ مارس 2014.

(62) Jad El Hage, *The Last Migration: A Novel of Diaspora and Love* (Melbourne: Panache, 2002).

(63) Nada Awar Jarrar, *Somewhere, Home* (London: Heinemann, 2003).

(64) Syrine Hout, "The Last Migration: The First Contemporary Example of Lebanese Diasporic Literature," *Journal of Postcolonial Writing*, vol. 43, no. 3 (2007), pp. 219, 294.

وتجربته الأدبيّة العابرة للّغات. وفي ظلّ هذه الاعتبارات، أقرأ كلّ رواياته، بالعربيّة والإنكليزيّة، في ضوء حياته وتجاربه في كلّ من أستراليا والوطن العربيّ وأوروبا. وبناء عليه، أصنّف رواياته الأربع بحسب ثلاث مراحل: مرحلة ما قبل هجرته إلى أستراليا عندما كان يكتب بوصفه لبنانيًّا مغتربًا في أوروبا؛ ومرحلة المهجر ما بعد الأستراليّ عندما كان يكتب بوصفه أستراليًّا – لبنانيًّا مغتربًا عن أستراليا وعن الوطن العربيّ معًا؛ ومرحلة العودة إلى الوطن العربيّ عندما صار يكتب بوصفه لبنانيًّا – أستراليًّا عائدًا إلى وطنه الأوّل.

وبحسب هذا التصنيف، أعتبر أنّ **الأخضر واليابس** التي تدور حول الحرب الأهليّة في لبنان تعود إلى مرحلة ما قبل الهجرة إلى أستراليا. كتب جاد الحاج هذه الرواية عندما كان في أوروبا بين عامَي 1977 و1985، ونشرها في سيدني بعد سنتين من وصوله. في مقابل لبنان، بلد الحروب والصراعات، تصوّر هذه الرواية أستراليا كأرض السلام، وكوطن آمن لجمع شمل العائلة، والأمل في بداية جديدة لمستقبل أفضل. في هذه الرواية التي وضعها الكاتب حينما كان جغرافيًّا، قريبًا من لبنان، تبدو أستراليا كأنّها الوطن والغربة معًا. مقارنة بالوطن الذي مزّقته الحرب، وأصبح أسوأ من الغربة، أستراليا هي الوطن – الحلم الذي يتوق إليه البشر وأولئك الذين «يخضعون لحديدة كبيرة سوداء وبلادهم تلفظهم إلى البحر»[65]. صحيح أنّ أستراليا «في المقلب الثاني من الأرض»،[66] لكنّها ليست منفى. وليست وطنًا بعد. هي «مكان غريب»، لكنّها يمكن أن تكون «أرحم» من الوطن، لأنّ «الغربة في مكان غريب أرحم ألف مرّة من الغربة في مسقط الرأس»[67].

يخفّ هذا التأرجح، أو القلق، في رواية **الهجرة الأخيرة** *The Last Migration* التي نشرها الكاتب في سيدني سنة 2002، أي بعد عشر سنوات من مغادرته أستراليا، وكتبها في لندن بين عامَي 1991 و2000، وصدرت بعد عودته شبه الدائمة إلى لبنان. هذا العبور للوطنيّات الذي يميّز هويّة الرواية، أو ربّما من الأصحّ القول هذه الوطنيّة العابرة بامتياز هي ما يجعل من هذه الرواية حالة مثيرة وشائقة من «الما – بين»، وما أعتبره هنا سرديّة المهجر ما بعد الأستراليّ عند جاد الحاج. في هذه الرواية، يحكي الكاتب بوصفه أستراليًّا مغتربًا ومغتربًا لبنانيًّا في آن معًا، ممّا يجعل منها رواية مهجريّة مزدوجة. ومع ذلك، وبين رواياته الأربع، تبقى **الهجرة الأخيرة** أكثر روايات جاد الحاج أستراليّة. إضافة إلى لغتها الإنكليزيّة والجنسيّة الأستراليّة التي اكتسبها الكاتب قبل مغادرته سيدني عائدًا إلى أوروبا سنة 1991، أستراليا في هذه الرواية حاضرة بقوّة وبصورة إيجابيّة. بطل الرواية، أشرف، المقيم في لندن، أستراليّ من أصل لبنانيّ، ويكنّ شعورًا دافئًا لأستراليا التي كان لجأ إليها بعد اندلاع الحرب الأهليّة، وحيث ما زالت ابنتاه تعيشان بعيدًا عن أهوال هذه الحرب، كما هو في الواقع حال بنتَي الكاتب. وأستراليا هي الوطن الذي يعود إليه أشرف، ولكن هذه المرّة مع أمّه وزوجته الجديدة الحبلى منه. في أستراليا،

(65) الحاج، **الأخضر واليابس**، ص 256.

(66) المرجع نفسه، ص 322.

(67) المرجع نفسه، ص 129.

«الماضي يذوب في المستقبل والحاضر، وفي النهاية، البداية» لحياة جديدة[68]. بهذه الكلمات يختم المؤلّف روايته. وهي تختصر رؤيته لأستراليا بصفتها وطنًا جديدًا لأشرف ولزوجته وطفل-تهما. أمّا لأمّه المهاجرة بعيدًا عن حروب الوطن، فأستراليا هي الوطن الذي تبحث عنه، كما تقول، «في هجرتي الأولى والأخيرة»[69].

تختلف الرؤية في **شجرة الحنبلاس** *The Myrtle Tree* (2007)[70]. في هذه الصياغة الإنكليزيّة الجديدة لرواية **الأخضر واليابس**، تطغى رؤية الكاتب الإنسانيّة والمتفائلة حيال بيته وأرضه في لبنان، كما بيّنتُ في قراءة سابقة لهذه الرواية[71]. بسبب قلقه ممّا يمكن أن يعمله في أستراليا، نجد بطل الرواية، آدم، يفضّل الآن الموت في لبنان على العيش في أستراليا التي تروّج لها زوجته كأنّها «الأرض الموعودة»[72]. يبدو التحوّل واضحًا عمّا جاء في رواية **الأخضر واليابس**، حيث الزوجة هي التي لا تريد ترك الوطن وتحاول إقناع زوجها الساعي إلى الهجرة بالبقاء في أرضه. لا يتّسع المجال هنا لمناقشة هذا التبادل في الأدوار الجندريّة، لكنّ قراءة الشخصيّات الروائيّة وأدوارها، بحسب الجنس الاجتماعيّ في هاتين الروايتين، موضوع شائق ويستحقّ الدراسة في بحث مستقلّ.

لا شكّ في أنّ عودة جاد الحاج إلى لبنان، واستقراره فيه بعد انتهاء القتال، قد غيّرت من تصوّره للوطن والمنفى. ففي روايته الرابعة، **يوم من أيّام نيسان** (2011) *One Day in April*[73]، وهي سرديّة جديدة عن الحرب الأهليّة، تغيب أستراليا تمامًا. فلا تخطر ببال اللبنانيّين واللبنانيّات في رحلة الفرار من الوطن واللجوء. بل تجد الشخصيّات ملجأ أمينًا من ويلات الحرب في لندن حيث نُشرت الرواية. وهذا ما يجعلها، في رأيي، «رواية ما – بعد الحرب اللبنانيّة» بكلّ معنى الكلمة.

وهذا أيضًا ما يدفعني إلى القول إنّ الديناميّات المتغيّرة للزمان والمكان هي التي تحدّد محور الكتابة الروائيّة عند جاد الحاج. لا شكّ في أنّ الحرب اللبنانيّة هي الهمّ الرئيس في جميع رواياته على اختلاف لغتها. أمّا أستراليا فمهمّشة نسبيًّا مقارنةً بلبنان. ولا يتوازن الوطنان في مخيّلته الروائيّة إلّا عندما يعيش الكاتب في غربته المزدوجة، بعيدًا عن أستراليا وعن لبنان، في الوقت ذاته. وهكذا يتأكّد لنا أنّ جاد الحاج، من أوّل أعماله إلى آخرها، بقي روائيًّا لبنانيًّا، وإن كان بصوت أستراليّ.

عرفت أستراليا في الثمانينيّات رواية عربيّة أخرى هي **العنقاء** (1989)[74]، الرواية الأولى من رباعيّة

(68) El Hage, *The Last Migration*, p. 184.

(69) Ibid.

(70) Jad El Hage, *The Myrtle Tree* (London: Banipal, 2007).

(71) Nijmeh Hajjar, "A Reading of *The Myrtle Tree* by Jad El Hage," in: *Australian Made: A Multicultural Reader*, Sonia Mycak & Amit Sarwal (eds.) (Sydney: Sydney University Press, 2010).

(72) El Hage, *The Myrtle Tree*, p. 228.

(73) Jad El Hage, *One Day in April* (London: Quartet, 2011).

(74) عبد الكريم السبعاوي، **العنقاء** (ملبورن: دار سبيل للنشر، 1989).

أرض كنعان لعبد الكريم السبعاوي. وقد ترجمت إلى اللغة الإنكليزيّة (1994)[75]. وُلد الكاتب في غزّة، وأُجبر على مغادرة فلسطين بعد حرب حزيران (1967)، ليلجأ بعدها إلى الأردنّ ويقيم في عمّان ثمّ في السعوديّة قبل أن يهاجر وأسرته إلى مدينة ملبورن الأستراليّة سنة 1981. بعد توقيع اتّفاقيّة أوسلو سنة 1993، عاد ليعيش ويعمل في غزّة. لكنّ الظروف السياسيّة والاقتصاديّة الصعبة اضطرّته مرّة أخرى إلى مغادرة فلسطين والعودة إلى أستراليا. يُعرف عبد الكريم السبعاوي في الأوساط الفلسطينيّة شاعرًا، وبرز اسمه في أدب المقاومة الفلسطينيّة، خاصّة في الرواية العربيّة التي انشغلت بنكبة فلسطين ومأساة الخسارة والفقد والنفي[76]. لكنّ رواياته لم تلقَ رواجًا واسعًا خارج العالم العربيّ، على الأقلّ في الأوساط الأكاديميّة المهتمّة بالأدب العربيّ المعاصر في السياق العالميّ. فغالبيّة الدراسات التي صدرت حديثًا باللغة الإنكليزيّة حول السرد العربيّ المتخيَّل، ومختارات مترجمة من الأدب القصصيّ والروائيّ، تجاهلت عبد الكريم السبعاوي تمامًا[77]، كما أنّ رواياته ليست مقروءة على نطاق واسع في أستراليا. تؤكّد ابنته سماح السبعاوي، في ترجمتها لرواية **العنقاء**، صعوبةَ «الوصول إلى روح اللغة العربيّة عند الكاتب»[78]؛ فلغته المتعدّدة المستويات – وهي مزيج من العربيّة الفصحى القديمة والمعاصرة والمحكيّة باللهجة الغزّاويّة – تشكّل تحدّيات إضافيّة لقراءته في أستراليا، ولا سيّما لمن ليست العربيّة لغتهم–نّ الأولى.

ظلّ التاريخ الفلسطينيّ هاجسًا يسكن عبد الكريم السبعاوي طيلة إقامته في أستراليا. سرديّة رباعيّة **أرض كنعان** وعناوين رواياتها، **العنقاء**، و**الخلّ الوفيّ** (1997)، و**الغول** (1999)، و**رابع المستحيل** (2005)[79]، كلّها توحي باستحالة محو الذاكرة الفلسطينيّة (أوّل ثلاثة عناوين ترمز كلّها إلى المستحيل في التراث العربيّ الشعبيّ، وهذا ما يؤكّده عنوان الرواية الرابعة). يعتقد عبد الكريم السبعاوي

(75) Abdul K. Sabawi, *The Phoenix: A Novel*, Samah Sabawi (trans.) (Melbourne: Papyrus, 1994).

(76) يمكن مراجعة مقالات: أحمد أبو مطر، «إعادة بناء المدن الفلسطينيّة روائيًّا»، **إيلاف**، 2006/1/29، شوهد في 2020/7/14، في: https://bit.ly/32mA09I؛ رشاد أبو شاور، «ليست شهادة، ولكنّها تساؤلات»، **عرب 48**، 2010/10/31، شوهد في 2014/3/11، في: https://bit.ly/2BYLZzP؛ محمّد البوجي، «السبعاوي.. ناطور الذاكرة الفلسطينيّة: رباعيّة أرض كنعان مائتي عام من النزال»، *Abdul Karim* (موقع شخصيّ)، شوهد في 2014/3/11، في: https://bit.ly/2OjEypg؛ علي الخليلي، «عبد الكريم السبعاوي في روايته 'رابع المستحيل': ضدّ النسيان من يافا إلى غزّة»، **مؤسّسة فلسطين للثقافة**، 2006/5/11، شوهد في 2014/3/11، في: https://bit.ly/3ftgITQ؛ عبد الخالق محمّد العفّ، «الزمان والمكان في رواية رابع المستحيل للقاصّ عبد الكريم السبعاوي»، **مجلّة الجامعة الإسلاميّة**، مج 16، العدد 2 (2008)، ص 23–49؛ أحمد محمّد رشاد حسّانين، «سؤال الوجود والهويّة … رواية القدس نموذجًا»، **روضة الأدب**، 2006/6/24، شوهد في 2014/3/11، في: https://bit.ly/2Zoqxgu؛ أحمد عمر شاهين، **موسوعة كتّاب فلسطين في القرن العشرين** (غزّة: المركز القوميّ للدراسات والتوثيق، 2000).

(77) على سبيل المثال، ينظر:

Salma Khadra Jayyusi, *Modern Arabic Fiction: An Anthology* (New York: Columbia University Press, 2004); Denys Johnson–Davies, *The Anchor Book of Modern Arabic Fiction* (New York: Anchor Books, 2006); Muhsin Jassim Al–Musawi, *The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence* (Leiden: Brill, 2003); Fabio Caiani, *Contemporary Arab Fiction: Innovation from Rama to Yalu* (London: Routledge, 2007).

(78) ينظر ملاحظة المترجمة سماح السبعاوي في: Sabawi, p. 5.

(79) عبد الكريم السبعاوي، **العنقاء**؛ عبد الكريم السبعاوي، **الخلّ الوفيّ** (غزّة: دار النورس، 1997)؛ عبد الكريم السبعاوي، **الغول** (غزّة: دار النورس، 1999)؛ عبد الكريم السبعاوي، **رابع المستحيل** (غزّة: دار النورس، 2005).

أنّ ما كُتب إلى الآن في الفنّ الروائيّ عربيًّا وفلسطينيًّا، تناول بالدرجة الأولى مرحلة ما - بعد النكبة وأهمل تاريخ فلسطين العريق. ولهذا نراه يسعى من خلال رواياته إلى كتابة سرديّة أخرى بأفق أوسع، وأشمل، تساعد الفلسطينيّين والفلسطينيّات، خاصّة في المهجر، على تثبيت انتمائهم-نّ إلى فلسطين والارتباط بجذور أكثر عمقًا. لذا تتتبّع الرباعيّة الحياة الفلسطينيّة بتفاصيلها في مدن فلسطين وأريافها وكلّ ما يندرج ضمن التراث الفلسطينيّ، ممّا حدا بناقد فلسطينيّ متحمّس إلى وصف المؤلّف بـ«ناطور الذاكرة الفلسطينيّة»[80].

أمّا هموم عبد الكريم السبعاوي الأستراليّة، فقد تجلّت في روايته التي تشبه السيرة الذاتيّة **البحث عن الترياق .. في بلاد واق الواق** (2001)[81]. وفيها ينظر إلى أستراليا أرضًا غريبة يدعوها بلاد «واق الواق»، الاسم الذي أطلقه عليها «أجدادنا العرب» نسبة إلى «واجا» أو «غريب» بلغة الشعب الأبوريجينيّ الأصليّ[82]. وفي هذه الرواية، يصوّر الكاتب أستراليا منفى مسمومًا حيث البحث عن الترياق، أو العلاج للمشاكل، يؤدّي بالشخصيّات إلى نهاية تراجيديّة؛ الجنون أو الانتحار أو الضياع والتيه. تدور أحداث الرواية في مدينة ملبورن، وتكشف عن قلق المؤلّف من التغيّرات الاجتماعيّة والاختلافات الثقافيّة الحادّة وآثارها السلبيّة على الجاليات العربيّة والإسلاميّة في أستراليا، خاصّة العائلات المهاجرة حديثًا. وتصوّر بحدّة صراع الأجيال والعلاقات بين الجنسين. وكأنّ مناخ الحرّيّة في أستراليا قد ساهم في توسيع الهوّة بين الجيل العربيّ الشابّ الجديد وجيل الأهل القديم، وعمّق التوتّرات الجنسانيّة - الجندريّة بما يساهم في تأزيم الديناميّات العائليّة، ومن ثمّ في حدّة الصراع من أجل الحرّيّة. فمثلًا، عندما تهرب رُلى، إحدى الشخصيّات الروائيّة، مع صديقها الأستراليّ، تتسبّب في «فضيحة» و«مأساة» لعائلتها وللعائلات العربيّة والإسلاميّة الصديقة. أبوها «مفجوع» من هول «الطعنة»، وأمّها «ذاهلة»، وصديق العائلة مفعم «باليأس والهزيمة»[83]. قد يرى قارئ متعاطف كمحمّد بكر البوجي في تصرّف رُلى تمثّلًا لـ «تمرّد المرأة»، و«طرحًا جديدًا لقضيّة تطبيق العادات والتقاليد على الشابّ والفتاة في بلاد الغرب»[84]. لكن في السياق الأستراليّ، تبدو مقاربة عبد الكريم السبعاوي محافظة جدًّا. كما أنّ لغته الروائيّة وأسلوبه الوعظيّ وسرديّته المحافظة - بشأن العلاقات بين الجنسين - كلّها تزيد من تحدّيات القراءة وتباعد بين روايته وشريحة واسعة من الجمهور الأستراليّ، وخاصّة إذا ما قارنّاها بروايات الجيل المهجريّ الثاني، وكلّها مكتوبة بالإنكليزيّة، ومن تأليف شابّات ولدن ونشأنَ في أستراليا وتعلّمن في مدارسها وجامعاتها.

أمّا **إغواء مستر ماكلين** *Seducing Mr Maclean* (2002)[85] للكاتبة لبنى هيكل، فتمثّل سرديّة أستراليّة

(80) البوجي.

(81) عبد الكريم السبعاوي، **البحث عن الترياق .. في بلاد واق الواق** (غزّة: دار النورس، 2001).

(82) المرجع نفسه، ص 23.

(83) المرجع نفسه، ص 132، 147-151.

(84) محمّد بكر البوجي، «صراع الأجيال العربيّة في أوروبا في رواية الترياق للسبعاوي»، موقع **دنيا الوطن**، شوهد في 2014/3/11، في: https://bit.ly/32mrO9s

(85) Loubna Haikal, *Seducing Mr Maclean* (Sydney: Picador, 2002).

عربيّة «أخرى» بأكثر من معنى. هذه الرواية التي ولدت فكرتها وكتبت وصدرت في سيدني، هي الرواية الأولى المكتوبة أصلًا باللغة الإنكليزيّة لكاتبة، أو كاتب، من الجيل الأوّل، وحول المهاجرين والمهاجرات العرب في أستراليا. كانت المؤلّفة قد تركت لبنان، وطنها الأمّ، في سنّ الخامسة عشرة، وكانت تعيش في أستراليا منذ أكثر من ثلاثين سنة عندما نشرت هذه الرواية. فتجربتها الأستراليّة، إذًا، هي أوّل ما يميّزها من سائر الروائيّين والروائيّات من الأجيال الثلاثة. تتتبّع الرواية أربع سنوات من حياة شابّة (البطلة – الراوية)، تهاجر مع عائلتها من بيروت التي مزّقتها الحرب الأهليّة إلى ملبورن. بضغط عائلتها لتصبح طبيبة ولتتزوّج طبيبًا، تقيم البطلة علاقة مع عميد كلّيّة الطبّ، البروفسور ماكلين.

قد تعكس رحلة الراوية – البطلة شيئًا من تجربة المؤلّفة، دراسة الطبّ في ملبورن مثلًا. لكنّ **إغواء مستر ماكلين**، وهي العمل الروائيّ الوحيد للكاتبة لبنى هيكل، ليست سيرتها الذاتيّة. فالكاتبة «المتهكّمة»، كما تصف نفسها[86]، منشغلة بقضايا الهجرة والإثنيّة والتنميط، وتسعى إلى اكتشاف تجربة الغربة ومعاناة «الفقد والبقاء والأخلاق والقوّة والسلطة والإغراء والمساومة والتنازلات ومسألة الهويّة»[87]. وقصدت أن تكتب «رواية مضحكة»[88] عن الجالية اللبنانيّة في أستراليا، «بصوت مهجريّ» و«باللهجة اللبنانيّة»[89]. وترى الكاتبة روايتها نوعًا من تسجيل رحلة الهجرة، وما تسمّيه «المسيرة اللبنانيّة – الأستراليّة»، وجزءًا من «العلاج الذاتيّ» لأزمتها بصفتها مهاجرة[90]. تعالج الرواية مشاكل تعانيها الجماعات المهاجرة عامّة، والجاليات العربيّة في أستراليا على نحو خاصّ، مثل صعوبات الاندماج والصراع الثقافيّ والقلق من العيش بين عالمين مختلفين. وقد لاقت تشجيعًا في أستراليا لأنّها «تملأ الفراغ المحيط بالثقافة المهجريّة اللبنانيّة»[91]. ورغم تعرّضها للنقد بسبب «سخريّتها الفاحشة»، نالت الكاتبة تقديرًا خاصًّا لـ «معالجتها الصريحة» للتحدّيات التي تواجه الشبيبة المهاجرة في أستراليا[92].

لا شكّ في أنّ رواية لبنى هيكل أضاءت جوانب كثيرة في الثقافتين اللبنانيّة المهجريّة والأستراليّة. لكنّ إشكاليّة هذه الرواية تكمن في وسيلة الكاتبة للوصول إلى غايتها. في تصويرها اللبنانيّ واللبنانيّة بـ «سواد الشعر» – التركيز على اللون – ووصمهما بالعار ونعتهما بالغواية والانحراف والأذيّة والزنى والفساد والتعصّب الأعمى والإيمان بالخرافات، تبدو الرواية كأنّها تكرّس الأنماط التي سعت الكاتبة إلى فضحها ودحضها. ولهذا انتُقدت الرواية، بحقّ؛ لـ «تواطئها» في تهميش الثقافة اللبنانيّة المهجريّة، وللترويج «لأيديولوجيا الإمبرياليّة الجديدة»[93].

(86) Loubna Haikal, "The Visibility Quest," *Griffith REVIEW*, vol. 4 (2004), p. 191.

(87) Loubna Haikal & Magdalena Ball, "Interview," *Compulsive Reader*, 24/3/2004, accessed on 6/4/2014, at: https://bit.ly/2DzeDI0

(88) Michelle Griffin, "A Serve of Lebanese," *The Age*, 6/10/2002, accessed on 12/11/2013, at: https://bit.ly/30cgVV4

(89) Haikal & Ball.

(90) Ibid.

(91) Ibid.

(92) Gillian Mary Dooley, "Loubna Haikal. Seducing Mr Maclean," *Radio Adelaide*, 8/7/2002.

(93) Virginia Keft–Kennedy, "Representing the Belly–dancing Body: Feminism, Orientalism, and the Grotesque," PhD Thesis, University of Wollongong, 2005, p. 313.

في قراءتي للرواية من وجهة نظر مهاجرة لبنانيّة أستراليّة، أستغرب كيف أنّ الكاتبة لم تصوّر إلّا النماذج السيّئة من «الليبو» Lebo (تصغير «لبنانيّ – لبنانيّة» يُستخدم للسخرية). والأغرب كيف تكتشف البطلة في النهاية، أنّ مستر ماكلين ولدته أمّ لبنانيّة وتخلّت عنه للتبنّي وهو رضيع! تثير الأصول الإثنيّة للمستر ماكلين عددًا من الأسئلة لديّ بصفتي قارئة. أهمّها مثلًا، هل نجحت الراوية – البطلة، هي وعائلتها، في إغواء الأستاذ الجامعيّ وإفساده، لا لشيء إلّا لأنّها «تنتمي» إلى «قوم» والدته؟[94] أم أنّه من المفترض أن يكون فساد المستر ماكلين متأصّلًا في حمضه النوويّ DNA اللبنانيّ؟ ربّما تكون الكاتبة، وهي الفخورة بتجربتها المهجريّة، قد سعت جدّيًّا إلى تسجيل هذه التجربة، ورغبت في الوقت ذاته في معارضة السرديّات العاطفيّة غير الناقدة التي تحتفي بالهويّة اللبنانيّة وبالثقافة المهجريّة في أستراليا. ولكن، مهما كان مقصد لبنى هيكل، تبقى بدايتها الروائيّة مرآة عاكسة لأزمة الهويّة التي يعيشها الجيل الأوّل من المهاجرين والمهاجرات العرب.

يعبّر عبّاس الزين عن هذه المسألة بطريقة مختلفة. في كتاب نشره بالإنكليزيّة بعنوان **نرحل لنبقى: مذكّرات**[95]، يتتبّع الكاتب نشأته في بيروت في أسرة شيعيّة من الطبقة الوسطى خلال الحرب الأهليّة، وإقامته في لندن وباريس، وانتقاله إلى سيدني بصفة مهاجر بمؤهّلات علميّة في الثانية والثلاثين من عمره. في مذكّراته، يستكشف الكاتب كيف تقاطع الدين واللغة والثقافة والزمان والمكان لتشكيل هويّته العربيّة – الأستراليّة، وكيف يمكن أن تؤثّر خلفيّته «الشرق أوسطيّة» في ولديه المولودين في أستراليا من أمّ إنكليزيّة – أستراليّة. ما يهمّنا في هذا النصّ غير المتخيَّل، والحائز لجوائز تقديريّة، هو كيف يقارب المؤلّف مسألة الهويّة التي غابت كلّيًّا عن عمله الأدبيّ الأوّل، والأقلّ شهرة، **أقول للماء الجاري** *Tell the Running Water* (2001)[96]، وهو رواية كتبها في باريس، ونشرها بعد ستّ سنوات من وصوله إلى سيدني.

باستثناء شكره لزوجته الأستراليّة والمجلس الأستراليّ للفنون Australia Council for the Arts للدعم الذي قدّماه لإصدار الرواية، كانت أستراليا غائبة تمامًا عن **أقول للماء الجاري**، وهي العمل الروائيّ الوحيد لعبّاس الزين. تقع أحداث الرواية في بيروت خلال الحرب الأهليّة، وتتتبّع مصير ثلاثة شبّان وشابّة: راوية التي تُقتل أثناء عبورها أحد خطوط التماس، وكريم الذي يحارب لإثبات رجولته، وقنّاص الأبراج، أكرم، الذي يبثّ الرعب في شوارع المدينة، ورجل الميليشيا، مارك، الذي يستخدم بيروت للمتاجرة بالنساء والسلاح والمخدّرات والأصدقاء والأعداء. والمثير هنا أنّ الوحيد الذي يتمكّن من مغادرة بيروت هو صانع الحرب. لكنّ «رحلة الخلاص» عبر قبرص لا تأخذه إلى أبعد من أثينا[97].

إلّا أنّ أستراليا تظهر في نسخة معدّلة لأحد فصول الرواية، «حقول الرؤية» "Fields of Vision"، نشره

(94) Haikal, *Seducing Mr Maclean*, p. 317.

(95) Abbas El–Zein, *Leave to Remain: A Memoir* (St Lucia: Queensland University Press, 2009).

(96) Abbas El–Zein, *Tell the Running Water* (Sydney: Sceptre, 2001), p. 233.

(97) Ibid., p. 174.

عبّاس الزين قصّة قصيرة في آخر عمل أدبيّ صدر له بعنوان **الصانع السرّيّ للعالم**[98]. في القصّة المعدّلة، يفكّر القنّاص في مغادرة بيروت إلى «قبرص، أو أميركا، أو أستراليا»، أو «أيّ مكان يقبله»[99]. تفكير القنّاص هنا يشبه، إلى حدّ ما، تساؤلات الكاتب نفسه حول ضرورة مغادرة الوطن ووجهة الرحيل، كما يخبرنا في مذكّراته. الفرق الوحيد أنّ الكاتب، على عكس القنّاص المنعزل في بيروت، عالِم ومفكِّر، عاشق للسلام، ولديه عائلة وأصدقاء في لبنان وأستراليا، اللذَين يعدّهما وطنًا له.

على النقيض من عبّاس الزين، ترى ندى أعور جرّار أنّ العيش بين وطنين يشبه «العيش بين حياتين طول الوقت»[100]. ولدت ندى أعور جرّار في لبنان لأب لبنانيّ وأمّ أستراليّة من أصول لبنانيّة وأوروبيّة. غادرت بيروت في سنّ التاسعة عشرة بعد اندلاع الحرب الأهليّة، وعاشت في لندن وواشنطن وباريس قبل الانتقال إلى أستراليا حيث استقرّت عدّة سنوات. بعد عودتها النهائيّة إلى بيروت في منتصف التسعينيّات، نشرت أربع روايات باللغة الإنكليزيّة[101]. ندى أعور جرّار روائيّة لبنانيّة – أستراليّة متميّزة. وأكثر ما يميّزها أنّها مسكونة بهاجس حروب لبنان وانعكاساتها على المرأة اللبنانيّة. رواياتها الثلاث التي تتناولها هذه الدراسة جميعها تتمحور حول معاناة المرأة، الضحيّة الأولى لهذه الحروب. ولكن بدل أن تغيّب المرأة بالموت، كما في رواية عبّاس الزين مثلًا، أو تهمّشها بالتهجير والهجرة، كما في سرديّة جاد الحاج، تمنحها ندى أعور جرّار صوتًا وإرادة الفعل.

بدأت ندى أعور جرّار مسيرتها الروائيّة في بيروت. رواياتها الصادرة في لندن، بعيدة جغرافيًّا وعاطفيًّا عن أستراليا التي ارتبطت في سرديّتها بالمنفى. روايتها الأولى **الوطن، في مكان ما** *Somewhere, Home* (2003) التي حصلت على جائزة الكومنولث الأستراليّة، تحكي قصّة ثلاث نساء، كلّ منهنّ تبحث عن مكان تدعوه وطنًا. إحداهنّ فقط، سلوى المتقدّمة في السنّ، تعيش في أستراليا. لكنّ شعورها بالغربة والحنين والشوق إلى لبنان يجعل من الرواية نموذجًا مثاليًّا لما وصفته سيرين الحوت بـ «رواية المنفى»، كما سبق ذكره[102]. وقد قُرئت حكاية سلوى أيضًا على أنّها مقصد الكاتبة لتسليط الضوء على تجربة النفي ومعاناة المنفيّات، والمنفيّين، وكلّ من أبعدتهم–نّ الحرب عن الوطن. وللوصول إلى هذه الغاية اعتمدت الكاتبة أسلوب «خطابات الذاكرة»[103]. أمّا في رواية **أحلام الماء** *Dreams of Water* (2007)، فقد تغيّر الأسلوب وإن بقي المقصد. وبقي الوطن ذاته وإن تغيّر المنفى. في رواية ندى أعور جرّار الثانية، يبقى لبنان هو الوطن، كما هو دائمًا في كلّ رواياتها، وتغيب أستراليا تمامًا، لتعود وتظهر في روايتها الثالثة.

(98) Abbas El–Zein, *The Secret Maker of the World* (St Lucia: Queensland University Press, 2014).

(99) Ibid., p. 18.

(100) Nada Awar Jarrar, *A Good Land* (London: HarperCollins, 2010), p. 248.

(101) Jarrar, *Somewhere, Home*; Nada Awar Jarrar, *Dreams of Water* (London: HarperCollins, 2007); Nada Awar Jarrar, *A Good Land*; Nada Awar Jarrar, *An Unsafe Haven* (London: The Borough Press, 2016).

(102) Hout, p. 289.

(103) Dawn Mirapuri, "Meditations on Memory and Belonging: Nada Awar Jarrar's *Somewhere, Home*," in: Al Maleh, p. 409.

في **أرض طيّبة** *A Good Land* (2010) التي كتبتها في زمن العدوان الإسرائيليّ على لبنان سنة 2006، تحاول الكاتبة فهم العلاقة التي تربطها بلبنان وأستراليا، وتفاوض بشأن العيش بين وطنين. البطلة ليلى تعيش في بيروت. لكنّها تبقى على علاقة بأستراليا، المكان الذي كانت قد وجدت فيه مع والديها وطنًا وملاذًا آمنًا من الحرب الأهليّة التي اجتاحت وطنها الأوّل لبنان. في الأوقات الصعبة زمن العدوان، كانت ليلى «تحنّ إلى أن تغمرها من جديد» «عطور أستراليا» و«شواطئها الممتدّة» وسماؤها «الواسعة المدى»[104]، إلّا أنّ ليلى لا تصغي لترجّي والديها لتعود إلى أستراليا. فهي تفهم مخاوفهما. وتظنّ أنّ عندهما «بعض الشعور بالذنب [...] الذي يسكن الكثير من اللبنانيّين واللبنانيّات في المهجر، ذلك الشعور المتولّد عن التخلّي عن الوطن في أكثر لحظات احتياجه لأبنائه وبناته»[105]. وتحت القصف الإسرائيليّ لبيروت، تتساءل ليلى «كيف لوالديها أن يفكّرا بأنّ مغادرة هذا المكان ستكون سهلة؟ لقد كانت صعبة في المرّة الأولى [...] وستكون الآن أصعب وأسوأ»[106]. تنتهي **أرض طيّبة** بـ «ملاحظات المؤلّفة»، وفيها تشرح ندى أعور جرّار أنّها عندما كانت تكتب روايتها، تساءلت: «هل خيار البقاء» في لبنان، «رغم كلّ هذه الاضطرابات كاف لجعل هذا البلد حقيقة؟» وتكمل: «الجواب على هذا السؤال يظلّ يتأرجح [...] بدلًا من عقلي، إنّه قلبي الذي سيحكي دائمًا من أجل لبنان»[107]. ويبدو أنّ هذه المقولة تختصر السرديّة الروائيّة لندى أعور جرّار.

ثالثًا: رواية الجيل الثاني

يمكننا تتبّع بدايات هذه الفئة إلى **وعد شادية** *Shadia's Promise* (1998)، لكريستيل حدّاد[108]. لم تشتهر هذه الرواية في الأوساط الأدبيّة العربيّة في أستراليا، وقليلة هي المعلومات المتوافرة عن الكاتبة التي كانت تعيش في ملبورن عندما نشرت روايتها. تحكي **وعد شادية** عن شابّة ولدت في ملبورن من والدين لبنانيّين هاجرا إلى أستراليا في شبابهما، قبل الحرب الأهليّة بخمس سنوات. تستعيد البطلة – الراوية، شادية، محطّات مهمّة في حياة ثلاثة أجيال من جماعتها المقرّبة، العائلة والأصدقاء والصديقات، وتسجّل نماذج من طقوسها الدينيّة كالمعموديّة والأعراس والجنائز، وبعض ما مرّت به من أحزان وأفراح في مسيرتها لبناء حياة جديدة في أستراليا.

يمكن قراءة **وعد شادية** على أنّها «جزء من التاريخ الاجتماعيّ» لأستراليا المتعدّدة الثقافات[109]. فالرواية تصوّر أوضاع الجالية اللبنانيّة، وخاصّةً الموجات التي هاجرت بعد الحرب الأهليّة، والصعوبات التي تواجهها هذه الفئات للاستقرار في أستراليا وطنًا بديلًا. كما تركّز على الضغوط التي تمارَس على البنات للمحافظة على التقاليد الاجتماعيّة الذكوريّة القديمة. وعنوان الرواية بالذات يحيل إلى «الوعد»

(104) Jarrar, *A Good Land,* p. 15.

(105) Ibid., pp. 15–16.

(106) Ibid., p. 239.

(107) Ibid., p. 277.

(108) Christelle Haddad, *Shadia's Promise* (Melbourne: Text Publishing, 1998).

(109) Ian McFarlane, "Two First Timers," *Australian Book Review* (August 1998), p. 23.

الذي قطعته شادية لأبيها، في صغرها تحت الضغط، بأن «تحافظ على شرفها»[110]. تحتفي الرواية بالهويّة المهجريّة اللبنانيّة، المسيحيّة على وجه الخصوص. فشادية نشأت في كنف أب «فينيقيّ» النزعة، ممّا جعلها تعتقد أنّ الهويّة اللبنانيّة المسيحيّة ليست عربيّة، وتقول، إنّ الهويّة العربيّة «القائمة على الإسلام»، «لا مكان لها عندي». وهكذا، «أعتنق هويّتي اللبنانيّة وكأنّها سمة تميّزني عن باقي الشعوب الشرق أوسطيّة»[111]. في طفولتها، كان من «الصعب» على شادية «الانتماء» إلى ثقافتين، أو «مصالحة» هويّتها اللبنانيّة مع هويّتها الأستراليّة[112]. لكنّ البطلة في مسار النضوج، تتحوّل من فتاة أستراليّة بالولادة إلى امرأة لبنانيّة في أستراليا: تعتنق قيم جماعتها اللبنانيّة المنغلقة على ذاتها، وتتبنّى تصوّراتها السلبيّة عن الجماعات الأخرى بما فيها الجماعات اللبنانيّة غير المسيحيّة، وتتزوّج على الطريقة اللبنانيّة. تنتهي الرواية بكلمات شادية في حفل زفافها: «ولمّا دقّ الطبل، وزلغطت النسوان وهزّ خصري، شكرت الله أنّي خلقت لبنانيّة»[113].

الهويّة المهجريّة شغلت كذلك رندة عبد الفتّاح، أشهر كاتبات الجيل الثاني. بدأت الكاتبة مسيرتها في ظروف صعبة واجهت الشبيبة العربيّة في أستراليا، خاصّة بعد اعتداءات «11 سبتمبر»، وتفجيرات بالي (2002)، وأحداث كرونيلا في سيدني التي تورّط فيها شباب من أصول عربيّة (2005)[114]. وقد ساهمت هذه الظروف في تبلور رؤية الكاتبة التي تعيش في سيدني، وفي مقاربتها أسئلة الهويّة والانتماء والاختلاف بطريقة أكثر ديناميّة، ممّا شهدناها عند كريستيل حدّاد مثلًا. فجاءت رواياتها لتحكي بصوت المرأة الأستراليّة العربيّة الجديدة. ولدت رندة عبد الفتّاح في سيدني لأب فلسطينيّ وأمّ مصريّة. درست في مدارس كاثوليكيّة وإسلاميّة، كما اشتغلت محامية وناشطة في مجال الحقوق الإنسانيّة، وكتبت عن الحقوق الفلسطينيّة وعن الهويّة الأستراليّة – العربيّة – الإسلاميّة، أو ما يعرف بـ «الهويّة المركَّبة – الموصولة» Hyphenated Identity[115]. صدر لها بين عامَي 2005 و2012 تسع روايات، معظمها يدخل في فئة «أدب المراهَقة».

الكاتبة التي تصف نفسها بأنّها «أستراليّة – بالولادة – فلسطينيّة – مصريّة – مسلمة – مدمنة –

(110) Haddad, *Shadia's Promise*, p. 19.

(111) Ibid., p. 93.

(112) Ibid., p. 9.

(113) Ibid., p. 212.

(114) وقعت المواجهات على شاطئ كرونيلا بين مجموعات من الشبيبة الأستراليّة من أصول أنكلوساكسونيّة وأخرى من أصول عربيّة. بدأت المواجهات لما أطلقت مجموعات أنكلوساكسونيّة على الشاطئ شعارات عنصريّة واعتدت على كلّ من ظنّت أنّ «هيئته شرق أوسطيّة» (كما يوصف العرب في أستراليا)؛ ممّا دفع ببعض الشباب العرب، وأغلبهم من أصول لبنانيّة، إلى تحطيم زجاج عدد من السيّارات في الضواحي المجاورة (سيدني، بين 11 و12 كانون الأوّل/ ديسمبر 2005). لأسباب الأحداث والتفاصيل، ينظر:

ABC Four Corners, "Riot and Revenge," *YouTube*, 13/3/2006, accessed on 20/7/2014, at: https://bit.ly/3iEzf; SBS, "Cronulla Riots: The Day that Shocked the Nation," accessed on 20/7/2014, at: https://bit.ly/2BZgwNZ

(115) Randa Abdel–Fattah, "Memoir: Living in a Material World," *Griffith REVIEW*, accessed on 22/7/2014, at: https://bit.ly/2AV2a0j

شوكولاته»[116]، منشغلة باكتشاف هويّتها «كمسلمة أستراليّة»[117]. روايتها الأولى **هل يبدو رأسي كبيرًا في هذا؟** *Does my Head Look Big in This?* (2005)[118]، تناقش أزمة الهويّة عند الفتيات المسلمات في أستراليا، وقضايا أخرى تهمّ الجاليات العربيّة والمسلمة. في هذه الرواية التي حقّقت نجاحًا كبيرًا، تشدّد رندة عبد الفتّاح على هويّتها الأستراليّة – العربيّة – الإسلاميّة المركَّبة – الموصولة في مواجهة الجهل والعنصريّة المفضوحة، والوقحة. تبدأ الرواية بقرار البطلة، أمل، لبس الحجاب كي تعلن عن هويّتها الإسلاميّة. ورغم الصعوبات التي تواجهها في مدرستها الثانويّة، تصرّ على التحجّب وتتميّز في دراستها. وتنتهي الرواية بتأكيد البطلة أنّ معاناة الهجرة كما عاينتها في تجارب والدتها ووالدها، وعائلات صديقاتها وأصدقائها من مختلف الإثنيّات والأديان، و«النساء المقهورات»، حتّى «الجارة اليونانيّة الأورثوذكسيّة المسنّة»، كلّ هذه التجارب أمدّتها بالقوّة «لاعتناق هويّتها كفتاة أستراليّة – فلسطينيّة – مسلمة»[119]. التجربة المهجريّة، بحسب البطلة «هي التي ألهمتني لفهم معنى أن أكون أوزّي» Aussie (لفظة شعبيّة بمعنى «أستراليّ/ أستراليّة»)، وكيف أكون «أستراليّة مركَّبة – موصولة»[120]. وعلى طول الرواية، تؤكّد سرديّة المؤلّفة أنّه بالنسبة إليها، وإلى أبيها الفلسطينيّ، رغم عقبات اللغة والاستقرار، تبقى أستراليا البديل الوحيد للوطن الفلسطينيّ الضائع والمحتلّ.

الانشغال بهواجس مركَّبات الهويّة يسيطر أيضًا على **عشرة أشياء أكرهها فيّ** *Ten Things I Hate About Me* (2006)[121]. ولكن، في روايتها الثانية المكتوبة عقب أحداث كرونيلا التي تورّط فيها شباب من أصل لبنانيّ، تركّز رندة عبد الفتّاح على الهويّة الأستراليّة – اللبنانيّة بدل البعد الفلسطينيّ أو المصريّ في هويّتها الأستراليّة مثلًا. تعرض الرواية أزمة البطلة، جميلة، التي تكره كونها فتاة أستراليّة بالولادة لأمّ وأب من لبنان. وخوفًا من الأحكام المسبقة التي قد تطلق عليها في مدرستها الثانويّة، تخفي جميلة خلفيّتها المهجريّة. لكنّها في النهاية تتصالح مع أصولها، وتحتفي بهويّتها المركَّبة وبثقافتها العربيّة، فتفتخر بلوحات الخطّ القرآنيّ في البيت مثلًا، وتتعلّم العربيّة وتحكي بالعربيّ، وتعزف موسيقى البوب الشعبيّة العربيّة الحديثة. اللافت في هذه الرواية هو النقد المزدوج الذي تبديه المؤلّفة على لسان الشخصيّات، فتعارض «قوانين العصر الحجريّ» المفروضة على البنات المسلمات[122]، وبالجرأة ذاتها، تهاجم وسائل الإعلام الأستراليّة بسبب القدح والذمّ والأحكام المنمّطة التي يطلقها هذا الإعلام على العرب والمسلمين والمسلمات. ومع ذلك تؤكّد أستراليّتها العربيّة. تنتهي الرواية بمشهد جميلة وهي تعزف الموسيقى العربيّة والغربيّة، باعتزاز

(116) Randa Abdel–Fattah, *Where the Streets Had a Name* (Sydney: Pan Macmillan, 2008), p. 1.

(117) Abdel–Fattah, "Memoir."

(118) Randa Abdel–Fattah, *Does My Head Look Big in This?* (Sydney: Pan Macmillan, 2005).

(119) Ibid., pp. 339–340.

(120) Ibid., pp. 339.

(121) Randa Abdel–Fattah, *Ten Things I Hate About Me* (Sydney: Pan Macmillan, 2006).

(122) Ibid., p. 18.

وفرح، «معلنة» أنّها تفخر بانتمائها إلى فرقة «أوزّي – إثنيّة»، وبأنّها صبيّة أستراليّة – لبنانيّة – عربيّة – مسلمة[123].

يمكن قراءة روايتَي رندة عبد الفتّاح الأولى والثانية كـ «أدب متخيَّل» يحمل «رؤية تربويّة معيّنة حول العلاقات الإثنيّة في أستراليا»، كما تعكس سرديّتها تمثّلات «العرق والجنس الاجتماعيّ والاغتراب في الأدب الأستراليّ المعاصر لسنّ المراهَقة»[124]. بوحي من تجربتها الشخصيّة، تسعى الكاتبة إلى اكتشاف تجارب الشبيبة من الأقلّيّات التي تعيش بين عالَمين، ولتبيّن أنّ الفتاة العربيّة المسلمة هي أيضًا مراهِقة أستراليّة عاديّة وطبيعيّة. ووسيلتها إلى ذلك رواية واقعيّة ومشوّقة. بلغة سهلة وروح مرحة، تناقش المؤلّفة قضايا جدّيّة وراهنة مثل صلابة المرأة وقوّة إرادتها وإصرارها وتمرّدها على التقاليد الذكوريّة، وتحاور في مسائل الحجاب والجنس، وتطرح موضوعات جريئة كصورة الجسد والحبّ البريء. سرديّتها الروائيّة تصوّر المراهِقة الأستراليّة – العربيّة – المسلمة كصبيّة جذّابة وذكيّة وقويّة ومصمّمة ومصرّة على تنفيذ إرادتها، ممّا يفسّر النجاح العالميّ الذي حقّقته الروايتان.

في روايتها الثالثة **حيث الشوارع كان لها اسم** *Where the Streets Had a Name* (2008)[125]، تركّز رندة عبد الفتّاح على مسألة فلسطين التي شغلتها بصفتها محامية وناشطة سياسيّة. تحكي الرواية المكتوبة للأطفال عن مغامرة حياة، البنت المسلمة، وسامي، الصبيّ المسيحيّ في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة، ورحلتهما السرّيّة إلى فلسطين الداخل في تحدّ واضح، لكنّه بريء وجريء، لإجراءات الاحتلال الإسرائيليّ. عندما تمرض جدّة حياة، تصمّم البنت الشقيّة المشاغبة على إنقاذ حياة جدّتها (ربّما من هنا جاء اسم البطلة؟)، وتقرّر أن تجيء لها بـ «كمشة» تراب من قريتها المحتلّة التي هُجِّرت منها إثر نكبة 1948. وفي يوم، تتغيّب حياة هي وسامي عن المدرسة في بيت لحم، وتقفز وإيّاه فوق جدار الفصل العنصريّ لتصل بهما المغامرة إلى القدس، في مواجهات مباشرة مع قوّات الاحتلال. واضح أنّ رندة عبد الفتّاح سعت في هذه الرواية إلى تسجيل ذكريات والدها وجدّتها الفلسطينيّة التي توفّيت قبل صدور الرواية بأشهر قليلة كما أشارت المؤلّفة في الإهداء، ولتأكيد حقّ أطفال فلسطين في العيش حياة طبيعيّة مثل سائر أطفال العالم. بأسلوب بسيط غير معقّد، خفيف الدم وقريب إلى القلب، تضمّن المؤلّفة الصراع الفلسطينيّ – الإسرائيليّ داخل الحبكة الروائيّة، وتناقش التجربة الفلسطينيّة ومعاناة فقدان الأرض واللجوء والاحتلال، بنغمة هادئة وبعيدة عن المجادَلة.

---

(123) Ibid., pp. 277–278.

(124) Lana Zannettino, "From 'Looking for Alibrandi' to 'Does my Head Look Big in This?' The Role of Australian Teenage Novels in Reconceptualising Racialised–gendered Identities," *Transforming Cultures eJournal*, vol. 2, no. 1 (2007), p. 96; Lana Zannettino, "Hyphened Identities: Representations of Race, Gender, and Diaspora in Contemporary Australian Teenage Literature," *International Journal of Diversity in Organizations, Communities and Nation*s, vol. 7, no. 3 (2007), p. 47.

(125) Abdel–Fattah, *Where the Streets Had a Name.*

تُرجمت *Where the Streets Had a Name* إلى العربيّة بعنوان **حينما كان للشوارع أسماء**[126]. لا شكّ في أنّ تعريب الرواية يعكس اهتمام بعض الأوساط الثقافيّة في العالم العربيّ بالإنتاج الأدبيّ في بلاد الاغتراب. لكنّ الترجمة بشكلها الحاليّ، في رأيي، ما كانت موفّقة، وخاصّةً إذا كان القصد منها تعريف الجمهور العربيّ الأوسع بالمؤلّفة وبرؤيتها الحقوقيّة الفلسطينيّة. فالعنوان يغيّب المكان – استبدلت «where» الدالّة على المكان بـ «حينما» الدالّة على الزمان – والمقصود بالمكان هنا القدس المحتلّة وقرى فلسطينيّة كثيرة حيث كان للشوارع أسماء عربيّة. والترجمة كلّها تغيّب صوت المرأة العربيّة، وصوت المؤلّفة بصفتها ناشطة أستراليّة – فلسطينيّة – عربيّة تؤمن بالحقوق الفلسطينيّة جزءًا لا يتجزّأ من الحقوق الإنسانيّة، كما أناقش في بحث منفصل.

هذه الرواية، والروايتان الأولى والثانية، التي يرتفع فيها صوت المرأة العربيّة، جعلت من رندة عبد الفتّاح كاتبة روائيّة رائدة في أستراليا، وخاصّة في أدب الطفولة والمراهَقة. تكشف رواياتها الثلاث عن انشغالاتها الفكريّة والتزامها بهموم جيلها الأستراليّ – العربيّ، وتفاعلها مع القضايا التي تشغل هذا الجيل مثل مسألة الهويّة والانتماء، والمساواة بين الجنسين، وحقوق الطفولة في فلسطين المحتلّة، والحقوق الإنسانيّة عامّة.

في رواياتها المتأخّرة التي تعكس اهتماماتها الأخرى بصفتها أمًّا ومحامية سابقة، تعالج رندة عبد الفتّاح عددًا من تجارب الطفولة والمراهَقة والشباب من دون أن تركّز بالضرورة على الهويّة العربيّة، أو تحيل إلى قضيّة عربيّة محدّدة. أولى رواياتها الخاصّة بسنّ البلوغ، **لا جنس في المدينة** *No Sex in the City* (2012)[127]، تدور حول شابّة تبحث عن الحبّ في ظلّ التقاليد الذكوريّة الصارمة التي يفرضها مجتمعها التركيّ – المسلم – الأستراليّ. ولا يخفى الشبه في عنوان الرواية وعنوان العمل التلفزيونيّ والسينمائيّ الشهير "Sex and the City". ويبدو أنّ هذا الفنّ الروائيّ الشعبيّ والمرغوب، المعروف بال «تشيك–ليت Chick–lit» وما أسمّيه أنا «أدب الصبايا»، هو بداية جديدة لرندة عبد الفتّاح، وهي الأكثر تنوّعًا والأوفر إنتاجًا بين الروائيّات والروائيّين العرب في أستراليا.

الواقع أنّ السبّاقة إلى «أدب الصبايا» كانت الصحافيّة الفلسطينيّة أمل عوض التي أصدرت روايتها **مغازلة سميرة** *Courting Samira*[128]، بصيغتها الإلكترونيّة أوّلًا سنة 2011، قبل سنة واحدة من رواية **لا جنس في المدينة** لصديقتها رندة عبد الفتّاح؛ ثمّ نشرتها ورقيًّا سنة 2012. وبهذا تكون **مغازلة سميرة** لأمل عوض قد خطّت بدايات المسيرة الروائيّة للمؤلّفة، وبداية الرواية الأستراليّة العربيّة في فنّ «أدب الصبايا». تحكي **مغازلة سميرة** قصّة صبيّة عربيّة مسلمة في السابعة والعشرين من عمرها تعيش مع أسرتها في سيدني في انتظار أن يبرز «المحارب العربيّ» في بازار الخطّاب[129]. في بحثها

(126) رندة عبد الفتّاح، **حينما كان للشوارع أسماء**، ترجمة أميرة نويرة ونبيل نويرة (الدوحة: دار بلومزبري – مؤسّسة قطر للنشر، 2010).

(127) Randa Abdel–Fattah, *No Sex in the City* (Sydney: Pan Macmillan, 2012).

(128) Amal Awad, *Courting Samira* (Charleston, SC: No publisher, 2014).

(129) Ibid., p. 3.

عن الحبّ، على سميرة أن تواجه الصدام الثقافيّ وتحدّيات المصاحَبة والمغازَلة والزواج التقليديّ المدبّر.

تفخر أمل عوض، مثل صديقتها رندة عبد الفتّاح، بهويّتها المركَّبة – الموصولة كفلسطينيّة – أستراليّة – مسلمة. تتناول كتاباتها الصحفيّة عمومًا قضايا المرأة العربيّة المسلمة ولباسها، ومسائل الحياة والحبّ والثقافة الشعبيّة. تنطلق الكاتبة ممّا تسمّيه «نشأتها الذاتيّة»، كبنت ترعرعت بين أربعة إخوة ذكور في كنف أسرة عربيّة مسلمة مهاجرة و«محافِظة»، لتبيّن «الرعب» الذي يعيشه الأهل، والقلق حيال تربية الأولاد في «ثقافة أجنبيّة»[130]. كما أنّها تطمح إلى ملء الفراغ في «أدب الصبايا» الغربيّ حول المسلمات في أستراليا. وفي هذا الإطار تقول: «إنّه مهما بدا أدب الصبايا سخيفًا، فإنّه ينغمس، ويغرف من الواقع بطريقة يعجز عنها الفنّ الروائيّ الأكثر جدّيّة»[131]. وتصرّ المؤلّفة على أنّ **مغازلة سميرة** «لا تتحدّى الأنماط المهيمنة للذكورة»[132]، وتتناول موضوعات لا تهمّ النساء فحسب، بل الناس العاديّين من النساء والرجال. الروح المرحة التي تفيض بها الرواية وتصوير المرأة الأستراليّة المسلمة شابّةً حاضرة النكتة، جذّابة، ذكيّة و«مهضومة»، جذبت إليها الجمهور المسلم الشابّ من القرّاء والقارئات، خاصّة الجمهور المنشغل «بحضور المرأة المسلمة في الثقافة الشعبيّة»، وبمسألة «الاندماج الاجتماعيّ» في أستراليا المتعدّدة – الثقافات[133]. ويبدو أنّ نجاح **مغازلة سميرة** شجّع الكاتبة على متابعة حكايتها، وبالأسلوب نفسه، في رواية أطلقتها في سيدني أواخر 2015 بعنوان **هكذا تتحسّنين** *This is How You Get Better*[134] التي تدور حول امرأة مطلّقة في بحثها عن حياة طبيعيّة وحبّ جديد.

نصل هنا إلى آخر روائيّات الجيل الثاني، سارة أيّوب وروايتها **الكُره! كلمة قاسية فعلًا** *Hate Is Such a Strong* Word (2013)[135]. وهي أيضًا عن المرأة، ولكن ليس في فنّ «أدب الصبايا». فالكاتبة الصحفيّة المنشغلة بهموم الإثنيّة والانتماء، تتناول في بدايتها الروائيّة الهويّة المهجريّة اللبنانيّة المسيحيّة، كما فعلت كريستيل حدّاد في **وعد شادية** قبل خمس عشرة سنة. لكنّ سارة أيّوب تتّخذ موقفًا نقديًّا وأكثر ديناميّة في مقاربتها لهذه المسألة. بطلة الرواية، صوفي، مراهقة تكره كونها مولودة في سيدني من أب وأمّ من الجالية اللبنانيّة المسيحيّة. وتكره القوانين الصارمة التي يفرضها عليها أبوها المتسلّط، «الديكتاتور داد»، كما تسمّيه على الطريقة الأستراليّة[136]. في مدرستها اللبنانيّة المسيحيّة – الكاثوليكيّة، تكره صوفي المعاملة السيّئة التي يتعرّض لها الشابّ شحادة، «صبيّ الشاير Shire boy» (منطقة كرونيلا

(130) Amal Awad, *The Incidental Muslim: Undiluted Perspectives on Life, Love and Pop Culture* (Charleston, SC: No publisher, 2014), pp. 152–154.

(131) Ibid., pp. 136–137.

(132) Amal Awad & Mehal Krayem, "Interview," Mehal Krayem (Word Press), accessed on 21/3/2014, at: https://bit.ly/3gZRfCa

(133) Mehal Krayem, "Courting Samira – By Amal Awad," Mehal Krayem (Word Press), accessed on 15/1/2014, at: https://bit.ly/2OAap5r

(134) Amal Awad, *This is How You Get Better* (Charleston SC: No publisher, 2015).

(135) Sarah Ayoub, *Hate Is Such a Strong Word* (Sydney: HarperCollins, 2013).

(136) Ibid., p. 233.

المعروفة بأكثريّة سكّانيّة من الطبقة الميسورة وأصول أنكلوساكسونيّة)، فقط لأنّه «نصف – أوزّي»، من أمّ لبنانيّة وأب أستراليّ[137]. صوفي معجبة بشحادة. وهي تتساءل عمّا وراء تصوّرات الجالية اللبنانيّة السلبيّة تجاه الثقافات والإثنيّات الأخرى. ولكن، هذا لا يمنعها من الاحتفاء بهويّتها الأستراليّة اللبنانيّة.

تتناول الرواية التي تشبه السيرة الذاتيّة قلق الكاتبة حيال الهويّات العابرة للثقافات، و«الاختلاف» Otherness والـ «نحن» و«الآخر». فسارة أيّوب صحافيّة مهتمّة بقضايا «العنصريّة» و«بالنجوميّة» التي يمنحها الإعلام الأستراليّ لما يصفه بـ «عصابات الشرق أوسطيّين»، في الوقت الذي يبثّ فيه «الرعب» من الشباب المتحدّرين من أصول لبنانيّة[138]. وعلى الصعيد الشخصيّ، استوحت الكاتبة فكرة روايتها من صدمة أمّها وأبيها عندما قدّمت إليهما صديقها الأستراليّ. الكاتبة التي عُرفت بأنّها «متحرّرة أكثر من اللازم» من وجهة النظر اللبنانيّة، و«إثنيّة أكثر من اللازم» من وجهة النظر «الأوزّي» الأستراليّة، تحاول أن تكوّن صورة عمّا سيكون حال أطفالها لو تزوّجت من الشابّ الأستراليّ، وكيف ستنعكس الخلفيّة اللبنانيّة – الأستراليّة المركّبة على أولادها[139].

من جهة أخرى، توظّف سارة أيّوب روايتها لتعبّر عن رؤيتها «النسويّة المتحرّرة»[140]، بشؤون المساواة بين الجنسين، وتكافؤ الفرص، وحقّ البنت في الخروج إلى المجتمع والاختلاط بالجنس الآخر من دون التعرّض لـ «حكي الناس» والإساءة إلى سمعتها. البطلة صوفي تتفهّم مبالغة والديها في حمايتها والحفاظ على صيتها، وهي أيضًا معجبة بقدرة أمّها على «المفاوضة» فيما يتعلّق بسلطتها في البيت. لكنّ صوفي «تكره أن تعيش في عالم الذّكَر»[141]. ومع ذلك، تختم المؤلّفة روايتها بقرار البطلة مواصلة التحدّي على طريقتها. فتعلن بجرأة أنّها «أستراليّة – بالولادة»، «وفيّة للأرض» التي «فتّحت ذهنها» والتي «ستبقى دائمًا وطنها»[142]. وستكون أيضًا فخورة بلبنانيّتها. ولتجد ذاتها، تقرّر صوفي ألّا تقول «أكره»، بل تستبدل «الكره» في حياتها بـ «الحبّ»[143]. هذه الرؤية المتفائلة، تتشارك فيها كلّ روائيّات الجيل الثاني اللواتي يكرهن عالم المهجر الذكوريّ، بقطع النظر عن انتمائهنّ الدينيّ. على أنّ كلّ روائيّة تتناول هذا العالم على طريقتها الخاصّة.

من الواضح أنّه، باستثناء ديڤيد معلوف، تبقى مسألة الوطن والهويّة الشاغل الأوّل للروائيّين والروائيّات العرب في أستراليا. بيّنت هذه الدراسة أنّ جيل المهاجرين والمهاجرات الأوّل يعيش بين وطنين، سواء كان في الغربة أو بعد العودة إلى الوطن الأوّل. الكلّ يحكي باسم أرض الولادة، سواء باللغة العربيّة أو بالإنكليزيّة. الكلّ يعبّر عن هموم الوطن الأوّل ومشاغل الوطن الجديد في أستراليا. فقط المولودات

(137) Ibid., p. 40

(138) Sarah Ayoub, "Gang Glamour," *ABC Net*, 7/8/2009, accessed on 15/1/2014, at: https://ab.co/3ikmWGd

(139) Natasha Mitchell, "Sarah Ayoub: Hate is Such a Strong Word," *ABC Net*, 3/9/2003, accessed on 14/10/2013, at: https://ab.co/32hhnEi

(140) Sarah Ayoub, "I am not the Partner I thought I'd BE," accessed on 22/7/2020, at: https://bit.ly/2D4XDJu

(141) Ayoub, *Hate*, p. 245.

(142) Ibid., p. 241.

(143) Ibid., p. 246.

في أستراليا، بنات المهاجرين والمهاجرات، يعتبرن أستراليا وطنًا. يغنّين «والتزنغ ماتيلدا Waltzing Matilda» (أغنية أستراليّة شعبيّة معروفة) مطعّمة بكلمات عربيّة يكدن لا يعرفن تهجئتها، ورواياتهنّ تمثّل المرأة العربيّة المولودة في أستراليا المتعدّدة الإثنيّات والثقافات.

قلت في دراسة سابقة إنّ الشعر شكّل بدايات الحركة الأدبيّة العربيّة المهجريّة في أستراليا[144]. بعد ربع قرن، أقول، ربّما بحذر، إنّ الرواية أصبحت الأسلوب الأكثر شعبيّة للتعبير الأدبيّ والفنّي لدى الأستراليّين والأستراليّات من خلفيّة عربيّة. ومن المؤكّد أنّ الرواية الأستراليّة العربيّة قدّمت مساهمة قيّمة للفنون الروائيّة العربيّة المكتوبة بهذه اللغة أو بغيرها من اللغات، في العالم العربيّ وفي بلاد الاغتراب.

المراجع References

العربية

الحاج، جاد. **الأخضر واليابس.** سيدني: مطبعة صمايلي، 1987–1988.

_____. «الأدب الأستراليّ العربيّ: اللغة والهويّة» (محاضرة). جامعة سيدني. 24 آذار/ مارس 2014.

حجّار، نجمة (تحرير). **أمين الريحاني والتجدّد العربيّ.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2012.

_____. «بدون عنوان». **الوفاق** (سيدني) (أيلول/ سبتمبر 1986).

خليل حبيب، نجمة. **من أستراليا: وجوه أدبيّة معاصرة.** بيروت: الدار العربيّة للعلوم – ناشرون، 2006.

السبعاوي، عبد الكريم. **العنقاء.** ملبورن: دار سبيل للنشر، 1989.

_____. **الخلّ الوفيّ.** غزّة: دار النورس، 1997.

_____. **الغول.** غزّة: دار النورس، 1999.

_____. **رابع المستحيل.** غزّة: دار النورس، 2005.

_____. **البحث عن الترياق .. في بلاد واق الواق.** غزّة: دار النورس، 2001.

شاهين، أحمد عمر. **موسوعة كتّاب فلسطين في القرن العشرين.** غزّة: المركز القوميّ للدراسات والتوثيق، 2000.

عبد الفتّاح، رندة. **حينما كان للشوارع أسماء.** ترجمة أميرة نويرة ونبيل نويرة. الدوحة: دار بلومزبري– مؤسّسة قطر للنشر، 2010.

العطّار، سمر. **لينا: لوحة فتاة دمشقيّة.** بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982.

(144) Nijmeh Hajjar, "Immigrant Arabic Poets and Writers and the Modern Arab Renaissance," *Voices* (Canberra: Australian National Library), vol. 3 (1993), p. 50.

_____. **البيت في ساحة عرنوس: رواية قصيرة.** سيدني: راليا برس، 1988.

_____. **خواطر من أسفل العالم.** سيدني؛ ملبورن: منشورات ندى، 1999.

العفّ، عبد الخالق محمّد. «الزمان والمكان في رواية **رابع المستحيل** للقاصّ عبد الكريم السبعاوي». **مجلّة الجامعة الإسلاميّة**. مج 16، العدد 2 (2008).

معلوف، ديفيد. **حياة متخيّلة: أوفيد في المنفى**. ترجمة سعدي يوسف. عمّان: دار المدى، 1996.

الأجنبيّة

Abdel–Fattah, Randa. *Does My Head Look Big in This?* Sydney: Pan Macmillan, 2005.

_____. *Ten Things I Hate About Me.* Sydney: Pan Macmillan, 2006.

_____. *Where the Streets Had a Name.* Sydney: Pan Macmillan, 2008.

_____. *No Sex in the City.* Sydney: Pan Macmillan, 2012.

_____. "Memoir: Living in a Material World." *Griffith REVIEW.* at: https://bit.ly/2AV2a0j

Al Maleh, Layla (ed.). *Arab Voices in Diaspora: Critical Perspectives on Anglophone Arab Literature*. Amsterdam: Rodopi, 2009.

Al–Musawi, Muhsin Jassim. *The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence.* Leiden: Brill, 2003.

Attar, Samar. *Lina: A Portrait of a Damascene Girl.* Boulder, CO: L. Rienner Publishers, 1994.

_____. *The House on Arnus Square.* Pueblo, CO: Passeggiata, 1998.

_____. "A Lost Dimension: The Immigrant's Experience in the Work of David Malouf." *Australian Literary Studies.* vol. 13, no. 3 (1988).

_____. "Translating the Exiled Self: Reflections on Translation and Censorship." *Intercultural Communication Studies.* vol. XIV, no. 4 (2005).

_____. "The Price of Dissidence: A Meditation on Creativity, Censorship, and Exile." *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism.* vol. 6, no. 2 (2006).

Australian Government. Department of Immigration and Border Protection. "Fact Sheet 8 – Abolition of the 'White Australia' Policy." at: https://bit.ly/3gURqhW

Awad, Amal. *Courting Samira.* Charleston SC: No publisher, 2014.

_____. *The Incidental Muslim: Undiluted Perspectives on Life, Love and Pop Culture.* Charleston, SC: No publisher, 2014.

_____. *This is How You Get Better.* Charleston SC: No publisher, 2015.

Ayoub, Sarah. *Hate Is Such a Strong Word.* Sydney: HarperCollins, 2013.

Badran, Margot & Miriam Cooke (eds.). *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing.* London: Virago, 1990.

Buck, Claire (ed.). *Women's Literature A–Z.* London: Bloomsbury, 1994.

Caiani, Fabio. *Contemporary Arab Fiction: Innovation from Rama to Yalu.* London: Routledge, 2007.

El Hage, Jad. *The Last Migration: A Novel of Diaspora and Love.* Melbourne: Panache, 2002.

_____. *The Myrtle Tree.* London: Banipal, 2007.

_____. *One Day in April.* London: Quartet, 2011.

El–Zein, Abbas. *Tell the Running Water.* Sydney: Sceptre, 2001.

_____. *Leave to Remain: A Memoir.* St Lucia: Queensland University Press, 2009.

_____. *The Secret Maker of the World.* St Lucia: Queensland University Press, 2014.

Griffin, Michelle. "A Serve of Lebanese." *The Age.* 6/10/2002. at: https://bit.ly/30cgVV4

Haddad, Christelle. *Shadia's Promise.* Melbourne: Text Publishing, 1998.

Haikal, Loubna. *Seducing Mr Maclean.* Sydney: Picador, 2002.

_____. "The Visibility Quest." *Griffith REVIEW,* vol. 4 (2004), pp. 191–198.

Haikal, Loubna & Magdalena Ball. "Interview." *Compulsive Reader*. 24/3/2004, at: https://bit.ly/2DzeDI0

Hajjar, Nijmeh. *The Politics and Poetics of Ameen Rihani: The Humanist Ideology of an Arab–American Intellectual and Activist.* London and New York: I.B. Tauris Publishers, 2010.

_____. "Immigrant Arabic Poets and Writers and the Modern Arab Renaissance." *Voices.* Canberra: Australian National Library, vol. 3 (1993).

Hassan, Waïl S. *Immigrant Narratives: Orientalism and Cultural Translation in Arab American and Arab British Literature*. New York: Oxford University Press, 2011.

Hassan, Waïl S. (ed.). *The Oxford Handbook of Arab Novelistic Traditions.* New York: Oxford University Press, 2017.

Hout, Syrine. "The Last Migration: The First Contemporary Example of Lebanese Diasporic Literature." *Journal of Postcolonial Writing,* vol. 43, no. 3 (2007).

Indyk, Ivor. *David Malouf.* Oxford: Oxford University Press, 1993.

Jarrar, Nada Awar. *Somewhere, Home.* London: Heinemann, 2003.

_____. *Dreams of Water.* London: HarperCollins, 2007.

_____. *A Good Land.* London: HarperCollins, 2010.

_____. *An Unsafe Haven.* London: The Borough Press, 2016.

Jayyusi, Salma Khadra. *Modern Arabic Fiction: An Anthology.* New York: Columbia University Press, 2004.

Johnson–Davies, Denys. *The Anchor Book of Modern Arabic Fiction.* New York: Anchor Books, 2006.

Keft–Kennedy, Virginia. *Representing the Belly–dancing Body: Feminism, Orientalism, and the Grotesque.* PhD Thesis, University of Wollongong, 2005.

Krayem, Mehal. "Courting Samira – By Amal Awad," Mehal Krayem (Word Press). at: https://bit.ly/2OAap5r

Leer, Martin. "At the Edge: Geography and the Imagination in the Work of David Malouf." *Australian Literary Studies.* vol. 12, no. 2 (1985), pp. 3–21.

Malouf, David. *Fly Away Peter.* Sydney: Penguin Books, 1985.

_____. *Harland's Half Acre.* Middlesex: Penguin Books, 1985.

_____. *Johnno, Short Stories, Poems, Essays and Interview*. James Tulip (ed.). Maryborough: Queensland University Press, 1990.

_____. *The Great World.* Australia: Picador, 1991.

_____. *Child's Play.* London: Chatto & Windus, 1993.

_____. *Remembering Babylon.* Sydney/ New York/ Toronto/ London/ Auckland: Random House, 1993.

_____. *12 Edmondstone Street.* London: Vintage, 1999.

_____. *An Imaginary Life*. London: Vintage, 1999.

_____. *Ransom.* Sydney: Knopf, 2009.

_____. *A First Place*. Sydney: Knopf, 2014.

Malouf, David et al. *Four Poets.* Melbourne: Cheshires, 1962.

Malouf, David & Samar Attar. "History Is Not What Happened but What Is Told': An Interview with David Malouf." *Outrider.* vol. 6, no. 1 (1989).

Malouf, David & Nikos Papastergiadis. "David Malouf and Languages for Landscape: An Interview." *A Review of International English Literature.* vol. 25, no. 3 (1994), pp. 83–94.

McFarlane, Ian. "Two First Timers." *Australian Book Review* (August 1998).

Mycak, Sonia & Amit Sarwal (eds.). *Australian Made: A Multicultural Reader.* Sydney: Sydney University Press, 2010.

Neilsen, Philip. *Imagined Lives: A Study of David Malouf.* St Lucia: Queensland University Press, 1996.

Sabawi, Abdul K. *The Phoenix: A Novel.* Samah Sabawi (trans.). Melbourne: Papyrus, 1994.

Said, Edward W. *Beginnings: Intention and Method.* New York: Columbia University Press, 1985.

Zannettino, Lana. "From 'Looking for Alibrandi' to 'Does my Head Look Big in This?' The Role of Australian Teenage Novels in Reconceptualising Racialised–gendered Identities." *Transforming Cultures eJournal,* vol. 2, no. 1 (2007).

_____. "Hyphened Identities: Representations of Race, Gender, and Diaspora in Contemporary Australian Teenage Literature." *International Journal of Diversity in Organizations, Communities and Nations*, vol. 7, no. 3 (2007).

صدر حديثًا

شيريل ميساك

البراغماتيون الأميركيون

ترجمة: جمال شرف

يحتوي على مسردٍ لأهم الفلاسفة البراغماتيين منذ سبعينيات القرن السابع عشر وإنشاء النادي الميتافيزيقي حتى أوائل القرن العشرين. سعت ميساك من خلال عملها إلى تحليل أطروحات هؤلاء المفكّرين واقتفاء مسار تاريخ الفكر البراغماتي. فحدّدت خطّين سائدَيْن ضمن هذا التقليد الفكري: يبدأ الأول مع تشالرز ساندرز بيرس وتشاونسي رايت، ويستمر مع كلارنس إرفينغ لويس وويلارد فان أورمان كواين وويلفريد سيلرز. في حين ينطلق الخط الآخر مع وليام جيمس ويتواصل حتى جون ديوي وريتشارد رورتي. تحدّد هذه السرديّة الجديدة الطموحة الصلات بين البراغماتية الأميركية التقليدية والفلسفة الأنكلو - أميركية في القرن العشرين، وتربط البراغماتية بالمواقف الرئيسة في التاريخ الحديث للفلسفة، مثل الإمبيريقية المنطقية. وترى ميساك بأنه يجب النظر إلى الصيغة البراغماتية الأكثر إقناعًا لاستعادتها بصفتها جزءًا مهمًا من التقليد التحليلي.

منوبي غبّاش | Manoubi Ghabbach*

العقلانية والمخيال السياسي في الفلسفة السياسية الحديثة

Rationalism and the Political Imaginary in Modern Political Philosophy

ملخص: صيغت النظرية الفلسفية السياسية استنادًا إلى مبادئ عقلية، وراهنت على تحقيق نتائج عملية، أهمها تنظيم المجتمع وضمان سلامته انطلاقًا من حل إشكالية المشروعية السياسية. لا يعني ذلك أن الخيال استُبعد تمامًا باعتباره نقيضًا للعقل؛ إذ لم تخلُ النظريات السياسية لدى فلاسفة السياسة المحدثين من فرضيات خيالية. طُرح النموذج السياسي العقلاني، بعد صياغة النظرية السياسية وتحققها في الواقع، كما لو كان النموذج الأوحد. وقد تجلّى ذلك، من جهة، في هيمنة الأيديولوجيا في أشكالها المختلفة، ومن جهة أخرى، في احتقار اليوتوبيا وإخراجها من نطاق التفكير العقلاني الإيجابي. تهدف هذه المحاولة إلى التأكيد على أهمية المخيال السياسي، من خلال تبيين دور أشكال الخيال الاجتماعي وبخاصة الأيديولوجيا واليوتوبيا في تحديد النظرية وتوجيه الممارسة السياسية، وكذلك إلى التفطين إلى الحاجة الراهنة إليه.

كلمات مفتاحية: الفلسفة السياسية، المخيال، السلطة، الأيديولوجيا، اليوتوبيا، الدين.

Abstract: Political–philosophical theory was formed on the basis of rational principles, and was set out to make practical achievements, the most important of which being organizing society and ensuring its safety, starting by addressing the issue of political legitimacy. That does not mean the imaginary was ruled out entirely as contrary to rationality; the political theory of modern political philosophers is by no means free of imaginaries and fictional suppositions. The rationalist political model was put forth after the formulation of political theory and its fulfillment in reality as if it were the sole model. On one hand, this is manifested in the dominance of ideology in its various forms; on the other, in a disdain for utopia and its exclusion from the scope of positivist rational thought. This paper aims to emphasize the importance of the political imaginary, by demonstrating the role of forms of the social imagination, especially ideology and utopia, in determining theory and directing political praxis, and to raise awareness of the present need for this imaginary.

Keywords: Political Philosophy, Imaginary, Power, Ideology, Utopia, Religion.

* أستاذ الفلسفة بجامعة تونس (المعهد التحضيري للدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية).

Assistant Professor of Political and Ethical Philosophy, University of Tunis/Preparatory Institute of Literary Studies and Human Sciences.

مقدمة

تعتبر النظرية السياسية جزءًا أساسيًا من العقلانية الحديثة Modern Rationalism بحيث إن تحديد الواحدة منهما لا يكتمل إلا بتحديد الأخرى. إن تعريف النظرية السياسية الحديثة السائد هو أنها تصور للواقع يستند إلى مبادئ عقلية وقواعد عملية، ولا يعطي صور المخيلة وأوهامها أهمية إلاّ بقدر ما يتطلبه منطق بناء النظرية ذاتها. إن السياسة هي التدبير والتنظيم العقلانيان لشؤون البشر، بما فيها من صراعاتٍ وتناقضاتٍ ومصالحَ وأهداف مشتركة. والممارسة السياسية هي المجال الذي تنطبق فيه تلك المبادئ العقلانية والقيم العملية. لا يعني ذلك أن السياسيين لا يأخذون في الاعتبار «أحلام» المحكومين و«أمانيهم» و«هواجسهم»، فتلك أمور لها أهميتها. إنها تُستعمل كمعطيات قابلة للتحليل وصالحة للاستخدام، بحسب منطق يراهن على نجاعة الفعل السياسي. من نافلة القول أن تصوّرًا للسياسة باعتبارها تدبيرًا عقلانيًا له جذور في الفكر الفلسفي القديم[1]؛ فقد رأى أفلاطون Plato (428 ق.م–373 ق.م) أن على الفيلسوف المدافع عن اللوغوس Logos (العقل) ضدّ الميتوس Mythos (الأسطورة) أن يهتم أساسًا بأمرين هما الفلسفة (طلب الحكمة) والسياسة، باعتبار الأخيرة هي المجال الذي تطبق فيه مبادئ الأولى.

عندما نتحدث عن «الحداثة السياسية»، فنحن نقصد ضربًا جديدًا من النظر إلى الإنسان والمجتمع والسلطة ضمن تصور للعالم ولمكانة الإنسان ودوره فيه، وهو ما سمي «العصور الحديثة». ليس الوجود الإنساني، بحسب النظرة الحديثة، مجالًا لمفاعيل قوى متعالية، وليست المدينة الأرضية نسخة من «المدينة السماوية» كما رسم ملامحها القديس أوغسطين Saint Augustine (354–430م)، وليس الحاكم الزمني ممثلًا لله على الأرض. لقد اعتبرت هذه الأفكار ومثيلاتها من رواسب الفكر الأسطوري الذي لم يعد ملائمًا لإنسان العصور الحديثة. إن التصورات والاعتقادات الدينية التي بموجبها تتأكد تبعيّة الإنساني للحكم الثيوقراطي وتُفهم شؤون البشر نتاجًا لإرادة إلهية من خلال بشر، كما التمثّلات الأسطورية والخرافية، لا تحيل على وقائع أو على موجودات، بل هي مجرّد تمثّلات اجتماعية من صنع البشر أنفسهم. لقد تم تحديد الحداثة باعتبارها لحظة صحوة الوعي، لحظة تفطن الإنسان إلى «بؤس» وضعه: كان الإنسان يعتقد أن العالم تسيّره آلهة عديدة خارقة لا قبل له بها، ولكنه أدرك أن تلك الآلهة ليست إلاّ تمثّلات وأوهامًا من صنع خياله صيغت في شكل حكايات وخرافات، أي في شكل سرديّات جماعية اكتسبت عبر الزمن والعادة ثباتًا وقداسة، وصارت جزءًا من الوعي الجمعي.

استعمل كثير من المفكرين والفلاسفة عبارات مختلفة للدلالة على هذا التحول الكبير في تاريخ الوعي الإنساني عمومًا وفي التاريخ السياسي خصوصًا، فاستعملت عبارات من مثل «رفع السحر عن العالم»

(1) أرسطوطاليس، **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد (بغداد/ بيروت: منشورات الجمل، 2009)، ص 219، 238، 290.

Platon, *La République*, Robert Baccou (trad.) (Paris: Garnier–Flammarion, 1966(; Platon, *Le politique ou de la royauté*, traduction notices et notes par Émile Chambry (Paris: Garnier–Flammarion, 2011).

Disenchantment of the world[2]، الانتقال من «الحالة اللاهوتية» Theological Stage إلى «الحالة الوضعية» Positive stage[3]، وغيرها من العبارات الدالّة على الدخول في «العصور الحديثة»[4]. وكان عنوان ذلك التحوّل الكبير هو التفكير العقلاني، والتنظيم العقلاني، والموضوعية العلمية، وما يترتب على ذلك.

لعله يجب التنبيه إلى أن التصور الوضعي العقلاني، رغم أنه هيمن على الفكر الغربي الحديث والمعاصر، لم يستغرق كل الفضاء الروحي للغرب ولم يلغ تصورات ورؤى أخرى في الثقافة الغربية أسندت إلى الخيال والحدس والشعور مكانة أساسية. لكنْ، مع هذا، نُقِدَ الفكر الوضعي[5]، واعتبر محاولة محدودة لتفسير الفكر البشري تجاهلت تاريخية الحضارة الإنسانية على نحو كلي.

يقوم الخطاب الفلسفي السياسي، بما هو خطاب عقلاني، على استبعاد التمثلات الأسطورية والرؤى المتخيلة من الفضاء العقلي. ليس للمتخيّل والوهمي قيمة معرفية أو عملية لأنه فاقد للمرجعية الأنطولوجية، فالخيالي لا وجود له، والمتخيل لا يحيل على واقع محدد ولا يمكنه أن يكون موضوع نظر.

كيف لنا أن نتحدث عن مخيال سياسي Political Imaginary والحال أن النظرية السياسية، التي عرفت صيغها الواضحة والدقيقة في الفلسفة السياسية وفي «العلوم السياسية» Sciences Political، قامت بالتحديد على استبعاد الخيال باعتباره مرادفًا للوهم والخطأ؟ ما معنى المخيال السياسي؟ هل هو بعد من أبعاد السياسي؟ بأي معنى يحدّد الممارسة السياسية؟ إذا أقررنا بصلاحية مفهوم المخيال السياسي، فهل يحق لنا الحديث عن نظرية سياسية عقلانية؟ وبعبارة أخرى: هل ثمة مكان للمخيال في الخطاب السياسي الذي يحيل على تصور عقلاني للسياسي[6] وعلى تدبير سياسي عقلاني؟

المخيال السياسي هو مخيال اجتماعي Social Imaginary؛ بمعنى أنه شكل من أشكال الوعي الجمعي الخاص بمجموعة بشرية تكوّنت في ظروف معينة، ونظّمت وجودها بطريقة خاصة. المخيال

(2) تعني عبارة Entzauberung der Welt عند ماكس فيبر أن السحر لم يعد وسيلة لتحقيق الخلاص، وذلك في إطار صيرورة تاريخية لعقلنة الوجود والسيطرة التقنية على الطبيعة، ينظر:

Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Jacques Chavy (trad.) (Paris: Plon, 2010), p. 117; Max Weber, *Le savant et le politique* (Paris: La découverte, 2003), p. 83; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985).

(3) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (Paris: Librairie Larousse,1936).

(4) هيجل، **العقل في التاريخ، المجلد الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، 2007)، ص 71، 78.

(5) Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gérard Granel (trad.) (Paris: Gallimard, 2004).

(6) تدل عبارة «السياسي» على مبادئ السلطة وأسس المشروعية وتنظيم الوجود المشترك ولا تدل على ممارسة السلطة بحسب قواعد محددة في إطار نظام حكم (وهو معنى السياسة). ينظر:

Jacques Rancière, *Aux bords du politique* (Paris: Gallimard, 1998), p. 13.

الاجتماعي السياسي هو، إذًا، نتاج وجود سياسي، فالجماعة السياسية هي التي تنتج مُتخيَّلَها، ونظامها الرمزي، وأساطيرها، وقيمها، ومعاييرها التي تمكّنها من البقاء متماسكة.

يبدو أن هذا البعد الرمزي الأساسي في الوعي الجمعي هو الذي عملت النظرية السياسية الحديثة على إخراجه من مجال الخطاب واستبعاده من مجال التفكير؛ فهو ليس جديرًا بأن يكون موضوع بحث لأنه غير منطقي وغير عقلاني. يمكن القول إن الخطاب السياسي قام أساسًا ضدّ المتخيّل السياسي أي ضد التمثّلات الأسطورية والعقائدية بل حتى الميتافيزيقية التي ترجع الوجود الاجتماعي إلى مبدأ أو أصل مفارق له: المدينةُ تحاكي الكونَ (الكوسموس Cosmos) وتنظيمها السياسي (القانوني والتشريعي)، هو انعكاس أو محاكاة للنظام الكوسمولوجي Cosmological System. مدينة البشر الفانين هي محاكاة لنموذج «مدينة الله» الكاملة.

إذا كانت التصورات السياسية القديمة حاولت البحث عن نموذج وجود معياري مفارق للمجتمع والتاريخ، فإن الفكر الفلسفي الحديث قطع مع تلك الطريقة في النظر والبحث: الإنسان هو واضع المبادئ والمعايير والقيم التي تنظم مجالات الوجود المختلفة[7].

ثمة مقاربة ممكنة لعلاقة المخيال بالنظرية السياسية تقوم على فكرة التقابل والتعارض بينهما. فالخيالي يتحدد عادة بصفته نقيضًا لما هو عقلاني. إذا كان المتخيّل يحيل على الصور والأوهام والخيالات والرموز لا على وجود حقيقي، فإن العقلاني مطابق للحقيقي بمعنى الواقعي أو الشيء الذي يمكن أن يوجد (الجائز/ الممكن). ربّ مقاربة إبستيمولوجية محددة عمادها فكرة مركزية العقل باعتباره الملكة التي يتميز بها الإنسان وباعتباره يمثل قيمة في حد ذاته. اعتبر الخيال، في ظل هيمنة التوجه العقلاني المميّز للثقافة الحديثة، مصدرًا للأوهام والأخطاء، واعتبرت الخيالات الفردية والجماعية تعبيرًا عن انعدام العقلانية. لقد تحدّدت مكانة المخيال السلبية بالنظر إلى القيمة المرجعية للعقل منظورًا إليه كعقل نظري[8]، أي كمصدر لمبادئ المعرفة وقواعدها. يمكن أن نجادل في هذا السياق بالقول إن فلاسفة السياسة المحدثين مثل توماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679)، وجون لوك John Locke (1632–1702)، وباروخ اسبينوزا Baruch Spinoza (1632–1677)، وجان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau (1712–1788)، وغيرهم لم ينتجوا تصورات نقية تمامًا من عناصر الخيال وشوائب المتخيّل؛ أي إن نظرياتهم تضمّنت عناصر من متخيّلات اجتماعية قديمة أو من تلك التي كانت سائدة في عصرهم. تحدّث هؤلاء المفكرون المؤسسون عن «حالة الطبيعة» باعتبارها حالة وجود ما قبل سياسي، حالة متخيّلة ولكنها تؤدي دورًا مساعدًا على اكتشاف طبيعة الوجود البشري. يقضي العقل (النور الطبيعي في مجال بناء النظرية السياسية العقلانية) بأن يبحث البشر عن مخرج من تلك الحالة. يتحدث لوك في المقالة الأولى في كتابه **في الحكم المدني** (1689) عن المجتمعات الأولى التي كان فيها الآباء قادة وزعماء، ولم يكن لهم «حق الحياة والموت» على ذريتهم؛ أي إن

(7) Léo Strauss, *Qu'est–ce que la philosophie politique*? Sedeyn (trad.) (Paris: PUF/ Quadrige, 2016), p. 19.

(8) Jean–Jacques Wunenberger, *Imaginaires du politique* (Paris: Ellipses, 2001), p. 8.

سلطتهم لم تكن مطلقة، كما رأى روبرت فلمر Robert Filmer (1588–1653)، في سياق سعيه إلى إضفاء المشروعية على الحكم الملكي المطلق[9]. يتعلق الأمر بمجتمع متخيّل لا تتوافر بخصوصه معرفة كافية أكثر مما تقوله نصوص وسرديّات خيالية.

وفي المقابل أطروحة أخرى تسوّغ المخيال السياسي ولا ترى فيه نقيضًا للنظرية السياسية. يمكن أن يدلّ المخيال على ما لا يوجد الآن، على ما هو مرتجى وغير محدد المضمون. ومن البديهي القول إن المتخيلات تختلف فيما بينها باختلاف المجتمعات؛ نظرًا إلى كونها تتحدد بظروفها التاريخية. وبالرغم من وجود تعارض بين التنظيم العقلاني للمجتمع – مثل وضع قواعد وقوانين ثابتة لتنظيم الزواج والإنتاج والتبادل وعقلنة الممارسة السياسية – والمخيال الاجتماعي، فإنّ التنظيم العقلاني للمجتمع يمكن أن يمثّل مضمون ذلك المخيال في لحظة معينة. نقصد أن المخيال الاجتماعي يتضمن دائمًا بديلًا أفضل عن واقع موسوم بالنقص أو الاختلال أو الحرمان، وذلك بغض النظر عن الوسائل والطرائق لبلوغ ذلك الهدف. تمثل الديمقراطية، على سبيل المثال، وهي عنصر أساسي في العقلانية السياسية الحديثة، مضمون المخيال الاجتماعي لدى مجتمعات كثيرة باعتبارها عنوانًا للدولة الحديثة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى التحرّر الوطني الذي مثّل، خلال الحقبة الاستعمارية، مخيالًا مشتركًا بين الشعوب والأمم الواقعة تحت الهيمنة.

ما أشكال المخيال التي يمكن أن تُقبَل وتُعتبر ملائمة للممارسة السياسية العقلانية؟[10] يفترض هذا السؤال أن السياسة لا يمكن أن تستبعد الخيالي من مجالها، وأن العقلانية السياسية لا تتطابق مع عقلانية خِبرية وحسابية. إن للخيال مكانته في العقلانية السياسية، مكانة لا يمكن تجاهلها إذا رمنا فهم الوجود السياسي وأردنا توجيه الفعل السياسي وجهة صحيحة.

نريد أن نبيّن، في هذا البحث، أن مفهوم المخيال السياسي يحتل مكانة مهمة في النظرية السياسية وفي بناء الخطاب الذي يراهن على فهم الواقع الاجتماعي التاريخي. لا شك في أن إعادة النظر في المكانة الإبستيمولوجية للخيال والخيالي ستمكن من مراجعة العقلانية السياسية وتحديد القيمة السياسية والعملية للمخيال الاجتماعي. هل نستطيع اليوم فهم السياسة كمجال للصراع بين الجماعات والكيانات السياسية من دون أن نأخذ المخاييل الاجتماعية – السياسية في الاعتبار مثل العنصرية Racism والشوفينية Chauvinism والاستعلاء القومي National Superiority والهوية Identity وغيرها، وهي متخيلات لا تحدّد فقط الخطابات والمشاريع السياسية بل تحفّز وتوجّه الفعل السياسي محليًا وعالميًا؟

أولًا: تعريف المخيال

يقترن المخيال بالخيال والظن والوهم. تستعمل هذه الكلمات الثلاث عادة بوصفها مترادفات. نقرأ في معجم **لسان العرب** لابن منظور: «خال الشيء يخال خيْلًا وخِيلة وخَيْلة وخالًا وخِيَلًا وخيَلانًا ومخالة

(9) جون لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة ماجد فخري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015)، ص 51–59.

(10) Wunenburger, p. 11.

ومخِيلة وخيلولة: ظنّه. وفي المثل: من يسمع يخل أي يظن [...] [ويقال] تخيَّلت السماء أي تغيَّمت. والخيال والخيالة الشخص والطيف. ورأيت خياله وخَيالَته أي شخصه وطلعته، والخيال لكل شيء تراه كالظل وكذلك خيال الإنسان في المرآة، وخياله في المنام صورة تمثاله، وربما مر بك الشيء شبه الظل فهو خيال»[11]. يدل الخيال على الصورة الدالة على الشيء أو على الشخص، كما يعني احتمال الحدوث. ولكن يجب التنبيه إلى الاختلاف بين معنى «التخيّل» ومعنى «المتخَيَّل»، فالتخيّل (الفانتازيا = Phantasia في اليونانية) هو عملية ذهنية قوامها تمثيل موضوع غائب أو استحضاره سواء تعلق ذلك الموضوع بفكرة أو بشيء مادي. وأما «المتخَيّل» فهو موضوع التخيّل وموضوع الخيال وهو نتاج لهما، «كانت كلمة فانتازيا الإغريقية القديمة توحي بالإبداع واللعب العقلي مع تضمين محتمل يتعلق بها خاص بالوهم أو الخداع الحسي والحرية في اللعب بالصور. أما مصطلح الخيال Imagination [...] فله – على العكس من ذلك – صلابة رومانية مستمدة من الكلمة الأصلية Image، التي تشير إلى مفهوم عقلي يماثل في طبيعته الصورة البصرية الخارجية»[12]. وهناك أيضًا تمييز آخر بين المخيال والمخيّلة. المخيّلة مَلكة إبداع وإنتاج الصور والتمثلات. وأما المخيال Imaginary فهو يتضمن فكرة الرموز والدلالات الاجتماعية Social symbols and social significances وكذلك فكرة التعبير عنها. لا شك أن مفهوم المخيال ملتبس وصعب التحديد، وربما يزداد التباسًا عندما نحاول مقاربته موضوعيًا. «ليس من اليسير البتة تعريف المخيال، لأنه ليس نسقًا ثابتًا من الصور الجاهزة فقط، بل هو من صنع مخيلة جماعية متحركة تستعمل كل أصناف ميكانيزمات الانتساب والإبهار والتحويل»[13]. ومع ذلك يمكننا أن ننطلق من التعريف التالي: المخيال الاجتماعي هو مجموعة الصور والدلالات والرموز المتعلقة بموضوع معيّن، والتي تشكل رؤية جماعة بشرية لذاتها وللعالم.

لقد اهتم كثير من الفلاسفة والباحثين في مجالات معرفية مختلفة بمسألة المخيال[14]. وقد يكون تحديد الفيلسوف تشارلز تايلور Charles Taylor لمفهوم المتخيل الاجتماعي مفيدًا في هذا المستوى من البحث:

«أعني بالمتخيّل الاجتماعي شيئًا أوسع وأعمق من الصيغ الفكرية التي قد يعتمدها الناس عندما يفكرون في الواقع الاجتماعي بعيدًا عن الانخراط فيه. وأنا أفكر في الطرائق التي يتصور الناس من خلالها وجودهم الاجتماعي، وكيف ينسجمون مع الآخرين، وكيف تجري الأمور بينهم وبين أقرانهم،

(11) جمال الدين بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق خالد رشيد القاضي، ج 4 (بيروت: دار الابحاث، 2008)، ص 258.

(12) شاكر عبد الحميد، **الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي**، سلسلة عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009)، ص 46.

(13) Wunenberger, p. 82.

ملاحظة: تعريب الشواهد المستعملة في هذا البحث، باستثناء النصوص المترجمة المعتمدة، هو من إنجاز الباحث.

(14) يمكن الإحالة على بعض الكتب باللسان الفرنسي التي تناولت مسألة المخيال:

Jean–Paul Sartre, *L'imagination* (Paris: PUF, 2012); Jean–Paul Sartre, *L'imaginaire* (Paris: Gallimard, 2005); Cornélius Castoriadis, *l'institution imaginaire de la société* (Paris: Seuil, 1999); Paul Ricœur, *Idéologie l'utopie* (Paris: Seuil, 1997); Gilbert Duran, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* 11ème ed. (Paris: Dunod, 1993); Régis Debray, *Critique de la raison politique* (Paris: Gallimard, 1981); B. Baczko, *Les imaginaires sociaux* (Paris: Payot, 1984).

وكذلك في التوقعات التي تجري تلبيتها عادة، إضافة إلى الأفكار والصور المعيارية الأعمق الكامنة خلف هذه التوقعات»[15].

يُبيّن تايلور أن هذا التحديد يرتبط بثلاث أفكار أساسية يدور حولها معنى التخيل الاجتماعي: أولًا، المتخيّلُ الاجتماعي هو «الطريقة التي يتخيّل بها الناس العاديون محيطهم الاجتماعي بواسطة القصص والرموز والأساطير»[16]. ثانيًا، المتخيّل الاجتماعي هو «موضوع مشترك بين مجموعات مختلفة من الناس»[17]. ثالثًا، «المتخيّل الاجتماعي هو الفهم المشترك الذي يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة، إضافة إلى الإحساس العام المشترك بالمشروعية»[18].

يتميز المخيال الاجتماعي بثلاث خصائص أساسية: أنه عام ولا يخص جماعة أو ثقافة دون غيرها، وأنه يتيح لجماعة بشرية فهم ذاتها وعالمها، وأنه يساعدها على تنظيم العلاقات بين أفرادها وتحديد وجهتها ككيان موحد. يقوم المخيال كذلك بتسويغ نظام اجتماعي قائم على الهيمنة، كما يؤدي دور التبرير الأيديولوجي من خلال توفيره المشروعية للسلطة السياسية القائمة. يدل المخيال، إذًا، على رؤية جماعية لنمط الواقع الاجتماعي أو شكله، ولا سيما أنه جزء منه[19]. إن المخيال السياسي نوع من أنواع المخاييل الاجتماعية، مرتبط بإنتاج السلطة وممارستها وتبريرها. وبطبيعة الحال تمارسه كل سلطة في إطار اجتماعي. وستتوضح هذه المسألة لاحقًا.

إنّ ما يهمنا من خلال الإحالات السريعة التي قمنا بها هو التنبيه إلى الاهتمام الذي حظيت به مسألة المخيال الاجتماعي لدى المفكرين المعاصرين. ولعل ذلك يمثل تحوّلًا حاسمًا أو انعطافًا في التوجه العقلاني للفكر الحديث. ولا نقصد أن الخيال لم يكن محل اهتمام من المفكرين المحدثين، فقد اهتم به فلاسفة مثل بليز باسكال Blaise Pascal (1623–1662)، وديفيد هيوم David Hume (1711–1776)، وباروخ سبينوزا، وغيرهم، ولكنا نريد التفطين إلى أن الفكر السياسي الحديث قلّل من شأن الخيال وجعل من العقل مرتكزًا لبناء النظرية وتنظيم الممارسة السياسيين، ولعل ذلك التوجه يمكن أن يفسر، إلى حد ما، أزمة الحداثة وخاصة في بعدها السياسي.

ثانيًا: العقلانية السياسية

يتمثل معنى السياسة العميق في كونها تنظيمًا للمجتمع بطريقة تضمن استمراره ووحدته. من الصعب تاريخيًا الفصل بين الممارسة السياسية والفكر السياسي. ولا شك في أن بروز الفكر السياسي كان نتيجة

(15) تشارلز تايلور، **المتخيلات الاجتماعية**، ترجمة الحارث النبهان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 35.

(16) المرجع نفسه.

(17) المرجع نفسه.

(18) المرجع نفسه.

(19) Ricœur, p. 19.

تطوّر اجتماعي أدى إلى ظهور الدولة كشكل مميز للتنظيم الاجتماعي يتسم بالمركزية والاستمرارية[20]. ظهرت الفلسفة السياسية في بلاد اليونان في العصر الذي ولدت فيه المدينة – الدولة كفضاء سياسي للعيش المشترك بين مواطنين متساوين في الحقوق. ولكن المشكلة الأولى التي اهتم بها الفلاسفة هي مشكلة تحديد طبيعة الحكم الأفضل: من يجب أن يحكم؟ الفرد أم المجموعة الممتازة أم الشعب؟ بطبيعة الحال، تطور الفكر السياسي خلال العصور، وتنوعت مشارب الفلسفة السياسية. ولكن نقطة الالتقاء بين المفكرين السياسيين، بغض النظر عن الاختلافات بينهم، تمثلت في الإقرار بعقلانية التفكير والممارسة السياسيين. إذا كانت الفلسفة السياسية جزءًا من الفلسفة، فمن البديهي أن تعتمد منهجًا عقلانيًا في تصورها للسياسة وفي دراستها للوقائع السياسية، وأن تراهن على ممارسة سياسية عقلانية قابلة للتحقق على ضوء المبادئ والمفاهيم التي وضعتها. تعني العقلانية السياسية أن «السياسة يجب أن تنظّم وتعاش بواسطة تمثلات وأفعال متعقّلَة ومعقولة، بمعنى أن تكون موضوع برهنة وتبرير وإثبات بحكم كونها حقائق»[21].

تتمثل مهمة الفلسفة السياسية في دراسة السياسة من جهة تحديد طبيعة الأشياء السياسية[22] والنظر في وسائلها وأهدافها. بهذا المعنى وظّفت مفاهيمها لشرعنة Legitimization السلطة بما هي محور الوجود السياسي. ولكن السؤال الذي يجب أن يطرح هو المتعلق بحدود العقلانية في مجال السياسة.

1. ديكارت: هل السياسة العقلانية ممكنة؟

لئن اعتبر ديكارت رائد العقلانية الحديثة Modern Rationalism فإن تأصيله للعلم والتفكير العقلاني لا يعني أنه دافع بصراحة عن العقلانية في السياسة. يوجد موقفان من التصور الديكارتي للسياسة: موقف يرى أنه لا وجود لفلسفة سياسية عند ديكارت، والدليل على ذلك أن «شجرة الفلسفة» ذات الجذور الميتافيزيقية لا تحتوي على فرع سياسي. كما أن الفلسفة، وفق تصوره المثالي، تهدف إلى إقامة نظام عقلاني مطلق أي متعال على الواقع الاجتماعي التاريخي. وبما أن السياسة تتعلق بالشؤون الزمنية والتاريخية فبدهي أن يدرج موضوعها خارج نطاق العقلانية. يترتب عن ذلك أن «مشروع إقامة سلطان العقل في الميدان السياسي سيكون مناقضًا لمنطق رؤية ديكارت للعالم»[23]. يستند هذا الموقف إلى قول ديكارت نفسه في رسالته إلى إليزابيث في 15 أيلول/ سبتمبر 1645: «وإذا كان رجل واحد أهم، لوحده، من مدينته كلها، فإنه ليس هناك من سبب يدعوه إلى أن يخسر نفسه من أجل

(20) جوزيف شترايز، **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص 14.

(21) Wunenberger, p.7

(22) يميز ليو شتراوس في كتابه **ما هي الفلسفة السياسية؟** بين «الفلسفة السياسية» و«الفكر السياسي»، فالفكر السياسي يتعلق بالأفكار السياسية ويهتم بعرضها، وأما المقصود بالأفكار السياسية فهو كل خيال وكل معنى وكل نوع أو أي شيء آخر يمكن للعقل أن يستعمله للتفكير في أسس السياسة. ما يميز الفكر السياسي هو عدم الفصل بين الرأي والمعرفة وأما الفلسفة السياسية فهي «محاولة لفهم طبيعة الأمور السياسية» أو «هي محاولة لتعويض الرأي المتعلق بطبيعة الأمور السياسية بمعرفة طبيعة تلك الأمور». بالرغم من هذا التمييز، تعتبر «كل فسفة سياسية فكرًا سياسيًا، ولكن ليس كل فكر سياسي فلسفة سياسية». ينظر:

Strauss, pp. 18–20.

(23) Henri Gouhier, *Essais sur Descartes* (Paris: Vrin, 1949).

إنقاذها»[24]. الفرد هو القيمة الأولى وسعادته الشخصية هي مطلبه الأساسي، وهو مطلب لا يتناغم دائمًا مع مطالب الآخرين ولا سيما مع ما يعتبر مصلحة عامة. أما الموقف الثاني فيرى أصحابه أنه يمكن استخلاص سياسة عقلانية من حياة الفيلسوف الفرنسي وكتاباته[25].

يسمح كتاب **خطاب المنهج** (وقد ترجم إلى **مقال عن المنهج**[26]) *Discourse on Method* (1637) باستخلاص فكرة صعوبة وضع سياسة عقلانية؛ نظرًا إلى أن البشر مختلفون فيما بينهم، وأهواؤهم متعارضة ومصالحهم متناقضة. من الصعب وربما من المستحيل أن «يقوم فرد ما بوضع مخطط لإصلاح دولة ما من خلال تغيير كل أسسها»[27]. ولكن عدم وجود سياسة عقلانية لا ينفي إمكانية تكوين موقف عقلاني من الناحية السياسية وذلك من خلال الالتزام بالقاعدة الأولى للأخلاق المؤقتة: طاعة قوانين وأعراف البلاد بما فيها احترام الملك والخضوع للسلطة القائمة[28].

2. العقل والخيال والسياسة في تصور هوبز

ما أهمية الخيال في تصور هوبز السياسي؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا أن ننظر في دلالات مفهومَي العقل والخيال. يعني العقل ملكة الحساب والاستدلال والاستنتاج. يتطلب الاستدلال العقلي استعمالًا دقيقًا للكلمات؛ أي تسمية الأشياء بطريقة لا لبس فيها، بحيث تتبين طبيعة الموضوع من خلال التسمية. «العقل ليس إلا حسابًا (أي جمع وطرح) لتعاقب التسميات العامة المتّفق عليها لتحديد أفكارنا والدلالة عليها»[29]. وأما الخيال فهو حضور صور الأشياء الحسية في الذهن بعد زوال الشيء المحسوس أو بعد مرور الإدراك الحسي[30]. عندما يصبح الحس من الماضي، فإنه يسمى ذاكرة،

(24) René Descartes, "Lettre à Elisabeth, 15 septembre 1645," in: René Descartes, *Œuvres de Descartes,* Ch. Adam & P. Tannery (eds.) (Paris: Vrin, 1996), p. 293.

(25) رأى كل من بيار مينار (1900–1969)، في:

Pierre Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes* (Paris: Bovin, 1936).

وألبير شيرال (1880–1962)، في:

Albert Chérel, *La pensée de Machiavel en France* (Paris: L'artisan du livre, 1935).

أن ديكارت ينتمي إلى المكيافلية ويقبل بداعي مصلحة الدولة العليا Reason of State.

لكن روجي لوفيفر (1907–1981)، في:

Roger Lefèvre, *L'humanisme de Descartes* (Paris: PUF, 1957).

رأى أن المساهمة الديكارتية في الفلسفة السياسية تمثلت في نقد مكيافلي وبالتحديد في رفض فصل السياسة عن الأخلاق، ويتضح ذلك في شرحه لكتاب مكيافلي **خطب حول العشرية الأولى لتيت ليف** (*Discourses on the first Ten of Titus Livy*) وفي رسالته **إلى إليزابيث** *Letter to Elisabeth* (تشرين الثاني/ نوفمبر 1646).

(26) ينظر: رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، ط 2 (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968).

(27) المرجع نفسه، ص 414.

(28) المرجع نفسه.

(29) توماس هوبز، **الليفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب (بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 51.

(30) المرجع نفسه، ص 27.

ولذلك يطابق هوبز بين الخيال والذاكرة[31]. يميّز هوبز بين الخيال البسيط (تخيّل الموضوع البسيط كما لو كان ماثلًا أمامنا) والخيال المركّب (تخيّل صورتين لشيئين مختلفين والتأليف بينهما). الخيال، إذًا، ملكة معرفية أقل مرتبة من العقل الذي يعتبر مصدر الاستدلال والحكم. إن التخيّل في حد ذاته لا يُعدّ فضيلة فكرية[32] ولذلك فهو يحتاج إلى الحكم. تتحقق معرفة موضوع معيّن بواسطة النظر والاستدلال والقياس والتعبير عن ذلك بواسطة الخطاب. إن الاستدلال ليس أمرًا فطريًا بل هو مكتسب، وشروطه هي «أولًا إعطاء التسميات الملائمة، وثانيًا اتباع منهج جيّد يذهب من التسميات إلى التأكيدات المكوّنة بربط تسمية بأخرى، ومن ثمّ إلى القياسات التي هي الربط بين تأكيد وآخر، وصولًا إلى معرفة كل تعاقبات التسميات المتعلقة بالموضوع قيد البحث وهذا ما يسميه البشر علمًا»[33].

اعتبر هوبز أن الموضوع السياسي الأساسي هو السلطة. وقد عرض في كتاب **اللفياثان** *Leviathan* تصوره لحل المشكل السياسي – اللاهوتي Theological and Political Problem: بناء الجسم السياسي انطلاقًا من وضعية البشر (الحالة الطبيعية) وخصائصهم الطبيعية. من أهم الانفعالات الطبيعية التي تحدد أفعال الإنسان نجد انفعال الخوف من الموت. يُعدّ الخوف من الموت العنيف انفعالًا سياسيًا أساسيًا في نظرية هوبز السياسية. إن انفعال الخوف هو حالة نفسية راهنة ناتجة من تخيّل أذى أو شرّ يمكن أن يحصل في المستقبل. يدفع انفعال الخوف كل فرد إلى التنازل عن حقه الطبيعي وعن حريته لفائدة صاحب السلطة المطلقة الذي ينتظر منه حماية حياته. بما أن الأفراد «عبارة عن كمية سلطة، فإنه يجب ويكفي لكي يتوحدوا أن يبنوا فوقهم كمية سلطة أعلى بما لا يقارن من سلطة أي واحد منهم، وعلى نحو أدق، يجب ويكفي أن يبنوا فوقهم أكبر سلطة يمكنهم تخيّلها»[34]. يتحقق ذلك عندما يتنازل كل فرد عن حقه الطبيعي ويلتزم بطاعة صاحب السلطة المطلقة الأوحد[35].

إن العقل في تصور هوبز هو أساس اشتغال النظام السياسي Political System. ولكن يجب فهم العقل بمعنيين: أن يدرك الأفراد أن الدولة، بواسطة جهازها القانوني واستعمالها القوة، ضرورية للمحافظة على وجود الجميع. المعنى الثاني هو أن «يتقيّد السلطان بالقواعد التي تحكم الوجود السياسي أي أن يراعي خير الشعب كغاية»[36]. يمكن القول إذًا إن العقل يوفّر معقولية مشتركة Commun Rationality بين المحكومين والحاكمين. وتلك المعقولية هي ما تهدف النظرية السياسية إلى توضيحه.

يمكن أن نتبيّن من خلال نظرية العقد الاجتماعي Social Contrat Theory كما صاغها هوبز أن الخيال لم يُستبعَد تمامًا، فـ «الحالة الطبيعية» و«الحق الطبيعي» و«العقد الأصلي» ليست إلّا فرضيات خيالية، لا تحيل إلى وقائع وإن كانت تؤدّي دورًا استدلاليًا في سياق بناء النظرية الفلسفية السياسية.

(31) المرجع نفسه، ص 28.

(32) المرجع نفسه، ص 78.

(33) المرجع نفسه، ص 55.

(34) فرانسوا شاتليه [وآخرون]، **معجم المؤلفات السياسية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 1170.

(35) هوبز، ص 205.

(36) Yves–Charles Zarka, "Politique et fiction," *Archives de philosophie,* no. 63 (2000), pp. 373–390.

3. حالة الطبيعة في تصور لوك: لم لا تعَنْوِن للخيال كما في حالة هوبز؟

تدل فرضية الحالة الطبيعية State of Nature، بغض النظر عن ملامحها المختلفة بحسب اختلاف التصورات السياسية، على استعمال الخيال لإسناد نظرية سياسية تمّ تمثُّلُها كجزء من العقلانية الحديثة. إن ما يعطي قيمة نظرية لفرضية حالة الطبيعة الخيالية هو الهدف المقصود من وراء بناء النظرية السياسية ككل؛ أي الغاية العملية المتمثلة في حل الإشكالية السياسية – اللاهوتية. ويمكن القول أيضًا إن الخيال السياسي كان مرتبطًا إلى حد ما بالواقع، فحالة الطبيعة، كما تصورها لوك، هي صياغة نظرية تعكس وضعية السكان الأصليين لأميركا المستكشفة آنذاك. يقول هذا الفيلسوف: «كثيرًا ما يسأل السائلون وفي خلدهم أن ذلك اعتراض خطير: أين نجد البشر في مثل هذا الطور الطبيعي الآن أو بالأمس؟ في الجواب على هذا السؤال نكتفي بالقول الآن: لمّا كان كل الملوك ورؤساء الحكومات المستقلة في جميع أنحاء الأرض في طور طبيعي، فمن الواضح أن العالم لم يخلُ ولن يخلو من فئة من البشر ما زالت في مثل ذلك الطور»[37]. يدل مفهوم الحالة الطبيعية على حالة اجتماعية متخيَّلَة تتميز بالفوضى؛ أي متناقضة مع الوجود المدني السلمي الذي تراهن النظرية السياسية على إقامته. وكونها فرضية متخيّلة لا يعني أنها لم توجد قط. في الفقرة 49 من المقالة الثانية نجد تحديدًا جغرافيًا للحالة الطبيعية: «وهكذا كان العالم كله، في البدء، مثل أميركا، بل قل أبلغ من أميركا اليوم لأن المال لم يكن معروفًا بعد»[38]. ولكن إحالة لوك على أميركا لا تعني أن الحالة الطبيعية هي واقعة تاريخية فقط، إنها أيضًا «تخيل أخلاقي» Moral Fiction[39]. إن تخيل حالة الطبيعة هو أمر تحكمه اعتبارات الواقع، فهذه الحالة المتخيّلة هي حالة الأميركيين الذين لا ينتمون إلى أي جماعة سياسية، وهي أيضًا الحالة التي سيعود إليها الأوروبيون عندما يخوضون الحرب ضد سكان أميركا الأصليين وفيما بينهم من أجل اقتسام العالم الجديد، إنها حالة الحرب[40].

إن الواقع هو الذي يحدد المتخيّل؛ أي إن المتخيّل ليس إلّا الواقع منظورًا إليه من جوانب أخرى، أي من حيث هو موضوع للتمثل. كيف يمكن أن تكتسب السلطة مشروعية فتحظى بطاعة المحكومين التامة من دون أن تعتمد على العنف حصرًا؟ هذا هو المشكل السياسي الواقعي الذي سعى هوبز ولوك وغيرهما من فلاسفة السياسة المحدثين إلى حله. «المشكلة السياسية هي مشكلة الطاعة الشرعية للفرد وبشكل لا ينفصل عنها مشكلة التمثيل السياسي»[41].

(37) ينظر: «الكتاب الثاني»، في: لوك، ص 201، الفقرة 14.

(38) المرجع نفسه، ص 241، الفقرة 49.

(39) Richard Ashcraft, "Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?" *American Political science*, vol. 62 (September 1968), pp. 898–915.

(40) Matthieu Renault, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne* (Paris: Éditions Amsterdam, 2014), p. 80.

(41) شاتليه [وآخرون]، ص 1165.

يعتبر جيرمي بنتام Jeremy Bentham (1748–1832)[42] ودافيد هيوم[43] من بين الفلاسفة المحدثين البارزين الذين رفضوا الخطاب الفلسفي السياسي الحديث لأنه مبنيّ على فرضيات خيالية تحجب حقيقة الواقع ولا تساعد على إدراكه، فالحق الطبيعي Natural Right، مثلًا، ليس إلا خيالًا يُخفي المطالبة بالحق السياسي. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن العقد الأصلي Original Contract: لا حاجة إلى عقد أصلي كي يحترم الناس الالتزامات والعقود، وما يفسر طاعة الناس لقوانين الحكومة هو رغبة كل واحد في تحقيق مصلحته وتحصيل منفعة خاصة في إطار المنعة العامة. وعلاوة على ذلك فالناس لا يطيعون السلطة بسبب اتفاق أصلي أو توافق بين الأفراد بل خضوعًا للقوة الغاشمة. يمكن القول، إذًا، إن الخطاب الفلسفي السياسي لم يكن متجانسًا من حيث مضامينه كما أن مكانة الخيال فيه لم تكن موضوع اتفاق.

4. حدود العقلانية السياسية

إذا كانت الفلسفة السياسية القديمة قد اهتمت بمشكل النظام السياسي الأفضل، فإن الفلسفة السياسية الحديثة طرحت مشكل السلطة باعتباره محور الوجود السياسي. وقد أدى تغيير أفق النظر الفلسفي في السياسي إلى إعادة النظر في العلاقة بين الفكر والواقع، وبين العقل والوجود. لا تتمثل المعرفة في إخضاع الواقع المعطى للمفهوم العقلي، بل في تناول الواقع كما هو باعتباره يتضمن حقيقة أو معنى يمكن استكشافه بواسطة العقل. لقد تغيرت النظرة إلى المعرفة فأصبحت تقيّم من جهة قيمتها التداولية والاستعمالية. بما أن السياسة جزء من الواقع الاجتماعي، فمن البديهي أن تشملها حركة العقلنة. والسؤال الذي يجب أن نطرحه هنا هو: إلى أيّ حدّ يمكن عقلنة السياسة؟

إذا قبلنا بأن عقلانية السياسة Rationality of Politics تعني تنظيم السلطة والتحكّم بها وفق حساب المصالح والمنافع وبحسب توجيه الانفعالات والميول الفردية والجماعية توجيهًا عقلانيًا، فإن الواقع يدل على أن الممارسة السياسية هي من التعقيد بحيث يكاد يكون من المستحيل إخضاعها لقواعد عقلية صارمة ومن ثم توجيهها في مسارات محددة. كما أن الفعل السياسي لا يتعلق بالواقع المعطى الآن وهنا، بل إنه ينتمي إلى الماضي (الدوافع والمحفزات) كما ينتمي إلى المستقبل (النتائج المتوقعة). لا تكون القرارات السياسية دائمًا عقلانية، وقد تكون عقلانية من دون أن تكون ناجعة. إن فكرة السياسة العقلانية لا تتطابق بالضرورة مع الواقع السياسي بما هو مجال الاحتمالي والجائز. ذلك ما نبه إليه مايكل أوكشوت Michael Oakeshott (1901–1990)، أحد أهم نقاد توجه السياسة الحديثة العقلاني. إن السياسة العقلانية هي السياسة التي تحددها الحاجة الملحة، وتلك الحاجة يؤولها العقل ويلبيها بحسب طريقة خاصة تتلاءم مع أيديولوجيا معيّنة. يتحدث أوكشوت عن السياسات العقلانية المسطرة في الكتب والمستندة إلى أيديولوجيا Ideology تتضمن تمثلات وقواعد واستراتيجيات أي

(42) Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation* (Paris: Vrin, 2011).

(43) David Hume, *Essais moraux, politiques et littéraires*, *essai sur le contrat primitif*, traduction anonyme (Amsterdam: J.H. Scheiner Éditeur, 1752); David Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vol (New York: Liberty Classics, 1983).

معرفة تقنية خاصة بالفعل السياسي. تراهن المعرفة العقلية في المجال السياسي على النتائج ولا تولي القيم الأخلاقية والتقاليد أهمية[44]. لقد تعاملت العقلانية مع الواقع السياسي بطريقة اختزالية، فرامت تفسيره من خلال نماذج وقوالب جاهزة، ولم تحاول إدراكه كما هو في تنوّعه وثرائه. يطرح هذا الباحث فكرة كون السياسة العملية في البلدان الأوروبية ارتكزت وتحققت في إطار عقلانية منحرفة وسيئة، وأن جزءًا كبيرًا من فشلها (الذي يُردُّ عادة إلى أسباب أخرى مباشرة) يعود إلى عيوب خاصة بالعقلانية ذاتها[45]. يرى أوكشوت أن المجتمع الحديث المنظّم عقلانيًا، على المستوى السياسي خصوصًا، هو مجتمع فاشل ولذلك يجب إصلاحه عبر الحد من سيطرة العقلانية على كل مجالات والسلوك البشري، وذلك يعني إيلاء الدين والإستيطيقا المكانة التي يستحقانها في المجتمع. يعتبر أوكشوت من أبرز المفكرين المعاصرين المعارضين للعقلانية بصورة جذرية، ولا يعني ذلك أنه يعادي العقل في حد ذاته بل إنه يرفض مزاعم العقلانية وادعاءها الإحاطة بكل مجالات الواقع[46]. إن مقاربة السياسة من منظور عقلاني خالص هي بالضرورة مقاربة محدودة؛ لأن ثمة عناصر لاعقلانية كثيرة تتدخل في تشكيل السياسي وتوجيهه.

إن الفضاء السياسي هو مجال الصراع على السلطة بين الأفراد وبين الجماعات، وهو المجال الذي تفرض فيه الإرادات المنتصرة القرارات المتعلقة بالوجود الجماعي وتلك القرارات ليست بالضرورة عقلانية. إن السياسي باعتباره بعدًا من أبعاد الوجود الاجتماعي لا يخلو من عناصر غير قابلة للتفسير منطقيًا ولا يمكن ردّها إلى معيار العقل. إن العلاقات الاجتماعية المادية والسلطوية والرمزية تحددها ميول ودوافع انفعالية وتتدخل في توجيهها أهداف وغايات خيالية. تؤدي الأهواء والمشاعر والمعتقدات والرموز والخيالات أدوارًا أساسية في تكوين التمثلات الشخصية والرؤى الجماعية، ومن ثم لا يمكن أن يُفهم السياسي كمجال للعقلانية فقط. لا نكتشف حقيقة السياسي، إلا إذا أخذنا في الاعتبار الجوانب اللاعقلانية فيه. إن المعرفة العقلية لا تحصل إلا إذا تنبه العقل إلى ما ليس عقلانيًا في الموضوع الذي يدرسه.

يمكن أن يمثل الخيال دعامة للتعقل السياسي. تبدو هذه العبارة متناقضة. كيف ذلك؟ التخيل هو نتاج ملكة المخيلة[47] التي تشكل جزءًا من العقل بمعناه العام. وهو ليس منفصلًا تمامًا عن واقع

(44) Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Fund, 1991), pp. 129, 143.

(45) Michael Oakeshott, "Le rationalisme en politique," Olivier Sedeyn (trad.), *Cités,* vol. 2, no. 14 (2003), pp. 121–157.

(46) Elizabeth Campbell Corey, "Being Otherworldly in the World: Michael Oakeshott on Religion, Aesthetics and Politics," Doctoral Dissertation, Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, The Department of Political Science, 2004, p. 569.

(47) ميز كانط بين معنيين للعقل: العقل بما هو مجموعة ملكات معرفية هي الحساسية (تلقى معطيات الحس) والفهم (إنتاج المفاهيم اللازمة للتأليف بين معطيات الحساسية) والعقل (إنتاج الأفكار والمثل التي من شأنها أن توجه الممارسة). والعقل بما هو جملة الملكات الثلاث. ولكن معنى العقل لا يكتمل الا إذا أخذنا في الاعتبار ملكة المخيلة التي تقوم بدور الوسيط بين الإدراكات الحسية والمفاهيم المجردة وذلك من خلال تشكيلها «الترسيمات» Shemas المُمَثلة للموضوعات. والترسيمة أشبه بـ «قاعدة تصلح لتحديد حدسنا طبقًا لمفهوم معين». ينظر:

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Jules Barni (trad.) (Paris: GF–Flammarion, 1987), pp. 188–189.

البشر المادي والاجتماعي، فموضوعه هو الإمكانيات والتجارب والوسائل التي من شأنها أن تساعد على التحكم في ذلك الواقع. لا تتمثل ممارسة السلطة في إدارة الشؤون العامة الآن وهنا فقط، بل إن لها بعدًا آخر هو البعد الاستشرافي: تخيّل الحالة أو الحالات التي سيكون عليها المجتمع في المستقبل، وتخيّل الطرائق والوسائل المناسبة للتعامل معها. يتعلق الأمر بخيال سياسي تقتضيه طبيعة الممارسة السياسية. يمكن الحديث إذًا عن خيال سياسي معقلن ووظيفي، يجد ترجمته في «اليوتوبيا العقلانية»[48]. وبالرغم من أهمية الخيال في المجال السياسي، فقد ظل موسومًا بعدم الواقعية. ولعل ذلك ما يفسر تلقي التصورات السياسية الراديكالية السلبي، إن لم نقل تجاهلها وإنكارها، وخاصة تلك التي صيغت في أشكال طوباوية (اليوتوبيات السياسية)[49].

ثالثًا: السياسة والمخيال

1. العقل النسبي والخيال المطلق

لئن أدرجت الفلسفة السياسية الحديثة الخيال ضمن مهمش النظرية السياسية باعتباره متناقضًا مع العقل وغير ناجع على مستوى الواقع، فإن مفكرين معاصرين مثل جلبار دورون Gilbert Durand (1921–2012)، وكاستورياديس Castoriadis (1922–1997)، وريجيس دبراي Régis Debray وفيننبرغر Wunenberger، قطعوا مع ذلك التوجه وتناولوا مسألة المخيال السياسي كعنصر أساسي في النظرية والممارسة السياسيتين.

يُقبَل الفكر الحديث، بصفة عامة، كعقلانية نقدية Critical Rationalism. وإذا أردنا أن نعرّف العقلانية النقدية، فإننا لن نجد أفضل من التعريف الذي قدمه كانط: «لا أقصد بالنقد نقد الكتب والأنساق، بل نقد قدرة العقل بصفة عامة بالنظر إلى كل المعارف التي يمكنه بلوغها في استقلال عن كل تجربة»[50]. تعني العقلانية النقدية إذًا نقد العقل ذاته وتحديد قواه وملكاته ورسم حدود المعرفة التي يمكنه أن يبلغها. تتضمن العقلانية في حد ذاتها جانبًا نسبيًا، كما أنها تؤكد، باعتبارها تصورًا موضوعيًا، على تنوّع التصورات والرؤى واختلافها، وهي بذلك تتخلى عن الإطلاقية، وتفسح مكانًا لتصورات أخرى غير عقلانية. في هذا السياق يمكننا الحديث عن المخيال بوصفه نتاجًا للمخيلة الجماعية وعن دوره في الممارسة السياسية Political Practice.

لقد نبّه كثير من المفكرين المعاصرين إلى أن النزعة العقلانية الموضوعية هي تتويج لمسار الوعي الإنساني خلال تاريخه الطويل. يرى كاستورياديس أن النزعة الموضوعية الحيادية ظهرت في الثقافة اليونانية ولم تكن معروفة في الثقافات الأخرى. «تأسست المجتمعات، حتى عصر اليونان وخارج التقليد الإغريقي الروماني، على مبدأ الانغلاق التام: رؤيتنا للعالم هي الوحيدة التي لها معنى وهي الصحيحة، وأما الرؤى

(48) بول ريكور، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة فلاح رحيم (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002)، ص 383.

(49) المرجع نفسه، ص 382.

(50) Kant, p. 31.

الأخرى فهي غريبة ودونية ومنحرفة وسيئة ومخادعة... إلخ. وكما لاحظت حنا أرندت Hannah Arendt (1906–1975) فإن عدم التحيّز ظهر مع هوميروس، وهو ليس عاطفيًا بل إنه يتعلق بالمعرفة والفهم»[51].

ليس العقل إذًا مصدرًا مطلقًا للمبادئ والقيم الثابتة، والعقلانية ليست إلا رؤية نسبية محكومة بشروط تكوّنها الاجتماعية والتاريخية. «بما أن العقل إبداع تاريخي فهو عَرَضي، ولدلالته قيمة الدلالات الموضوعة الأخرى نفسها. وبهذا المعنى فهو يثير كره الأجنبي أو التمسك بالإقليم... إلخ. لا يمثل العقل، بما هو دلالة مكوَّنة من بين دلالات أخرى، سلطة فوق تاريخية من شأنها أن تفكر في ما يجب أن يكون بحسب القواعد العقلية للعدالة المتعالية على كل مجتمع جزئي»[52].

انطلاقًا من فكرة الطابع النسبي للعقل ومن تحديده كمجرد دلالة اجتماعية، يمكننا أن نعيد النظر في مكانة المخيال في العقلانية السياسية في بعدها النظري وفي بعدها العملي.

يعتبر بعض الباحثين أن نيكولو مكيافيلي Niccolo Machiavelli (1469–1527) هو رائد الملاحظة «الموضوعية» في مجال السياسة وإمام السياسة «العلمية»[53]. لقد تضمنت كتاباته نظرية عقلانية في السياسة، عناصرها مستمدة من ملاحظة الوقائع السياسية في عصره واختبارها. ولكن يجب التأكيد هنا على المعنى الخاص لكلمة عقلانية. تميز التصور السياسي القديم بإدراج الملكات المختلفة التي يتمتع بها الحاكم تحت سلطة العقل. وبذلك تكون السياسة، بحسب هذا التصور، ممارسة غائية تقتضي الالتزام بالفضائل. وأما تصور مكيافيلي، فهو من دون شك يولي التدبير العقلي (الحيلة) أهمية، ولكنه يأخذ في الاعتبار العوامل المختلفة التي تتدخل في مجرى الأوضاع السياسية مثل الانفعالات (خاصة خشية الموت) والمعتقدات الدينية والحظ Fortuna[54]. كيف يمكن أن يحافظ الحاكم على سلطته؟ على الحاكم، إذا أراد أن يضمن هيمنته على الرعية ويصون حكمه، أن يبني سياسته على مبدأين: القوة والخداع (الإيهام). وذلك لأن الحكم لا يقتضي التقيد بالأخلاق، بقدر ما يقتضي الالتزام بمقتضيات الحيطة والحذر إضافة إلى القوة الرادعة. ومن أجل فرض الطاعة وتكريس الخضوع، لا بد من إنتاج الخيالات المناسبة التي تجعل الأفراد يخضعون طوعًا. بالنسبة إلى مكيافيلي السلطة والمخيلة هما العنصران الأساسيان المكوّنان للسياسة[55].

2. مفهوم المخيال السياسي

لا تخلو السياسة، باعتبارها مجموع علاقات السلطة Relationships of Power في مجتمع ما، من خيالات وصور ورموز؛ فهي ليست مجرد علاقة قانونية بين الحكام والمحكومين تسندها المؤسسات

(51) Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme: Les carrefours du labyrinthe II* (Paris: Seuil, 1999), p. 262.

(52) Hugues Poltier, "De la praxis à l'institution et retour," *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 27, no. 86 (1989), pp. 419–439.

(53) Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne* (Paris: Gallimard, 2007), p. 12.

(54) Ibid., pp. 45, 48.

(55) Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite–Live*, Toussaint Guiraudet (trad.) (Paris: Bibliothèque Berger–Levrault, 1980), pp. 142–144.

ويضمنها العنف الشرعي، ولكنها تحتوي أيضًا على بعد رمزي وشعوري. لقد أصبحت هذه الفكرة متداولة بفضل الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة التي اهتمت بالمخيال السياسي[56]. رأى الباحث شارل إيف زركا Charles–Yves Zarka أن الاتجاه الأساسي في الفكر السياسي الحديث، من هوبز إلى روسو، الاتجاه الذي تشكّل حول مفاهيم الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي ينتمي إلى السجل الاستدلالي للخيال. يؤدّي الخيال في هذا الاتجاه السياسي الدور الاستدلالي (المنطقي) الذي أدّاه التاريخ من قبل، فالخيال هو ما يسمح ببلوغ طبيعة الأشياء (المجتمع، الإنسان) وهو المجال الذي تظهر فيه حقيقة السياسي[57].

يتميز السياسي ببعد رمزي وخيالي، وذلك ما يجعله يشتغل بحسب نمط عدم التطابق. وبعبارة أخرى، لا يتطابق السياسي مع الواقع بل مع الواقع المتخيل. إن الخيال هو الذي يشكّل رأي جماعة بشرية معينة واعتقادها (عقيدتها)، ويضمن استمرار وحدتها. إن الجماعة السياسية، أو الشعب، لا تطيع القوانين لأنها عادلة أو لأنها تتضمن حقيقة، بل لأنها يعتقد أن قِدمها دليل على حقيقتها. ليس مثل هذا المعتقد حقيقيًا بل هو من صنع المخيّلة الجماعية التي تجعل من النسبي شيئًا مطلقًا، ومن العَرَضي شيئًا جوهريًا. رأى باسكال، في هذا السياق، أن السياسي يشتغل وفق نمط الخيال، وذلك لأنه يقوم على حقيقة خفية يجب أن تبقى مخفيّة. لقد رأى في كتابه **ثلاثة خطابات حول وضعية العظماء** (1670)[58]، أن هناك فكرتين تشغلان الملك المؤسس أو خليفته (الذي يحل محل الملك المتوفى): واحدة يتعامل بها كملك، والأخرى يعترف بواسطتها بوضعه الحقيقي. تتمثل ممارسة السلطة في إخفاء الفكرة الثانية، وهي أن المصادفة أو الحظ لا غير هو الذي وضعه على عرش السلطة، والتعامل مع الشعب أي ممارسة السلطة فعليًا بإظهار معنى الفكرة الأولى[59]. الحقيقة السياسية الخفية هي أن امتلاك السلطة حصل مصادفة، وأن الوهم الجماعي هو الذي مكّن من استتباب الحكم للسلطان الجديد. وبعبارة أخرى لا يكمن مصدر السلطة أبدًا في الحق والمشروعية. ترتبط هذه «الفكرة المزدوجة» التي للملك عن نفسه بفكرة «جسما الملك» King's Two Bodies التي شكّلت مخيال المَلكيّة ووسمت تاريخها، وهو الموضوع الذي عالجه إرنست كنتاروفتش Ernest Kantorowicz (1895–1963)[60]. للملك جسم مادي وجسم متخيَّل (سياسي)، الأول خاص والثاني عمومي. هاجس الملك الأساسي هو أن يخفي حقيقته الجسمية (الجسم المادي)، وأن يُظهر بواسطة البهرج والزخرف المصطنع جسمه السياسي (السلطة)، وأن يجعله بذلك موضوعًا للتوهم والتخيل الجماعي. إن الوظيفة الأساسية التي يقوم بها مخيال الملكِيّة أو الصورة المتخيّلة للملك هي تكريس السلطة المطلقة، من خلال التأكيد

(56) Durand; P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique* (Paris: Seuil, 2012); G. Balandier, *Anthropologie politique* (Paris: PUF, 1967).

(57) Charles–Yves Zarka, *Philosophie politique à l'âge classique* (Paris: PUF, 1998).

(58) Blaise Pascal, *Trois discours sur la condition des grands* (Paris: Mille et une nuits, 2009).

(59) Blaise Pascal, "Trois discours sur la condition des grands," in: Blaise Pascal, *Œuvres complètes* (Paris: Seuil, 1963), cité par Zarka, *Philosophie politique,* p. 366.

(60) Ernest Kantarowiz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957); Ernest Kantarowiz, *Les deux corps du Roi* (Paris: Gallimard, 1989).

على أن الملك لا يموت أبدًا رغم موت أشخاص الملوك، وهو التمثل الذي تدل عليه عبارة: «مات الملك، عاش الملك». يلاحظ زركا أن هذه الصورة تَعلْمَنتْ أو تمّت علْمَنَتها على يد هوبز[61] من خلال اعتبار الدولة شخصًا معنويًا يتمتع بنفوذ مطلق Absolute Power. لقد اعتُبر الملك، في الفكر السياسي اللاهوتي القديم، صورة الله. ولكن الفكر السياسي الحديث تجاوز هذا التصور، بأن عوّض مخيال المَلكية بمخيال سياسي جديد تمثل في صورة الدولة كشخص معنوي مستقل يقوم بأعمال ويسنّ قوانين ويضع خططًا ويحتكر العنف الشرعي وينفذ الجزاء والعقاب.

الحقيقة السياسية الخفية هي أن أصل السلطة هو القوة والاغتصاب، وهو الأصل الذي يحدد بنية السلطة ككل. تتمثل عملية الإخفاء في الإيهام بوجود أصل آخر وبوجود حقيقة أخرى للسلطة تعطيها الأحقية في الطاعة والقبول. وبحسب هذه الآلية، تتحول القوة إلى حق، ويقبَل ما حدث بمحض المصادفة كما لو كان استحقاقًا. يمكن القول إن المخيال السياسي يخفي حقيقة السلطة، ويغيّب مصدرها، وهكذا يضمن استمرارها. تستند شرعية الحكم إلى القبول، ولكن هذا القبول لا يستند إلى إدراك ضرورة السلطة ومعرفة بملابسات تشكلها، بل إلى مخيال جماعي.

إن المخيلة الجماعية Collective Imagination هي مصدر الآراء والمعتقدات التي تتبناها جماعة معينة. إن ما يجعل وضعًا سياسيًا قابلًا للاستمرار هو كونه موضوع تخيّل من قِبل المحكومين (باسكال). لقد أكد الأنثروبولوجيون المعاصرون على الدور المعرفي للمخيلة، وساهموا في تثبيت الوظيفة السياسية للمخيال الاجتماعي. بيّن دورون أنه لا يمكن بناء نظرية أنثروبولوجية، إذا لم تعطِ المخيلةَ الرمزية قيمتَها الحقيقية[62]. فالمخيلة تتعلق بتصرفات الإنسان كلها ودوافعه واستعداداته اللغوية الكامنة وراء إبداعه السرديات الثقافية الكبرى الأسطورية والدينية والعلمية والسياسية.

لا يمكننا أن نفصل نقد الحداثة بصفة عامة، ونقد السياسة بصفة خاصة، عن المحاولات الفلسفية التي تناولت مسألة المخيال. تُعتبر نظرية «المخيال الجذري» التي عرضها كاستورياديس في كتابه **تأسيس المجتمع تخيليًا**[63] إضافة مهمة في مجال نظريات المخيال وفي مجال الفلسفة السياسية. افترض كاستورياديس وجود مخيال أصلي Radical Imaginary، هو مصدر التعدد التاريخي للأشكال الاجتماعية وللإبداع الإنساني. تقوم نظرية «التشكل الخيالي للمجتمع» على فرضية أن مصدر المؤسسات الاجتماعية يتمثل في قوة أنطولوجية لا ترد إلى أفعال الأفراد الذين يكوّنون المجتمع. تتمثل الآلية الواقعية لتكوّن المجتمعات في إنتاج «دلالات خيالية اجتماعية»[64] بواسطة «المخيال الجذري» الخاص بالمجتمع. وهذه الدلالات الخيالية هي نوع من الأفكار الموجهة لجملة الأنشطة في مجتمع معين.

(61) Zarka, "Politique et fiction."

(62) Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, 5ème ed. (Paris: Quadrige/ PUF, 2003), pp. 24–25.

(63) Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société.*

(64) Ibid., p. 525.

يُعتبر الدين، من حيث هو صادر عن الخيال الجذري، مؤسِّسًا للمجتمع، ولكنه يُعدُّ أيضًا مصدرًا لإنتاج دلالات أخرى تكرس تبعيّة الإنسان لقوى متعالية. «إذا كان ثمة ثابت فوق تاريخي للاجتماعي فهو، بحسب كاستورياديس، ليس الديني (دبراي) وليس السياسي (غوشيه) بل الخيالي، قوة بلا ذات ومصدر للإبداع في المجال الاجتماعي التاريخي بصفة خاصة وفي مجال الكائن الحي بصفة عامة»[65].

3. أشكال المخيال السياسي

كل محاولة لفهم الواقع، وكل مشروع لتغييره، يجب أن يأخذا في الاعتبار البنية الرمزية للحياة الاجتماعية. لا يمكن فهم الواقع، إذا لم نأخذ الوسائط الرمزية في الاعتبار. «إذا لم نقرّ بأن للحياة الاجتماعية بنية رمزية، فليس هنالك من وسيلة لفهم كيف نعيش ونقوم بالأشياء، ونعبر عن تلك النشاطات في أفكار، ولا من وسيلة لفهم كيف يمكن أن يتحوّل الواقع إلى فكرة أو كيف يمكن للحياة الواقعية أن تنتج الأوهام. ستكون جميعها أحداثًا غامضة وغير قابلة للفهم»[66].

تمثل الأيديولوجيا Ideology واليوتوبيا Utopia شكلَي المخيال الاجتماعي الأساسيين. وإذا كان في الإمكان التمييز بينهما بالنظر إلى الشكل الذي يتخذه كل منهما، وكذلك بالنظر إلى الوظيفة الخاصة لكل منهما، فثمة نقطة مشتركة يلتقيان عندها، وهي السلطة. تسعى كل أيديولوجيا إلى شرعنة نظام السلطة من خلال وظيفتي التبرير والإدماج الاجتماعي، وتواجه كل يوتوبيا مشكل السلطة بطرحها صورة مجتمع آخر لا وجود له في أي مكان[67]. سنحاول في ما يلي أن نبيّن أهمية المخيال السياسي من خلال الأيديولوجيا واليوتوبيا والدين.

أ. الأيديولوجيا

تعرف الأيديولوجيا بأنها «علم الأفكار» أو «نسق الأفكار» الذي يعتمده نظام اجتماعي – سياسي بهدف تبرير سلطته وضمان مشروعيته. وتُعرّف أيضًا بأنها الإطار الفكري النظري الذي لا صلة له بالواقع الذي ينشغل به السياسي. تحيل كلمة أيديولوجيا إلى تصور معين للعلاقة بين الفكر والواقع، وكذلك إلى حركة فكرية تبلورت ملامحها في القرن التاسع عشر في أوروبا. «الأيديولوجيون مجموعة من الفلاسفة الفرنسيين الذين يرفضون الميتافيزيقا بحسب تقليد كانديلاك Candillac De (1714–1780) ويسعون إلى إقامة العلوم الثقافية على قواعد أنثروبولوجية وثقافية»[68]. لقد نشأ تصور الأيديولوجيا الحديث، حينما وصف نابليون أولئك الفلاسفة المعارِضين لطموحاته التوسعية بأنهم «أيديولوجيون»، وهو وصف لا يخلو من تهكم وتحقير.

(65) Thibault Tranchant, "Autonomie et institution du social selon Debray, Gauchet et Castoriadis," *Revue Phares,* XV–11, no. 4 (2015), pp. 213–235.

(66) Ricœur, p. 25.

(67) Ibid., p. 37.

(68) Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Louis Wirth (trad.) (Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956), p. 66.

يمكن اعتبار نظرية فرانسيس باكون Francis Bacon (1561–1626)[69] في «الأيدولا» Idola استباقًا لمفهوم الأيديولوجيا. تعني الأيدولا الأوهام والتصورات المسبقة. وتتميز «الأيدولات» على اختلافها بكونها مصادر للخطأ والوهم، وقد تكون ناتجة من الطبيعة الإنسانية أو خاصة بأفراد بعينهم، كما يمكن نسبتها إلى المجتمع أو إلى التقاليد[70]. تعني الأيديولوجيا مجموعة تمثلات تتسم بعدم مطابقتها للواقع. وعدم التطابق يتأتى من كون التخيل الاجتماعي لا يتقيد بالواقع بل ينتج صورًا ورموزًا تشكل ما يمكن اعتباره عالمًا غير واقعي.

اكتسبت كلمة الأيديولوجيا قيمة نظرية ومفهومية، فقد استعملها كارل ماركس عنوانًا لأحد كتبه هو كتاب في **الأيديولوجيا الألمانية** الذي ألفه مع فريدريك إنجلز، ولكنه لم ينشر إلا بعد وفاته، وتحديدًا عام 1932. في هذا الكتاب، تدل الكلمة على الهيغليين الشبان، ولكنها تعني أيضًا كل أشكال الإنتاج التي ليست اقتصادية حصرًا مثل الحق والدولة والفن والدين والفلسفة. إن المعنى الأساسي للأيديولوجيا هو «التمثل»، أي التفكر والتصور. التمثل هو مقاربة الموضوع عبر مثال أو صورة لا كما هو في وجوده الواقعي. لا تهتم الأيديولوجيا بمعرفة الواقع كما هو، ولا بتغييره، وذلك لأنها ترى أن الحقيقة متعالية على الواقع وتنتمي إلى نظام مغاير. عبّر ماركس في أطروحته الشهيرة حول لودفيغ فيورباخ Ludwig Feuerbach (1804–1872) عن المعنى الأساسي للأيديولوجيا - وهو أيضًا المعنى الذي ينطبق على الفلسفة المثالية - حينما قال: «لم يفعل الفلاسفة شيئًا حتى اليوم سوى تأويل العالم بطرق مختلفة، لكن الأمر الأهم هو تحويله»[71]. تخفي الأيديولوجيا كنسق من التمثلات الواقع الحقيقي، وتقدّم بدلًا منه صورة متخيّلة أو مشوّهة، وبهذا المعنى فإنها تُعتبر قلبًا للواقع وتزييفًا للحقائق. يقول لويس ألثوسير Louis Althusser (1918–1990): «عَرَّف ماركس الأيديولوجيا في **الأيديولوجيا الألمانية** بأنها وهم خالص، حكم خالص أي لا شيء. كل واقعيّتها توجد خارج ذاتها. لقد تم التفكير في الأيديولوجيا كبناء خيالي مكانته شبيهة بالمكانة النظرية للحلم لدى الكتّاب السابقين على سيجموند فرويد Sigmund Freud (1858–1939). بالنسبة إلى هؤلاء الكتّاب الحلم نتيجة خيالية أي لا شيء، بقايا ليلية»[72]. يعني نقد الأيديولوجيا عند ماركس، في نهاية التحليل، معرفة الواقع بطريقة موضوعية أي كشف طبيعة العلاقات الاجتماعية وقوى الإنتاج المحددة لها. إن «مفهوم الطبقة المهيمنة هو الحامل المباشر لنظرية ماركس في الأيديولوجيا، ومن ثم فإن كشف قناع الأيديولوجيا يعني كشف بنية السلطة المتخفية وراءها وإظهارها. وما يوجد خلف الأيديولوجيا ليس الفرد بل البنية الاجتماعية»[73]. تعبّر الأيديولوجيا عن علاقة البشر الخيالية بالواقع، فهي لا تدل على علاقات الإنتاج الواقعية، بل عن علاقة الناس الخيالية بعلاقات الإنتاج. إن المخيال مُكوّن لعلاقتنا بالعالم، وقبل أن نتساءل عن الوظيفة المُحرِّفة

(69) F. Bacon, *The physical and Metaphysical Works of Lord Bacon* (London: C. Bell & Sons, 1891), p. 389.

(70) Mannheim, p. 51.

(71) كارل ماركس وفريدريك إنجلز، **الأيديولوجية الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب (دمشق/ بيروت: دار دمشق، 1976)، ص 653.

(72) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Maspero, 1965), p. 99, cité par Ricœur, *l'idéologie et l'utopie*, p. 197.

(73) Ricœur, p. 129.

للخيال أو المُشوّهة للواقع، يجب أن نسأل عما إذا كان للمخيال وظيفة تكوينية[74]. تتعلق الأيديولوجيا بعلاقة الناس بعالمهم وتحديدًا بالوحدة بين علاقتهم الواقعية وعلاقتهم الخيالية بوضعيات وجودهم الواقعية[75]. ليست علاقة الناس بعالمهم المادي مباشِرة، بل هي علاقة غير مباشرة تتشكل من خلال الصور والأوهام والرموز والمتخيلات الاجتماعية. تحدث ماركس عن السلعة المنتجة باعتبارها شيئًا يُنتَزع من ماديته الأصلية فيصبح متخيلًا أو متوهّمًا وموضوع تعبد Fetechism. في الأيديولوجيا يحدّد الخيالي الواقعي، ويحدّد الواقعي الخيالي، ولهذا لا يمكن الجزم بطابعها السلبي. لا تردّ الأيديولوجيا إلى الخيالي فحسب، فهي معطى تاريخي، والمتخيّل فيها هو شكل من أشكال الكينونة، ولكن ذلك لا يضعها في مرتبة العلم.

يؤكد ألثوسير، في هذا السياق، على التعارض بين العلم والأيديولوجيا. يجب أن يكون كل نقد أيديولوجي نقدًا علميًا، نقدًا يستند إلى مبادئ المنهج المادي الجدلي الذي وضعه ماركس. لا تأتي معرفة الواقع العيني في البداية بل تحصل في نهاية التحليل، «ولا يكون التحليل ممكنًا إلا على قاعدة المفاهيم التي صاغها ماركس لا على قاعدة الملاحظات المباشرة للعياني»[76]. ونحن هنا نستطيع مساءلة أطروحة ألثوسير: ما الذي يمنع من أن يكون نقد الأيديولوجيا على الطريقة الماركسية أيديولوجيًا؟ ما الذي يُثبت أن تحليلات ماركس المتعلقة بعلاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، بالبنية التحتية، بالاستغلال، بطبيعة السلطة، وغير ذلك، متطابقة مع الحقيقة؟ لقد أكّد كارل منهايم Karl Mannheim (1893–1947) أن كل خطاب عن الأيديولوجيا هو خطاب أيديولوجي. إن موقف من يتهم الخصوم بأنهم أيديولوجيون – كما فعل نابليون – هو موقف أيديولوجي. لا يرفض منهايم التحديد الماركسي للأيديولوجيا باعتبارها إخفاء للحقيقة وتزييفًا للوعي، ولكنه يرفض فكرة التعارض بين الماركسية والأيديولوجيا. إن الماركسية في نظره أيديولوجيا، وعي زائف، تصور نخبوي أو طبقي لا يتطابق مع الحقيقة الموضوعية للأشياء[77]. إن القول بأن «روح الماركسية هو التحليل العياني لوضعية واقعية»[78] هو قول أيديولوجي لا يتطابق مع الواقع (يميّز عدم تطابق الواقع مع الأيديولوجيا واليوتوبيا باعتبارهما شكلين للمخيال الاجتماعي)، وذلك لأن الواقع ليس محددًا بصورة مطلقة. بما أن الواقع هو التجربة الاجتماعية التاريخية فإن كل التصورات والتمثلات والرؤى التي تستعمل للتعبير عنها متساوية القيمة. يمكن أن تتحوّل أيديولوجيا معيّنة، بالرغم من أن وظيفتها الأساسية إدماج الأفراد والجماعات في النظام السياسي وتكريس طاعة المحكومين، من خلال تبرير السلطة القائمة، في يوتوبيا عندما تكف عن القيام بتلك الوظيفة وتطرح إمكانية إقامة عالم آخر، وضعية وجودية جديدة مناقضة لما هو موجود[79].

(74) Althusser, p. 99.

(75) Ricœur, p. 240.

(76) Louis Althusser, *Positions* (Paris: Éditions sociales, 1976), p. 171.

(77) Mannheim, p. 70.

(78) Althusser, *Positions*, p. 171.

(79) Mannheim, p. 124.

ب. اليوتوبيا

لكلمة يوتوبيا معان مختلفة بحسب سياقات الاستعمال. فهي تعني اللامكان Outopia أو المكان الذي لا وجود له، كما تعني مكان السعادة Eutopia. وتعني كذلك، في السياق الدلالي نفسه، البلد الخيالي أو المثالي، وتدل أيضًا على التنظيم المثالي للمجتمع الإنساني[80]. وقد تُستخدم الكلمة للدلالة على برنامج أو خطة حكومية وكذلك على كل مشروع غير واقعي. ليس المصدر الاشتقاقي للعبارة فقط هو ما يدل على دلالتها الخيالية، بل يدل على ذلك أيضًا الأثر الأدبي الذي ارتبطت به منذ البداية: رواية **يوتوبيا** (أي اللامكان) لتوماس مور Thomas Moore (1478–1535)[81]. لقد حدّد هذا الأصل الأدبي الخيالي للكلمة دلالتها السلبية بالنظر إلى العقل وإلى الواقع.

درس بول ريكور Paul Ricœur (1913–2005) العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا[82] بالرجوع إلى أهم الكتّاب والفلاسفة الذين تناولوا الموضوع مثل توماس مور، وسان سيمون Saint-Simon (1760–1825)، وتشارلز فوريي Charles Fourier (1772–1837)، ومنهايم، وماكس فيبر Max Weber (1864–1920)، ويورغن هابرماس Jürgen Habermas. وقد رأى أن للأيديولوجيا ثلاثة أدوار أساسية: أولًا، تشويه الواقع وتقديم صورة زائفة عنه بحيث يتم إخفاء مصالح الطبقة المهيمنة. ثانيًا، تبرير السلطة القائمة. ثالثًا، دور الإدماج الاجتماعي. ولكن التمييز بين هذه الوظائف المختلفة يبقى نظريًا، لأنها في الواقع مترابطة ومتداخلة. «تجد وظيفة الإدماج الاجتماعي امتدادها الكامل داخل وظيفة التبرير، كما أن وظيفة التبرير تجد امتدادها داخل وظيفة إخفاء الواقع وتشويهه»[83]. إذا كان الخيال يحتل مكانة رئيسة في الأيديولوجيا (ماض متخيّل، تبرير السلطة بحسب مخيال سياسي يرجع حاضر الجماعة إلى الماضي الأصيل)، فإن «وظيفة اليوتوبيا هي انتشال الخيال الاجتماعي من داخل الحدود الضيقة للواقع المعيش وإسقاطه خارج ذلك الواقع غير أنه خارج ليس له مكان معيّن»[84]. يميّز منهايم بين «حالات الفكر الأيديولوجية» و«حالات الفكر اليوتوبية»[85]، وهذه الأخيرة تختص بنزوعها إلى تجاوز الواقع والانفصال عن النظام القائم. كما أكد منهايم على البعد الثوري لليوتوبيا: «في كل حقب التاريخ ظهرت أفكار تجاوزت الواقع القائم ولكنها لم تُشكّل 'يوتوبيا' بقدر ما شكلت أيديولوجيات خاصة بتلك الحقبة ومندمجة في الفكر السائد أي إنها لم تكن تحمل إمكانيات ثورية»[86]. تبدو الأيديولوجيا أقرب إلى التبرير والتسويغ السياسي لواقع سلطة معيّن، ويمكن أن تكون ذات طابع إصلاحي على عكس اليوتوبيا التي ترفض الواقع بالكلية وتراهن على إنشاء عالم جديد، لاواقعي، في لامكان، وعالم غير محدد المعالم.

(80) André Lalande, *Dictionnaire technique et critique de la philosophie* (Paris: Delta/ PUF, 1996), pp. 1178–1179.

(81) توماس مور، **يوتوبيا**، ترجمة أنجيل بطرس سمعان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987).

(82) Ricœur.

(83) بول ريكور، «الخيال الاجتماعي ومسألة الأيديولوجيا واليوتوبيا»، ترجمة منصف عبد الحق، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد 66–67 (1989)، ص 89–98.

(84) المرجع نفسه، ص 95.

(85) Mannheim, p. 124.

(86) Ibid., p. 125.

بما أن الخاصية التي تميّز اليوتوبيا هي تجاوز الواقع نحو عالم آخر لا يوجد في أي مكان، فإن كل اليوتوبيات ستكون منفصلة عن الواقع الاجتماعي والتاريخي الذي ظهرت فيه. اليوتوبيا هي ردة فعل على الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي وصرخة احتجاج ضد واقع القهر والحرمان وعدم المساواة. وهي، علاوة على ذلك، نقد جذري لكل الأيديولوجيات. ذلك ما يفسر اتساع نطاق الخيال اليوتوبي وتنوع اليوتوبيات بمعنى تخيل أشكال وجود بديلة: تنظيم اجتماعي صارم أو وجود يتسم بالحرية التامة للأفراد، إشباع تام للأهواء والرغبات الإنسانية أو تقشف وورع تام... إلخ. «ما تُدينه اليوتوبيا هو استعمال السلطة في إطار مؤسسات الاقتصاد والعائلة والدين»[87]، إنها شكل من أشكال الاحتجاج الخيالي على انحرافات العصر الذي تظهر فيه. قد يُعتبر تنوّع اليوتوبيات دليلًا على تناقض الفكر اليوتوبي وعلى مفارقات اليوتوبيا، ولكن 'التناقض' و'المفارقة' وغيرهما مفاهيم منطقية لا قيمة لها في «الذهنية اليوتوبية»[88] التي تحكمها المخيلة اللامحدودة[89].

يمكن اعتبار اليوتوبيا تعبيرًا عن حدود العقل السياسي أو عن ضيق أفقه. إن ما لا يقبل به العقل يمكن أن يكون أصلًا لتكوّن المجتمع الإنساني. تُعبّر الذهنية الطوباوية Utopian Mentality عن جانب من التجربة الإنسانية التاريخية تَستبعدُه المقاربة العقلانية. وبما أن تلك التجربة هي بطبيعتها ثرية وعميقة، فإن يوتوبيا واحدة لا يمكنها أن تحيط بها. لقد صيغ الفكر اليوتوبي في أشكال وتعبيرات مختلفة. ويمكن القول إن الأفكار الطوباوية واليوتوبيات المختلفة التي ظهرت عبر العصور كانت تعبيرًا خياليًا ورمزيًا عن المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعن الأزمات الروحية والأخلاقية التي واجهها مجتمع ما في فترة معيّنة من تاريخه. قد ينجح المخيال الاجتماعي في اجتراح حل «خيالي» لمشكلة «عينيّة». وفي هذا المستوى يمكن أن نشير إلى أن الاختلاف بين اليوتوبيات من حيث التوجهات والمضامين كان مرتبطًا بالمراحل التاريخية التي ظهرت فيها. تعتبر **مدينة الشمس** (1602) للراهب الدومينكاني كمبانلا Campanella (1568–1639) صدى للتحولات الاجتماعية والدينية والسياسية التي عرفتها أوروبا خلال عصر النهضة. لقد تميز ذلك العصر بهيمنة الكنسية (محاكم التفتيش) وبظهور حركة الإصلاح الديني وبالعودة إلى الأصول الإغريقية والرومانية، وكذلك ببروز أفكار فلسفية جديدة (الذاتية، المعرفة العلمية). يدل العنوان الفرعي لهذا الكتاب[90] على المضمون السياسي للمتخيل الطوباوي: «حوار حول الجمهورية تمّت البرهنة فيه على أن فكرة إصلاح الجمهورية المسيحية متّفقة مع الوعد الذي قطعه الله للقديسة كاترين والقديسة بريجيت»[91]. لقد ركّزت يوتوبيات القرن الثامن

(87) Ricœur, pp. 36–37.

(88) Mannheim, p. 155.

(89) يميز منهايم في كتابه **الأيديولوجيا واليوتوبيا** بين أربعة أصناف من اليوتوبيات: اليوتوبيا الألفية Chiliasme, Millénarisme التي تنحو نحو الثورة الاجتماعية انطلاقًا من دوافع دينية، ويوتوبيا النزعة الإنسانية الليبرالية، واليوتوبيا المحافظة، واليوتوبيا الاشتراكية–الشيوعية. ينظر:

Mannheim, pp. 154–196.

(90) Tommaso Campanella, *La cité du soleil*, Arnaud Tripet (trad.) (Paris:Mille et une nuits, 2000).

(91) شاتليه [وآخرون]، ص 807–810.

عشر في أوروبا على السلطة المطلقة والتنظيم المحكَم للمجتمع بهدف تجنّب الفوضى والانحلال الأخلاقي والعوز المادي، ولم تُعر الحريةَ الفردية أهميةً تذكر. ورغم ذلك فإن بعض اليوتوبيات، مثل كتابات دي فوانييه De Foigner (1630–1692)، وديدرو Diderot (1713–1784)، خرجت عن التراث الطوباوي التقليدي «بإضفائها أهمية كبرى على حرية الفرد، فقد أراد كلّ من جابريل مابلي Gabriel Mably (1709–1785) ومورلّلي Étienne-Gabriel Morelly (1717–1782) أن يقيما المساواة الطبيعية بين البشر، وأن يضعا مجموعة من القوانين والتنظيمات الصارمة التي تهدف إلى جعل البشر متساوين بحق»[92].

يقوم الخيال الاجتماعي على «التوتر بين وظيفة الإدماج ووظيفة الهدم [...] ويبدو أنه لا يمكنه أن يمارس وظيفة المغايرة والغرائبية والانفتاح إلاّ من خلال اليوتوبيا. ولا يمكنه كذلك أن يمارس وظيفة تكرار الواقع وتصويره إلا من خلال الأيديولوجيا»[93]. لا يعني ذلك أن للأيديولوجيا واليوتوبيا، بما هما شكلان للمخيال الاجتماعي، الأهمية نفسها دائمًا. اقترنت اليوتوبيا برفض الواقع القائم وبالتطلع إلى عالم آخر تتحقق فيه كل الحاجات والرغبات والآمال. وأما الأيديولوجيا فهي ليست دائمًا تبريرية ومحافظة، إذ يمكن أن تكون ثورية وحاملة لرؤية يوتوبية. يمكن أن «تظهر اليوتوبيا في فعل سياسي أو في خطاب فلسفي مجسّدة أو مشرعنة بذلك مسلّمَةَ قابلية الإنسان الضرورية والقطعيّة للتحسن»[94].

إن للخيال الجماعي دورًا أساسيًا في تكوين الواقع المادي الذي يوجد فيه البشر؛ فهو يضفي على الأشياء معاني، ويحوّلها إلى رموز ضرورية لاستمرار التلاحم بين أفراد المجتمع. يمكّن المخيال الاجتماعي مجموعة معيّنة من الوعي بذاتها، ويسمح لها بتمثّل وضعيتها في العالم. إنه يتعلق بكل جوانب الحياة الاجتماعية، وهو لا يحدد الذات الجماعية فقط بل يحدد انتماء الأفراد إلى ذلك المجتمع بحكم أنه مصدر الدلالات والمعاني والتمثلات الضرورية لوحدة المجتمع وديمومته. يمكن القول إن المخيال السياسي ليس إلا شكلًا من أشكال المخيال الاجتماعي الذي يمكن أن يتخذ أشكالًا مختلفة مثل الأساطير التأسيسية والأيديولوجيا واليوتوبيا والدين.

اليوتوبيا شكل من أشكال المخيال الاجتماعي ووسيلة رمزية للاحتجاج على الواقع. وهي أيضًا اجتراح لإمكانية إيجاد واقع بديل. إنها تساعد مجموعة بشرية على تحمّل واقع موسوم بالشدة. ولكن يجب ألّا نكتفي فقط بالنظر إلى اليوتوبيا من هذا الجانب فقط.

بما أن اليوتوبيا ضرب من ضروب المخيال الاجتماعي لا يخضع لمعايير وقواعد العقلنة، فمن الممكن أن تتطابق مع رؤى وتصورات شمولية لا تعير طبيعةَ الواقع ومقتضياتِ العقلانية أهميةً. لقد عَرَف التاريخ السياسي أنواعًا من اليوتوبيا، تحوّلت إلى أيديولوجيات رهيبة، حينما راهنت على خلق مجتمع

(92) ماريا لويزا برنيري، **المدينة الفاضلة عبر التاريخ**، ترجمة عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة 225 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997)، ص 265.

(93) ريكور، «الخيال الاجتماعي ومسألة الأيديولوجيا واليوطوبيا»، 1989، ص 97.

(94) Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 21.

نمطي باستعمال كل الوسائل بما في ذلك التهجير والقتل. ولعل التجربة النازية في النصف الأول من القرن العشرين دليل كاف على ذلك. برّر العقل السياسي الطوباوي العنف والحرب والجريمة باسم قداسة المَثل الأعلى، وانطلاقًا من متخيّل جماعي ذي مضامين وهمية مثل نقاء الهوية والامتياز العرقي والرفعة الحضارية. باسم الثورة الشعبية، تحوّلت اليوتوبيا الشيوعية الحديثة، على سبيل المثال، إلى جهاز أيديولوجي ضخم تماهى مع الدولة. من المعروف أن الدولة الثورية في الفترة الستالينية تحولت إلى دولة العنف الأقصى الذي شهدت معسكرات الغولاغ Goulag على فظاعته. ما تزال المرجعية الطوباوية إلى اليوم تشكل مرجعية للأيديولوجيا الشوفينية التي تقبل بكل أشكال العنف والإقصاء، والمثال البارز على ذلك هو أيديولوجيا «شعب الله المختار» المستندة إلى أوهام لاهوتية قديمة.

تمثل الأيديولوجيا واليوتوبيا شكلين أساسيين من أشكال المخيال الاجتماعي، وسواء وُجدا معًا وقام كل واحد منهما بالدور الخاص به في لحظة ما من تاريخ مجتمع معين أو ساد واحد واختفى الآخر، وسواء تكاملا أو تناقضا من حيث الوظائف والأدوار، فإن الثابت هو أن المخيال الاجتماعي له بُعد أنطولوجي أي إنه يتميز بوظيفة تكوينية. هذه الوظيفة التكوينية أو التأسيسية هي التي تميّز ما يسميه كاستورياديس «المخيال الجذري للمجتمع». يجب قبول هذا المفهوم باعتباره دالًّا على سلطة وضع الصور والدلالات الأولية، بمعنى أن تلك الصور لا تنحدر من شيء سابق يُعدّ سببًا لها بل «إنها إبداع عفوي لا تبرير له ولا طائل من السعي إلى تفسيره»[95].

لا تتعارض اليوتوبيا مع الأيديولوجيا بصورة مطلقة، فاليوتوبيات يمكن أن تتحوّل إلى خطط اجتماعية وبرامج سياسية تستمد قوّة تحشيدها من عناصر المخيال الجماعي المشترك، والتي تُطرح كمعالم لعملية تغيير واقع الجماعة نحو الأفضل.

إن هيمنة التصور العلمي للعالم Scientific World's Conception لا تعني أن الفكر الحديث قطع مع كل رؤية خيالية للعالم، وأن الفكرة اليوتوبية فقدت كل وجاهة ولم تعد مقبولة. بما أن الناس لا يكتفون بمجرد حياة حسية مادية ويتطلعون باستمرار إلى تغيير أوضاعهم المادية وحالاتهم الروحية، فإنهم يتخيلون ما ليس موجودًا الآن. إن تصوراتهم، بما فيها تلك التي تبدو عقلانية صرفًا، لا تخلو من مضمون خيالي أو طوباوي. لقد تضمنت التصورات السياسية الكبرى أو ما سمي «الديانات العَلمانية»[96]، بُعدًا طوباويًا قد يكون هو الذي جعلها تتحوّل، في الواقع، إلى نقيض ما كانت تدعو إليه. ولا ريب في أن صعود الشعبوية Populism في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة[97] دليل على فاعلية المخيال الطوباوي ودوره في توجيه الناس وتحديد الخيارات السياسية.

لا يكفي لإدراك حقيقة المخيال السياسي، ومعرفة وظيفته، وتحديد قيمته العملية في الحياة الاجتماعية،

(95) Poltier, pp. 419–439.

(96) Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle–même* (Paris: Gallimard, 2002), p. 29.

(97) ورد في: برتران بادي ودومينيك فيدال (إشراف)، **عودة الشعبويات**، ترجمة نصير مروّة (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2019)، ص 9–32.

التركيزُ على الأيديولوجيا واليوتوبيا فقط. يجب إيلاء الدين، بما هو شكل أساسي من أشكال المخيال الاجتماعي، الأهمية التي يستحقها ولا سيما أن وظيفته السياسية – الأيديولوجية ووظيفته الاجتماعية – الإدماجية تكادان تكونان محل إجماع بين جمهور الباحثين.

ج. المخيال السياسي الديني

ماذا يعني المخيال السياسي الديني؟ وهل المخيال السياسي الديني منفصل عن الأيديولوجيا واليوتوبيا؟

طرح ريجيس دبراي منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين تصورًا نقديًا للعقل السياسي يقوم على فكرة الأصل الديني للمجتمعات البشرية. لم تكن أطروحته ردة فعل على التوجه العقلاني للفلسفة السياسية الحديثة من هوبز إلى هابرماس فقط، بل كانت مقاربة مختلفة للسياسي مقارنةً بالمقاربات المتداولة. لا يتمثل أساس المجتمع في النشاط الاقتصادي (البنية التحتية) أو في المخيال الجماعي أو في السياسة، بل في الشعور الديني الأصلي الذي يجعل الإنسان تابعًا لقوة مفارقة ومتعالية. يوجد سبب وجود المجتمع وشرط استمراره خارجه، إنه مصدر متعالٍ ومفارق (الآلهة، الأرواح، الله). إن الاعتقاد في ذلك المبدأ المتعالي هو الذي يضمن وحدة الجماعة واستمرارها، وما دام الأفراد أعضاءً في الكل الاجتماعي فإن المعتقد يمارس عليهم ومن خلالهم فاعليته. ليس المعتقد الديني أمرًا عارضًا وليس ظاهرة تاريخية، بل هو شأن ملازم للوجود الإنساني، ولذلك يمكن افتراض أن الدين يؤسس المجتمع[98]. يقول دبراي: «من العقلاني أن يوجد ما ليس عقلانيًا في المجموعات البشرية، إنه شرط وجودها. توحّد الأساطير المجتمع وتضمن استمراره. ومن الطبيعي أن يوجد ما هو مفارق للطبيعة لأن الجماعي لا يوجد من تلقاء نفسه»[99].

هل يمكن فصل الدين عن المخيال الاجتماعي؟ أليس الدين في كل أشكاله التاريخية نظامًا رمزيًا، رؤية رمزية للعالم وتمثلًا خياليًا للطبيعة وللمجتمع ولمَا يتجاوزهما (عالم آخر، خفي، ومجهول)؟

يقوم التصور الديني على فكرة التعالي: ثمة كائن متعال، مطلق، مغاير للوجود الإنساني ومفارق للوجود الطبيعي بصورة مطلقة. إن الإلهي منفصل عن الطبيعة والإنسان. يدرك الإنسان ذلك الانفصال فيسعى إلى الاتصال بالمطلق بواسطة ملكة التخيّل. انطلاقًا من هذه الفكرة ستعرّف التمثلات الدينية والتصورات اللاهوتية كمتخيلات مشتركة. يمكّن المخيال الديني البشر من الاتصال بالمتعالي والارتباط بالمقدس الإلهي. يؤدّي المخيال دورًا أساسيًا في التجربة الدينية فردية كانت أم جماعية: جوهر المتعالي (الغيرية المطلقة) الذي لا يدرك بواسطة مقولات العقل الخبري يصبح موضوع انفعال ووجدان وحدس بواسطة التخيّل. لقد أدى تخيّل الآلهة في الثقافات القديمة إلى تجسيدها في ظواهر

(98) Debray, pp. 178–180.

(99) Ibid., p. 262.

طبيعية وكائنات حية[100]. وما عقيدة التجسّد (حلول الرب في الإنسان) إلا شكل من أشكال المخيال الديني.

لا تتحدد قيمة الدين من جهة مضامينه العقدية وأبعاده الروحانية فقط، بل تتحدد كذلك من جهة الوظيفة الاجتماعية المزدوجة التي تميّزه، نقصد الوظيفة التأسيسية والوظيفة الإدماجية. تنظّم التعاليم الدينية العلاقة الروحية بين الجماعة البشرية والمطلق، كما تنظّم العلاقات الزمنية بين الأفراد والجماعة ككل، من جهة، والحكام من جهة أخرى. وظيفة السلطان السياسي هي إذًا دنيوية وزمنية بحكم اندراجها في التاريخ، إلا أنها تتضمن بعدًا مقدسًا. إن ما يجعل طاعة السلطة الزمنية واجبة لا يكمن في طبيعة وظيفتها بل في مصدرها المفارق. نستطيع في هذا المستوى أن نستحضر فكرة الملك – الإله King–God، لدى المصريين القدامى[101]، أو نظرية «الحق الإلهي» في الفكر السياسي الأوروبي القروسطي، أو النظرية السياسية – الدينية في التراث الإسلامي (الخلافة السنية والإمامة الشيعية). إن ما يعطي التصورَ السياسي – الديني أهميةً وخطورةً هو أنه يؤسس السلطة خارج المجتمع والتاريخ، بحيث تعتبر الطاعة عنصرًا من عناصر العقيدة. كيف تحددت السلطة خياليًا في الدين؟ أو ما ملامح السلطة في المخيال الديني؟

لقد جرى تبرير السلطة السياسية دينيًا خلال فترة طويلة من تاريخ البشرية، وأسست المشروعية السياسية Political Legitimacy للحكام على الدين، وبصورة أدق على تأويل سياسي معيّن للدين. اعتُبر الحاكم الزمني، في الفكر السياسي اللاهوتي، تحققًا فعليًا لنموذج الحكم الإلهي: الملك أو الأمير هو ظل الله في الأرض وطاعته من طاعته، بل إن الطاعة الثانية لا تكتمل إلا بالأولى. من النافل القول إنه في التاريخ السياسي الأوروبي تم تبرير الحكم المطلق بتفسير نصوص العهد القديم وتأويلها، حيث أُبرزت فكرة السلطة المطلقة التي كان يتمتع بها الآباء ليشتق منها «الحق الإلهي للملوك»[102].

يمكن أن نلاحظ الشيء نفسه في التاريخ السياسي الإسلامي، حيث ظهرت كتابات سياسية يمكن إدراجها تحت عناوين «الآداب السلطانية» أو «فقه السياسة»[103] وهي تمثّل، رغم تباينها، عناصر خطاب أيديولوجي يسعى إلى تبرير السلطة المطلقة دينيًا[104]. حقًا، إن «العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير (سواء كان الأمير فرعون أو بختنصر أو خليفة أو ملكًا أو سلطانًا أو رئيسًا أو زعيمًا)، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب

(100) جيمس ج. فرايزر، **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**، ترجمة نايف الخوص (دمشق: دار الفرقد، 2014)، ص 130–136.

(101) المرجع نفسه، ص 137.

(102) Robert Filmer, *Patriarcha and other Writings* (Cambridge: *Cambridge* University Press, 1991), pp. 41–42; Robert Filmer, *Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois* (Paris: L'Harmattan, 1991).

(103) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، ج 2 (بيروت: دار التنوير، 2012)، ص 60–65.

(104) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 329–359.

العقل السياسي العربي منذ القدم إلى اليوم، نموذج 'المستبد العادل'»[105]. يوفّر الدين العناصر الخيالية المكوّنة لصورة المقدس والضرورية لإنتاج وإعادة إنتاج مخيال السلطة. إن السلطة لا محدودة، عظيمة، مقدسة، ربانية، وهي تحتاج إلى البهرج كي تظهر وتطاع. إنها ليست في متناول أي كان، بل هي حكر على بعض المصطفين والأشراف.

لا يعني اعتبار النظام السياسي الحديث نظامًا «عقلانيًا» أن السياسي تحرّر تمامًا من الديني. من الصعب أن تتخلص التجارب السياسية وأشكال التنظيم السياسي المختلفة من «سيناريوهات المقدس وصوره وأشكاله»[106]، وحتى إن كنا مقتنعين تمام الاقتناع بانفصال السياسي عن الديني أو بضرورة ذلك الانفصال فمن اللازم، لفهم السياسي، أن يؤخذ التقارب أو التواطؤ بين السياسي واللاهوتي في الاعتبار[107].

يدل تأثير الديني الذي نلاحظه اليوم في المجتمعات المعاصرة، وبصورة خاصة في المجتمعات التي لا تزال تحافظ على ثقافة وقيم تقليدية، على أن التنظيم العقلاني للمجتمع لا يتعارض مع الرؤية الدينية للإنسان والعالم. إن القول بأن الدين يمثّل شكلًا من أشكال الوعي الجمعي البدائي لا يفسّر حقيقة الدين ولا يفسر سبب استمرار دوره في تنظيم المجتمع المعاصر وتأثيره في السياسة. في هذا السياق، كثيرًا ما يتم استحضار أطروحة كارل شميدت Karl Schmidt (1888–1985) القائلة بأن المفاهيم الأساسية في النظرية الحديثة للدولة هي مفاهيم لاهوتية معلْمَنَة. مصدر الفكر السياسي الحديث، في نظر شميدت، هو الدين المسيحي. نستطيع أن نستخلص من ذلك أن ذلك الفكر لا يمكنه أن يتجاوز الأفق اللاهوتي الذي يستمد منه حقيقته وغاياته. نُقلت المفاهيم اللاهوتية خلال مسار تطور المجتمعات التاريخي إلى مجال الفكر السياسي وأسندت إليها دلالات جديدة تتلاءم مع التوجه التاريخاني فحل «المشرع المقتدر» محل الله القادر على كل شيء، وحلّ الاستثناء في علم التشريع محلّ المعجزات التي تحدثت عنها النصوص الدينية وبرّرها علم اللاهوت[108]. الديني إذًا هو الذي يؤسس السياسي. لقد بيّن دبراي أن المجتمع البشري لا يتأسس من تلقاء نفسه أو استنادًا إلى عناصره الخاصة ولكنه يحتاج إلى مصدر خارجي يكون مبرّرًا لوجوده وضامنًا لاستمرار وحدته. وتتأكد فاعلية ذلك المصدر من خلال الاعتقاد الجماعي فيه. ليس الاعتقاد، في نظر دبراي، أمرًا عَرَضيًا وليس ظاهرة تاريخية بل هو أمر ملازم للاجتماع البشري. الاعتقاد الديني، وهو بطبيعته لا يحتاج إلى تبرير عقلاني أو منطقي، هو أساس المجتمع، والدين هو الأيديولوجيا الأساسية التي يعبّر المجتمع عن نفسه من خلالها[109]. «إن السياسة شأن يتعلق بالآراء، وحتى إن

(105) المرجع نفسه، ص 356.

(106) Wunenberger, p. 107.

(107) Ibid., p. 107.

(108) كارل شميت، **اللاهوت السياسي**، ترجمة رانيا الساحلي وياسر الصاروط (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 49؛

Karl Schmidt, *Théologie politique* (Paris: Gallimard, 1988), p. 46.

(109) Debray, p. 180.

كان 'الرأي العام' خيالًا ليس له أسس موضوعية، فإن مجرّد الاعتقاد في وجوده يجعل منه حقيقة سياسية موضوعية»[110].

يمكن أن تكون الأيديولوجيا صرخة احتجاج ضد الظلم الاجتماعي أو الاستبداد السياسي أو الاضطهاد الديني فتطرح بدائل وجودية متخيّلَة، قوامها العدل والمساواة والتعارف بين البشر أو بدائل لأنماط عيش مغايرة سماتها الوفرة أو اللذة أو الزهد. ويمكن كذلك أن تتحوّل اليوتوبيا إلى أيديولوجيا قهرية تسلطية. ومن دون شك نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الدين بسبب قابليته للتوظيف الأيديولوجي.

يمكن للعقل، بالنظر إلى احتمال انحراف المخيال الاجتماعي في أشكاله المختلفة، أن يكون مرجعية من شأنها أن توجّه المخيال الاجتماعي – السياسي، بحيث يؤدّي دورًا إيجابيًا، ويكون وسيلة للعمل والنضال من أجل تحسين ظروف وجود البشر. لا تختزل العقلانية المعاصرة في العلم والتقنية، فهي تشمل، إضافة إلى البعد المعرفي والتقني، الإيتيقا والسياسة.

خاتمة

لقد أدى نقد العقل السياسي إلى إعادة النظر في ادعاء العقل صلاحية إنتاج مفاهيم وتصورات السياسي بصورة حصرية. كشف النقد أن «السياسيَّ»، باعتباره بعدًا من أبعاد الوجود الإنساني، لا يُختزل ولا يُردّ إلى «العقلي» فالواقع العياني لا تنطبق عليه بالضرورة مبادئ ومقولات العقل. يُنتج العقل مفاهيم وتصورات تطرح كقوالب أو نماذج يُشكَّل وفقها الوجود الاجتماعي. ولكن هناك عناصر أخرى مكوّنة للمجتمع لا يمكن إدراجها ضمن التصور العقلاني.

اعتُبرت العقلانية السّمة الأساسية للحداثة في بعدها الفكري – العلمي وفي بعدها المادي – التقني. ووفق الرؤية الحديثة للعالم، تمّ إخضاع كل ما يتعلق بالطبيعة والإنسان لمعيار النظر العقلي. وفي المستوى السياسي طرح العقل كقاعدة أساسية لتأسيس المجتمع ولتنظيمه وتحديد غاياته. انطلاقًا من مركزية العقل تم تقييم تاريخ البشرية سلبيًا، واعتبر التاريخ السياسي في مُجمله حقبة طويلة من الطغيان بسبب هيمنة التمثلات الأسطورية والدينية المتعلقة بالسلطة؛ أي بسبب انعدام الوعي العقلاني بحقيقة الظواهر السياسية. اهتم الفكر السياسي الحديث بالبرهنة على مبادئ الوجود السياسي وضرورة تنظيم المجتمع سياسيًا، وعلى مستوى الممارسة تجسدت السياسة الحديثة كاقتدار على تنظيم المجتمع وتوجيهه بحسب مخططات عقلانية. وباختصار، عُرّفت السياسة الحديثة ومُورست كتقنية وكهندسة اجتماعية.

رأينا أن الفلسفة السياسية الحديثة – وهي عقلانية بحكم انتمائها إلى الحداثة – لم تتخلص تمامًا من الخيال ولم تتمسّك بالتعارض بين العقلي والخيالي؛ فقد استعمل فلاسفة العقد الاجتماعي، على سبيل المثال، فرضيات خيالية مثل «حالة الطبيعة» و«العقد الأصلي» أو «العقد الاجتماعي» و«الإنسان الأول» والحيوان الأسطوري (اللفياتان)... إلخ.

(110) Ibid., p. 177.

لم يتمتع الخيال في النظرية السياسية الحديثة إلا بمكانة هامشية، وقد تم استعماله في حدود التوضيح اللازم للنظرية. إن الواقع، موضوع المعرفة، هو الذي حدّد مضمون العنصر الخيالي في سياق النظرية. إن السياسي هو، في الوقت نفسه، موضوع التأمل والنظر العقلي (وضع المبادئ، استنباط المعايير، حساب علاقات القوى)، وموضوع الممارسة أي الفعل الجماعي المنظّم والهادف إلى تحقيق غايات معيّنة. بهذا المعنى تكون السياسة العقلانية تقنية (مكيافيلي، هوبز). ولكن ألا يكون الاعتقاد في العقلانية وفي شموليتها مجرّد وهم عقلي، ولا سيما أن للعقل أوهامه الخاصة كما بيّن كانط[111]. ليست الأوهام خاطئة بالضرورة لأنها تعبير عن آمال البشر. لا يحدّد الأمل أو الرجاء بحسب مقولات الخطأ والصواب. لعل الآمال الكبرى التي علّقها المحدَثون على العقلانية هي السبب الذي جعلهم يُهملون أبعادًا أخرى للواقع ومن أهمّها المخيال الاجتماعي.

لقد ظهرت في الحقبة المعاصرة مقاربة أخرى للسياسي تشكّلت بصورة خاصة في ميادين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع السياسي والفلسفة السياسية، وكان عنوانها الأساسي هو المخيال السياسي. لا تنفصل السياسة عن المخيال باعتباره رؤية جماعية لنمط الوجود الاجتماعي تقوم على مجموعة من الصور والرموز والخيالات والأساطير والأوهام. لقد تبيّنا أن للمخيال السياسي دورًا تأسيسيًا ودورًا تنظيميًا. لا تستمر جماعة ما، إلا من خلال اشتراك أفرادها في المخيال نفسه الذي يصل واقعها بماضيها (الأحداث التأسيسية) وفي الوقت نفسه، يفتح أمامها إمكانيات المستقبل.

المخيال الاجتماعي نتاج الواقع الاجتماعي والتاريخي لشعب أو أمة، وهو ذو فاعلية في مستوى تغيير ذلك الواقع. مخيال «السيادة الشعبية»، مثلًا، كان عاملًا حاسمًا في الانتقال من الحكم الملكي المطلق إلى الحكم الديمقراطي. إن الواقع ليس أبدًا تجسيدًا لخطة عقلية قبلية، بل هو مجال مركّب يتداخل فيه الحقيقي والوهمي، المادي والمثالي، الزمني والروحي، العقلاني والخيالي. يُمكّنُ الخيال من تجاوز حدود الواقع المادي ومن التطلع إلى الممكن واستشراف المستقبل. رأينا كيف أن اليوتوبيا تخترق حدود التصور السياسي العقلي وتفتح آفاقًا واسعة لإمكانيات وجود أخرى. إن اتساع المتخيّل اللامعقول يعوّض ضيق الواقعي المعقول.

هناك من يذهب إلى القول بنهاية اليوتوبيا؛ لأنها منفصلة عن الواقع الاجتماعي التاريخي[112]. وعلى ذلك، يترتب القول بانتهاء كل دور ممكن للمخيال في المجال السياسي. بحسب هذه الدعوى، لم يعد في الإمكان تخيّل شكل وجود آخر مختلف عن المجتمع الليبرالي القائم على الفردانية المتملّكة وسلطة القانون، كما لم يعد في الإمكان تخيّل نظام سياسي آخر مغاير للديمقراطية السياسية المنظّمة لتداول النخب على السلطة بطريقة سلمية[113]. الحرية والديمقراطية والسوق، تلك هي الأقانيم الثلاثة التي طرحت كمحدّدات للوجود البشري في جانبه الأخلاقي (الحرية الفردية) والسياسي (الديمقراطية

(111) Kant, "Préface de la deuxième édition (1781)," in: Kant, pp. 31–32.

(112) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ترجمة السيد نفادي، ج 1 (بيروت: دار التنوير، 2014)، ص 269–270.

(113) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة فؤاد شاهين [وآخرون] (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993)، ص 268–269.

الليبرالية) والاقتصادي (الرأسمالية). وهي، على غرار الأقانيم المسيحية، تشكل موضوع اعتقاد (عقيدة) لا يجوز نقدها أو التشكيك فيها، ومن يتجرأ على ذلك هو إما فوضوي، وإما اشتراكي، وإما شيوعي متمسك بأيديولوجيا تجاوزها الزمن. يرى أصحاب هذه الرؤية، مستلهِمين فكرة «نهاية التاريخ» الهيغلية، أنه لم يعد ثمة مجال لظهور يوتوبيات جديدة، وذلك لأن عقلية المَعاصرين لم تعد تقبل بالخيالات والأوهام؛ فقد ألغت الثورات السياسية والتحوّلات الاقتصادية والاجتماعية إضافة إلى التطورات العلمية والتقنية شروط إمكان تحقق الفكرة اليوتوبية. لم يعد البشر في حاجة إلى بناء خيالي لمجتمعٍ تتحقق فيه الحاجات وتُشبع فيه الرغبات، ولم يعد للمتخيلات الاجتماعية أهمية تذكر؛ فقد أصبح كلّ شيء في المجتمع وفي العالم قابلًا للتحليل الكمي والتفسير العقلاني بل إن الخيالي صار قابلًا للتحقق. لا تخرج هذه الدعوى عن نطاق الرؤية الأيديولوجية التي تتجاهل أو تخفي حقيقة الواقع.

لا ينفصل المخيال السياسي عن المجتمع. يتجلى ذلك المخيال في أشكال تختلف باختلاف المجتمعات ودرجة تطورها المادي والفكري. لقد أبرزنا الأشكال الثلاثة التي اعتبرناها ذات قيمة وراهنية: الأيديولوجيا، واليوتوبيا، والدين. ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه الأشكال، بحكم جوهرها المشترك (المخيال الاجتماعي)، يمكن أن تتماهي فتأخذ شكلًا متميزًا قد يغلب عليه عنصر بعينه يكون أيديولوجيًا، أو يوتوبيًا، أو دينيًا. يمكن أن يكون للأيديولوجيا مضمون يوتوبي، كما يمكن أن تتحوّل اليوتوبيا إلى أيديولوجيا، كما أن الدين يمكن أن يؤدّي في آنٍ واحد دور التبرير الأيديولوجي والوعد بالخلاص الطوباوي.

إن العقلانية الحديثة ابتكار خطير، وخطورته تتجلى في التطور التقني الهائل الذي لم يغير الطبيعة والإنسان فحسب، بل غير نظرة الإنسان إلى ذاته وجعله يعيد النظر في تصوراته القديمة وفي قيمه التقليدية. لقد انفصلت العقلانية عن العقل مفهومًا كمصدر للأفكار والقيم الكونية. ولعل الإنسانية هي اليوم أحوج ما تكون إلى إعادة توجيه العقلانية الأداتية وفق عقلانية معيارية وأخلاقية. يُفترض ضمن هذه العقلانية المعيارية أن يحتل المخيال السياسي حيزًا مهمًا. نحن في حاجة إلى المخيال من أجل ابتكار مقوّمات وجود مشترك يتطلبها الواقع العالمي الجديد.

المراجع References

العربية

أرسطوطاليس. **السياسة.** ترجمة أحمد لطفي السيد. بغداد/ بيروت: منشورات الجمل، 2009.

بادي، برتران ودومينيك فيدال (إشراف). **عودة الشعبويات.** ترجمة نصير مروّة. بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2019.

برنيري، ماريا لويزا. **المدينة الفاضلة عبر التاريخ.** ترجمة عطيات أبو السعود. سلسلة عالم المعرفة 225. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997.

بوبر، كارل. **المجتمع المفتوح وأعداؤه**. ترجمة السيد نفادي. ج 1. بيروت: دار التنوير، 2014.

تايلور، تشارلز. **المتخيلات الاجتماعية**. ترجمة الحارث النبهان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

ديكارت، رينيه. **مقال عن المنهج**. ترجمة محمود محمد الخضيري. ط 2. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968.

ريكور، بول. «الخيال الاجتماعي ومسألة الأيديولوجيا واليوتوبيا». ترجمة منصف عبد الحق. **مجلة الفكر العربي المعاصر**. العدد 66-67 (1989).

_____. **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**. ترجمة فلاح رحيم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002.

شاتليه، فرانسوا [وآخرون]. **معجم المؤلفات السياسية**. ترجمة محمد عرب صاصيلا. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

شترايز، جوزيف. **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**. ترجمة محمد عيتاني. بيروت: دار التنوير، 2010.

شميت، كارل. **اللاهوت السياسي**. ترجمة رانيا الساحلي وياسر الصاروط. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

عبد الحميد، شاكر. **الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي**. سلسلة عالم المعرفة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009.

فرايزر، جيمس ج. **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**. ترجمة نايف الخوص. دمشق: دار الفرقد، 2014.

فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**. ترجمة فؤاد شاهين [وآخرون]. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993.

لوك، جون. **في الحكم المدني**. ترجمة ماجد فخري. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015.

ماركس، كارل وفريدريك إنجلز. **الأيديولوجية الألمانية**. ترجمة فؤاد أيوب. دمشق/ بيروت: دار دمشق، 1976.

مور، توماس. **يوتوبيا**. ترجمة أنجيل بطرس سمعان. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.

هوبز، توماس. **الليفياتان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة.** ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب. بيروت: دار الفارابي، 2011.

هيجل. **العقل في التاريخ، المجلد الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ.** ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، 2007.

ياسين، عبد الجواد. **السلطة في الإسلام.** ج 2. بيروت: دار التنوير، 2012.

الأجنبية

Althusser, Louis. *Positions.* Paris: Éditions sociales, 1976.

_____. *Pour Marx.* Paris: Maspero, 1965.

Ashcraft, Richard. "Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?" *American Political science.* vol. 62 (September 1968).

Bacon, F. *The physical and Metaphysical Works of Lord Bacon.* London: C. Bell & Sons, 1891.

Baczko, B. *Les imaginaires sociaux.* Paris: Payot, 1984.

Balandier, G. *Anthropologie politique.* Paris: PUF, 1967.

Bentham, Jeremy. *Introduction aux principes de la morale et de la législation.* Paris: Vrin, 2011.

Campanella, Tommaso. *La cité du soleil.* Arnaud Tripet (trad.). Paris: Mille et une nuits, 2000.

Castoriadis, Cornelius. *Domaines de l'homme: Les carrefours du labyrinthe II.* Paris: Seuil, 1999.

_____. *L'institution imaginaire de la société.* Paris: Seuil, 1975.

Ricœur, Paul. *Idéologie l'utopie.* Paris: Seuil, 1997.

Chérel, Albert. *La pensée de Machiavel en France.* Paris: L'artisan du livre, 1935.

Clastres, P. *Recherches d'anthropologie politique.* Paris: Seuil, 2012.

Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive.* Paris: Librairie Larousse,1936.

Corey, Elizabeth Campbell. "Being Otherworldly in the World: Michael Oakeshott on Religion, Aesthetics and Politics." Doctoral Dissertation. Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College. The Department of Political Science, 2004.

Debray, Régis. *Critique de la raison politique.* Paris: Gallimard, 1981.

Descartes, René. *Œuvres de Descartes.* Ch. Adam & P. Tannery (eds.). Paris: Vrin, 1996.

Durand, Gilbert. *L'imagination symbolique.* 5ème ed. Paris: Quadrige/ PUF, 2003.

_____. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire.* 11ème ed. Paris: Dunod, 1993.

Filmer, Robert. *Patriarcha and other Writings.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois.* Paris: L'Harmattan, 1991.

Gauchet, Marcel. *La démocratie contre elle–même.* Paris: Gallimard, 2002.

_____. *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion.* Paris: Gallimard, 1985.

Gouhier, Henri. *Essais sur Descartes.* Paris: Vrin, 1949.

Hume, David. *Essais moraux, politiques et littéraires*, *essai sur le contrat primitif.* traduction anonyme. Amsterdam: J.H. Scheiner Éditeur, 1752.

_____. *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688.* 6 vol. New York: Liberty Classics, 1983.

Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.* Gérard Granel (trad.). Paris: Gallimard, 2004.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Jules Barni (trad.). Paris: GF–Flammarion, 1987.

Kantarowiz, Ernest. *Les deux corps du Roi.* Paris: Gallimard, 1989.

_____. *The King's Two Bodies.* Princeton: Princeton University Press, 1957.

Lalande, André. *Dictionnaire technique et critique de la philosophie.* Paris: Delta/ PUF, 1996.

Lefèvre, Roger. *L'humanisme de Descartes.* Paris: PUF, 1957.

Machiavel, Nicolas. *Discours sur la première décade de Tite–Live.* Toussaint Guiraudet (trad.). Paris: Bibliothèque Berger–Levrault, 1980.

Manent, Pierre. *Naissance de la politique moderne.* Paris: Gallimard, 2007.

Mannheim, Karl. *Idéologie et utopie.* Louis Wirth (trad.). Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956.

Mesnard, Pierre. *Essai sur la morale de Descartes.* Paris: Bovin, 1936.

Oakeshott, Michael. "Le rationalisme en politique." Olivier Sedeyn (trad.). *Cités.* vol. 2, no. 14 (2003).

_____. *Rationalism in Politics and Other Essays.* Indianapolis: Liberty Fund, 1991.

Pascal, Blaise. *Œuvres complètes.* Paris: Seuil, 1963.

_____. *Trois discours sur la condition des grands.* Paris: Mille et une nuits, 2009.

Platon. *La République.* Robert Baccou (trad.). Paris: Garnier–Flammarion, 1966.

_____. *Le politique ou de la royauté.* traduction notices et notes par Émile Chambry. Paris: Garnier–Flammarion, 2011.

Poltier, Hugues. "De la praxis à l'institution et retour." *Revue européenne des sciences sociales.* vol. 27, no. 86 (1989).

Rancière, Jacques. *Aux bords du politique.* Paris: Gallimard, 1998.

Renault, Matthieu. *L'Amérique de John Locke, L'expansion coloniale de la philosophie européenne.* Paris: Éditions Amsterdam, 2014.

Sartre, Jean–Paul. *L'imaginaire.* Paris: Gallimard, 2005.

_____. *L'imagination.* Paris: PUF, 2012.

Schmidt, Karl. *Théologie politique.* Paris: Gallimard, 1988.

Strauss, L. *Qu'est–ce que la philosophie politique?* Olivier Sedeyn (trad.). Paris: PUF, 2016.

Tranchant, Thibault. "Autonomie et institution du social selon Debray, Gauchet et Castoriadis." *Revue Phares.* XV–11, no. 4 (2015).

Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.* Jacques Chavy (trad.). Paris: Plon, 2010.

_____. *Le savant et le politique.* Paris: La découverte, 2003.

Wunenberger, Jean–Jacques. *Imaginaires du politique.* Paris: Ellipses, 2001.

Zarka, Charles–Yves. *Philosophie politique à l'âge classique.* Paris: PUF, 1998.

_____. "Politique et fictio." *Archives de philosophie.* no. 63 (2000).

محمد منادي إدريسي | Mohamed Mounadi Idrissi*

سؤال الهوية عند جون لوك: من الجدال اللاهوتي إلى النقاش العملي

Locke and The Question of Identity: From Theological Polemic to Practical Debate

ملخص: لم يتناول القدماء والوسيطيون مسألة الهوية والاختلاف إلا في سياقات منطقية (جنس المُعَرَّف وفصله النوعي)، أو طبيعية (المادة بما هي مبدأ تفرُّد الأشخاص داخل النوع الواحد)، أو لاهوتية (وحدة الجوهر وكثرة الأشخاص أو الأقانيم في المسيحية). لا مكان في هذه السياقات كلها للحديث عن الهوية الشخصية لكل إنسان على حدة. فهوية المُعرَّف هي هوية النوع وليس الفرد، والهوية الفردية هوية جسمانية، وليست شخصية، وهوية الجوهر الإلهي لا تتعارض وتعدد الأشخاص. تتمثل أصالة جون لوك الفلسفية فيما يخص هذه المسألة في نقله إشكالية الهوية من إطار الجدال اللاهوتي إلى سياق النقاش العملي. لقد صنع سياقًا مختلفًا يحتضن الهوية الشخصية، فحررها بذلك من الذوبان التام في النوع، ومن الارتهان للتركيب المادي، ومن التبعية للجوهر، فأصبحت معه مرتبطة بالوعي، وصارت هي قلعة المسؤولية الأخلاقية والقانونية.

كلمات مفتاحية: الهوية، الاختلاف، الجوهر، الإنسان، الوعي، الذاكرة، الشخص، المسؤولية.

Abstract: The question of identity and diversity has been approached by ancient and medieval philosophers via Logic (definiendum's *genus proximum and differentia specifica*), or Physics (matter as the principle of individuation within the same species), or Theology (the unity of essence and multiplicity of persons or hypostases in Christianity). There is no place in these contexts for any discussion of the personal identity of each and every person alone. The identity of the definiendum is the same as that of the species'; not the individual's, the individual identity is physical; not personal, and the identity of the divine essence does not contradict the multiplicity of persons. In this respect, the philosophical authenticity of John Locke lies in his transformation of the issue of identity from the theological polemic to the context of practical debate. He created a different context that embraces the individual identity, liberating it thereby from being totally cancelled out in species, indebted to material composition, and from dependence on the essence. With Locke, personal identity has become both dependent on consciousness and the center of legal and moral responsibility.

Keywords: Identity, Difference, Essence, Human, Consciousness, Memory, Person, Responsibility.

* أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس.

Professor of Philosophy, Faculty of Letters and Human Sciences, Dhar El Mehraz, Fes.

مقدمة

لا تُذكر الهوية Identity إلا مقترنةً بالاختلاف Difference، فهما مفهومان متلازمان، ومتقابلان على سبيل التضاد. إنهما متلازمان، لأن الحديث عن أحدهما يستلزم الآخر ويستدعيه ضمنيًّا أو صراحة؛ إذ إنّ التمييز بين شيئين يعني، في الوقت نفسه، أن لكل منهما هوية تختلف عن هوية الآخر، كما أن بيان أن شيئين متماهيين ومتماثلين تماثلًا تامًّا يعني أنه لا اختلاف بينهما.

عند الحديث عن الهوية نوظف عادةً عبارات أو كلمات من قبيل: تماثل تام، وتطابق، ونفس، وعين، وهو هو، وذات، وغير ذلك. وعند الحديث عن الاختلاف نستخدم كلمات من بينها: تباين، وتمايز، وفرق، وليس، وغير، وآخر، وغيرها. أما التضاد بينهما، فيبرز بوضوح في تعريفهما: فـ «الهوية»، بالمعنى العام، هي صفة لما يبقى هو هو رغم مرور الزمن، أو لما هو متماثل تماثلًا تامًّا مع شيء آخر. فهي ليست مجرد تشابه، ذلك أنّ الأشياء مهما بلغت درجة تشابهها يختلف بعضها عن بعض في صفة أو أكثر، كما ينص على ذلك مبدأ اللامتمايزات عند غوتفريد وليام لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). وحتى يتماهى شيئان، لا بد أن يكونا غير متمايزين، أو قل: لا بد من أن تكون إمكانية التمييز بينهما معدومة. والهوية قد تكون عددية، وهي تدل على الشيء من جهة ما هو واحد، أي من جهة كونه هو هو، وقد تكون كيفية، وهي صفة لموضوعين إن كانا – رغم اختلافهما في الزمان والمكان – متشابهين في الخصائص تشابهًا تامًّا، كما أنها قد تكون منطقية، وهي تدل على علاقة التساوي أو التكافؤ الرياضي، أو على التعريف الذي يكافئ المعرَّف مثل قولنا: «الإنسان: حيوان ناطق»[1].

أما «الاختلاف»، فيدل على علاقة تغاير بين طرفين أو أطراف عديدة، سواء أكانت موضوعات أو أفرادًا أو أحاسيس أو أفكارًا. وهذا التغاير قد يكون عدديًّا لا نوعيًّا، كاختلاف رجل عن رجل، وإن اشتركا في النوع (الإنسان) وقد يكون كيفيًّا، كاختلاف الرجل عن المرأة. وللاختلاف معنى خاص مهم، يتمثل في الطابع المميز لكل كائن عمّا عداه. وهو بهذا المعنى خاصية مباطنة تحدد فرادة هذا الكائن وأصالته، وهذا المعنى هو الذي ركز عليه فلاسفة الاختلاف المعاصرون[2].

عُولجت مسألة الهوية والاختلاف من زوايا متعددة، أنطولوجية ومنطقية ومعرفية وسيكولوجية، وهي اليوم تمثل حجر الزاوية في النقاشات السياسية والاجتماعية والأنثروبولوجية. تناول الفيلسوف الإنكليزي جون لوك John Locke (1632–1704). هذه المسألة في إطار تحليل مستفيض لبنية الذهن Mind ومنطق العمليات الذهنية، أي في إطار ما سمي لاحقًا «نظرية المعرفة». وقد بسط لوك هذا التحليل في كتابه المهم **رسالة في الفهم البشري**. إنّ لمفهومَي الهوية والاختلاف، بحسب لوك، أهمية بالغة في هذا السياق؛ فمن دونهما، لن تكون هناك معرفة ولا استدلال ولا خيال، ولن يكون التمييز بين الأفكار، عمومًا، ممكنًا، فهما أول إجراء يقوم به الذهن عندما يشرع في الإدراك، ويحصل على

(1) J.P. Ginisti, "Identité," in: *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, *volume II*: *Les notions philosophiques*, volume dirigé par Sylvain Auroux, Tome 1 (Paris: PUF, 1990), pp. 1210–1211.

(2) R. Burger, "différence," in: *Encyclopédie philosophique universelle*, pp. 656–657.

ملاحظة: لم أستقصِ جميع معاني كلمتَي «الهوية» و«الاختلاف» الواردتين في الموسوعة، بل ركزتُ على المعاني الفلسفية فقط.

الإحساسات والأفكار. إن القدرة على التمييز وإدراك الفروق مساوقةٌ لجميع عمليات الذهن، ومن خلالها يدرك الذهن أن كل فكرة مطابقة لنفسها، وأنها ليست أخرى. يؤصل لوك هذين المفهومين ويبين منشأهما وطبيعتهما: إنهما علاقتان تتكونان في الذهن عند مقارنة فكرة بأخرى أو إحساس بآخر، وهما نسبيان ولا ينطبقان على جميع الأشياء (جواهر روحية، أجسام، كائنات عضوية، الإنسان، الشخص، وغير ذلك) بالمعنى نفسه. وأصعب ما في الأمر هو تحديد الهوية الشخصية. ولذلك يتوقف لوك عندها طويلًا، ويقدم بصددها رؤية يعدّها بعض الدارسين مَأْثُرة له تجعله يستحق لقب «الرائد»، أو «المبتكر»، أو «المؤسس».

سيتم تناول تلك المسائل بالتفصيل وفق الترتيب الآتي:

1. موقع مقالة «الهوية والاختلاف» من كتاب **رسالة في الفهم البشري**، وصلة الوصل بين تأصيل لوك لمبدأ الهوية ونقده مذهب الأفكار الفطرية.

2. هوية الجواهر.

3. هوية الإنسان، وهوية الشخص، وهذه هي المسألة الوحيدة التي ما تزال حية في أوساط الفكر الأنكلوساكسوني.

4. أصالة منظور لوك وقيمته.

أولًا: سياق التناول وإعادة التأصيل

خصص لوك الفصل السابع والعشرين من الكتاب الثاني من مؤلفه الأساسي **رسالة في الفهم البشري** لتحليل مفهومي «الهوية والاختلاف». لم يكن هذا الفصل موجودًا في الطبعة الأولى من كتابه (1690)، بل إنه قد أضافه (إلى جانب فصول أخرى) في الطبعة الثانية (1694)؛ وذلك لمواجهة اعتراضات اللاهوتيين الذين أبدوا خشيتهم من انحلال جوهرية النفس التي هي أساس جميع الأدلة على خلودها، ولتقديم حجج موجهة لحل مشكل الهوية الشخصية[3].

دشن لوك في «الرسالة» مبحث «نظرية المعرفة» الذي توسع بعده على يد فلاسفة آخرين من قبيل إيتيان بانوت دو كوندياك Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780)، ودافيد هيوم David Hume (1711–1776)، وجورج بيركلي George Berkeley (1685–1753)، وإيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724–1804). لقد كان لوك من أوائل الذين انتبهوا إلى أن منطلق التفلسف الصحيح ليس هو الأنطولوجيا، ولا الفيزياء (معرفة ما هو كائن)، ولا الفيزيولوجيا، أي المعرفة المتعلقة بحواسنا، بل هو الإبستيمولوجيا، أي المعرفة المتعلقة بقدراتنا المعرفية[4]. فقبل أن نشرع في معرفة الأشياء،

(3) Étienne Balibar, "Introduction: Le traité lockien de l'identité," in: Jhon Locke, *Identité et différence: L'invention de la conscience*, Étienne Balibar (trad.) (Paris: Editions du Seuil, 1998), pp. 10, 66.

(4) Yves Michaud, *Locke* (Paris: Bordas, 1986), p. 75.

علينا أن نهتم بدراسة ما به نعرف، أي ملكات المعرفة. وبعبارة أخرى؛ بدلًا من أن ننظر في الأشياء التي نود معرفتها، علينا أن نُصوّب النظر نحو الفهم الذي يعرفها. إن هدف «الرسالة» هو «القيام ببحوث تتعلق بأصل المعرفة البشرية ويقينها ومداها، وفي الوقت نفسه بأسس ودرجات الاعتقاد والرأي والتصديق»[5]. تكمن فائدة هذا التحديد المسبق لقدرتنا المعرفية في أنه يصرفنا عن البحوث التي تتجاوز قدراتنا وتوقعنا في الحيرة: «إن كان هذا البحث في طبيعة فهمنا يتيح اكتشاف قدراته (المدى الذي يصل إليه، وما هو مهيَّأ له، والحالات التي لا يصلح لها)، فإنني أظن أن هذا البحث قد يكون مفيدًا؛ إذ سيُمكِّن من ضبط الذهن المضطرب للإنسان، فيكون أكثر احتراسًا عندما يعالج أمورًا تتخطى إدراكه، ويتوقف عندما يصل إلى مأزق، ويكتفي بجهل مريح فيما يخص الأمور التي يبين الفحص أنها خارج متناول قدراته. وعندئذ قد نكون أقل استعجالًا، بذريعة معرفة شاملة، فنثير مشكلات ونقلق أنفسنا وغيرنا بمجادلات حول موضوعات ليس فهمنا كفؤًا لتناولها، موضوعات لا يستطيع أن يدركها ذهننا بوضوح وتميز، أو ليس لدينا عنها أي تصور على الإطلاق»[6].

خصص لوك الجزء الأكبر من الكتاب الأول من رسالته لنقد مذهب الأفكار الفطرية. ويقدم لوك الدعوى الأساسية لمناصري هذا المذهب من دون أن يسميهم قائلًا: «يبدو من الثابت، في نظر البعض، أنه توجد في الفهم مبادئ فطرية، أو معانٍ أولية أو مشتركة، أو بصمات يُزعم أنها منقوشة في الذهن البشري، وقد تلقتها النفس منذ بداية وجودها، وحملتها معها إلى العالم في الوقت نفسه الذي حلت فيه»[7]. ومن بين هذه المبادئ التي تعتبر فطرية، مبدأ الهوية القائل: «ما من شيء إلا وهو هو دائمًا»، ومبدأ عدم التناقض القائل: «من المستحيل فيما يخص الشيء نفسه أن يكون وأن لا يكون في الوقت نفسه»[8].

يبين لوك أن مثل هذه المبادئ ليست مفطورة في الوعي، وليست كونية، محتجًا بما يأتي:

• إنّ إجماع الناس على صحة هذه المبادئ – حتى لو صحّ – لا يقوم دليلًا على أنها مفطورة في النفس، ولو قُدم تفسير آخر لاتفاق الجنس البشري على صدق هذه المبادئ – من دون اعتماد على القول بفطريتها – لأضحى هذا الافتراض نَفْلًا لا داعي له[9].

• للأطفال والبلهاء والهمج عقول، ولكنهم لا يعرفون هذه المبادئ، ولو كانت مركوزة أو مفطورة في أذهانهم لأدركوها، وهذا دليل على أنها ليست كونية[10].

(5) John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, I, 1, § 2, Livres I et II, J.M. Veinne (trad.) (Paris: Vrin, 2001), p. 58.

(6) Ibid., I, 1, § 4, p. 60.

(7) Ibid., I, 2, § 1, p. 65.

(8) "Tout ce qui est, est", "Il est impossible pour la même chose d'être et de ne pas être" in: Ibid., I, 2, § 4, p. 67.

(9) Ibid., I, 2, § 3, pp. 66–67.

(10) Ibid., I, 2, § 5, pp. 67–68.

• قد يقال: إن الحقائق الفطرية مطبوعة في النفس من دون أن تدركها أو تفهمها. غير أن هذا القول متناقض؛ فكون شيء ما مطبوعًا في الذهن يعني أن الذهن يدركه ويفهمه. ومن التناقض أن نقول إن قضية ما توجد في الذهن، ولكن الذهن لا يعيها ولا يتصورها. وإثبات عكس ذلك يعني القول إن الذهن يفكر، من دون أن يدرك أنه يفكر، فهذا غير معقول كعدم معقولية القول بأن الجسم ممتد، ولكن ليس له أجزاء[11].

ينتهي نقد لوك إلى إثبات خطأ الفكرة القائلة بأن بعض الأفكار تدين بكونيتها إلى أنها مفطورة في ذهن الإنسان. إن كلية بعض المبادئ النظرية (ومنها مبدأ الهوية) ليست معطاة، بل يتم بناؤها في الوعي، وما هو كوني Universal ليس هو المنطوقات أو القضايا المعبرة عن الهوية أو عدم التناقض، بل هو عدم تناقض الذهن The non-contradiction of the mind with itself، أي تماهي الذهن أو تطابقه مع نفسه The identity of the mind with itself[12]. ذلك أن تجربة كل فرد، بحسب لوك، تشهد على أن الذهن لا يمكن أن يفكر من دون أن يعرف أنه يفكر، أو أن يفكر ولا يفكر في الآن نفسه، وهذا هو الوعي Consciousness. فالوعي يصاحب الفكر دائمًا وأبدًا؛ فما إن يدرك الفكر أنه يفكر حتى يشرع في التعرف إلى نفسه، وإلى أحواله وعملياته[13].

سيثبت لوك في الفقرة §9 من المقالة أن هوية الشخص البشري تقوم على الوعي، وما كان للوعي أن يضمن هوية الشخص لو لم يكن يتضمن في ذاته مبدأ الهوية. لا يعني هذا الأمر أن هذا المبدأ قضية مغروسة فيه فطريًّا، بل هو ميزة أصيلة للوعي تتمثل في تماهيه مع ذاته؛ نتيجةً لكونه قادرًا على الانعكاس على نفسه، وبهذا يتخلى لوك عن افتراض الفطرية، ولا يحتفظ من الإرث الديكارتي إلا بالفكرة التي تنص على أن الفكر حاضر حضورًا مباشرًا بالنسبة إلى ذاته، وأنه ينعكس على ذاته[14].

بعد إثبات أن الوعي خاصية ملازمة لكل فعل يقوم به الذهن؛ إذ هو بالتعريف «إدراك الإنسان لما يجري في ذهنه الخاص»[15]، يأتي الحديث في الكتاب الثاني عن بنية الذهن، أي بيان من أين تأتي مواد كل تفكير (وهي الأفكار) وتحليل العمليات الذهنية.

يقدم لوك، بعد إبطاله مذهب «فطرية الأفكار»، فرضية جديدة لتفسير مصدر الأفكار ومنشئها مفادها أن الذهن البشري يشبه صفحة بيضاء لم يُخَطّ عليها أيّ حرف، وخالية من أي فكرة. والسؤال الذي يفرض نفسه عندئذ هو: من أين يتزود الذهن البشري بالأفكار؟ ثم من أين يستمد المُعدات التي تشكل مواد العقل والمعرفة؟ والجواب يُجْمله لوك في كلمة واحدة: إنه يستمد ذلك كله «من التجربة؛ إذ عليها تتأسس معرفتنا بكاملها، وتجد فيها ينبوعها في آخر المطاف. ذلك أن الملاحظة، سواء انصرفت إلى

(11) Ibid., I, 2, § 5, pp. 67–69.

(12) أستعمل كلمة «ذهن» مقابل كلمة Mind، وكلمة «روح» مقابل كلمة Spirit.

(13) Balibar, p. 75.

(14) Ibid., p. 72.

(15) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, 1, § 19, p. 180.

الموضوعات المحسوسة الخارجية، أو إلى عمليات الذهن الداخلية التي ندركها ونتفكر فيها، هي التي تزود الفهم بمادة التفكير كلها. هذان هما مصدرًا المعرفة اللذان منهما تنبجس كل الأفكار التي لدينا، أو التي يمكن أن نحصل عليها على نحو طبيعي»[16].

للأفكار، إذًا، منبعان فقط: إنها تأتي إما من الإحساس Sensation، أي الإدراك الحسي لخصائص موضوعات العالم الخارجي، وإما من ارتداد الذهن إلى ذاته، أي تفكّر الذهن في عملياته وأفعاله المخصوصة Reflection. يقول لوك: «إن حواسنا تتجه نحو موضوعات محسوسة فردية، فتُدخل إلى الذهن الكثير من الإدراكات الحسية المتمايزة عن الأشياء، تبعًا للطرق التي بها تتأثر بتلك الموضوعات [...] وبما أن هذا المنبع المهم لمعظم الأفكار التي لدينا، يتوقف كلّه على حواسنا، وبواسطتها ينتقل إلى الفهم، فإنني أسميه الإحساس [...] والمصدر الآخر، الذي منه تستمد التجربة ما به تزود الفهم بالأفكار، هو الإدراك الداخلي لعمليات الذهن نفسه إبان انشغاله بالأفكار المكتسبة. وبما أنني سميت المنبع الأول بالإحساس، فسأسمي هذا بالتفكر»[17].

إن الأفكار، إذًا، هي مواد كل تفكير. وأصلها جميعًا هو التجربة التي هي إما خارجية (الإحساس)، وإما داخلية (التفكر)، وهذه الأفكار تنقسم بحسب لوك إلى نوعين:

• أفكار بسيطة يتلقاها الذهن على نحو سالب ولا ينتجها، وهو لا يستطيع أن يغيرها أو يلغيها أو يستبدل غيرها بها؛ إذ «ليس في قدرة الابتكار التي لا يكبحها لجام، أو الفهم الأكثر يقظة، أيًّا تكن سرعة تفكيره أو خصوبتها، أن يخترع في الذهن فكرة بسيطة واحدة جديدة، لم تأتِ من الطرق التي ذكرناها، كما أن قوة الفهم ليست قادرة على تحطيم الأفكار الحاضرة»[18].

• أفكار مركبة، يكوّنها الذهن باستخدام الأفكار البسيطة موادَّ له، وذلك بالجمع بينها في تركيبة واحدة، أو الفصل بينها عبر التجريد، أو بمقارنتها بعضها ببعض من دون توحيدها في فكرة واحدة[19]. وبهذه المقارنة يكوّن الذهن أفكاره عن العلاقات، ومنها فكرتَا الهوية والاختلاف.

تنتمي الأفكار الخاصة بالعلاقات Ideas of relations، إذًا، إلى فئة الأفكار المركبة، فهي لا تنشأ إلا من خلال مقارنة فكرة، بسيطة كانت أو مركبة، بفكرة أخرى. والعلاقات التي ينشئها الذهن إنما هي علاقات بين أفكار، لا بين أشياء. ولأن الهوية والاختلاف علاقتان، فإنهما أيضًا ينطبقان على أفكار، وليس على أشياء[20].

إنّ الهوية والاختلاف علاقتان يقيمهما الذهن بين أفكار بسيطة كانت أو مركبة، بل هما كما يقول لوك: «أول عمل يقوم به الذهن عندما يحصل على الأفكار والإحساسات، فيعرف ما بينها من اختلاف، وأن

(16) Ibid., II, 1, § 2, p. 164.

(17) Ibid., II, 1, § 3–4, pp. 164–165.

(18) Ibid., II, 2, § 2, p. 188.

(19) Ibid., II, 12, § 1, pp. 265–266.

(20) Locke, *Identité et différence*, pp. 199–200.

كل واحد منها هو هو وليس آخر، ومن دونهما لن توجد معرفة ولا استدلال ولا خيال ولا تمييز بين الأفكار بصفة عامة»[21].

تجدر الإشارة إلى أن عنوان مقالة لوك هو **الهوية والاختلاف**، غير أن تحليلاته انصبّت أساسًا على مشكلة الهوية، ولم يتناول الاختلاف تناولًا مباشرًا.

لا ينطبق مفهوم الهوية بالشاكلة نفسها على جميع المجالات، أو لنقل إنه ليس مفهومًا متواطئًا Unequivocal. يؤكد لوك هذا المبدأ في فقرات عديدة من مقالة **الهوية والاختلاف**: فهو يقول في الفقرة §3 إن هوية كتلة مادية تختلف عن هوية جسم حي، ويؤكد في الفقرة §7 أن وحدة الجوهر لا تحدد الهوية في جميع الحالات، وأن الهوية أنواع لا يمكن اختزالها جميعًا إلى وحدة الجوهر. إن الهوية بحسب لوك تختلف باختلاف الأفكار التي تدل عليها الأسماء؛ فكلمات «الجوهر» و«الإنسان» و«الشخص» تدل على أفكار مختلفة، ومن ثم فإن هوية كل واحد منها يختلف عن هوية الآخر[22]. وكل غموض أو صعوبة يواجهاننا عند معالجة مشكل الهوية، إنما يأتيان من سوء استعمال الأسماء؛ إذ إنّ الغموض في هذه الحالة لا يعود إلى الأشياء نفسها، بل إلى الاستعمال اللغوي[23].

ثانيًا: هوية الجواهر

بشأن هوية الجواهر *Identity of Substances*، يتحدث لوك في بداية الفقرة §1 عن ميزة صورية للهوية تتمثل في أن إجراء المقارنات، ومن ثم تحديد الفروق، يتوقفان على إمكانية النظر إلى الأشياء الموجودة نفسها على أنها متماهية مع نفسها، وعلى إمكانية اعتبار الشيء المتماهي مع نفسه شيئًا لا يختلف عن نفسه. وبعد ذلك يُدخل على هذه الميزة الصورية تخصيصًا هو الزمن؛ فالموجودات تتمايز من جهة الزمن الذي فيه تكون والموضع الذي تشغله. الهوية والاختلاف، إذًا، مفهومان نسبيان، وللزمان هنا أهمية تفوق أهمية المكان: لأن هوية المكان أو اختلافه لا تثير أيّ مشكلة بهذا الخصوص؛ إذ لا يمكن أن يشغل شيئان مختلفان مكانًا واحدًا إن كانا من «النوع نفسه»، وإن شغلا مكانين مختلفين فهما بالضرورة متمايزان. يقول لوك: «من المستحيل أن يوجد شيئان من النوع نفسه في الوقت نفسه في المكان نفسه، أو أن يوجد الشيء الواحد نفسه في أماكن مختلفة»[24].

إنّ فكرتنا عن الجوهر، بحسب لوك، فكرة غامضة، ولذلك يجب استعمالها استعمالًا نقديًا وحذِرًا. والجوهر، في نظره، إما جسماني وإما روحاني. والأول ما هو إلا فكرة عن شيء مجهول نفترض وجوده وراء الصفات الحسية للجسم (الامتداد، الصلابة، الحركة، وغيرها). إنه حامل الأعراض، أي هو ما يربطها ويجعلها متماسكة. أما الثاني، فهو كذلك مجرد افتراض شيء غير مادي، حامل لعمليات

(21) أورده إتيان باليبار في: Ibid., p. 192.

(22) Ibid., p. 143.

(23) Ibid., p. 181.

(24) Ibid., p. 135.

التفكير والإرادة، وهو نوعان: جوهر روحاني متناهٍ (=النفس)، وجوهر روحاني لا متناهٍ (=الله). وفي هذه الحالات الثلاث يبقى الجوهر مجهولًا ولا يمكننا معرفته.

هذه الجواهر الثلاثة: الله والروح المتناهي والجسم، لا يستبعد الواحد منها الآخرين من شغل المكان نفسه. فالله حالٌّ في كل مكان، والنفس تتحد بالجسم في المكان نفسه، غير أن كل واحد منها «لا بد أن يستبعد بالضرورة من المكان نفسه كل جوهر آخر من النوع نفسه الخاص به، وإلا لما كان لمفهومَي الهوية والاختلاف أي معنى، ولما كان التمييز بين الجواهر ممكنًا»[25].

1. هوية الجواهر الروحانية

لا تثير هوية الجوهر الروحاني اللامتناهي (الإله) أي إشكال؛ إذ ليس لهذا الجوهر بداية في الزمان، كما أنه لا يتموضع في أيّ مكان، إنه أزلي وحاضر في كل مكان. إن مشكل الهوية لا يطرح إلا بالنسبة إلى الجواهر المتناهية، روحانية كانت أو مادية، فهي التي قد تتغير تركيبتها أو عملها أو شكلها مع مرور الزمان.

للأرواح Spirits أو العقول المتناهية Finite intelligences بداية محددة في الزمان، وموضع محدد في المكان، وهوية كل واحد منها تظل محددة ببداية وجوده في الزمان والمكان، كلما استمر في الوجود.

2. هوية الجواهر المادية

تتوقف هوية الأجسام على احتفاظها بالتركيبة المادية ذاتها، ذلك أن «كل جزيء من المادة Particle of matter يظل هو عينه، ما لم تضف إليه مادة أو تنتزع منه»[26].

هناك فارق كبير بين الأجسام المادية والأجسام العضوية الحية، وهذا الفارق هو ما يجعل هوية الأولى تختلف عن هوية الثانية. فما يحدد هوية الأجسام المادية هو التركيبة المادية، أي إنّ الجسم، بسيطًا كان أو مركبًا، إذا احتفظ بالتركيبة ذاتها، فإنه يبقى هو عينه ما دام موجودًا، فمثلًا: «إذا انضافت ذرتان أو أكثر إحداهما إلى الأخرى، فكونتا كتلة واحدة هي نفسها، فإن هذه الكتلة ستبقى هي هي، كيفما كانت الكيفية التي اتحدت بها هذه الذرات [...] أما إذا انتزعت إحدى الذرات من هذا المزيج، أو أضيفت إليه ذرة جديدة، فإن الكتلة لن تبقى هي عينها، والجسم المكون منها لن يكون هو عينه»[27].

أما هوية المخلوقات الحية Living creatures، فلا تتوقف على كتلة مكونة من جزيئات المادة نفسها، وذلك لأن التغير قد يشمل أجزاءً مهمة منها، زيادةً أو نقصانًا، ومع ذلك لا تتغير هويتها. ففي حالتَي شجرة الصنوبر التي كانت نبتة، ثم صارت فيما بعد شجرة باسقة، والفرس الذي كان مهرًا صغيرًا ثم صار كبيرًا، لا تبقى الكتلة هي نفسها، بل تتغير، فتنضاف إليها عناصر جديدة أو تنقص منها، ولكن

(25) Ibid., pp. 135–137.

(26) Ibid., p. 135.

(27) Ibid., p. 139.

الصنوبرة تبقى هي عينها، والفرس يظل هو عينه[28]، وذلك لأن كتلة المادة في هاتين الحالتين ليست مجرد تجمع أو ركام من جزيئات المادة، بل إن هذه الجزيئات تنتظم انتظامًا عضويًا Organization لتكوّن جسمًا واحدًا متماسكًا تسري فيه حياة مشتركة واحدة. واشتراك الأجزاء المادية في حياة واحدة بعينها، وحفاظها على هذا التنظيم العضوي، هو ما يضفي عليها صورة نوعية أو هوية فردية Individual identity، بمعنى «أن هذا التنظيم العضوي المخصوص يظل في كل لحظة حاضرًا في هذا التجمع المتحد من المادة، وهو كامن في هذا التجمع المخصوص المختلف عن كل ما عداه، وهو من يُكوِّن هذه الحياة الفردية»[29]. من المؤكد أن أجزاء مادية تنقص من هذا المجموع، وأخرى تضاف إليه في تعاقب مستمر، ولكن هوية النبتة أو الحيوان لا يمسها تغير من جرّاء ذلك، ما دامت الأجزاء الجديدة تتحد اتحادًا وثيقًا بهذا التنظيم العضوي القادر على نقل تلك الحياة المشتركة نفسها إلى جميع الأجزاء التي اتحدت به. إن التفرّد يقوم على عدم تغير العضوية الحية، أي دوام الجسم حيًّا، والتنظيم العضوي هو ما يضمن للكائن الحي استمرار صورته النوعية وبقاءها رغم مرور الزمان وتغير المكان.

خلاصة القول إن هوية الكائن الحي تقوم على استمرار حياة واحدة بعينها، حياة تحلّ في كل جزيئات المادة التي تتحد بجسم الحيوان، وليس على بقاء الكتلة المادية نفسها: «إن هوية الحيوان تبقى محفوظة، رغم تغير الجواهر المادية، ورغم تغير الأجسام الجزئية»، لأنها تُحفظ في هوية الحياة، وليس في هوية الجوهر[30].

ثالثًا: هوية الإنسان

لا تختلف هوية الإنسان Identity of Man باعتباره فردًا بشريًّا معينًا Individual Human، كآدم وسقراط وبولس وإسماعيل وبيلاطس، عن هوية الحيوان؛ ففي الحالتين معًا تقوم هذه الهوية على «جسم مُتَعَضٍّ، قادر على أداء وظيفته، ويواصل الحياة بفضل تنظيم عضوي واحد، فيه تتدفق بالتعاقب جزيئات المادة ويعوض بعضها بعضًا، وهي جزيئات تتحد اتحادًا حيًّا بالجسم المُتَعضي نفسه»[31]. ولو كان الأمر غير ذلك، أي لو كانت هوية النفس وحدها هي التي تشكل هوية الإنسان وفرادته، لَلزم عن ذلك نتيجة غريبة، ذلك أنه «لما لم يكن هناك في طبيعة المادة ما يحول دون أن يتحد الروح الفردي نفسه بأجسام مختلفة، فإنه لا شيء سيحول دون أن يكون هؤلاء الناس [آدم وسقراط وبولس وإسماعيل وبيلاطس ... إلخ] الذين عاشوا في عصور مختلفة، وكانت لهم طبائع مختلفة، إنسانًا واحدًا بعينه»[32]. وهذا ما يقود إلى السقوط في دعوى القائلين بتناسخ الأرواح.

إن النفس وحدها لا تكفي لتشكيل إنسان واحد بعينه، اللهم إلا في نظر من ربطوا ماهية الإنسان بأكملها

(28) Ibid.

(29) Ibid., p. 141.

(30) Ibid., p. 155.

(31) Ibid., p. 141.

(32) Ibid., p. 143.

بالنفس، لأننا قد نتصور بسهولة أن شخصًا عند المبعث هو عينه، وإن كان في جسد تختلف هيئته وبنيته وأجزاؤه عما كان عليه في الحياة الدنيا، كما يمكن أن نتصور بسهولة أيضًا أنه لو حصل أن دخلت نَفْسُ أمير في جسد إسكافي حاملة معها الوعي بالحياة الماضية للأمير، فسيكون الإسكافي والأمير شخصًا واحدًا بعينه، ولكن ليس الإنسان نفسه. إن الجوهر اللامادي لا يكفي وحده لتشكيل الإنسان عينه[33]، لأن الجسد يدخل أيضًا في تركيب الإنسان وتكوينه، «والنفس بجميع أفكارها الأميرية لن تشكل إنسانًا آخر؛ إذ سيظل الإسكافي في عين الجميع الإسكافي نفسه»[34].

إنّ الفكرة التي يدل عليها اسم «الإنسان» عبارة عن حيوان ذي صورة Form محددة. وكل من يمتلك هيئة الإنسان وبنيته يسمى إنسانًا حتى لو لَمْ يُظهر من العقل أكثر مما يُظهره ببغاء، كما أن الببغاء حتى لو تحدث واستدل وتفلسف سيسمى ببغاء، وكل ما يمكن أن يقال عنهما هو أن الأول إنسان بليد معدوم العقل، وأن الثاني ببغاء ذكي وعاقل[35]. يوجه لوك هنا نقدًا للتعريف الأرسطي الذي يختزل الإنسان في فكرة كائن عاقل: إن «الجسد عينه، المكون من أجزاء مادية متعاقبة لا تتجدد بكاملها دفعة واحدة، يدخل في تكوين الإنسان نفسه، مثله مثل الروح اللامادي»[36].

رابعًا: الهوية الشخصية

تختلف هوية الإنسان بوصفه شخصًا Person عن هويته باعتباره فردًا Individual. فالهوية الفردية تقوم – كما أسلفت القول – على الاحتفاظ بالصورة النوعية واستمرار الحياة عينها، حتى لو تغيرت الكتلة المادية. أما الهوية الشخصية Personal Identity، فتقوم كما سنرى على استمرارية الوعي في الزمان، وهذه الاستمرارية هي التي تسمى بالذاكرة.

تدل كلمة الشخص على «كائن مفكر وعاقل Intelligent يمتلك القدرة على التعقل والتفكر[37] Reflection، وعلى النظر إلى ذاته باعتباره هو هو، أي باعتباره الشيء المفكر نفسه في أوقات وأمكنة مختلفة[38]. هذه القدرة على التعقل والتفكر، باعتبارها انعكاسًا للفكر على ذاته، هي ما يجعل الشخص يدرك أنه هو هو عينه، رغم مرور الزمان وتغير المكان، وهذا هو ما يسميه لوك بـ «الوعي».

(33) Ibid., p. 163.

(34) Ibid., p. 161.

تختلف هوية الإنسان اختلافًا جذريًا عن هوية الشخص: الأولى تقوم على استمرار حياة واحدة بعينها تتدفق في كل جزيئات المادة المتحدة بالجسم العضوي، أما هوية الشخص، فتقوم على هوية الوعي، وهذا ما سيأتي بيانه.

(35) Ibid., p. 145.

(36) Ibid., p. 149.

(37) لا تؤدي كلمة «تفكر» المعنى المقصود في اللفظ الفرنسية réflexion، أو اللفظ الإنكليزية reflection الذي يدل على قدرة الذهن أو الفكر على الانعكاس على نفسه والتفكير في عملياته وإجراءاته. ولكنها أقرب إلى المعنى المقصود من كلمة «تأمل» المستعملة في الغالب مقابلًا لهما.

(38) Locke, *Identité et différence*, p. 149.

عرَّف لوك الوعي بأنه «إدراك الإنسان ما يجري في ذهنه الخاص»[39]. إن الذهن يتعرف مباشرة إلى العمليات التي تجري في داخله، فيكون في الآن نفسه فاعلًا وملاحظًا. فالوعي، إذًا، ميزة أساسية للذهن تجعله دائمًا متماهيًا مع نفسه؛ إذ هو ملازم له دائمًا، ما دام أنه «من المستحيل أن يدرك أحد ما، من دون أن يعي كذلك أنه يدرك»[40].

إن «هوية الوعي» هذه لا ترتد إلى مبدأ مفطور في النفس، وهي تختلف عن الأطروحة الديكارتية التي تقول: «النفس تفكر دائمًا». إنها تعني أن الذهن متماه مع نفسه، باعتباره فاعلية أو عملية تفكير. فما إن يفكر الذهن أو يدرك أمرًا، فإنه يعرف حالًا أنه يفكر أو يدرك، فيشرع في التعرف إلى أحواله وعملياته. إن هذا الوعي «الذي يصاحب التفكير دائمًا، هو ما يجعل من كل واحد هو هو ذاته، ويجعله متميزًا عن جميع الأشياء المفكرة الأخرى»[41]. وعليه، فإن الهوية الشخصية، أو لنقل، إن «العينية»[42] The Sameness لا تقوم إلا على الوعي، وهي تمتد لتشمل كل ما يمكن أن يدركه هذا الوعي من أفعال وأفكار ماضية. وهنا يُدخل لوك بعدًا جديدًا يُخرج الوعي من ضيق الحاضر والمباشر ليفتحه على أفق الماضي، وهذا البعد أصيل في الوعي، وهو الذاكرة Memory؛ إذ بها «تتسع الهوية الشخصية لتشمل كل الأفكار والأفعال الماضية التي يدركها الوعي، فالذات حاليًّا هي الذات نفسها التي كانت من قبل، والذات التي قامت بهذا الفعل في الماضي هي الذات عينها التي تستعيده وتستحضره في الذهن»[43].

يفحص لوك، بعد تقديم أطروحته هذه، الصعوبات التي تعترضها:

أول هذه الصعوبات يتمثل في أن الوعي ليس سلسلة مترابطة الحلقات، بل هو مسار متقطع بفعل النسيان، والنوم العميق، وعجز الذهن عن استحضار جميع الأفعال الماضية دفعة واحدة، واهتمامه في أغلب الأحيان بالأفكار الحالية[44]. ألا يعني هذا كله الوقوع في «مطب» القول بتعدد الجواهر في الشخص الواحد، على اعتبار أن الجوهر هو الذي يفكر، في الشخص؟

يجيب لوك بأنه سواء أكان الجوهر المفكر واحدًا أو كثيرًا، فإن ذلك لا يمس الهوية الشخصية، «لأن الأمر يتعلق بمعرفة ما يشكل الشخص نفسه What makes the same person، وليس بمعرفة ما إذا كان الجوهر الواحد ذاته هو ما يفكر دائمًا، في الشخص نفسه، وهذا ما ليس له أهمية في هذا الصدد»[45]. إن الهوية الشخصية تقوم على هوية الوعي، أي إن الوعي نفسه هو ما يجعل من شخص ما هو هو بالنسبة إلى نفسه، ولا يهم ما إذا كان هذا الوعي يرتبط بجوهر فردي واحد، أم يستمر ويبقى في جواهر مختلفة يعقب بعضها بعضًا، وذلك لأن قدرة الكائن العاقل على استعادة فكرة عن فعل ماض بواسطة

(39) ينظر الهامش رقم 23: Ibid.

(40) Ibid.

(41) Ibid., p. 151.

(42) صيغة مشتقة من «عين»، أي كون الشخص هو عينه.

(43) Locke, *Identité et différence*.

(44) Ibid.

(45) Ibid.

الوعي ذاته الذي كان لديه عنه ابتداء، وبواسطة الوعي ذاته الذي لديه عن فعل حاضر، هي ما يجعل منه الذات نفسها، وهو سيظل الذات نفسها ما دام هذا الوعي نفسه الذي يمتد إلى الأفعال الماضية، سيمتد إلى الأفعال القادمة، ولن يصير شخصين بسبب مُضِيّ الزمن أو بفعل حلول جوهر محل آخر؛ إذ إن هذا الوعي نفسه هو ما «يربط بين هذه الأفعال المتباعدة زمنيًّا ويوحدها في الشخص نفسه، كيفما كانت الجواهر التي أسهمت في إحداثها»[46].

يقيم لوك الدليل على صحة ما يقول من خلال «الجسد»[47]، فأجزاء الجسد جزء من الذات، أي من الكائن المفكر الذي يدرك أنه هو هو، وهي مرتبطة بالذات الواعية ارتباطًا حيويًّا؛ بحيث إن الذات تحس بها وتعي ما يصيبها من خير أو شر وتهتم لأمرها. ولكن إن بُتر أحد هذه الأجزاء كاليد مثلًا، فإن الذات لن تعي بعد ذلك سخونة الجزء المبتور أو برودته، ولن تهتم لأمره إلا كما تهتم بأي جسم مادي آخر منفصل عنها. إن الشخص يظل هو هو حتى إنْ تعرضت بعض الأعضاء التي هي جزء منه إلى البتر، وهكذا فإن «الجوهر الذي يشكل الذات الشخصية Personal Self في وقت معين قد يصيبه تغير في وقت آخر، ولكن لا ينجم عن ذلك تغير يصيب الهوية الشخصية»[48].

ولكن ماذا لو تغير الجوهر المفكر نفسه، هل يظل الشخص هو نفسه؟

هذا السؤال محرج لمن وضعوا الفكر في جوهر لامادي؛ إذ عليهم أن يجيبوا عن أسئلة من قبيل: لِمَ لا يمكن للهوية الشخصية أن تظل قائمة إن تغيرت الجواهر اللامادية أو تنوعت؟[49]، وهل يمكن للوعي بالأفعال الماضية أن ينتقل من جوهر إلى آخر؟[50]. أما لوك، فلا يتردد في الجزم بأنه «إذا كان في إمكان الوعي نفسه – باعتباره شيئًا متميزًا عن هيئة الجسم وحركته – أن ينتقل من جوهر مفكر إلى جوهر مفكر آخر، فإنه يمكن عندئذ لجوهرين مفكرين أن يكونا شخصًا واحدًا لا غير، لأن الهوية الشخصية تبقى قائمة إن ظل الوعي عينه باقيًا، إن في الجوهر عينه أو في جواهر مختلفة»[51].

فماذا إن ظل الجوهر اللامادي عينه قائمًا ولم يصبه تغير، هل يكون هناك شخصان مختلفان؟

سيعترض هذا السؤال القائلين بالوجود السابق للنفوس، فهم يذهبون إلى أن الجوهر اللامادي (=النفس) قد لا يحتفظ بأي وعي بما فعله في وجوده السابق، ويفقد كل قدرة على استعادته، فيبدأ صفحة جديدة من وجوده بوعي لا يمتد أبعد من الوجود الحالي: «وبما أن الهوية الشخصية لا تمتد إلى أبعد مما يصل إليه الوعي، فإن الروح الذي له وجود سابق [...] يجب بالضرورة أن يكون أشخاصًا متمايزين»[52].

(46) Ibid., p. 153.

(47) استعملت كلمة «جسد» للتعبير عن الجوهر المادي الخاص بالإنسان، وكلمة «جسم» للتعبير عن الجواهر المادية الأخرى، حيّةً كانت أو غير حية، وهذا فرق لا يوجد في اللغة الفرنسية.

(48) Locke, *Identité et différence*, pp. 153–155.

(49) Ibid., p. 155.

(50) Ibid.

(51) Ibid., p. 157.

(52) Ibid., p. 159.

يقدم لوك الفرضية الآتية، ولا يتردد في استخلاص النتيجة التي تلزم عن المعيار الذي قدمه: إذا اعتقد شخص ما أن النفس التي تقيم في جسده هي النفس عينها التي كانت تقيم في جسد نيستور[53] أثناء حصار طروادة، فهل هو ونيستور يشكلان شخصًا واحدًا؟

إذا لم يكن لهذا الشخص أيُّ وعي بما فكّر فيه نيستور وبما أقدم عليه من أفعال، فإنه لا يشكل ذاتًا واحدة معه، حتى لو صحّ أن الروح الذي كان يقيم في جسد نيستور هو عينه الذي يقيم حاليًا في جسده، وذلك «لأن الجوهر اللامادي نفسه – في غياب وعي واحد بذاته – لا يشكل الشخص نفسه باتحاده بجسد معين، تمامًا كما أن الجزيئات المادية ذاتها المتحدة بجسم ما – في غياب الوعي – لا تشكل الشخص نفسه»[54]. أما إن كان يعي أفعال نسطور، وينسبها إلى نفسه معتبرًا إياها أفعاله وأفكاره المخصوصة، فإنه عندئذ سيكون هو ونيستور شخصًا واحدًا[55].

إن الوعي، وليس الجوهر اللامادي، هو ما يُجمّع وُجودات وأفعال متباعدة زمنيًا في شخص واحد بعينه، حتى لو تعلق الأمر بفترات تاريخية مغرقة في القدم. يقول لوك بجرأة مدافعًا عن أطروحته: «إذا كنت واعيًا بأني شاهدت طوفان نوح وسفينته، مثلما أنا واعٍ بأني شاهدت فيضان نهر التاميز[56] الشتاء الماضي، ومثلما أنا واعٍ بأنني أكتب الآن، فإنه لا يمكنني أن أشك في أن الأنا الذي يكتب الآن، والذي رأى فيضان التاميز الشتاء الماضي، والذي شاهد الأرض غارقة في الطوفان الكوني، هو الذات عينها، في أي جوهر شئتم أن تضعوا هذه الذات، فأنا بالضبط مَعْنِيٌّ بهذا الفعل الذي تم القيام به منذ ألف سنة، وينسبه إليّ هذا الوعي بالذات، وأنا مسؤول عنه كمسؤوليتي عمّا قمت به آنفًا»[57]. وهكذا، عند فحص مسألة هوية الذات أو الهوية الشخصية، فإنه لا أهمية لما إذا كانت الذات نفسها مكونة من جوهر واحد بعينه أو من جواهر مختلفة.

إن لوك، بتأسيسه الهوية الشخصية (أو الذات) على الوعي، وما يلزم عن ذلك من مسؤولية وتحميل تبعة Responsibility and Imputation، ينقل النقاش حول الشخص من دائرة اللاهوت إلى دائرة الأخلاق والقانون، ذلك أن كلمة "persona" اللاتينية كانت محمّلة بمضامين لاهوتية تحيل على مذهب التثليث Doctrine of the Trinity. فلقد ميز الآباء اللاتينيون بين الشخص والجوهر، واعتبروا الجوهر فرديًّا على الدوام، وذهبوا إلى أنه لا وجود لجوهر كلّي، ليقولوا بأن الله جوهر واحد بثلاثة أشخاص، أو ليقولوا

(53) نسطور Nestor: شخصية من التراث الميثولوجي اليوناني. شارك في حرب طروادة، تقدّمه الإلياذة على أنه رجل مُسنّ حكيم عركته التجربة.

(54) Locke, *Identité et différence*, p. 161.

(55) تتكرر هذه المماثلة Analogy كثيرًا في نص مقالة لوك. فكما أن تغير الجوهر المادي (الجسم) بالبتر مثلاً أو تعدده لا يمس الهوية الشخصية في شيء، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الجوهر اللامادي سواء أكان مفكرًا أو غير مفكر؛ إذ إن تعدده أو تغيره لا يؤثر في شيء بالنسبة إلى هوية الشخص، لأن الهوية الشخصية تقوم على الوعي لا غير.

(56) نهر التاميز Tamise يشق لندن.

(57) Locke, *Identité et différence*, p. 163.

بإمكانية اجتماع الطبيعتين الإلهية والبشرية في شخص المسيح[58]. وبالنسبة إلى لوك، يستحيل اجتماع أشكال وعي وذاكرات مختلفة في شخص واحد بعينه، وهذا ما يُقوّض فكرة خلاص النفوس الآثمة من خلال شراء المسيح خطايا الآثمين. فإذا كان المسيح شخصًا له وعيٌ وذاتٌ خاصّان، فمن المستبعد أن يجد في وعيه أثرًا لأفكاري ويشتريها بموته[59]. بهذا يردُّ لوك على الاعتراضات اللاهوتية من خلال بيان أن الشخص بصفاته الأخلاقية والقانونية والدينية (المسؤولية عن الأفعال يوم الدينونة) أمر يتم ضمانه وإثباته بصرامة عَبْر نظرية الوعي أكثر من ميتافيزيقا الجوهر التي اعتمدها اللاهوتيون للبرهنة على خلود النفس[60].

لا يهم، في نظر لوك، من أي جوهر تتكون الذات، أو إنْ كان هذا الجوهر روحيًّا أو ماديًّا، بسيطًا أو مركبًا، بل إنّ ما يهم هو هذا الوعي بالذات الذي يجعل الشخص يشعر باللذة والألم والسعادة، ويهتم لأمر ذاته بالمقدار الذي به يتوسع هذا الوعي ويمتد. إن الخنصر (وهو أصغر أصابع اليد) جزء من الذات، ما دامت تعي ما يصيبه ويمسه. ولو افترضنا أن هذا الخنصر بُتر وانفصل عن باقي الجسد، وذهب الوعي معه، فإن هذا الخنصر سيكون هو الشخص، ولن يكون للذات عندئذ صلة بباقي الجسد، وهذا ما ينطبق على الجواهر المتباعدة في الزمن[61].

يؤكد هذا المثال أنّ الوعي، وليس الجوهر، هو أساس هوية الشخص. فإنْ ذهب الوعي مع الخنصر المبتور وانفصل عن باقي الجسد، فسيكون الخنصر هو الذات عينها التي كانت بالأمس تهتم لأمر الجسد بأكمله باعتباره جزءًا من الذات، والأفعال التي تم القيام بها أمس ستكون أفعاله هو حاليًّا. أمّا إنْ ظل الجسد نفسه حيًّا، وحصل على وعي خاص به بعد بتْر الخنصر، فإنه لن يهتم لحال هذا الأصبع، ولن يرى فيه جزءًا من الذات، ولن يعتبر أيًّا من أفعاله خاصة به، ولن ينسبها إلى نفسه[62]. وعليه، فإنّ كل جزء من جسدنا، له صلة حية بما هو واعٍ فينا، يشكل جزءًا من ذاتنا. ولكن ما إن تنقطع صلته بالوعي، حتى لا يعود جزءًا من الذات، كما أن كل جوهر يرتبط ارتباطًا حيويًّا بالكائن المفكر الحالي من خلال الوعي بالأفعال الماضية ينتمي إلى الذات نفسها التي تظل هي هي ماضيًا وحاضرًا[63].

إن هوية الوعي، إذًا، هي أساس الهوية الشخصية. وما يؤكد ذلك هو أنّ تحميلَ تَبِعَة الأفعال والمسؤولية عنها أمران يتوقفان على الوعي، وليس على الجوهر. ولذلك كانت «الهوية الشخصية هي أساس عدالة الثواب والعقاب بأكملها، وأساس استحقاق السعادة والشقاء، وذلك ما يهتم لأمره كل فرد لأجل ذاته، بغضّ النظر عمّا يحدث لأي جوهر، سواء أكان يتأثر بهذا الوعي أو كان منفصلًا عنه»[64].

(58) Z. Kluza, "Persona," in: *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, volume II: *Les notions philosophique*, volume dirigé par Sylvain Auroux, Tome 2, p. 1911.

(59) ينظر «مسرد المفاهيم» Glossaire الذي خصصه باليبار لمصطلحات مقالة لوك، في:

Locke, *Identité et différence*, p. 233.

(60) Balibar, p. 66.

(61) Locke, *Identité et différence*, p. 165.

(62) Ibid., p. 165.

(63) Ibid., p. 175.

(64) Ibid., p. 165.

هكذا يتجاوز لوك الجدال الميتافيزيقي حول جوهرية النفس، والجدال اللاهوتي حول علاقة الجوهر بالشخص (وحدة الجوهر وتعدد الأشخاص)، ليفتح إشكالية الذات على أفق الأخلاق والقانون. والبينة على ذلك هي توظيفه لهذه المفاهيم الثلاثة المترابطة: الاهتمام Concern وتحميل التبعة Imputation والمسؤولية Responsibility. وكلها مرتبطة بالوعي، ولا قيام لها إلا به. فالذات أولًا تهتم بعواقب أفعالها، وبالعقاب أو الثواب الذي يستتبعها، وتهتم لحال الجسد وما يصيب أعضاءه من لذة أو ألم، وتهتم بأفكارها وخواطرها وبسعادتها وشقائها. وهذا الاهتمام الذي لا يقتصر على الحاضر، بل يمتد إلى الماضي من خلال التذكر، هو ما يجعل الذات تنسب إلى نفسها تلك الأفعال والأفكار، ذلك أن تحمُّل التبعة فعل للوعي من خلاله يستعيد الأفكار والأفعال التي تم إتيانها، فيتعرف أنها له. وعن ذلك تنجم المسؤولية، ومن ثم استحقاق الثواب أو العقاب. لا أهمية في نقاش كهذا لهوية الجوهر، لأن هوية الشخص تقوم على هوية الوعي واستمراريته في الزمن فقط، ولا يخشى لوك من المفارقات الظاهرة التي قد تنجم عن تطبيق هذا المبدأ، والتي تتمثل في: «وحدة الوعي وتعدد الفرد»، أو «وحدة الفرد وتعدد الشخص»:

• «إذا كان سقراط وعمدة مدينة كوينبرو Quinbrough الحالي يشتركان في الوعي ذاته، فإنهما شخص واحد، أي الشخص عينه»[65].

• «إذا كان سقراط نفسه ليس له الوعي عينه [عندما يكون] يقظًا ونائمًا، فلن يكون سقراط اليقظ وسقراط النائم الشخص عينه»[66]. وكما أنه ليس من العدل في شيء معاقبة التوأم على أفعال أخيه التوأم، التي لا علم له بها، بحجة تماثل شكلهما الخارجي، فكذلك ليس من العدل في شيء معاقبة سقراط اليقظ على ما فكّر فيه سقراط النائم، إن كان للأول وعي يختلف اختلافًا تامًّا عن وعي الثاني. وعليه، إن كان لفردين مختلفين (سقراط وأفلاطون) الأفكار نفسها والذكريات نفسها، أي الوعي نفسه، فإنهما شخص واحد أو ذات واحدة. وإن كان لفرد واحد بعينه وعيان مختلفان، فسيكون شخصين وليس واحدًا، وعندئذ نكون أمام ذاتين لا تنسب إليهما الأفعال نفسها.

هناك، إذًا، فارق كبير بين هوية الإنسان وهوية الشخص: فالأولى تقوم على اتحاد الجوهر المادي (=الجسد) نفسه بالجوهر الروحي (=النفس) عينه، بينما لا تقوم الثانية على أي من الجوهرين، بل تقوم على الوعي فقط، لأن الوعي هو الوحيد القادر على أن يربط بين وجودات متباعدة ويوحد بينها في الشخص نفسه، في حين أنّ الجوهر (ماديًا كان أو غير مادي) لا يستطيع أن يفعل ذلك؛ «إذ إنه أيًّا كان الجوهر، وأيًّا كان تكوينه، فإنه من دون وعي لا يوجد شخص، وإلا فإن الجثة يمكن أن تكون شخصًا إذا أمكن أي جوهر آخر أن يكون كذلك من دون وعي»[67]. يؤكد الافتراضان الآتيان ذلك:

(65) Ibid., p. 167.

(66) Ibid.

(67) Ibid., p. 171.

• إن كان في إمكان وعيين مختلفين لا صلة بينهما أن يحركا الجسد نفسه، أحدهما طوال النهار والآخر طوال الليل، فسنكون عندئذ أمام شخصين مختلفين اختلاف سقراط عن أفلاطون.

• إن كان في إمكان وعي واحد أن يحرك بالتناوب جسدين مختلفين، فسنكون عندئذ أمام شخص واحد في جسدين مختلفين، مثلما أنّ إنسانًا ما يظل هو هو في لباسين مختلفين.

لا أهمية في الحالة الأولى للقول بأنّ الوعيين المختلفين ينتميان إلى جوهرين لاماديين، ولا أهمية في الحالة الثانية للقول بأن وحدة الوعي ترتد إلى الجوهر اللامادي نفسه، لأن ذلك لا يغير في الأمر شيئًا، و«لأن الهوية الشخصية ستظل محددة بالوعي، سواء أكان هذا الوعي مرتبطًا بجوهر فردي لامادي أم لا [...] وعليه، فإن الذات لا تتحدد بهوية الجوهر أو اختلافه، بل بهوية الوعي لا غير»[68].

من المؤكد أنه ليس محالًا أن نتصور أن الجوهر الذي منه تتشكل الذات حاليًا قد وُجد من قبل، ولكن إذا كان الوعي قد انتُزع منه، فإنه لن يكون هو الذات نفسها. فكما أن العضو المبتور لم يعد جزءًا من ذات إنسان ما، حاله كحال أي مادة أخرى في الكون، ما دامت هذه الذات لا تعي سخونته أو برودته أو أي انفعال آخر يمسه، فكذلك، إن كان الجوهر الذي منه تتشكل الذات حاليًّا قد وُجد من قبل، ولم يكن في إمكان هذه عبر التذكر أن تربط جزءًا من وجوده الماضي بوعيها الحالي، فإنه لن يكون هو نفس الذات، ووجوده الماضي لن يشكل جزءًا من الذات، حاله كحال أي جوهر آخر منفصل عن الذات. يقول لوك موضحًا: «رغم أن جوهرًا ما قد فكّر من قبل في شيء ما، أو قام بفعل لا أستطيع تذكره، ولا أستطيع أن أجعل منه فكرتي أو فعلي الخاص، فإن هذا الشيء أو هذا الفعل لا يخصني ولا أتحمل تبعته [...] كما لو أنه من تفكير أو فعل أي كائن لامادي آخر يوجد في مكان آخر»[69]، وهكذا إن جاز افتراض جوهر روحي لا ذاكرة له أو لا وعي له بأفعاله الماضية، فإن اتحاده بالإنسان أو انفصاله عنه لا ينجم عنه أي تغيير يلحق الهوية الشخصية.

قد يُوجّه إلى معيار الهوية الشخصية هذا اعتراض مفاده أننا قد ننسى جانبًا كبيرًا من أفعالنا وذكرياتنا، فنفقد كل قدرة على استعادتها، ولكننا مع ذلك لا نفقد هويتنا.

يردُّ لوك بأن التمييز السابق بين الإنسان والشخص يبطل هذا الاعتراض: «فإن كان في إمكان إنسان واحد بعينه أن يمتلك في أوقات مختلفة أشكال وعي مختلفة لا تشترك في شيء، فلا شك عندئذ في أن هذا الإنسان نفسه يشكل أشخاصًا مختلفين في أوقات مختلفة»[70]، والشاهد على ذلك أمران:

• القوانين البشرية لا تعاقب المجنون على الأفعال التي قام بها الإنسان وهو سليم العقل، ولا تعاقب الإنسان السليم العقل على ما قام به المجنون، وهي بصنيعها هذا تعتبرهما شخصين متمايزين.

(68) Ibid., p. 173.

(69) Ibid., p. 175.

(70) Ibid., p. 167.

• الاستعمال المعتاد لجُملٍ من قبيل «فلان لم يعد هو نفسه» أو «فلان خارج نفسه» يبين أن الذات قد تغيرت، وأن الشخص عينهٍ لم يعد له وجود في هذا الإنسان[71].

وهكذا، سواء أكانت هوية سقراط بوصفه فردًا بشريًّا، أي بوصفه إنسانًا، تكمن في الجوهر المفكر اللامادي عينه (أي في نفس واحدة بعينها)، أو في الحيوان نفسه بغض النظر عن أيّ نفس لامادية، أو في اتحادهما معًا، فإن الهوية الشخصية لن تقوم إلا على الوعي، ولن تمتد إلى أبعد مما يمكن للوعي أن يدركه. وعليه، فإن الوعي هو «الشيء الوحيد الذي يشكل ما ندعوه بالذات»[72].

ولكن هناك اعتراض آخر يواجه دعوى لوك: إذا كان معيار هوية الشخص هو الوعي، وكان الوعي شرطًا لمسؤولية الذات عن الأفعال، فلن يكون هناك سبب معقول لإدانة السكران على ما اقترفته يداه من جُرْمٍ إبان سكره، وهو جرم قد يدعي أنه لا يتذكره.

يجيب لوك بأن القوانين البشرية تطبق قاعدة عدالة حصيفة، بعدم اعتقادها في كلام فردٍ له مصلحة في التنصل من آثامه، وبعدم قبولها للجهل الناجم عن السكر كعذر معقول أو كدفاع صالحٍ عمّا تم القيام به أثناء السكر. صحيح أن السكران قد لا يكون واعيًا بما أقدم عليه، والمحكمة البشرية مع ذلك محقة في إيقاع العقاب به، لأن الواقع يشهد ضده، وغياب الوعي لا يشهد لصالحه، ومحكمة الله يوم الدينونة (يوم الحساب) هي التي ستثبت ما إذا كان واعيًا أم لا أثناء ارتكاب الجرم، وعندئذ يحق لنا «أن نتصور أنه لا أحد سيُسأل عما ليس له وعي به، بل سيتلقى الحكم المناسب، ووعيه (ضميره) فقط هو من يدينه أو يبرئه»[73].

إن الوعي، إذًا، هو أساس المحاسبة والمسؤولية، ولوك يعتبر كلام القديس بولس الآتي شهادة على صحة دعواه: «في يوم الدينونة، حيث سيحاسب كل امرئ على ما عملت يداه، ستُكشف خبايا القلوب»[74]. سيكون الحكم عندئذ مبنيًّا على أساس معقول، وهو وعي جميع الأشخاص بأنهم هم أنفسهم من اقترفوا هذه الأعمال أو تلك، ويستحقون العقاب على ما قاموا به أيًّا كان الجسد الذي فيه يظهرون، وأيًّا كانت الجواهر التي يرتبط بها ذلك الوعي[75].

إن الشخص بهذا المعنى مصطلح له حمولة قانونية أو قضائية؛ إذ هو يدل على الفاعل العاقل، القادر على التعرف على القانون، وعلى الشعور بالسعادة والشقاء. وبواسطة الوعي تمتد هوية هذا الشخص (أو الذات) إلى ما جرى في الماضي، ولا تقتصر على ما يجري في الحاضر، وبهذا الوعي يهتم الشخص بالأفعال الماضية ويعترف بها ناسبًا إياها إلى ذاته، فيصير مسؤولًا عنها كاهتمامه بالأفعال الحالية ومسؤوليته عنها. ولهذا، فإن كل «فعل ماض لا يستطيع المرء عبر الوعي أن يسنده إلى

(71) Ibid.

(72) Ibid., p. 169.

(73) Ibid., p. 171.

(74) Ibid., p. 179.

(75) Ibid.

ذاته الحالية وينسبه إليها، هو فعلٌ لا يعنيه ولا يهتم لأمره بتاتًا، كما لو أنه لم يقم به قط»[76]، وكل قول بخلاف ذلك من شأنه أن يقود إلى نتائج غريبة منها أن:

• قبول إمكانية عقاب إنسان ما على ما قد قام به في حياة أخرى، من دون أن يكون على وعي به، يعني الحكم عليه بأنه خُلق ليحيا شقيًّا[77].

• لما كانت نفس الإنسان تعتبر جوهرًا لاماديًّا مستقلًا عن المادة وغير مبال بها، فإنه ليس محالًا أن نفترض أن النفس عينها تتحد بأجساد مختلفة في أزمنة مختلفة، وبذلك تشكل إنسانًا واحدًا مع كل واحد من هذه الأجساد في زمن معين[78].

• ما كان بالأمس جزءًا من جسم نعجة، قد يصير غدًا جزءًا من جسد إنسان[79].

خامسًا: مناقشة وتقويم

يرى مترجم كتاب لوك **الهوية والاختلاف** إلى اللغة الفرنسية إيتيان باليبار أن لهذا الكتاب أهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة، ذلك أن لوك، في نظر المترجم، أحدث ثورة في تصور الذاتية Subjectivity عندما اعتبر الوعي معيارًا للهوية الشخصية. إنها ثورة بالقياس إلى الفكرة الأرسطية عن النفس الفردية، وبالقياس إلى الأنا المفكر الديكارتي[80].

هذه القراءة التي يقدمها باليبار تسحب ريادة تأسيس فلسفة الوعي والذات من ديكارت لتضعهما في رصيد لوك. يقدم باليبار حججًا وجيهة لإبطال اعتقاد سائد بين دارسي الفلسفة ومؤرخيها، مفاده أن ديكارت هو من أحدث انزياحًا في مصطلح الوعي فنقله من دلالته الأخلاقية الأصلية إلى الدلالات الميتافيزيقية والسيكولوجية والترنسندنتالية، ومنها:

• اختلاف شرّاح الفلسفة الديكارتية حول معنى الوعي الديكارتي وخصائصه[81].

• المعنى الذي يقصده لوك بمصطلح consciousness هو تعرُّفُ الذهن تعرفًا مباشرًا إلى العمليات التي تجري فيه، وهو معنى لم يترسخ في اللفظ الفرنسي "conscience" إلا بعد النصف الثاني من القرن 18؛ إذ كان يستعمل قبل ذلك بدلالات أخلاقية في أغلب الأحيان[82].

(76) Ibid., p. 177.
(77) Ibid.
(78) Ibid., p. 179.
(79) Ibid.
(80) Balibar, p. 10.
(81) Ibid., p. 12.
(82) Ibid., p. 25.

• الربط بين الوعي والذات ربطًا أصيلًا يعود إلى لوك، فهو الذي أبدع المفهوم الذائع الصيت فيما بعد: «الوعي بالذات أو الوعي الذاتي» Self–consciousness، فجعل الوعي ملازمًا للذات عند تناوله مشكل الهوية الشخصية[83].

• فلسفة «التأملات» ليست فلسفة وعي، بل هي فلسفة اليقين وشروط تحصيله، لأن ديكارت لا يتوقف عند هذا «الشيء المفكر» من أجل البحث في بنيته واستقصاء ملكات النفس وقدراتها وتحليل عملياتها كما فعل لوك مع «الذهن»، ثم إن النفس، بحسب ديكارت، تتعرف إلى نفسها بنفسها دائمًا، ومعرفتها أيسر من معرفة الجسد[84].

غير أن أهم حجة يتوقف عندها باليبار ليثبت أن ديكارت ليس هو مبتكر الوعي، وأن فلسفته ليست فلسفة وعي، هي حجة فيلولوجية تعود إلى هامش ناقش فيه المترجم الفرنسي

بيير كوست Pierre Coste مفهوم "consciousness" في ترجمته لكتاب لوك **رسالة في الفهم البشري**، وهي ترجمة نشرت سنة 1700. أكد هذا المترجم في هذا الهامش أنه لم يجد في اللغة الفرنسية مقابلًا دقيقًا لما يقصده لوك باللفظ الإنكليزي "consciousness"، وأن كلمات من قبيل "sentiment" و"conviction" لا تعبر بدقة عن مقصود لوك في كثير من السياقات، وخصوصًا في الفصل المخصص للهوية والاختلاف، حيث اعتبر لوك أنّ "consciousness" هو أساس الهوية الشخصية. ويؤكد هذا المترجم كذلك أنه استعمل كلمتَي "sentiment" و"conviction" كمقابل للفظ الإنكليزي في كثير من المواقع، وأنه استعمل أحيانًا أخرى كلمة "conscience" مع كتابتها مائلة حتى يستحضر القارئ الدلالة التي يقصدها لوك. ولتمييز هذه الدلالة عن الدلالة الأخلاقية المتضمنة في الـ "conscience" قرر المترجم أن يثبت اللفظ الفرنسي على الشكل الآتي "con–science"، وذلك لتحميله دلالة لم يعهدها القراء الفرنسيون. وهو يتمنى من القارئ أن يعذره على صنيعه هذا، لأنه ليس حذلقة، بل ضرورة أملت عليه أن يحمّل اللفظ الفرنسي معنًى ليس فيه بالأصالة[85].

يبرر كوست صنيعه أيضًا بأنّ كاتبًا فرنسيًا شهيرًا هو الأب مالبرانش استعمل في أحد فصول كتابه **البحث عن الحقيقة** كلمة "conscience" بمعنى مشابه لما قصده لوك. ففي الفصل السابع من الكتاب الثالث من هذا المؤلف، ميز مالبرانش بين أربعة طرق لمعرفة الأشياء، وثالثة هذه الطرق هي «معرفة الأشياء عبر الوعي أو عبر الإحساس الباطني»، وما يعرف عبر الوعي هو جميع الأمور التي ليست متميزة عن الذات[86].

يبين باليبار أن هامش كوست يقدم أولًا شهادة مهمة حول تشكل مفهوم الوعي في الفلسفة الحديثة، ويحدد ثانيًا وقت هذا التشكل. لم يكن كوست ليتخبط في اختيار مقابل لـ"consciousness"، فيستعمل

(83) Ibid., p. 19.

(84) Ibid., pp. 32–38.

(85) Ibid., pp. 14–15.

(86) Ibid., pp. 15–16.

كلمات عديدة لأدائه لو كان لفظ "conscience" الفرنسي يحمل معنى المعرفة الخالصة بالذات، ثم إنه يحيل على مالبرانش ولا يذكر بتاتًا ديكارت، رغم أنه يترجم في وسط تشرّب الديكارتية ويعرفها جيدًا. وفضلًا عن هذا كله، فإن ديكارت لم يستعمل العبارتين اللاتينيتين "conscientia" و"conscius" إلا نادرًا، ولكن بمعانٍ أخلاقية، والترجمات التي راجعها ديكارت بنفسه للنصوص التي كتبها باللاتينية – وهي الأهم – لم تُستعمل كمقابل لهما العبارتين الفرنسيتين "conscience" و"être conscient".

خاتمة

قد لا تحظى قراءة باليبار – هي الأخرى – بالإجماع، وقد يرى البعض أنها تغالي كثيرًا في تقديرها لأطروحة لوك، واعتبار أنها أحدثت ثورة في مفهوم الذاتية، وأسست فلسفة جديدة غير مسبوقة هي «فلسفة الوعي». وقد يوافق المرء على أن ديكارت لم يوظف مصطلح الوعي والوعي الذاتي بالمعنى الذي يخطر على أذهاننا اليوم، بل إن حجج باليبار في هذا الصدد تبدو قوية ومقنعة. لكن اعتبار ما قام به لوك ثورة بالقياس إلى فلسفة ديكارت يبدو غير مقنع، وخاصة أن أهم خاصية للفكر أو الذهن ألح عليها لوك، وهي الانعكاس Reflection، هي خاصية يعود الفضل في إبرازها وإيضاحها إلى ديكارت. فبواسطة هذا الانعكاس يتعرف الفكر أحواله من شك واعتقاد وتصور وإرادة وإحساس وتخيل ... إلخ. و«التأملات» تلقي الضوء على ذلك. فمفهوم الوعي، وإن لم يكن حاضرًا لفظًا هنا، فهو حاضر مفهومًا. على أن أهمية قراءة باليبار تكمن في معاكستها للتأويل السائد، وتدفعنا إلى إعادة النظر في مسلماتنا ومعطياتنا الراكدة. ثم إن باليبار نفسه يعتبر أنه من دون تحليلات ديكارت «للشيء المفكر»، الواردة في التأملين الثاني والثالث ما كانت لتوجد فلسفة للوعي، ولكن هذه الفلسفة ليست من صنيعه، بل هي نتيجة للمشاكل المترتبة على تأويل فلسفته[87]. لقد جعلت هذه الفلسفة من البحث في هذا «الشيء المفكر» واستقصاء إمكاناته وقدراته وعملياته المنطقية موضوعًا لها، وهذا ما لم يفعله ديكارت حقًّا، وبذلك فتحت أمام الديكارتية أفقًا جديدًا لم يحظَ باهتمامها، لأنها كانت مهتمة بتأسيس العلم تأسيسًا ميتافيزيقيًّا.

إن لم يكن ما قام به لوك ثورة، فهو على الأقل انعطافة مهمة أعطت الذات المفكرة أبعادًا ميتافيزيقية وسيكولوجية وقانونية وأخلاقية. فأساس هوية الذات هو الوعي، والوعي تملّكٌ لأبعاد الزمن الثلاثة؛ إذ في باطن هذا الوعي تتحد زمنية الذاكرة (الماضي) وزمنية الحكم والمحاسبة والمسؤولية (المستقبل)، وفي تركيبة الذهن يصبح الماضي والحاضر والمستقبل أسماء أخرى للذاكرة والوعي والحكم (المحاسبة). وهذا هو ما سماه لوك بالوعي الذاتي الذي ينطوي على بُعدٍ منطقي (التماهي مع الذات)، وبُعدٍ أخلاقي قانوني (المسؤولية والمحاسبة)، وبُعد نفساني (باطنية الوعي وزمنيته)[88]. لم تكن المقاربة التي قدمها لوك سهلة، والدليل على صعوبتها وأهميتها البالغة تكمن في نص **الهوية والاختلاف**. فالجانب الأكبر فيها مخصص لدحض الرؤى اللاهوتية والميتافيزيقية التي كانت سائدة

(87) Ibid., p. 25.

(88) Ibid., p. 87.

عندئذ، وقارئ لوك المعاصر قد يشعر بالتعب والمشقة وهو يتابع نقاشه لهذه الرؤى. فهو ينوع الأدلة، ويضع افتراضات مغرقة في التجريد وعدم الواقعية، ليدحض الفكرة التي تربط إشكالية الذات بهوية الجوهر اللامادي (النفس)، وليثبت في المقابل أن هوية الشخص لا علاقة لها بتاتًا بهوية الإنسان، ولا بهوية الجوهر، ماديًّا كان أو روحيًّا، لأنها تقوم على هوية الوعي الذي هو أساس المسؤولية وأساس عدالة الثواب والعقاب. وما كان لوك ليطيل النقاش وينوّع الأدلة ويكررها إلى حد الملل لولا هيمنة الأطروحات التي ينتقدها.

References المراجع

Encyclopédie philosophique universelle. Publié sous la direction d'André Jacob. *Volume II: Les notions philosophiques*. Volume dirigé par Sylvain Auroux. Tome 1. Paris: PUF, 1990.

Michaud, Yves. *Locke*. Paris: Bordas, 1986.

Locke, John. *Essai sur l'entendement humain*. I. 1. § 2. Livres I et II. J.M. Veinne (trad.). Paris: Vrin, 2001.

———. *Identité et différence: L'invention de la conscience*. Étienne Balibar (trad.). Paris: Editions du Seuil, 1998.

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

العلاقات الخليجية - الأميركية

هواجس السياسة والاقتصاد والأمن

يبحث في موضوع العلاقات الخليجية - الأميركية، ويجمع بين دفتيّه عشر أوراق بحثية موزعة في ثلاثة أقسام، قُدّمت في الدورة الخامسة لمنتدى دراسات الخليج والجزيرة العربية المنعقد بالدوحة (1-2 كانون الأول/ ديسمبر 2018).

يقدم القسم الأول قراءة في خلفية العلاقات الخليجية - الأميركية وتحدّياتها، ويضمّ ثلاثة فصولٍ تبحث في مواضيع ذات صلة بأسباب الاهتمام الأميركي في منطقة الخليج، وتكشف عن جوانبَ مختلفة من تاريخ انخراطها فيها. يأتي القسم الثاني من الكتاب في أربعة فصولٍ تدرس العلاقات الخليجية - الأميركية في ظلّ إدارة الرئيس دونالد ترامب، وتشمل دراسات حالة للعلاقات الثنائية بالولايات المتحدة الأميركية (المملكة العربية السعودية وقطر)، إضافة إلى البحث في الموقف الأميركي من الأزمة الخليجية والأنماط الجديدة للعلاقات الخليجية - الأميركية. أمّا القسم الثالث والأخير الذي يحتوي على ثلاثة فصولٍ، فيُعنى بدراسة الهواجس الأمنية والعسكرية والاقتصادية في العلاقات الخليجية - الأميركية.

تشترك الأوراق العشر التي نضعها بين يدي القارئ العربي في أنها تتناول العلاقات الخليجية - الأميركية بمنهجٍ عابر للتخصّصات؛ إذ يغطّي المُؤلَّفُ طيفًا واسعًا من المباحث، تشمل جوانب التاريخ والسياسة والاقتصاد والأمن، فضلًا عن المزج بين القراءتين الإقليمية والثنائية في دراسة هذه العلاقات.

محمد عبد الله المحجري | Mohammed AL–mahjari*

نظرية الأدب في ظل الدراسات الثقافية التموضع والراهن والتحولات

The Theory of Literature, in the Light of Cultural Studies: Positioning, the Present, and Transformations

ملخص: تقف هذه الدراسة على وضع نظرية الأدب، في ظل هيمنة الدراسات الثقافية على المشهد النقدي وعلى واقع الدراسات البحثية في العلوم الإنسانية، في زمن ارتحال الفكر الإنساني من الحداثة إلى ما بعد الحداثة؛ الارتحال من النسق المنهجي إلى اللاتحدد واللامعنى، ومن مفهوم الذات المفكرة إلى الذات المنتَجة اجتماعيًّا. وتقف الدراسة أيضًا على العوامل التي صنعت تلك الإشكالية، وعلى آثارها التي أنتجتها. وتقدم صورة موجزة عن رؤية مستقبل نظرية الأدب في ظل توسع الدراسات الثقافية.

كلمات مفتاحية: نظرية الأدب، الدراسات الثقافية، ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية، الفكر الإنساني.

Abstract: This paper studies the status of the literary theory in light of the dominance of cultural studies over the critical scene and the reality of research studies of human sciences, at a time when human thought moves from modernism to postmodernism, from systematism to indeterminacy and meaningless, and from the concept of a thoughtful self to a socially–produced one. The paper also investigates the factors behind this problem and its influences. It briefly discusses the future of the literary theory in light of the expansion of cultural studies.

Keywords: Literary Theory, Cultural Studies, Postmodernism, Poststructuralism, Human Thought.

* أستاذ الأدب والنقد المشارك – جامعة قطر.

Associate Professor of Literature and Criticism – Qatar University.

أولًا: نظرية الأدب: من التموضع إلى التبعية

تمثِّلُ نظريةُ الأدب Literary Theory الإطار المرجعي العام للنقد الأدبي، كما تمثل أداة التجسير بين الاتجاهات الفلسفية التي تشكِّلها ومناهج النقد الأدبي التي تنبثق منها. وقد أثْرَت نظرية الأدب بأفكارها ورؤاها وفرضياتها المتنوعة حقل الفكر الإنساني في شأن الأدب: كينونةً، ونشأةً، ووظيفةً، بعلاقاتها مع بقية فروع الدرس الإنساني، من الثيولوجيا إلى الماركسية، ومن الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع، ومن الأنطولوجيا إلى الإبستيمولوجيا: محايثةً، وتأثيرًا، وتأثُّرًا.

يمكن تحديد نشأة نظرية الأدب بوصفها إطارًا مرجعيًا عامًّا من الأفكار والمفاهيم المتماسكة حول الأدب: ماهيةً، ونشأةً، ووظيفة، بجهود صامويل تايلر كوليردج Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) ووليام ووردزورث William Wordsworth (1770–1850) في بدايات القرن التاسع عشر، متأثرين بأفكار إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804) في علم الجمال. إلا أن الشكلانيين الروس هم من يستحقون بجدارة لقب المؤسس الحقيقي لنظرية الأدب بما هو أدب أو شكل، أو النظرية الأدبية التي ترتكز على ذاتها، منذ المقالة المشتهرة التي نشرها فيكتور شكلوفسكي Viktor Shklovsky (1893–1984) في عام 1917 بعنوان «الفن بوصفه صنعة».

شأنها شأن بقية النظريات في حقل الدرس الإنساني، تأثرت نشأة نظرية الأدب[1] في القرن التاسع عشر بالتنوير والرومانسية والاتجاهات الإنسانية، وبالحداثة والعقلانية والفلسفة الوضعية، وفي القرن العشرين بعلم الاجتماع وعلم النفس ونظرياتهما، وبالمادية التاريخية الماركسية وعلم اللغة، وبالبنيوية وما بعد البنيوية، فأثْرَتْ وتعدَّدَتْ فرضياتُها حَدَّ التباين وفقدان الاتساق، وتَشَظَّتْ وتعقَّدَتْ تفاصيلُها حَدَّ التراجع وفقدان المكانة. اتكأت نظرية الأدب في نَظرياتها التي أولت الخارج عنايتها، في الغالب، على افتراضات علوم من خارج حقلها الرئيس (الأدب): كالتاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم اللغة، ونكصت عن أن تنشئ لنفسها فرضياتها الخاصة التي تنبع من مركزية أدبية الأدب، أي ما يجيب عن سؤال الماهية والوظيفة والكيفية ضمن الأدبية نفسها.

وفي محاولة جريئة لصناعة الاستقلال ومقاومة التماهي الذي حدث لنظرية الأدب نتيجة تأثرها بالعلوم الإنسانية ونظرياتها، بدأت نظرية الأدب في تحقيق ذاتها وكينونتها مع جهود منظري المدرسة الشكلانية في اتجاههم نحو الأدبية، واشتغالاتهم المبكرة في هذا الجانب[2]، وعبر «شروعهم في إنشاء لغة واصفة لعلم الأدب»[3] المعنِي بالأدبية[4]. ثم بجهود حركة النقد الجديد ونظريتها في الخلق

(1) ينظر قول تودوروف: «لن [لم] يتخذ مفهوم الأدب استقلاله إلا مع حلول النزعة الرومانسية الألمانية، وسيكون ذلك بداية نظرية الأدب بالمعنى الدقيق [...] لن ترى [لم تر] إذًا نظرية الأدب، بالأسلوب الجامعي، النور، إلا في القرن العشرين». تزفيتان تودوروف، **الشعرية**، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، ط 2 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990)، ص 14.

(2) أسست الشكلانية الروسية في وقت مبكر مفاهيم مركزية في أدبية الأدب كالتغريب أو كسر الألفة (شكلوفسكي)، والعنصر المهيمن (جاكبسون)، والتحفيز (توماشفسكي)، ثم الوظيفة الجمالية (موكاروفيسكي).

(3) إلرود إبش [وآخرون]، **نظرية الأدب في القرن العشرين**، ترجمة وتقديم محمد العمري (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1996)، ص 27.

(4) باعتبار «أن موضوع العلم الأدبي ليس هو الأدب، وإنما الأدبية» بحسب عبارة جاكبسون الشهيرة. يُنظر العبارة في مقالة إيخانباوم «نظرية المنهج الشكلي» في: إبراهيم الخطيب (مترجم)، **نظرية المنهج الشكلي: نصوص الشكلانيين الروس** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1982).

الأدبي[5]، ثم بالأفكار البنيوية التي أغرقت نظرية الأدب بتنظيراتها الشكلية وافتراضاتها بحثًا عن النسق الكامن وراء التشكُّلات الظاهرة.

تاقت نظرية الأدب، التي كانت تبحث لنفسها عن هوية جديدة تتلاءم ومستجدات الكشوفات المعرفية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في القرن العشرين، إلى اكتشاف هويتها الخاصة، بعيدًا عن اتكائها على فرضيات من خارج ذاتها، إلا أن تعثر جهود الشكلانية بسبب المد الماركسي والأفكار الستالينية المتطرفة، وانحسار جهود النقد الجديد، وتطرف البنيوية في أنساقها المغلقة، أفقد نظرية الأدب فرصة تحقيق استقلالها وتكامل فرضياتها النابعة من أدبية الأدب؛ الأمر الذي أدى إلى انفتاح نظرية الأدب مرة أخرى على الخارج ممثلًا بأفكار ما بعد البنيوية[6] وفرضياتها المتعددة، مع نأيٍ بَيِّنٍ عن الأدبية، ثم أدى في نهاية المطاف إلى ارتماء نظرية الأدب في أحضان الدراسات الثقافية مجردَ أداة في سياقات اشتغالاتها.

ومع أن نظرية الأدب أوسع من أن تتموضع ضمن سياق واحد، فثمة اتجاهات داخلية واتجاهات خارجية في رؤية أدبية الأدب ومحيطه، إلا أن تحقيق هوية ثابتة لها حدودها هو هدف تتوق إليه أي نظرية تسعى إلى الحفاظ على كينونتها واستقلالها وبيان حدودها. ولا يعني ذلك انتفاء التداخلات بين النظريات المختلفة واتكائها في تكامل رؤيتها بعضها على بعض، حتى وإن تباعدت اتجاهاتها الفلسفية؛ فقد مثل انفتاح نظرية الأدب على العلوم الإنسانية والاجتماعية ثراء جيدًا أفادت منه في تفسير الظاهرة الأدبية على مستوى نظرياتها التي ركزت على ظاهرة الأدب من خارجه، بل وتلك التي ركزت على الداخل. وحتى ضمن السياق الواحد، كالبنيوية على سبيل المثال، كان ثمة انفتاح على تفسير الداخل بالخارج في صور متخفية: الفرويدية المتخفية في جاك لاكان Jacques Lacan (1901–1981)، والماركسية المتخفية في لوسيان غولدمان Lucien Goldmann (1913–1970)[7]،

(5) أسست حركة «النقد الجديد» مجموعة من المفاهيم والمبادئ المركزية في أدبية الأدب، من أهمها مبدأ الوحدة العضوية، والتأويل المحايث، والمفارقة، والمعادل الموضوعي.

(6) ما بعد البنيوية مجموعة من الكتابات التي ارتبطت بميشال فوكو وجاك دريدا على نحو رئيس. تلك الكتابات التي تقطع مع الإبستيمولوجيا التقليدية لفكر الحداثة وفلسفة التنوير، التي كانت تذهب إلى أن الذات المستقلة الواعية (كما تأسست في الكوغيتو الديكارتي) أنطولوجيًا وإبستيمولوجيًا هي مصدر الفعل والفكر. تفكك ما بعد البنيوية مفاهيم الذات والمدلول المتعالي والمركز والكلية؛ فتذهب إلى أن الذات ما هي إلا أثر من آثار الثقافة والمجتمع، تتكوَّنُ فيها ولا تكوِّنها، وتتأثر بها أكثر مما تؤثر فيها، كما تذهب إلى استحالة توصيف أنظمة دالة واضحة، وتنتصر للهامش على حساب المركز، وتقوض مفهوم الكلية. تأمل العبارات الآتية لكالر: «والحق، لم تُثْبِت ما بعد البنيوية أخطاء أو قصور البنيوية وعجزها بقدر ما تحولت عن مشروع استنباط ما يجعل الظواهر الثقافية ظواهر مفهومة، وشددت بدلًا من ذلك على النقد الفاحص للمعرفة، والشمولية، والذات؛ فهي تتعامل مع كل واحدة مما سبق بوصفها أثرًا إشكاليًّا. إذ إن بنى أنظمة الدلالة لا توجد بمعزل عن الذات، كموضوعات المعرفة، بل هي بنى للذات التي تتورط مع القوى التي تنتجها». جوناثان كالر، **النظرية الأدبية**، ترجمة رشاد عبد القادر (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2004)، ص 149–150؛ ينظر:

Jonathan Culler, *Literary Theory: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 125.

(7) باعتبار رؤية غولدمان التي ينتقل بها من الأبنية الفردية إلى الأبنية الجماعية، في توظيف مُنزاح عن مفهوم البنيتين التحتية والفوقية عند ماركس، من مفهوم يُعنى بتَوَلُّد البنية الفوقية (الثقافة والأيديولوجيا والفن وطرائق التفكير) عن البنية التحتية (القوى وعلاقات الإنتاج) إلى مفهوم يُعنى بالأبنية الجماعية، تلك التي تشير إلى أن الظواهر الثقافية ما هي إلا أبنية تتولد عن أبنية أوسع هي الأبنية العقلية في تشكيلها رؤية العالم (وهو مفهوم مطور عن مفهوم الأبنية العقلية اللاواعية لستراوس).

والأنثروبولوجيا المتخفية في كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss (1908–2009)[8] قبل ذلك. إلا أن ذلك الانفتاح على الخارج وعلاقاته ظل انفتاحًا يراوح في إطار محدود ضمن الداخل. ومع ذلك فقد كان لذلك الانفتاح آثاره الكبيرة في نظرية الأدب لصالح الدراسات الثقافية؛ فقد «فتح الربط الواعي بين النظرية الأدبية والأيديولوجية وبين النقد الأدبي والهيمنة الثقافية أعمال كل المثقفين الأكاديميين على مجالات السياسة وعلم الاجتماع والأخلاق والاقتصاد والأنثروبولوجيا والتاريخ. وهذا الانفتاح الحاسم هو الذي مثل الأرضية لمشروع متعدد العلوم وموسع من التحليل النقدي، وهو الذي يسمى عادة بالدراسات الثقافية»[9].

تفيد أدبيات الدراسات الثقافية Cultural Studies، التي ولدت في أحضان النظرية الأدبية الماركسية في بريطانيا[10]، أنها نشأت بهدف توسيع نطاق الأسئلة، ودراسة التمركزات الثقافية، و«سعيًا إلى استعادة ثقافة الطبقة العاملة الشعبية واستكشافها»[11]. غير أن الهدف من توسيع نطاق الأسئلة قد توسع بعد ذلك ليشمل كل شيء تقريبًا له علاقة بالثقافة[12]، ومع ذلك الإيغال في الاتساع كان ثمة إيغال في التباعد بين الجانبين: الدراسات الثقافية من جهة، وحركة النقد الأدبي الأكاديمي ونظرية الأدب من جهة أخرى، تباعد

(8) باعتبار أن ستراوس قادم من حقل الدراسات الأنثروبولوجية وأراد تعميم أنموذجه على الظواهر الإنسانية. «وهو لا يفتأ يكرر أن الأبنية الحقة موجودة حتى لو لم نعثر عليها». ومن المعلوم أنه كان ينتقد أداء البنيوية الأدبية وأولئك الذين جاؤوا من بعده يطبقون أدواته وإجراءاته بعيدًا عن فكرته المركزية في الأبنية العقلية الكلية؛ إذ «يمضي ليفي شتراوس في توجيه ضرباته إلى البنيوية الأدبية التي لا تفعل شيئًا أكثر من التطبيق الشكلي لبعض التقنيات الحرفية»، وإذ «تبدو المسافة بالغة البعد بين هذا كله وطريقة ليفي شتراوس الأصلية التي كانت تبحث عن الأبنية العقلية الكلية. ويرفض ليفي شتراوس نفسه هؤلاء البنيويين الصغار، ويتهمهم في مختتم كتابه **الإنسان عاريًا** (1971) بأنهم يستخدمون تقنيات البنيوية لكن دون أبنية حقيقية». تنظر العبارات السابقة في: إديث كريزويل، **عصر البنيوية**، ترجمة جابر عصفور (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993)، ص 360–361. (مع ملاحظة اختلاف كتابة الاسم «شتراوس» و«ستراوس» في الكتابات العربية).

(9) فنسنت ب. ليتش، **النقد الأميركي من الثلاثينيات حتى الثمانينيات**، ترجمة محمد يحيى (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 398.

(10) نشأت الدراسات الثقافية ابتداء في بريطانيا مع نَشْر رايموند وليامز Raymond Williams (1921–1988) كتابهُ **الثقافة والمجتمع من عام 1780–1950** الذي صدر عام 1958، ونَشْر ريتشارد هوغارت Richard Hoggart (1918–2014) (مؤسس مركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة) كتابَهُ **استخدامات معرفة القراءة والكتابة** عام 1957. تركِّزُ الدراسات الثقافية على مقاومة الطبقات المهمَّشة للنظم الاجتماعية السائدة من خلال الثقافات الفرعية. ينظر كلٌّ من:

Julie Rivkin & Michael Ryan, *Literary Theory: An Anthology*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), pp. 1233–1234; Philip Smith, *Cultural Theory: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 2001), pp. 151–166.

(11) كالر، ص 57.

(12) جاء في «افتتاحية مجلة **الدراسات الثقافية** التي تعد واحدة من المجلات الأساسية في هذا الحقل، وقد نُشرت في منتصف التسعينيات: «تسعى المجلة إلى نشر الدراسات التي تبحث العلاقة بين الحياة اليومية والممارسات والسياقات المادية والاقتصادية والسياسية والجغرافية والتاريخية؛ أي تلك الدراسات التي تتعامل مع الدراسات الثقافية بوصفها حقلًا خاصًّا بتحليل التغير الاجتماعي؛ الدراسات التي تخاطب حقلًا من حقول البحث والدراسة ممتدًا ما تفتأ حدوده في التوسع، بما في ذلك العلاقات ما بعد الكولونيالية والكولونيالية الجديدة، وسياسات الثقافة العامة، والموضوعات الخاصة بالقومية العابرة للقوميات Transnationality والعولمة، والأداء الخاص بالهويات الجندرية Gendered والجنسية Sexual وغير المحددة Queer، وعمليات تأسيس القوة والسلطة على حدود الاختلاف بين السلالات والأعراق والطبقات، إلخ؛ وهو ما ينعكس إيجابًا على مكانة الدراسات الثقافية، ويتصل بالمعاني النظرية الضمنية والأساسات التي يقوم عليها النقد والمساءلة العملية». ينظر: رونان ماكدونالد، **موت الناقد**، ترجمة فخري صالح (القاهرة: المركز القومي للترجمة؛ دار العين للنشر، 2014)، ص 139.

يكاد يؤدي إلى نسيان نظرية الأدب نفسها أو الوقوف في وجهها باعتبارها إحدى الواجهات الصلبة التي لا تنسجم وروح الدراسات الثقافية المتخففة من أحمال المنهجية وأعباء التنظير.

وصحيح أن ذلك الاتساع في الدراسات الثقافية قد أكسب الموضوعات الأدبية ثراء في التناول من زوايا جديدة متعددة، إلا أنه مع كل اتساع كان يتباعد أكثر فأكثر عن منهجيات النقد الأكاديمي ونظرية الأدب، وهو أمر مفهوم في ضوء سيولة ما بعد الحداثة، وأفكارها غير المتوائمة مع المركز الثابت والافتراضات الصلبة وصرامة التنظير؛ الأمر الذي جعل «الدراسات الثقافية شكلًا مفارقًا للدراسات الأدبية»[13]، وحوَّل نظرية الأدب، شأنها شأن بقية النظريات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، إلى أدوات مساعدة، يمكن للباحث في مجال الدراسات الثقافية الإفادة منها وتوظيف افتراضاتها من دون الالتزام بمنهجياتها بالضرورة.

وفي الوقت الذي كانت تبحث فيه الدراسات الثقافية عن وجود ومشروعية لدراسة الهامش والهويات الجانبية والأنساق المضمرة، تحول الشأن؛ ليصبح ما كان هامشًا في المركز، وما كان مركزًا في الهامش: قُضي، أو يكاد، على الدرس النقدي في الحياة الثقافية، وطغت الصبغة الذاتية على الدرس الثقافي، وتخفف الباحثون من القيود المنهجية، وشاعت الأحكام التعميمية والنظرة الشمولية عند التناول والتحليل، وتحولت نظرية الأدب عن الصدارة في الدراسات الأكاديمية المعنية بالأدب إلى إطار ضيق في حيز التخصص. وفي الوقت نفسه، لم تقدم الدراسات الثقافية نظريتها الخاصة، تلك التي يمكن أن تقوم على افتراضات متماسكة، تُنْقَضُ بها الافتراضاتُ السابقة، وتُؤْسَسُ بها الأبدالُ الصحيحة، وتُشَكِّلُ إطارًا مرجعيًّا للباحثين، وإن كانت قد أجادت في تعرية السائد ومسلماته، فقد «كشف لنا الدرس الثقافي زيف فرضياتنا المسبقة وهشاشة أسسها ومسلماتها غير المنقودة، فأصبحنا أشد وعيًا بدور الثقافة (أي النظام الدلالي) في تكوين معرفتنا وطرائق تفكيرنا»[14]. وهو ما يجعل الدراسات الثقافية والنقد الثقافي نشاطًا، لا درسًا أكاديميًّا خالصًا، كما يذهب أيزابرجر في قوله: «إن النقد الثقافي نشاط، وليس مجالًا معرفيًا خاصًّا بذاته [...] كما أن نقاد الثقافة يأتون من مجالات مختلفة، ويستخدمون أفكارًا متنوعة»[15].

لقد مثلت الماركسية وما بعد البنيوية روافد أساسية للدراسات الثقافية اتكأت على أفكارها وفرضياتها[16]. ففي الجانب الأول ظلت المادية التاريخية الجدلية ممثلة بأفكار البنية التحتية والبنية الفوقية، وتَحَدُّد الوعي بالوجود لا تَحَدُّد الوجود بالوعي، وأولوية المادة على العقل الذي تراه انعكاسًا لها، والصراع

(13) كالر، ص 63.

(14) ميجان الرويلي وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، ط 3 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص 142.

(15) أرثر أيزابرجر، **النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية**، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2013)، ص 30–31.

(16) بخلاف ما يذهب إليه جوناثان كالر، الذي يجعل البنيوية المصدر الرئيس للدراسات الثقافية، نذهب في هذه الدراسة إلى أن ما بعد البنيوية هي المصدر الرئيس لتلك الدراسات، بما أسسته من مفاهيم، وما أنتجته من فرضيات، وما وسعته من أفكار. وربما عنى كالر التأثير الأولي في نشوء الدراسات الثقافية لا مصدر التوسع والتمكن والهيمنة على المشهد. ويمكن الرجوع إلى رأي كالر في: كالر، ص 56.

الطبقي، أهمَّ موجهات الرؤية في كثير من الدراسات الثقافية. ولا غرابة في أن تتكئ الدراسات الثقافية على الفكر الماركسي؛ فقد نشأت في الأصل مع مفكرين يساريين ابتداء[17]. وقد كان هدفهم التوجه نحو توظيف الثقافة الشعبية للفئات المهمشة من جهة، والتوجه نحو الثقافة الرسمية لكشف التحيزات والأنساق المهيمنة فيها من جهة أخرى، وتلك فكرة يسارية بامتياز.

إلا أنه يجدر التنبه إلى أن الدراسات الثقافية قد تجاوزت الجدلية الماركسية التقليدية إلى نقاشات أوسع وأرحب، مستفيدة من التجسير بين الدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن توظيف النظريات المتعددة فيها، ومن التوسع في الفرضيات الماركسية نفسها[18]. ويجدر التنبه إلى أن للدراسات الثقافية موقفًا، وأنها تدعي أنها غير حيادية، «فالدراسات الثقافية ملتزمة [...] بمعنى أنها ليست حيادية في ما يتعلق بالاستثناءات والمظالم والأضرار [...] ملتزمة هنا تعني سياسية نقدية»[19]. كما يجدر التنبه إلى أن الدراسات الثقافية المتعلقة بتحليل الخطاب ابتداءً بفوكو تخالف الماركسية في واحدة من أهم مقولاتها، هي تلك المتعلقة بالبنية الفوقية والبنية التحتية، بل تقلِبُ الأمر رأسًا على عقب؛ إذ «طرح دعاة الدراسات الثقافية في الثمانينيات متأثرين بالفكر ما بعد البنيوي مقولة عدم وجود حقيقة أو بنية تحتية اجتماعية اقتصادية خالصة سابقة على الخطاب وسابقة على الثقافة؛ فالخطاب الثقافي يشكل الأساس للوجود الاجتماعي وللهوية الشخصية»[20].

وفي الجانب الثاني أطلقت أفكار ما بعد البنيوية العنان للدراسات الثقافية للشك في النظريات والفرضيات والمسلمات السائدة، وتفكيك أسسها ومنطلقاتها، من دون التأسيس بالضرورة لنظرية جديدة، في ضوء استحالة الوصول إلى الحقيقة بحسب فرضياتها الشائعة[21]. لقد مثلت ما بعد البنيوية، ممثلة بمجموعة الكتابات التي ارتبطت بكل من ميشال فوكو Michel Foucault (1926–1984) وجاك

(17) تأمل العبارة المكثفة الآتية لستيوارت هول Stuart Hall (1932–2014) أحد مؤسسي الدراسات الثقافية «إن الكلمة مادية بقدر مادية العالم». ينظر: سايمون ديورنغ، **الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية**، ترجمة ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة 425 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2015)، ص 47.

(18) مثل توسع هنري لوفيفر Henri Lefebvre (1901–1991)، على سبيل المثال، في مفهوم البنية الفوقية الذي يصله بمفهوم اللاوعي الفرويدي، كما تشير إديث كريزويل في كتابها المشار إليه سابقًا **عصر البنيوية** (ص 123). تأمل كذلك قول سايمون ديورنغ: «إن كل أشكال التحليل التي طورها ويليمز وهول (معتمدين على عمل كل من غرامشي وميشيل دو سيرتو وألثوسير وفوكو... إلخ) كانت فريدة ومحددة، وأفصحت ضمنيًّا أنها ضد أطر اليسار التقليدي». ديورنغ، ص 53.

(19) المرجع نفسه، ص 15.

(20) ليتش، ص 411. ويمكن النظر في قول سيجفريد ياجر وفلورينتاين ماير: «يختلف التحليل النقدي للخطاب لدى فوكوه في هذا السياق بصورة واضحة عن المواقف الماركسية التقليدية التي تشترط كون الوجود الاجتماعي يحدد الوعي [...] يتصور فوكو أن هذه العلاقة معكوسة بالأحرى (أي أن الوعي هو الذي يحدد الوجود الاجتماعي)، ويشدد على مادية الخطاب». ينظر: سيجفريد ياجر وفلورينتاين ماير، «الجوانب النظرية والمنهجية في التحليل النقدي للخطاب وتحليل التصرفات لدى فوكو»، في: **مناهج التحليل النقدي للخطاب**، تحرير روث فوداك وميشيل ماير، ترجمة حسام أحمد وعزة شبل (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، ص 83. وقوله: «فلولا الخطابات لما كان هناك وجود للواقع الاجتماعي [...] فالخطاب بمثابة واقع مادي في حد ذاته»، ص 84.

(21) ثمة عبارة مشهورة لتودوروف يقول فيها في معرض حديثه عما بعد البنيوية: «وعلى خلاف البنيوية الكلاسيكية التي كانت تستبعد السؤال ذاته عن حقيقة النصوص، فإن ما بعد البنيوية يريد فعلًا فحصه، لكن قوله الذي لا يتبدل هو أن السؤال لا يمكن أن يجد له جوابًا. لا يمكن للنص أن يقول سوى حقيقة واحدة، هي أن لا وجود للحقيقة، أو أن بلوغها ممتنع إلى الأبد». ينظر: تيزفيتان تودوروف، **الأدب في خطر**، ترجمة عبد الكريم الشرقاوي، ط 2 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990)، ص 20.

دريدا Jacques Derrida (1930–2004) بشكل رئيس، مشربًا جديدًا ومصدرًا ثريًا للدراسات الثقافية، بجدة أفكارها وسعة طروحاتها وغرابة مخالفتها للمعهود، ليس في مجال الدراسات الثقافية التي تُعنى بالأدب والنقد فقط، بل في كل مجالات الدراسات الثقافية[22].

ومنذ سيطرت البنيويةُ في الفكر الغربي، أوغلت نظرية الأدب في تفاصيل علميتها الشكلية المغلقة على ذاتها، بعيدةً عن روح الأدب والأدبية، وعما وراء الأفكار والافتراضات من نماذج وتمثيلات، وهي شكوى معهودة حتى لدى المنظرين أنفسهم، كما في تصريح تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov (1939–2017) في كتابه المشهور **الأدب في خطر**، الذي صرّح بأن دراسة وسائل المدخل قد غلبت على دراسة الأدب نفسه، مستنكرًا «أنه لا يمكن بأي حال أن تحل دراسة وسائل المدخل هذه محل دراسة المعنى الذي هو غايتها»[23]، وذلك ما هو حاصل في واقع الحال، وأدى بشكليته إلى هجرة بعض نقاد الأدب إلى الدراسات الثقافية، «شملت بعضًا من أفضل النقاد [...] ممن عارضوا بشدة أوجه النظرية الشكلية»[24].

لقد بدت البنيوية كأنها أسطورة الحل النهائي في تفسير التحولات في الإدراك وفي الظواهر من واقع استكشاف «الأبنية العقلية اللاواعية»[25] المستترة وراء الأنساق الظاهرة، والحكم على السطح من خلال بنيته الكلية المستترة. غير أن تلك الأسطورة سرعان ما تلاشت بتلاشي اليقين بالكلي والشمولي والحتمي، وإن كانت التحولات لن تمحو تأثيرها بسهولة.

وصحيح أن الفنون لا تنبتُّ عن واقعها، شأنها في ذلك شأن الوقائع التي يمكن تأملها واختبارها في الحياة، إلا أن ثمة فارقًا جوهريًّا يجعل الجمالي عزيزًا على إخضاعه إمبيريقيًّا على نحو ما يرد في العلوم البحتة، وحتى في واقع الحياة الاجتماعية (وفقًا لعلم الاجتماع)، فإن «الوقائع لا تتكلم من تلقاء ذاتها، وإن ما يُنْتِج الدلالة الشارحة أو التفسيرية [...] إنما هي شبكة العلاقات التي تكتنف الوقائع»[26]. وذلك هو الإشكال الذي وقعت فيه البنيوية، وأوقعت فيه نظرية الأدب. والبنيوية هنا أنموذج لنظريات الداخل التي لم توازن بين تحقيق الاستقلال في الأدبية والإفادة من الدلالات المحيطة[27].

---

(22) تأمل، على سبيل المثال، عبارة بريان كوتس في مقالتها «النقد الأنثروبولوجي»: «إن الأربعين عامًا الأخيرة من عمر النقد الأنثروبولوجي مدينة بالفضل للتحول المزلزل الذي حدث في النظرية الأدبية نتيجة ظهور نظريات ما بعد البنيوية وخاصة ما بعد الكولونيالية»، ينظر: بريان كوتس، «النقد الأنثروبولوجي»، ترجمة فاتن مرسي، في: **موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، ج 9: القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية**، تحرير ك. نلووف [وآخرين] (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 389.

(23) تودوروف، **الأدب في خطر**، ص 15.

(24) ليتش، ص 399.

(25) مفهوم «الأبنية العقلية اللاواعية» مفهوم مركزي لدى ليفي ستراوس؛ فـ «بينما يذهب ماركس إلى أن الثقافة مشروطة بالبنية الاقتصادية للمجتمع، يضيف ليفي شتراوس فكرة أن الثقافة تنبثق من الأبنية اللاواعية الكلية»، مع تسليم ستراوس بفكرة ماركس عن تحدد الوعي بالوجود لا العكس. وقد أثار مفهوم الأبنية العقلية اللاواعية جدلًا واسعًا مع فلاسفة آخرين ولا سيما سارتر والوجودية. ينظر: كريزويل، ص 49، 350.

(26) آلن هاو، **النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت**، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 19.

(27) ينظر العبارة المكثفة لتيري إيغلتون: «يمكن رؤية البنيوية على أفضل وجه إذا ما نظرنا إليها بوصفها عَرَضًا وارتكاسًا معًا للأزمة الاجتماعية والألسنية التي أشرت إليها؛ فهي تفر من التاريخ وتلجأ إلى اللغة». ينظر: تيري إيغلتون، **نظرية الأدب**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995)، ص 241؛ ينظر:

Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1996), p. 122.

وبإيغال نظرية الأدب في متاهات الأزقة التخصصية الضيقة، ومفاهيمها التجريدية الدقيقة، ومصطلحاتها الخاصة، وبالتفاوت بين نظرياتها، وتداخل افتراضاتها، حاصرت نظرية الأدب نفسها وحاصرت الأدب معها؛ فابتعدت بذلك عن بساطة الطرح على مستوى المفاهيم، وعن سهولة التطبيق على مستوى المنهج، وعن فعالية الحضور على مستوى التنافس مع بقية الدرس الإنساني. «لقد أقيمت الأسس النظرية الأدبية المعاصرة خلال القرن العشرين، غير أنها لم تُقبل على نطاق واسع»[28]. غير أن ذلك قد يُبرَّر بكون نظرية الأدب تتموضع في فضاء وَسَطٍ بين الفلسفة والمنهج، وهي إلى الفلسفة أقرب، الأمر الذي يبرر تعدد المداخل وتفاوت الرؤى، بمقدار تفاوت الظاهرة الإنسانية نفسها. وتلك مشكلة متأصلة، ليس على مستوى نظرية الأدب فحسب، بل في الدرس الإنساني برمته. وبسبب من ذلك، تحولت نظرية الأدب من المركز إلى الهامش، ومن تخصص رئيس في حقل الدراسات التخصصية في النقد الأدبي إلى رافد من روافد النظريات المتعددة في الدراسات الثقافية.

لقد كانت نظرية الأدب أداة التجسير الأساسية بين الاتجاهات الفلسفية بأبعادها ورؤاها المتباينة والمناهج النقدية؛ وحين فقدت نظرية الأدب زخمها مع تصاعد موجة الدراسات الثقافية، اتكأت الدراسات الثقافية، في شأن الدراسات الأدبية، على النظريات القائمة في حقول العلوم الإنسانية، ولكن بعيدًا عن نظرية الأدب في أكاديميتها التي تلبس عباءة الصرامة. فحين تتناول الدراسات الثقافية الأدب ونصوصه بالبحث، فإنها لا ترجع إلى نظرية الأدب بقدر ما ترجع إلى توظيف النظريات المتعددة من حقولها الأساسية في العلوم الإنسانية: علم النفس، وعلم الاجتماع، والتاريخ، والأنثروبولوجيا.

ومرة أخرى، ربما كانت فرضية قرب نظرية الأدب الشديد من الفلسفة، وعملها في الجمالي بعيدًا عن التجريبي (التجريبي كما هو في بقية العلوم الإنسانية فضلًا عن العلوم الطبيعية البحتة)، السببَ في ما سبق طرحه وتفسيرًا معقولًا له. وربما كان السبب هو المتاهات التي عاناها الفكر الإنساني برمته في النصف الثاني من القرن العشرين، في ارتحاله من المركب إلى البسيط، ومن المعقد إلى المختزل، ومن الصلابة إلى السيولة، بتقويض ما بعد الحداثة وتفكيك ما بعد البنيوية، كما سيأتي بيانه في مكانه في هذه الدراسة. فما بعد الحداثة هو بشكل ما تجسيد لنزق الفكر في تعبيره عن «تحرير الجمالي عن الوظيفي»[29]، وفي رؤيته للظواهر من منطلق السيولة عوضًا عن الصلابة والتماسك، ونسبية الحقيقة في الرؤى والتصورات والأحكام، وتأجيل المعنى على نحو دائم[30].

وأيًّا كان السبب، فإن ما أصاب نظرية الأدب من تراجع عن موقع الصدارة في مجالها تفلسفًا ونقدًا

(28) إبش [وآخرون]، ص 34 (مع التصرف بحذف ما بين الأقواس من إدخالات المترجم).

(29) التعبير بـ «تحرير الجمالي عن الوظيفي» لـ: كريغ كالهون، **النظرية الاجتماعية النقدية**، ترجمة مروان سعد الدين (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 187.

(30) التعبير بـ «السيولة» مفهوم مركزي لدى زيغمونت باومان Zygmunt Bauman (1925–2017) في كتبه مثل **الحداثة السائلة** *Liquid Modernity*. وتأجيل المعنى Differance مفهوم مركزي لدى دريدا، يدل على معنيي الاختلاف المكاني Differe والتأجيل الزمني Defer، وقد اشتق له الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه **الحداثة وما بعد الحداثة** مصطلح «الاخترجلاف» للدلالة على الاختلاف والإرجاء معًا.

لحساب الدراسات الثقافية قد مَوْضَعَها مجرد أداة في سياق تلك الدراسات إلى جانب أدوات أخرى، بدلًا من مكانتها السابقة التي كان لها بها الصدارة والاستقلال في حقل الدرس النقدي.

ثانيًا: عوامل تراجع مكانة نظرية الأدب

يمكننا تحديد عوامل تراجع نظرية الأدب عن مكانتها السابقة على النحو الآتي:

1. تحول المزاج العام في الفكر الإنساني

ونعني بالمزاج العام، في هذا السياق، تلك الرغبة الجامحة للفكر الإنساني ما بعد الحداثي في ارتحاله من المركب إلى البسيط، ومن المعقد إلى السهل، ومن المركز إلى الهامش، ومن الكلي إلى الجزئي، ومن الإيجاب إلى الاحتفاء بالسالب، ومن الإيمان بمركزية الذات إلى الاعتقاد بهشاشتها وتبعيتها لظروف تكوينها؛ الأمر الذي أحدث انقلابًا جوهريًّا في الاهتمامات والتطلعات، وفي طرائق التفكير والنظر؛ ودفع بالإنسان إلى التخلي عن الإيمان بالحدِّيات والحتميات.

لقد استبدل الفكر ما بعد الحداثي بأسسيَّة رينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)[31] وذاتها المفكرة، شكوكيَّتَهُ المفرطة إزاء الحقائق والنظريات، واستبدل بالمركزية التي قوَّضها وأطلق عليها مسمى «السرديات الكبرى» Grand Narratives[32] قصصَه الصغرى التي تحكي تطلعات أفراده، فتحولت الذات الواعية إلى ذات أخرى؛ هي الذات التي تصنعها الهياكل الاجتماعية، الذات المتأثرة لا المؤثرة، والمفكَّر لها سلفًا لا المفكِّرة، بحسب أدبيات ما بعد البنيوية. وهي الذات المعولَمة في الهوية الثقافية المتعينة «تاريخيًّا لا بيولوجيًّا» بحسب أدبيات الدراسات الثقافية، تلك التي نسقط أنفسنا عليها فتتشكل.

وبتخلخلِ المركز وتراجع نماذجه، وارتحال الهوية وتذاوتها في الفضاء العام[33]، وتصدُّر النسبية على الحتمية في الرؤية والحكم؛ تجزَّأ التفكير، وتعددت المداخل، وتعاظمت قيمة الهامش على المركز، والأداة على المنهج، والافتراض على النظرية. ويبدو هذا الأمر واضحًا ليس على مستوى الدرس النقدي الأدبي ونظرية الأدب فحسب، بل يتعداه إلى بقية العلوم الإنسانية وفي المقدمة منها علم الاجتماع ونظريته الاجتماعية.

إلى منتصف القرن العشرين كان يُنظر إلى الظواهر في العلوم الإنسانية على أنها ظواهر مركّبة ومعقدة،

(31) المقصود بالأساس الديكارتي أو الأسسية الديكارتية Foundationalism التفكير الممنهج وفقًا لمرجعية أولى متعالية Transcendental سابقة على التجربة، ولا تقبل الشك.

(32) السرديات الكبرى Grand Narratives مصطلح صكه جان فرانسوا ليوتار Jean–François Lyotard (1924–1998)، في كتابه المشهور: **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، 1994).

(33) التذاوت Intersubjectivity مفهوم مركزي في فلسفة موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau–Ponty (1908–1961). وأما مفهوم الفضاء العمومي Public Sphere فقد وظفه يورغن هابرماس Jürgen Habermas في نظريته في الفعل التواصلي، وأصله مأخوذ من إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804).

ناشئة عن تَعَقُّد الظاهرة الإنسانية نفسها؛ ومن ثم فإن تلك الظواهر المركّبة كانت تستدعي نظريات مركبة للتعامل معها وصفًا وتفسيرًا وتفكيكًا، وبحثًا عن علائقها في إطار الفكر والحياة والمجتمع. ومع رحلة الفكر الإنساني من عقلانية الحداثة وشموليتها إلى تفكيكية ما بعد الحداثة وسيولتها، اتجه ذلك الفكر إلى النظر في الظواهر الإنسانية برؤية شكيَّة ريبيَّة، احتلَّت فيها النسبية والاحتمالية مكانة الحتمية والضرورة، وبمعالجات تجزيئية تفكيكية، يقوم فيها الافتراض البسيط مقام النظرية المركبة، والاجتهاد أحادي البعد مقام المنهج الشامل، تشككًا في ما وصلت إليه مركزية الخطاب ونُظُمِه الشمولية في الرؤية البنيوية التي تجسد مركزية الفكر الغربي وافتراضاته الراسخة. وقد مثلت الدراساتِ الثقافية رحلة الفكر الإنساني في ما بعد الحداثة، تفكيكًا لخطاب الحداثة الشمولي، واستهدافًا لفرضياتها المركزية، وتأسيسًا لفرضيات بديلة مغايرة لا تنبع من الوسط الغربي بالضرورة.

وعلى الرغم من افتراضات الدراسات الثقافية البسيطة غير المركبة، واجتهاداتها أحادية البعد المتنصلة من المنهج الصارم، وتحيزاتها الواضحة، فإنها قد أدت دورًا مشهودًا في حقل الفكر الإنساني: أُنتج كثير من الدراسات في حقول المعرفة الإنسانية بالتجسير بين فروعها، وفُكك كثير من الافتراضات القائمة، وتم إثراء النظريات القائمة بأفكار مستجدة يمكن أن تجدد بها منطلقاتها وفرضياتها. كما أن الدراسات الثقافية انفتحت على كل ما له علاقة بالإنسان هويةً وكينونةً وثقافةً وأدبًا، وحاولت التجسير بين حقول المعرفة الإنسانية، ولفتت الانتباه إلى موضوعات جديدة في الدراسات النسوية، والجنسية، وما بعد الاستعمار، والدراسات المعنية بعلاقات القوة والسلطة. وذلك على الرغم من كونها مثَّلت انعطافًا عن دراسة الظاهرة الإنسانية في نطاقها المركب كما أسلفنا.

ومع تعاظم حضور الدراسات الثقافية وانتشارها، أسست لنفسها تموضعًا جديدًا في الدرس الأكاديمي يتجاوز المنطق التقليدي في تصنيف الأقسام والتخصصات بتجسير بينيٍّ يحاول الربط بين الحقول المعرفية المتعددة، بجسارة تصل حدَّ التهور وتجاوز يصل حدَّ الإلغاء. «إن الدراسات الثقافية تفضل أيضًا الانتهاك، والتدمير، والهويات المختلطة غير الخالصة. إنها تسعى عن سابق إصرار وتصميم إلى إعادة النظر في التصنيفات المؤسساتية»[34].

2. نخبوية نظرية الأدب

ظل الدرس النقدي الأدبي نخبويًّا طوال تاريخه بفعل خصوصية حقله الجمالية. ومع تطور الدرس النقدي في القرن العشرين، بفعل تطور الدرس الإنساني من حوله وتأثيره فيه، تطورت نظرية الأدب ومناهج النقد المنبثقة منها. إلا أن ذلك التطور الذي أسهم في صقل المفاهيم، وسبر الفرضيات، ورسم المناهج، قد أحاز نظرية الأدب في الوقت نفسه إلى ضيق التخصص، وأغرقها في نخبويتها؛ الأمر الذي أسهم في تراجع مكانة نظرية الأدب في ظل توسع الدراسات الثقافية. لقد أصبحت الدراسات الثقافية «الحقلَ الأكاديمي العملاق العابر للتخصصات»، بحسب وصف ماكدونالد في كتابه **موت الناقد** الذي يربط بين صعود نجم الدراسات الثقافية وشعبيتها وتزايد أعداد الطلبة في الجامعات، في «إعادة

(34) ماكدونالد، ص 138.

توزيع ملحوظ للسلطة النقدية»[35]، وبما يجذر «عملية الدمقرطة في الحقل النقدي»[36]، بفعل مرونة تفاعلها البيني في حقول المعرفة، وتخففها من أعباء المنهجية، وبعدها عن النخبوية.

يحاجّ بعض الكُتّاب، من مثل أيزابرجر، بأن «النظرية الأدبية ترى أنه كلما كان النص الأدبي أدنى ذوقًا، كلما زاد عدد الأفراد المتذوقين والمحبين له»[37]، وإن كان يستثني الأعمال الجيدة التي يكتنفها الغموض. غير أن ذلك التصور، في رأينا، قد يكون صحيحًا في شأن شيوع الأعمال الأدبية الشعبية في نطاق زمانها، أما الأعمال الخالدة فلا يمكن أن ينطبق عليها هذا التصور؛ فالأعمال الأدبية والفنية الخالدة، تلك التي تتسم بمعايير الأداء العالية، تحقق استمرار فرادة الأداء على زمن ممتد، في الوقت الذي تترفع فيه عن الفئوية الضيقة وشعبوية الخطاب. وإن ذهاب الدراسات الثقافية إلى عكس ذلك راجع في الأساس إلى كونها تناهض المعيارية، ويستوي لديها نص يمثل أرقى منجزات الثقافة ونص يقوله أي أحد؛ «إذ ليس للمعياري قيمة مطلقة أكثر من غير المعياري» كما يصف سايمون ديورنغ[38]، بدعوى أن الذي يضع المعيار هو الثقافة السائدة والمهيمنة[39]، كما يذهب پيير بورديو Pierre Bourdieu (1930–2002) (الأنثروبولوجي وعالم الاجتماع). ووفقًا لنظرية بورديو، «يرث الأفراد من الطبقة المهيمنة رأسمالًا ثقافيًا أكثر مما يرثه أولئك المنتمون إلى الطبقة المهيمَن عليها، تمامًا مثلما يمتلكون رأسمالًا اقتصاديًا أكبر»[40]؛ ومن ثم فإنهم هم من يضع المعيار، وبهذا يفقد المعيار حياده وموضوعيته. «وبشكل أكثر وضوحًا تعتمد نظرية بورديو على تطابق شديد للغاية بين المرتبة والذوق»[41]، وتفترض «أن معظم الناس في المجتمع يسلمون بالمعايير الثقافية الطاغية نفسها»[42]. كما يمكننا إضافة إشكال آخر، ضمن تلك النخبوية، يتمثل في بُعْد تمثُّل النظرية في واقع النقد الأدبي من جانب النقاد أنفسهم؛ فـ «عدم القدرة على إتقان النظرية، هو سبب أساسي لمعارضتها»[43].

وفي مقابل نخبوية نظرية الأدب مرت الدراسات الثقافية «بمكواة بخارية فوق التراتبيات الهرمية جميعها، مسطحة كل شيء، ومحولة النشاط الإنساني كله إلى ممارسات ثقافية محايدة فاترة»[44]. إن هذا يشي بأن جزءًا من المعركة هو صراع سياسي وأيديولوجي بين مصالح متباينة لمجموعات الثقافات المتعددة، وأنها في عمقها رؤى كلية متفاوتة للحياة: رؤية تنبع من الإيمان بالتراتبات الهرمية، في شأن

(35) المرجع نفسه، ص 125.

(36) المرجع نفسه.

(37) أيزابرجر، ص 52.

(38) ديورنغ، ص 21.

(39) «الهيمنة» Hegemony مفهوم مركزي لدى المنظر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891–1937)، وهو كذلك في الدراسات الثقافية. ويُبْرِز مفهوم الهيمنة أثر الاتجاهات السائدة غير الواعية المنبثقة من النظام الطبقي في المجتمع.

(40) ديورنغ، ص 329.

(41) المرجع نفسه، ص 330.

(42) المرجع نفسه.

(43) كالر، ص 26.

(44) ماكدونالد، ص 136–137.

الأدب على الأقل: الرفيع منه، والشعبي أو المحلي (وهي رؤية نابعة من رؤية لا شعورية أعمق، تخفي وراءها إرادة الحفاظ على تراتبية المجتمع في كل مظاهره)، ورؤية مناقضة تنبع من الإيمان بأهمية درس كل الظواهر الثقافية، رفيعها وشعبيها؛ كونها جزءًا من الظاهرة الإنسانية.

3. تضاؤل الثقة بالأحكام الجمالية

تتفاوت الرؤى والتفضيلات الجمالية بفعل اختلاف الأذواق والمداخل الفلسفية والتحيزات الخاصة؛ وهو ما يؤدي إلى تباين الأحكام الجمالية عند النقاد حدَّ التناقض. ترسم نظرية الأدب خريطة ذلك التباين وتبرزه عبر نظرياتها التي تجسد تلك الرؤى والاتجاهات. إلا أن الإغراق في التفاوت قد شكَّل عاملًا رئيسًا في عزوف الذائقة العامة عن نظرية الأدب وتفاصيل تضاربها واختلافها البيني، ولا سيما في وقت تميل فيه تلك الذائقة إلى العابر والعابث والسائل والهامشي. بل «إن الطور ما بعد البنيوية من الثورة الفرنسية قد قوَّض حتى إمكانية وجود نظرية عامة في الأدب»[45]، بعد أن شكلت البنيوية نفسها «إهانة محسوبة للحس السليم» بحسب تعبير تيري إيغلتون Terry Eagleton[46].

لقد تشظَّت نظرية الأدب إزاء الأحكام الجمالية، وتشتتت رؤاها في أحراش قناعات منظّريها، الذين لم تتكاتف جهودهم لعمل ما يخلق للنظرية كيانًا متماسكًا؛ ما يَسَّرَ للدراسات الثقافية أن تحتل المكانة. فـ «عدم الثقة بالأحكام الجمالية، أيًّا كان نوعها، هي الحافز وراء نشوء هذه الدراسات»[47]. وصحيح أن النظرية في العلوم الإنسانية، ونظرية الأدب على وجه التحديد، ليست محايدة؛ فهي انعكاسٌ لرؤية فلسفية تحاول تفسير العالم، أو تغييره بتعبير كارل ماركس Karl Marx (1818–1883)[48]، وموقفٌ من الظاهرة الإنسانية يحاول أن يستدل لفرضياته، إلا أن واقع الدراسات الثقافية ليس أحسن حالًا من واقع نظرية الأدب في هذا الشأن، فتحيزاتها الصارخة معلنة لا موارِبة، وتحليلاتها ما تزال تقدم نفسها في أشكال مؤدلجة.

4. إيغال البنيوية في الانغلاق وإيغال ما بعد البنيوية في اللاتحدد

أسهمت البنيوية وما بعد البنيوية معًا، وعلى نحو رئيس، في تراجع مكانة نظرية الأدب، وفي خلخلة النظام العام في النقد الأدبي. في الجانب الأول، أسهمت البنيوية في تراجع مكانة نظرية الأدب بانغلاقها على مفاهيمها الخاصة وعلى فكرها الشمولي، وأوغلت في ما كان الفكر الإنساني قد وصل إليه من وجود عامل خفي وراء الظاهر (على غرار لاوعي فرويد، وبنى ماركس)، وأن ذلك العامل هو الفاعل من وراء البنى الظاهرة. فـ «البنيوية هي وارث حديث لهذا الاعتقاد بأن الواقع وتجربتنا له منقطعان واحدهما عن الآخر»[49]. وفي الجانب الثاني، أسهمت ما بعد البنيوية باعتقادها بتشظي الذات، وهلامية اللغة ولاتحدد المعنى، وبتفكيكها كل ذلك، وصولًا إلى إثبات هامشية الذات، وهشاشة ما وراء الخطاب،

(45) ليونارد جاكسون، **بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية**، ترجمة ثائر ديب، ط 2 (دمشق: دار الفرقد، 2008)، ص 355.

(46) إيغلتون، ص 168.

(47) ماكدونالد، ص 135.

(48) الإشارة هنا إلى عبارة ماركس المشهورة: «ظلت الفلسفة تفسر العالم بطرائق مختلفة، ولكن المهم هو تغييره».

(49) إيغلتون، ص 188.

وتحقق اللامعنى. بل ذهبت ما بعد البنيوية إلى قلب الأمر رأسًا على عقب، بمواجهة كل فكرة يمكنها أن تعتقد أن أي معنى هو معنى حقيقي، «وأصبح أعداؤها، كما أشار بارت لاحقًا، أنظمة الاعتقاد المتماسكة مهما يكن نوعها، وخاصة كل أشكال النظرية والتنظيم السياسيين التي سعت إلى تحليل بنى المجتمع ككل والعمل عليها»[50]. إضافة إلى ما يمكن تسميته خلفية الماضي البنيوي المسيطر على طرائق التفكير والنظر لدى منظري ما بعد البنيوية؛ «فممثلو ما بعد البنيوية هم بنيويون اكتشفوا خطأ طرائقهم على نحو مفاجئ»[51]. وهو الأمر الذي أحال نظرية الأدب إلى أحكام شمولية وشكلية مع البنيوية، وطبعها بطابع اللاتحدد مع ما بعد البنيوية.

5. نكوص نظرية الأدب عن تقديم إطار مرجعي نسقي ومتماسك

مع أن النظرية نظام من الافتراضات المحاجّة بفعل الاستدلالات، وإطار مرجعي من التفسيرات المتماسكة بفعل نسقية الاتجاه في رؤية الظاهرة، فإنها، في حقل الدراسات الإنسانية وفي الأدب ودرسه الجمالي على وجه التحديد، تظل رؤية قابلة للتفنيد والنقض والتفاوت أكثر مما هو حاصل في حقل الدراسات العلمية البحتة. وتلك سمة في النظرية في حقل الدرس الإنساني تعكس تعقُّد الظاهرة الإنسانية وصعوبة تفسيرها، غير أنها، في الوقت نفسه، تحقق لها كينونتها بحسب كارل بوبر Karl Popper (1902–1994)[52]؛ إذ إن قابلية النظرية للتفنيد تمكّنها من تطوير افتراضاتها باستمرار. فالنظرية التي تؤثِّر في محيطها ليست تلك النظرية التي تردم الأسئلة بالإجابات، وتحصّن فرضياتها بالاستدلالات وحسب، بل هي تلك التي تُثَوِّر الأسئلة في فضاء فرضياتها واستدلالاتها، وتتيح إمكانات التفسير على الدوام، بما يُمكِّنها من توقُّع الاحتمالات والإمكانات، ومعالجة التفاوتات والاختلالات. وذلك أمر لم تبتعد عنه نظرية الأدب، بدليل التعدد حدَّ التفاوت في نظرياتها، إلا أن الإشكال الرئيس في نظرية الأدب، في هذا الجانب، تمثَّل في عدم الوصول إلى إطار مرجعي نسقي متماسك يمكن التوافق على كثير من معاييره وافتراضاته ونتاجاته.

إن نكوص نظرية الأدب عن تقديم إطار مرجعي نسقي متماسك قائم على افتراضات محاجَّة، تجمع فيه بين الداخل والخارج، وبين صرامة المنهج ورحابة المنظور، وبين التنظير للفكر النقدي والتمكين للإجراءات في منهجية التناول، سببٌ رئيس في فقدانها مكانتها. وفي وقت يميل الفكر الإنساني إلى الضجر من تلك السرديات المركزية التي تتظاهر بالتماسك، وتلك النظريات التي لم تخلِّق سوى الارتحال من مراياها المقعرة إلى مرايا أكثر تقعُّرًا، ليس أمام النظريات الشمولية المركَّبة إلا التراجع والنكوص لما يمكن أن يحل محلها، وإن كان أكثر إشكالًا وأقل تماسكًا، كما هو الحال مع الدراسات الثقافية، تلك التي شجعها واقع الحال على التموضع في الصدارة؛ فاحتلت الدور، وخاضت غمار التجارب، وحققت النجاح النسبي، إلى جوار ما خلَّقته من مشكلات.

(50) المرجع نفسه، ص 243.

(51) رامان سلدن، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور (القاهرة: دار قباء، 1998)، ص 117.

(52) يذهب كارل بوبر إلى أن معيار النظرية هو القابلية للتكذيب لا القابلية للتجريب كما هو سائد في المجتمع العلمي والفلسفي. ينظر: كارل بوبر، **منطق البحث العلمي**، ترجمة محمد البغدادي، ط 10 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 1994).

والحقيقة أن وجود نظريات متماسكة وفرضيات محكمة ذات نظام واستدلال في العلوم الإنسانية، هو أمنية عزيزة المنال. إننا حين نقف بتجرد أمام نظريات علومنا الإنسانية، سنجد أن كثيرًا من فرضياتها التي تأسست عليها يسهل نقضها أو التشكك في حيثياتها بمجرد تغيير الاتجاه الفلسفي وتغيُّر موقع الرؤية وزاوية النظر[53]؛ ومن ثم فإن الوصول إلى ذلك الإطار المرجعي النسقي المتماسك للنظرية في العلوم الإنسانية، ونظرية الأدب على وجه الخصوص، سيظل حلمًا يراود المفكر والناقد والمتلقي معًا. ولعل ذلك هو ما يجعل الفكر الإنساني برمّته عرضة للتقلب والارتحال بحسب المؤثرات؛ وهو ما أتاح الفرصة أمام الدراسات الثقافية للانتشار والتوسع، بل تحول نظرية الأدب إلى مجرد أداة في سياق الدراسات الثقافية. ومن ثم فإننا بحسب توقعات الدراسات الثقافية نفسها، «سوف نجد أننا بصدد مرحلة يصبح فيها مصطلح الأدب جزءًا من الإطار الأكبر للثقافة»[54]، وباحثين «يقومون باستخدام النظريةٍ الأدبية كأدوات نقدية في تحليلاتهم لأمور متعددة»[55].

ثالثًا: إشكالات نظرية الأدب في ظل الدراسات الثقافية

1. فقدان الهوية الخاصة

ظل النقد الأدبي يباهي بنظرية الأدب ويتكئ عليها في دراساته إلى ما يقارب أواخر ستينيات القرن العشرين؛ حيث مال الفكر الإنساني، كما أسلفت الدراسة، إلى منحى جديد في طرائق التفكير والنظر؛ عزف الفكر الإنساني عن العقلانية ومنهجيتها الصارمة، ونظر بكثير من الارتياب إلى الفرضيات الشائعة، ومال إلى نظرية اللانظرية الصارمة في العلوم وإبستيمياتها المتعددة؛ الأمر الذي انعكس على الدرس الأكاديمي في بعض جوانبه: تشككًا في أصوله، وارتيابًا من نظرياته، وابتعادًا عن منهجياته الصارمة. ولم تكن نظرية الأدب، ولا الدرس النقدي المنهجي، بعيدَين عن التأثر بهذا الارتحال. لقد فقدت نظرية الأدب هويتها الخاصة، في إطار الانقلاب الذي أحدثته أفكار ما بعد البنيوية داخليًّا، ومنذ توسع الدراسات الثقافية في المجال البحثي على حسابها خارجيًّا. وتحولت نظرية الأدب من كيان نظري ذي بُعْدٍ فلسفيّ يستقل بكثير من فرضياته إلى مجرد أداة مساعدة في الدراسات الثقافية يستصحبها الباحثون عندٍ حاجتهم إليها، في إطار نظريات أخرى وبادعاء رؤية أشمل.

لقد نشأت الدراسات الثقافية لـ «تقلب الطاولة» على الأدبية النخبوية السائدة، ومن المنطقي أن يتلو ذلك نقض الأصول المنهجية التي تقوم عليها تلك الأدبية، لإتاحة الفرصة للانقضاض عليها وعلى الأسس المفترضة التي قامت عليها، وفي مقدمة كل ذلك نظرية الأدب؛ الأمر الذي يقوض النظرية ويفقدها هويتها الخاصة.

(53) تأمل تفاوت نظريات الداخل والخارج، وارتحال البنيويين إلى ما بعد البنيوية وتنكرهم لبنيويتهم، واختلاف اليونغيين والفرويديين في وجود النماذج الأصلية، وتقابل عقدة أوديب وعقدة إلكترا، ونظرية القضيب والرحم، وتفاوت نظريات تحليل الخطاب ... إلخ.

(54) العبارة لبريان كوتس في «النقد الأنثروبولوجي»، ص 392.

(55) المرجع نفسه.

2. الاضطراب المنهجي

تعاني نظرية الأدب، شأنها شأن الإبستيمولوجيا في بقية العلوم الإنسانية، إشكالَ ضعف المناهج قياسًا على العلوم الطبيعية كما هو معلوم. «ومنذ انبثاق النظرية، فقد كانت الدراسات الأدبية بصورة خاصة مبحثًا علميًّا مثيرًا للنزاع ومحل نزاع»[56]. وبتحول الفكر الإنساني من صرامة عقلانية الحداثة إلى «سيولة» ما بعد الحداثة، ومن «لوغوس» الكلمة إلى فضاء الصورة وديناميةِ حركتها، ومن صرامة الدراسات الأكاديمية إلى مرونة الدراسات الثقافية وسطحية بعضها، زاد الإشكال المنهجي، وتراجعت مكانة الدرس الأكاديمي.

وقد نشأت الدراسات الثقافية في الأساس لإتاحة فضاء أرحب عند تناول القضايا البحثية في العلوم الإنسانية؛ شكًّا في النظريات القائمة، وتوسعًا في الافتراضات المستبعدة، بالتحرر من دقة الإجراءات، وبالتجسير بين المناهج، وبالإفادة من الحقول المعرفية المتعددة. إلا أن ما حدث، في رأي بعض الدارسين، هو «تسطيح الأشكال الفنية جميعًا، الرفيعة والشعبية، على أيدي الدراسات الثقافية، وتحويلها إلى أنظمة من العلامات الثقافية»[57]. وهو ما سبب للنظرية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولنظرية الأدب على وجه الخصوص، اضطرابًا منهجيًّا إضافيًّا إلى جانب إشكالاتها السابقة، وإن كان قد منح الدراسات الثقافية امتدادًا أفقيًّا بانتشارها في حقول الدراسات الإنسانية، بحكم تخففها من المنهج[58]. هذا الاضطراب المنهجي، الذي فتحت بابه واسعًا الدراسات الثقافية، لم يتوقف عند حدودها، فقد أصبح سمة تطبع أغلب الدراسات التي تعنى بالأدب والنقد الأدبي وتحليل الخطاب[59].

3. تراجع حركة النقد الأدبي

بتوسع الدراسات الثقافية واكتساحها مجالات الدرس الإنساني على حساب الدراسات الأكاديمية في حقول التخصص، تراجعت حركة النقد الأدبي المستند إلى نظرية الأدب ومناهجها، وبرز التحليل الثقافي بدلًا من النقد الأدبي إلى الواجهة. تُمثِّل الدراسات الثقافية، على نحو ما، الهروب من فكرة النقد الممنهج في العقل الغربي على نحو ما أسس له كانط وحد له الحدود، وعلى نحو ما تؤسس لها النظريات في العلوم الإنسانية. وهو هروب يجسد طبيعة مرحلته؛ هروب إلى نقد الفضاء والهامش والمحيط دون المركز والنص والقضية، وإن عُلِّل له بمحدودية النقد الأدبي وانغلاقه.

---

(56) كالر، ص 60.

(57) ماكدونالد، ص 143.

(58) يضرب النقاد لتهاون الدراسات الثقافية بالمنهج مثالاً شهيرًا يدعى خدعة سوكال Sokal's Hoax، أستاذ الفيزياء في جامعة نيويورك، في مقالته "A Physicist Experiments With Cultural Studies". التي دبج فيها مقالاً علميًا وهميًا بأسلوب ما بعد الحداثة.

(59) تأمل قول روث فوداك: «من المهم أن نؤكد على أن التحليل النقدي للخطاب لا يمكن أن يكون – ولم يحاول أن يكون – واقعًا تحت إغراء تقديم نظرية محدودة أو واحدة. لا توجد سمة منهجية للبحث في التحليل النقدي للخطاب. بل على العكس من ذلك تمامًا فإن الدراسات المتنوعة في التحليل النقدي للخطاب شديدة التباين، ومستمدة من أسس نظرية شديدة التباين، وتدرس بيانات مختلفة بمنهجيات متباينة». ينظر: روث فوداك وميشيل ماير، «التحليل النقدي للخطاب»، في: **مناهج التحليل النقدي للخطاب**، ص 24–25.

لـ «قد اتفق النقاد اليساريون عامة على اختلافاتهم المزاجية والمهنية والسياسية على عدم كفاية مؤسسة الدراسات الأدبية الأكاديمية والحاجة إلى التغير فيها. وساد إجماع من الستينيات وإلى الثمانينيات بين نقاد الأدب اليساريين على ضرورة توسيع نطاق البحث النقدي بصورة درامية، وعلى توسيع مفهوم الأدب بشكل له مغزى. وتميز النقد اليساري بالهجوم على محدودية النقد الأدبي وعلى ضيق نسق الأعمال الكبرى المعتبرة»[60]. كانت تلك هي أهم الأسباب التي بنت عليها الدراسات الثقافية مبرر وجودها. إلا أن ما صنعته الدراسات الثقافية، من توظيف الجمالي في سياق خدمة الثقافي، يشبه ما صنعته ماركسية ستالين قبل ذلك، من توظيف الجمالي في سياق تأكيد الاجتماعي؛ الأمر الذي أفقد الجمالي هويته وكينونته، وأصاب حركة نقده بالتراجع والنكوص.

تتصدى الدراسات الثقافية للدرس النقدي وفقًا لرؤيتها وأدواتها، فتسقط الأحكام والتصورات والتعميمات من واقع تحيزاتها الخاصة، وإن كان ثمة نقاد لا يرون فيها غير انعكاس لبرنامج سياسي لا يثق بالسلطة، وغير واجهة سياسية ذات مصالح أيديولوجية خالصة[61]. لقد «كشف لنا الدرس الثقافي زيف فرضياتنا المسبقة وهشاشة أسسها ومسلماتها غير المنقودة»[62]. إلا أنه على الرغم من ذلك لم يتمكن من بناء فرضياته الخاصة التي يمكن أن تؤسس لحركة نقدية بديلة ذات أسس منهجية متينة. وفي الوقت الذي خلخلت فيه الدراسات الثقافية مكانة النقد الأدبي وأسهمت في تراجع حركته، لم تقدم ما كان يمكن أن يسهم في دفع الدرس النقدي في اتجاه التطور.

4. نظرية الأدب والدراسات الثقافية: رؤية المستقبل

إلى نهاية ستينيات القرن العشرين، كانت نظرية الأدب قد شكلت خلفية النقد الأدبي الفلسفية والنظرية، وشكَّل هو واجهتها المنهجية والإجرائية. وبوساطة نظرية الأدب تمكن النقد الأدبي من التصدر للأحكام النقدية، مستندًا إلى أبعادها الفلسفية التي انعكست في مناهجه الداخلية والخارجية. وبإحكام نظرية الأدب الطوق على رقبتها بقيد الفكر البنيوي، أحالت النظرية نفسها نحو انكماش محقق في اتجاه حلقة التخصص الأكاديمي الضيقة في الدراسات الأدبية.

وصحيح أن ما بعد البنيوية كانت أكثر رحابة في طروحاتها ومجالات دراساتها التي قدمت عبرها جِدَّةً في المنظور، وتعددًا في الافتراضات، وجرأة في الطرح، إلا أن التزامها بما حددته لنفسها منهجيًّا بعدم تجاوز التحليل إلى التفسير، تجنبًا لاتخاذ مواقف سلطوية تأسست لنقدها وتفكيكها، قد حجَّم دورها في الدرس النقدي، بقدر ما فتح لها من آفاق في تفكيك المنظورات والمفاهيم المركزية السائدة. هذا إضافة إلى أن الأسئلة التي أثارتها كانت أكبر من قدرتها على التحليل الذي استهدفته.

(60) ليتش، ص 408.

(61) ينظر عبارة ماكدونالد في كتابه **موت الناقد**: «ورغم أن الدراسات الثقافية لا تصدر أحكامًا قيمية جمالية، فهي ليست بريئة وخالية من حكم القيمة. إن ما يحركها هو برنامج سياسي- يساري، راديكالي، لا يثق بالسلطة ولا يشعر بالراحة تجاهها. وهي تناضل للكشف عن المصالح والأيديولوجية الكامنة وراء العمليات المزعومة الناعمة التي تديرها معظم الأشكال الثقافية». ماكدونالد، ص 137.

(62) الرويلي والبازعي، ص 142.

وفي الوقت الذي كانت نظرية الأدب تنكمش فيه على نفسها، كانت الدراسات الثقافية منذ توسع انتشارها في السبعينيات أكثرَ جرأة في التناول: تحليلًا، وتفسيرًا، وإصدارًا للأحكام بحكم تخففها من المنهجية الصارمة؛ وهو ما أمكنها من أن تتموضع وأن تتولى الدور؛ فتتجاوز التحليل إلى التفسير، وتتجاوز التفسير إلى تصدير الأحكام وتصدُّر المواقف، ولا سيما أن «الدراسات الثقافية تتحدى أشكال التراث الثقافي المعتمد والحدود الفاصلة بين الحقول المعرفية»[63].

لم تنبع قوة الدراسات الثقافية من اجترائها على محايثة المواقف والرؤى والأفكار بالتنظير والتحليل فحسب، بل من قدرتها (النسبيّة) على استنطاق ما وراء تلك المواقف والرؤى والأفكار من فرضيات، وفي مساءلة مضمراتها التي تتخفى خلف أنساقها الظاهرة، بل وفي نجاحها في تفكيك فرضيات التنظير القائم في حقل الدرس الإنساني برمته، في شكل يتضح معه استفادتها من ألوان الطيف المتعدد في العلوم الإنسانية بمختلف تبايناتها، وقدرتها على التجسير بين مختلف تلك العلوم. إضافة إلى عالميتها وعالمية القضايا التي تطرحها؛ فـ «قد تكون السمة الأبرز للدراسات الثقافية اليوم هي طريقة توجهها نحو العالمية»[64]. وهي سمة ذات حدَّين: العالمية الإيجابية، والتحيز السلبي، مثلما أن التجسير بين الحقول المعرفية سمة ذات حدَّين كذلك: الإفادة من الطيف المتعدد إيجابيًا، والارتهان للخلفيات المؤسَّسة وفرضياتها سلبيًا.

لقد اكتسبت الدراسات الثقافية بتخففها من المنهج وباستهدافها البحث في طيف واسع من القضايا في مجال الفكر والثقافة الانفتاح على تعدد المصادر وحرية اختيار استراتيجيات التناول، نائيةً بنفسها عن نسقية العلم المحكمة ومناهجه المعتادة. ونتيجة لما تتيحه الدراسات الثقافية لنفسها من رحابة في التخفف من التزامات المناهج الصارمة، فإن ذلك قد أكسبها الاتساع في دراسة الظواهر المتعددة في حقول المعرفة الإنسانية، وإن كان قد أكسبها، في الوقت نفسه، عيب الضعف المنهجي في كثير من طروحاتها. وبحسب سايمون ديورنغ، فإن «النظريات والمناهج نفسها في الدراسات الثقافية تلتزم بمنطق الموضة [...] ومن المفارقة، أنها مناهج تتنصل من صلابة المنهج»[65].

وبقدر ما فككته الدراسات الثقافية من فرضيات، وعرَّت من مسلمات، فإنها في استراتيجياتها كثيرًا ما تتكئ على النظريات القائمة في العلوم الإنسانية. ومثلما ارتهنت نظرية الأدب للفلسفات والأفكار في مناخ العلوم الإنسانية في أرض الواقع، ارتهنت الدراسات الثقافية لمحيطها الفلسفي والمعرفي، بما يكشف إرادة الإفادة من ذلك المحيط، وعدم استهدافها القطيعة المعرفية أو التأسيس لمنظورات فلسفية مستجدة؛ الأمر الذي أضعف لديها القدرة على خلق نظريتها الخاصة، وعلى تحديد الحدود بين التداخلات المتعددة، فـ «حقل الدراسات الثقافية، تبعًا لتطوره، يقوم على فروع معرفية متداخلة Interdisciplinary على نحو مربك وصعب التحديد شأنه شأن النظرية ذاتها»[66]. هذا إضافة إلى أن

(63) كريس ويدُن، «الدراسات الثقافية»، ترجمة هاني حلمي، في: **موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، ج 9**، ص237.

(64) ديورنغ، ص 21.

(65) المرجع نفسه، ص 25.

(66) كالر، ص 55.

كثيرًا من بحوثها قد قام على فرضيات يمكن مساءلتها، وعلى مسلمات يمكن تفكيكها أيضًا، ولا سيما أن الدراسات الثقافية متهمة بالتحيز ابتداءً.

إن أخطر ما يمكن أن يواجه الدراسات الثقافية، إلى جانب إشكال التخفف من المنهجية الصارمة وإلى جانب إخفاقها في خلق نظريتها الخاصة، هو قلق الذاتية وإشكال التحيز؛ إذ كثيرًا ما تُسائلُ الدراسات الثقافية عن المعايير الدقيقة التي تلتزمها في سبيل موضوعية التناول وصولًا إلى صحة الاستنتاجات إذا كانت الذات نفسها منتجًا ثقافيًّا، أي إنها ليست مكوِّنة بقدر ما هي مكوَّنة سلفًا؛ وإذا كانت كذلك، أي «كانت نتيجةً لا سببًا، فإنها أعجز من أن تتجاوز محلية النظام وآلياته، فاستقرت مسجونة ضمن بنياته وسياقه»[67]. يضاف إلى ذلك أن الدراسات الثقافية لا تنظر في الظواهر والنصوص من حيث هي نسق من العلم، بل من حيث هي معطيات واقعية دالة على الأنساق المضمرة في الثقافة والفكر. وعليه، فـ «يمكن للدراسات الثقافية أن تغدو بيسر ضربًا من السوسيولوجيا اللاكمية، حيث تعالج الأعمال بوصفها أمثلة أو أعراضًا لشيء آخر بدلًا من كونها مثار اهتمام في حد ذاتها»[68].

وصحيح أن «سؤال العلاقة بين النقد والأدب أعمق من أن يختزل في حدود الاشتغال على دراسة العناصر التي تجعل من عمل ما عملًا أدبيًّا»[69] كما هي الدعوى الشائعة لدى الباحثين في حقل الدراسات الثقافية لتبرير العمل في حقل النص الأدبي من زوايا الثقافة المتعددة؛ إلا أن هذه الدعوى بقدر ما تحمله من الدعوة لانفتاح النص على آفاق أرحب في الدرس الثقافي، فإنها، في رأي آخرين، تستهدف ضمنًا هوية النص الأدبي في كونه نصًّا جماليًّا خالصًا قبل أي اعتبار أو هوية أخرى كفضائه الثقافي العام. ومع ذلك فالسؤال هنا: إلى أي حدّ ينبغي أن تنفتح نظرية الأدب على أطروحات الدراسات الثقافية والعلوم الإنسانية؟ وإلى أي حدّ يجب أن تنغلق على نفسها في حدود النص الأدبي وحدود الفن؟

ثمة دفاع مستميت من جانب نقاد الأدب عن ضرورة النظر في الأدب وفي الفنون بشكل عام، من خلال نظرية الأدب وفرضياتها وما ينتج منها من مناهج؛ لخصوصية الظاهرة الأدبية من بين بقية الظواهر الإنسانية. وثمة من يحاجّ بأن الأدب والفنون، وإن كانت ظاهرة خاصة، فإنها أيضًا ظاهرة ثقافية واجتماعية في نهاية المطاف، وأن دراستها باعتبارها الجمالي فقط هي تضييق لفضائها ودلالاتها وارتباطاتها الاشتراطية. «يترتب على هذا المنظور المنفتح للعمل الأدبي والثقافي الذي لا يقتنع بجدوى مقولات من قبيل 'لا شيء خارج النص' و'النص المكتفي بذاته'، إعادة الاعتبار إلى التواصل المفقود بين الآداب والفنون وسياقات تشكلها التاريخية والاجتماعية، وقراءتها من منظور يستكشف الثقافة في تعدديتها وتنوع أنساقها وسياقات إنتاجها الاجتماعية والتاريخية»[70]. ويترتب على المنظور الآخر، الذي ينزوي في اتجاه نظرية الأدب، الحفاظ على هويتها، وهوية المناهج النقدية التي تنبثق

(67) الرويلي والبازعي، ص 147.

(68) كالر، ص 64.

(69) إدريس الخضراوي، «السرد موضوعًا للدراسات الثقافية»، **تبيُّن**، مج 2، العدد 7 (شتاء 2014)، ص 107.

(70) المرجع نفسه، ص 113–114.

منها، ومن ثم الحفاظ على قدر جيد من العلمية، تلك التي يذهب جزء كبير منها في الدراسات الثقافية وتساهلها المنهجي في أحيان كثيرة.

لقد «مالت الدراسات الثقافية إلى أن تصبح وريثًا للتفكيكية، والنسوية، وما بعد الاستعمارية والتاريخية الجديدة، كما لو أنها مجرد طريقة أخرى لإنتاج الأدب [...] وغالبًا ما يُنظر إلى الدراسات الثقافية على أنها في المقام الأول اختصاص أدبي مخضب بما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، بسيط في البحث التجريبي وخال من التحليلات الإحصائية»[71]. إلا أن توافقها مع ميل الفكر الإنساني إلى السيولة والتفكيك، كما أسلفت الدراسة، قد أكسبها ذلك الشيوع والانتشار الواسع، الذي يبدو أنه سيواصل تمدده على حساب النظريات التقليدية في العلوم الإنسانية، بفعل ذلك الميل في الفكر الإنساني وذائقة ما بعد الحداثة.

وبعيدًا عن تلك النظرة التي تذهب إلى أن حقل الدراسات الثقافية ما يزال حقلًا يحبو لدى بعض النقاد[72]، يبدو أن الدراسات الثقافية اليوم في توسع واضح على حساب الدراسات النقدية الأدبية. فـ«في الجامعات المنتشرة في المملكة المتحدة، كما في الولايات المتحدة، يُنظر إلى الدراسات المعاصرة في مجال الإنسانيات التي تستخدم أسلوب 'البحث العابر للتخصصات' Inter – Disciplinary نظرة إيجابية غير متشككة في العادة»[73]. غير أن شيوع الدراسات الثقافية في بلد كالولايات المتحدة وبريطانيا مبرَّرٌ له بالتعددية الثقافية المتباينة التي تنادي بتمثيلها، كما يذهب إلى ذلك أيزابرجر[74]. لكن ماذا عن الشعوب التي لم تسمح بعد لفكرها الصلب بالذوبان في سيولة ما بعد الحداثة، وإن كانت ترتاد التحديث، كشعوب شرق آسيا والصين، أو تلك التي تمتلك ثقافة مركزية جامعة لهويتها، كالثقافة العربية، التي تقدم في وعيها هويتها الجامعة على تمثيل ثقافات مجموعاتها المحلية الخاصة، أو تحاول صناعة التوازن بين الجانبين، في محاولة مستميتة لمقاومة الذوبان الثقافي في الآخر وعولمته. لا شك في أن الأمر مختلف هنا، وهو ما يشير إلى أهمية التنبه إلى عدم تعميم التصورات السابقة، والاحتراز من المبالغة بشأنها، إلا أن ذلك لا يعني التقليل من أهمية الدراسات الثقافية، كما أنه لا يعني أن تلك الثقافات المتمركزة حول هوية جامعة بمنأى عن خلخلة تماسكها ومساءلة جذورها وتفكيك أسسها.

خاتمة

يشير واقع نظرية الأدب الحالي في ظل الدراسات الثقافية إلى تراجع مكانتها، وإلى تحولها من نظرية مرجعية للنقد الأدبي إلى مجرد أداة تُستصحب في أثناء الدرس الثقافي. يقف وراء ذلك التحول جملة

(71) ديورنغ، ص 61–62.

(72) يُنظر في هذ الرأي، على سبيل المثال، قول عبد القادر فيدوح: «وإذا كانت أرض الدراسات الأدبية خصبة بمقوماتها الفكرية والإبداعية والثقافية، وبمرجعياتها العريقة، فإن حقل الدراسات الثقافية الشائك ما زال يحبو، نظرًا إلى أن موضوعاتها لا تتعدى الثقافة الشعبية المهمشة، أو اللامعقول في الخطاب المهيمن على الثقافة العليا، في مقابل الثقافة الدنيا». عبد القادر فيدوح، «الدراسات المخملية والنقد الثقافي»، **مجلة كلية الآداب–جامعة ذي قار**، العدد 24 (2017)، ص 119.

(73) ماكدونالد، ص 140.

(74) أيزابرجر، ص 196.

من العوامل؛ يأتي في مقدمتها ارتحال الفكر الإنساني من الكلي إلى الجزئي، ومن المركب إلى البسيط، ومن عقلانية الحداثة إلى سيولة ما بعد الحداثة، إضافة إلى نخبوية نظرية الأدب ونكوصها عن تقديم إطار مرجعي نسقي متماسك، ولا سيما في مرحلة ما بعد البنيوية؛ الأمر الذي أدى إلى تواريها، وإلى تصدِّر الدراسات الثقافية في ساحة الدرس الأكاديمي وفي الفضاء الثقافي العام، كما جاء تفصيله في هذه الدراسة. وذلك تحوّل مفهومٌ في ظل الاهتمام بالدراسات البينية على حساب الدراسات التخصصية الدقيقة؛ بدافع النفعية، وسهولة التناول، والتجسير بين المعارف المتعددة، وبفعل طبيعة المتلقي التي باتت ذائقته تميل إلى الدراسات الثقافية عن تلك التخصصية المغرقة في التفاصيل.

لقد مثّل تواري نظرية الأدب إشكالًا معمقًا في الفكر النقدي الأدبي، تمثّل بفقدانه هويته الخاصة، واستقلال فرضياته، وتراجع حراكه وتأثيره في الوسط الأكاديمي وفي الفضاء العام الثقافي. ومع ذلك يمكن القول إن نظرية الأدب بالنسبة إلى النقد الأدبي ومناهجه ستظل ضرورة ملحّة؛ كونها أداة التجسير بين الأبعاد الفلسفية للمذاهب الأدبية من جهة ومناهج النقد الأدبي من جهة أخرى، وإن كان هدفها في سبيل تحقيق كيانها المتوازن، الذي يشكل إطارًا مرجعيًّا نسقيًّا متماسكًا، ما يزال بعيد المنال؛ وهو ما يحتاج إلى جهود نقدية دقيقة، تفيد من الإنجازات، وترصد العثرات، وتتجاوز ما تجاوزه الزمن، وتستشرف المستقبل، في سبيل إنجاز ذلك الإطار المرجعي المتماسك لنظرية الأدب.

المراجع References

العربية

إبش، إلرود [وآخرون]. **نظرية الأدب في القرن العشرين**. ترجمة وتقديم محمد العمري. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1996.

أيزابرجر، أرثر. **النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية**. ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2013.

إيغلتون، تيري. **نظرية الأدب**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.

بوبر، كارل. **منطق البحث العلمي**. ترجمة محمد البغدادي. ط 10. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 1994.

تودوروف، تزفيتان. **الأدب في خطر**. ترجمة عبد الكريم الشرقاوي. ط 2. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990.

_____. **الشعرية**. ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة. ط 2. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990.

جاكسون، ليونارد. **بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية**. ترجمة ثائر ديب. ط 2. دمشق: دار الفرقد، 2008.

الخضراوي، إدريس. «السرد موضوعًا للدراسات الثقافية». **تبيُّن**. مج 2، العدد 7 (شتاء 2014).

الخطيب، إبراهيم (مترجم). **نظرية المنهج الشكلي: نصوص الشكلانيين الروس**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1982.

ديورنغ، سايمون. **الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية**. ترجمة ممدوح يوسف عمران. سلسلة عالم المعرفة 425. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2015.

الرويلي، ميجان وسعد البازعي. **دليل الناقد الأدبي**. ط 3. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002.

سلدن، رامان. **النظرية الأدبية المعاصرة**. ترجمة جابر عصفور. القاهرة: دار قباء، 1998.

فيدوح، عبد القادر. «الدراسات المخملية والنقد الثقافي». **مجلة كلية الآداب-جامعة ذي قار**. العدد 24 (2017).

كالر، جوناثان. **النظرية الأدبية**. ترجمة رشاد عبد القادر. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2004.

كريزويل، إديث. **عصر البنيوية**. ترجمة جابر عصفور. الكويت: دار سعاد الصباح، 1993.

كالهون، كريغ. **النظرية الاجتماعية النقدية**. ترجمة مروان سعد الدين. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

ليتش، فنسنت ب. **النقد الأميركي من الثلاثينيات حتى الثمانينيات**. ترجمة محمد يحيى. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

ليوتار، جان فرانسوا. **الوضع ما بعد الحداثي**. ترجمة أحمد حسان. القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، 1994.

ماكدونالد، رونان. **موت الناقد**. ترجمة فخري صالح. القاهرة: المركز القومي للترجمة؛ دار العين للنشر، 2014.

مناهج التحليل النقدي للخطاب. تحرير روث فوداك وميشيل ماير. ترجمة حسام أحمد وعزة شبل. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي. تحرير ك. نلووف [وآخرين]. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

هاو، آلن. **النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت**. ترجمة ثائر ديب. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

مراجع إضافية

إدجار، أندرو وبيتر سيدجويك. **موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية**. ترجمة هناء الجوهري. ط 2. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

إيغلتون، تيري. **النقد والأيديولوجيا**. ترجمة فخري صالح. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992.

بوبر، كارل. **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية**. ترجمة يمنى طريف الخولي. سلسلة عالم المعرفة 292. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2003.

التميمي، عبد الله حبيب وسحر كاظم الشجيري. «سيرورة النقد الثقافي عند الغرب». **مجلة جامعة بابل – العلوم الإنسانية**. مج 22، العدد 1 (2014).

ستروك، جون. **البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا**. ترجمة محمد عصفور. سلسلة عالم المعرفة 206. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996.

موران، إدغار. **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب**. ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2004.

الأجنبية

Culler, Jonathan. *Literary Theory: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. 2nd ed. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1996.

Rivkin, Julie & Michael Ryan. *Literary Theory: An Anthology*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Smith, Philip. *Cultural Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 2001.

مراجع إضافية

Harland, Richard. *Literary Theory from Plato to Barthes: An Introductory History*. New York: Palgrave, 1999.

Newton, K.M. *Twentieth–Century Literary Theory*. 2nd ed. New York: Palgrave Macmillan, 1997.

Ryan, Michael. *Literary Theory: A Practical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

عبد الرحيم البصري | Abderrahim El-Basri*

الحداثات البديلة والحداثات المتعددة نحو فهم جديد لمسألة الحداثة

Alternative and Multiple Modernities: Modernity Reconsidered

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على جوانب من النقاش الراهن حول «الحداثة» والدلالات المرتبطة بها على مر التاريخ، وكذلك الأوجه التي تمت بها مراجعة هذا المفهوم، وإعادة النظر في أصوله وطُرق تداوله. وتحاول إبراز هذا الضرب من التشكيك الذي مَسَّ، في سياقنا المعاصر، فهمًا مترسخًا حول الحداثة يعدّها «واحدة - غربية - كونية»، وذلك بناءً على مفهومين شاع استعمالهما مؤخرًا في حقول الإنسانيات، هما: «الحداثات البديلة»، و«الحداثات المتعددة». كما تراهن على فتح أفق التفكير في إمكان تحقق «حداثة عربية»، والمداخل الممكنة لها في عالم اليوم الذي يعرف أنواعًا شتّى من الاشتباك والتعقّد.

كلمات مفتاحية: الحداثة، الغرب، الحداثة البديلة، الحداثة المتعددة، العولمة.

Abstract: This article sheds light on some aspects of the actual debate concerning modernity. A debate that attempts to depict a critical review and reading of the theoretical framework within which the Western understanding of modernity was established as "Unique", "Western", and "Universal".The core of this debate is the two notions of multiple and alternative modernities which both assume that the best way to understand the contemporary world is for modernity to be seen as a story of continual formation, constitution, reconstitution , and development of multiple, changing and often contested and conflicting modernities. Furthermore, the article aims at laying the groundwork for thinking about the Arab modernity or even modernities and their possibility in a contemporary globalized world.

Keywords: Modernity, the West, Alternative Modernities, Multiple Modernities, Globalization.

* أستاذ الفلسفة بالسلك الثانوي، باحث في الفلسفة المعاصرة بجامعة الحسن الثاني في الدار البيضاء بالمغرب.

High School Philosophy Teacher and Postgraduate Student Researcher in Contemporary Philosophy at Hassan II University of Casablanca, Morocco.

مقدمة

إذا كان في وسعنا تشخيص الوضع التاريخيّ للعالم في نهاية الألفية الثانية، فإنه يمكننا القول إنّ عنوانه البارز هو الأفول، أو بتعبير أدق: «زوال السحر عن العالم»، حتى إن هذه العبارة قد نالت حظًّا وفيرًا من الذيوع بسبب قدرتها الوصفية الدقيقة، رغم اختلاف المضمون الذي تحمله منذ لحظة استعمالها الأولى في كتابات الأديب والمؤرخ الألمانيّ فريدريك شيللر[1] Friedrich Schiller (1759–1805)، واستعارتِها منه في لحظة أخرى من لدن السوسيولوجي ماكس فيبر Max weber (1864–1920) الذي وسع نطاقها النظريّ، وكذلك مارسيل غوشيه في كتاب قيّم له يحمل العنوان نفسه[2]. إن الأوجه التي انسحر بها العالم وافتُتن بها الإنسان عبر تاريخه، أيًّما افتتان، كثيرة متعددة، منها المفاهيم وأنساق المعنى والأيديولوجيات، أو السرديات الكبرى بتعبير جان فرنسوا ليوتار Jean François Lyotard (1924–1998). ونحن نذكر من ذلك: العلم والتقدم، والتقنية، والسياسة، والتاريخ والحداثة والتحديث والتنوير ... إلخ.

لقد شهدت نهاية الألفية الثانية أفولَ كثير من المفاهيم، وانهيارَ عديد من الأيديولوجيات تحت «مطرقة» النقد الفكريّ الذي أملته ضرورة تجديد النظر في واقعِ تجربة الجنس البشريّ، وإعمال النظر في التحولات السريعة التي عرفها هذا الواقع، والانحرافات التي وَلَّدَتها. قَصَدنا من ذلك: حربين كونيتين مُدمرتين، وأزمات الديمقراطية المتتالية، وتشعب السؤال عن «معنى الحياة»[3]، وانتشار العنف والنمو غير المتكافئ بين ما صار يسمى بلدان الشمال وبلدان الجنوب. وإذا تحدثنا، مثلًا، عن التاريخ والسياسة اليوم، فإننا في الواقع نجد أنهما، في نظر جمهرة من المفكرين الغربيين (مثل كلود لوفور، ومارسيل غوشيه، وميغل أبنسور، وغيرهم) لم يعودا مَنبعين نهائيّين للمعنى مثلما كانا من قبل في القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، لحظةَ التأسيس الفعليّ لما يُعرف اليوم باسم «الديمقراطية الليبرالية»؛ إذ لم يعد في مُكنتهما تأسيس أنساق تامة من المعنى مكتفية بذاتها تتيح فهمَ الوجود أو تسويغَه. لقد كفّ العالم عن الانسحار، ونأى بالإنسان نفسه – في الغرب أساسًا – عن الإيمان بالوعود الكبرى والآمال العليا التي لا تَغدو واقعًا إلا في إطار ما سماه لوفور «عمومية الاجتماعي» Généralité du social وانخراطَ الجَمْعِيِّ الذي قد يتخذ صورة «مناضل» أو «سياسي» أو «مثقف نقدي». وآية ذلك انهيار الأيديولوجيا الشيوعية التي بقيت تحمل وعودًا كبرى بالخلاص الأرضيّ، وانتباه شعوب الأرض إلى «مأزق» أو «فخ العولمة» الذي وقعت فيه مؤخرًا. وأمَّا نتيجة هذا الوضع فهي انفتاح آفاق السؤال مجددًا على إشكالية المصير الجمعيّ، والمستقبل والبيئة والقيم، أو عن الإنسان عمومًا.

لم يكن مفهوم الحداثة، ولا ما بعد الحداثة، بمنأى عن تأثير روح العصر التي يغذيها أفول المعاني

(1) Jibu Mathew George, *The Ontology of Gods: An Account of Enchantment, Disenchantment, and Re–Enchantment* (London: Palgrave Macmillan, 2017), p. 22.

(2) Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985).

(3) يلقي الأستاذ حسن الوفاء الضوء على هذه المسألة الحيوية في كتاب صدر حديثًا يحمل عنوان: **معنى الحياة**، ينظر: حسن الوفاء، **معنى الحياة: دراسة في فلسفة برتراند فيرجلي** (طنجة: سليكي أخوين، 2018).

وتداعي الأنساق؛ فإذا كانت الحداثة قد ارتبطت، في الغرب، بسياق نشوء الدولة الوطنية الحاضنة للجميع على أساس الحق والقانون، فإنّ هذا الغرب نفسه يتجه اليوم إلى مزيد من البلقنة والانفصال (إسبانيا مثلًا) وإذكاء شُعلة النزعات الوطنية القائمة على أساس عرقيّ أو لغويّ، أو حتى دينيّ، كما هو الحال في بولونيا (بمعنى أهمية المسيحية الكاثوليكية في بناء الهوية الوطنية). ورغم كل ذلك، فإن الغرب ما زال يسعى إلى تصدير نزعته الحداثية إلى الشعوب الأخرى؛ إذ ما فتئ يتحدث بإكبار عن حقوق الإنسان والديمقراطية والأسواق الحرة، وما زال يبيح لنفسه غزو الدول بهذه الذريعة. وربما يكون الغزو الأميركيّ للعراق وأفغانستان خير دليل على ذلك. بل إن الغرب يتحدث عمّا يمكن أن يسمى نزعة ما بعد حداثية كما تظهر للعامّة في الإنترنت ومنتوجات «ديزني» و«ماكدونالد» و«كوكا كولا» ... إلخ.

غرضنا في هذه الدراسة أن نفتح أفق الانخراط الفكريّ في النقاش الراهن حول مفهوم الحداثة والمراجعات التي تمت بخصوصه، والتي تجلت ها هنا في مفهومين هما: «الحداثات البديلة»، و«الحداثات المتعددة»، ومن ثمة المساهمة في إضاءة بعض الجوانب النظرية المرتبطة بهذا الموضوع الحيوي، بالنظر إلى ما له من انعكاسات على واقع الأفراد والجماعات. ولأجل ذلك، ستعالج الدراسة ثلاث مسائل مترابطة؛ تتعلق المسألة الأولى بالإطار النظري الذي فهم فيه الغرب الحديث نفسه عبر التاريخ، وتتعلق الثانية بمفهوم «الحداثات البديلة» وفحواه وضرورته، ثم ستنظر المسألة الثالثة في مفهوم «الحداثات المتعددة» كما تم استعماله عند السوسيولوجي شموئيل نوح إيزنشتات Shmuel N. Eisenstadt (1923–2010).

أولًا: الإطار النظري المؤسِّسُ لفهم الحداثة، أو الهويّة الميتافيزيقية للغرب

تشكلت «الهوية الميتافيزيقية» للغرب الحديث عبر مسار طويل، وهو الذي يوصف وضعه اليوم وفق أنسوجةِ مَعنًى سُداسيةِ التَّركيبِ؛ إذ هو تحديدًا: «ديمقراطي - فرداني - دولتي - تاريخي - تقني - رأسمالي»[4]. يعود غوشيه، على سبيل المثال، بهذا التاريخ إلى ما قبل نشوء الدولة في القرن الثلاثين قبل ميلاد المسيح، ويصف ذلك التاريخ الواقع قبل مجيء الدولة، وهو تاريخ المجتمعات البدائية، بـ «القارة المجهولة»، وهي التي يكتفي بوصفها اعتمادًا على مقولات مثل «الارتهان»، و«المحايثة»، و«التَّكرار»، و«المحافَظة». وتأتي هذه المقولات في الجهة المقابلة لمقولات أخرى، هي: «الاستقلالية»، و«التعالي»، و«التغيير»، و«التاريخية». ويكمن الفرق بين الأولى والثانية في ما يؤسس نظريًّا لاختلاف مجتمع قديم عن مجتمع حديث يسمه التغيير على نحو مؤسس لكينونته، بحيث صار هذا التغيير اليوم إطارًا عامًّا تعيش في ظله المجتمعات الغربية، وسائر المجتمعات غير الغربية كذلك، بدرجات متفاوتة.

(4) Gauchet, p. 136.

إذا كان غوشيه يجعل نشوء الدولة عاملًا حاسمًا في إخراج المجتمعات من حالة السكون إلى حالة الحركة المتواصلة (التي أثرت في تصور الإنسان للمقدس وللرابطة الاجتماعية ولذاته، وكذلك لعلاقته بالطبيعة؛ إذ يعتبر الدولة مُحولًا قُدّاسيًّا Transformateur Sacral، وهذا من منظور المدة الطويلة Longue durée، فإنّ علة التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السريعة التي عرفتها هذه المجتمعات، في المدة القصيرة، إنما ترجع إلى مَقدَم الرأسمالية الصناعية في أوروبا القرن التاسع عشر. أما النتيجة العامة لذلك، فهي مجاوزة الأشكال التقليدية للحياة، أو تحويلها تحويلًا شاملًا، عبر مسار متواصل من التطورين الصناعيّ والسياسيّ.

انشغل كثير من المفكرين والمنظرين الغربيين في الحقلين الاجتماعيّ والسياسيّ، إبان القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بفهم طبيعة هذا التغيير ومساره الذي تحقق بموجبه الانتقال من مجتمعات ما قبل صناعية إلى مجتمعات يحكمها النظام الصناعيّ الحديث. ونجد، من ضمن هؤلاء، كارل ماركس Karl Marx (1818–1883)، وماكس فيبر، وإميل دوركايم Emile Durkheim (1858–1917)، وأوغست كونت August Comte (1798–1857)، وجورج سيمل George Simmel (1858–1918)، وفردناند تُونيز Ferdinand Tönnies (1855–1936)، وآخرين غيرهم، بذلوا جهودًا كبيرة في فهم طبيعة التحولات الطارئة على مجتمعاتهم، وصاغوا، في محاولاتهم تلك، النماذج والفِكَر، وأبدعوا المفاهيم ووضعوا المصادرات الفلسفية، وأطلقوا التعميمات، وأَسَّسوا المناهج والرؤى التي ما زالت تغذي النقاشات داخل حقول العلوم الاجتماعية وتوجِّهها إلى اليوم.

ترى، في هذا السياق نفسه، أستاذة الدراسات ما بعد الاستعمارية في جامعة سَاسيكس Sussex الإنكليزية غورمندر ك. بمبرا Gurminder K. Bhambra، وهي من أصول هندية، أنّ نمطًا خاصًّا من التفكير نشأ خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هو ما شكّل الأساس النظري الذي من خلاله ترى الحضارة الغربية نفسها اليوم، وهي تدخل في علاقة مع المجتمعات والشعوب الأخرى. وتَحصرُ السمات الأساس للبراديغم الناشئ في اثنتين، هما؛ أولًا: التسليم بحصول قطيعة مع الماضي جعلت العالم الحديث في انفصال عن الماضي الذي تقدّمه، ثانيًا: التسليم بفرادة «الغرب»، وباصطناعه شكلًا متميزًا للمجتمع. وكان هذا هو الأمر نفسه عند المؤرخ الأميركيّ هايدن وايت[5] Hayden White (1928–2018) الذي رأى أنّ هذه الطريقة في التفكير، لا تسم فقط علاقة الغرب بالثقافات أو الحضارات التي تقدّمته، وإنما تسم كذلك علاقته بالحضارات التي تعاصره في الزمان وتجاوره في المكان.

تؤكد بمبرا أنّ الاختلافات القائمة، مثلًا، بين دوركايم وفيبر، أو المنظرين الأوائل مثل سان سيمون Saint–Simon (1760–1825) وأوغست كونت، لا تُخفي حقيقة أنهم جميعهم أيقنوا بكونهم يعيشون تحوّلًا عظيمًا في التاريخ، وأنهم كانوا منشغلين بفهم كيفية حصول ذلك التحول، وبالسبيل المؤدي إلى الدفع به ليبلغ غايته. ورغم أنهم قد اختلفوا في تأويلاتهم لِمَا تكون «الحداثة»، فإن تأويلاتهم كانت

(5) Gurminder K. Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination* (London: Palgrave Macmillan, 2007), p. 34.

مطبوعة دائمًا بتمييز مفهومي واضح بين «ما قبل» و«ما بعد». وأما التاريخ فقد نُظر إليه بوصفه جُماع مراحل تُمثِّل كل مرحلة جديدة من مراحله تقدّمًا بالنسبة إلى الأخرى التي تسبقها، ولا تستثني بمبرا ماكس فيبر من هذا الفهم ذي المَنزَع التقدميّ؛ إذ رغم محاولته الابتعاد عن التأويل الخطّي وأحادي الوجهة للتقدم التاريخيّ، فإنه لم يخرج عن التحيز القِيمي للغرب من جهة ما هو غاية ما يُمكن أن يبلغه أيّ تطور ممكن[6].

بقيت هذه المسلمات حاضرة في السوسيولوجيا من جهة ما هي مبحث معرفيّ، بل إنها صارت جزءًا لا يتجزأ من الفكر الاجتماعيّ برمته، ولذلك عقدت بمبرا العزم على منازعة الغربيين هذا الفهم، ومقاومة نتائجه التي يمكن اختصارها في مفهوم جامع، هو «المركزية الأوروبية» التي تُقدّم لها تعريفًا جديدًا ومركَّزًا، بديلًا ممّا قدّمه السوسيولوجيّ الأميركيّ إيمانويل والرشتاين Immanuel Wallesrtien (1930–2019)، حتى إنْ أقرّت بأنها تتفق معه، ترى فيه أن «المركزية الأوروبية هي الاعتقاد، سواء أكان خفيًّا أو غير ذلك، بالمدلول التاريخي العالمي للوقائع التي يُعتقد أنها تطورت على نحو ذاتي في حاضِنة المجال الثقافي – الجغرافي لأوروبا»[7].

لقد سعت بمبرا إلى مناهضة هذه المركزية المزعومة وإلى الاعتراض على «حقيقة تَمَيُّز أوروبا» من جهة ثقافتها ووقائعها، وعلى «حقيقة» التطور المستقل للوقائع وللمفاهيم وللنماذج. وتوجهت في النهاية إلى الاعتراض على «حقيقة أوروبا ذاتها»، من حيث هي كيان متناسق، ومحدّد، يمنح صورة عمّا سبق. فكان نهجها في العمل قائمًا على تحويل «الحقائق» إلى مزاعم[8]، بحيث يسهل تفنيدها ما دامت المزاعم لا ترقى إلى أن تكون ذات مصداقية. وقد نجحت في هذا العمل، حتى احتفى العالم الأنكلوسكسوني بكتابها أيما احتفاء، وهو الكتاب الذي جمعت فيه كثيرًا من المعطيات التاريخية واستثمرتها بدقة بالغة.

تَبيّن، إذًا، أنّ ثمة حاجة ملحّة إلى إصلاح الفهم، وإلى إعادة بناء المصادرات وتجديد المقاربات، وهذا أمر لا يتم إلا في إطار نقدٍ يضع نُصب عينيه كل ما تم اعتباره – في زمن مضى – أمرًا كونيًا وصالحًا لكل زمان ومكان، رغم أنّ مصدره وشروطه لا تخص إلا أوروبا أوّلًا، ثم الولايات المتحدة الأميركية ثانيًا. ونحن نجد أنّ هذه الحاجة باتت تحظى باعتراف كبير، وأخذت تترسّخ في هذه الآونة الأخيرة. ويظل أنتوني غيدنز هنا أحد أبرز المنظرين الاجتماعيين المعاصرين الذين انشغلوا بهذا النشاط المتعلق بإعادة

(6) Ibid., p. 35.

(7) Ibid., p. 5.

(8) إن كتاب بمبرا سجالي في طبيعته، وله طموح كبير واسع لإعادة التفكير جذريًا في المزاعم الأوروبية المتعلقة، مثلاً، بخطاب النهضة المسيطر من جهة اعتبارها «حديثة» و«أوروبية»، وامتحان المزاعم التي اصطنعها عنها متبحرون في العلوم المختلفة، بالنظر إلى مدلولها التاريخي وأصولها الداخلية–الذاتية، واكتمالها الثقافي ... إلخ. وهي تسعى إلى تفنيد تلك المزاعم التي تقوم على استبعاد التأثيرات غير الأوروبية، وتجاهل التفاعلات التاريخية الحاصلة مع حضارات أخرى، كالعربية مثلاً، من كل تواريخ النهضة، وساندها في ذلك مختصون كبار في الإنسانيات نذكر منهم فقط كرايمر Kraemer ومقدسي Makdisi.

البناء والتجديد[9]، ويقف إلى جانبه في هذه المهمة، في حقول الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية، مختصون كبار وضعوا تصورًا مبتكرًا لـ «الحداثات المتعددة»، مثل الأَخَوَيْن جين وجان كوماروف[10] Jean and John Comaroff اللَّذين رفضا الفكرة التي تزعم أنّ الحداثةَ نقطةُ الوصول التي ينبغي على الشعوب غير الأوروبية أن تتطلع إليها، فتسير نحوها بثبات. كما رفضا الاعتقاد أن الحداثة على النمط الغربي هي غاية ما يُطلب. من هنا، دافع غيدنز عن تصور مخصوص للحداثة، لا يحصرها في منطق الهوية والتطابق، بل يراها تتشكل من أنساق كوكبية متباينة وديناميةٍ ومتعددة الاتجاهات، فالحداثة ينبغي أن تُفهَم بصيغة الجمع، لا المفرد.

وقد دافع عن هذا التصور نفسه أكاديميون آخرون مثل الأنثروبولوجيّ الهولندي بيتر فان دير فيير Peter van der Veer الذي ذهب إلى ضرورة الخروج من مآزق الحداثة الأوروبية، ومن المركزية الأوروبية، وأكد الحاجة إلى فتح أفق التفكير في الدلالة التي تكتسيها مواجهة الحداثة الأوروبية للمسارات التاريخية في مناطق عديدة من العالم، وكذا أشكال تعقدها وتنوعها. كما نافح عن ضرورة الحفاظ على معنى فرادة أوروبا، غير أن هذه الأمور كلّها تبقى رَهينة التفكير في مفهوم «تعدد التواريخ» بدلًا من الكلام عن «حداثات متعددة».

ثانيًا: الحداثة والحداثات البديلة

فَرَض واقع الحضارة المعاصرة على المجتمعات البشرية اليوم أن يدخل بعضها في علاقات إزاء بعض، وأن تنسج الروابط فتتبادل الخيرات والخدمات، وتعيش داخل نظام اقتصادي كوكبي، وداخل أسواق مالية كوكبية، وتقيم أشكالًا للتعاون عابرة للأوطان، لتعيش تحتَ تأثير مؤسسات اقتصادية عالميةٍ، تحدّد طبيعة الخيارات الاستراتيجية التي ينبغي اتباعُها في كل بلدٍ، بُغية تحقيق مطلب التنمية الشاملة التي صارت لها مؤشرات عالمية مضبوطة. ومن ثمة، صارت هذه الأمور هي الواقع الذي نُفرد له وصف «العولمة» لكي نشير إليه، حتى إنْ كان فهمُ العولمة على هذا النحو الذي يركّز على وجهها الاقتصادي يَلقى من الاعتراضات أشدّها؛ إذ يبدو أنه أسهم بدرجة كبيرة في طمس أشكال التفاوت واللاتكافؤ والعنف المدمِّرة للبشر وللبيئة التي جلبتها العولمة معها.

من الواضح، إذًا، أن المجتمعات المعاصرة قد صار بعضها اليوم أكثر اعتمادًا على بعض، وأن العالم أضحى مكانًا يُعزِّز حظوظ البشر في الاعتراف والامتنان لإنسانيتهم المشتركة، كما أن التحولات المتنامية التي تشهدها البنيات الاجتماعية التي جاءت باسم العولمة قد أتاحت الدَّفق الكوكبي للفِكَر والخِبْرات، والتطورَ السريع للتكنولوجيات التي مَكنت البشر جَميعَهم من التمتع بأشكال عظيمة من الحرية والمساواة. ورغم هذه التحولات غير المسبوقة. وبغض النظر عن تلك التطورات المهمة، ثمة

(9) David Held et al., *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 9.

(10) Jean Comaroff & John Comaroff, *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in postcolonial Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

أسئلة تبقى عالقة ينبغي التفكير فيها. وهي أسئلة ذات صلة بالأبعاد السياسية والثقافية والأيديولوجية والتكنولوجية والبيئية للعولمة، إلى جانب بعدها الاقتصادي ذي الأولوية، والذي تُركز عليه معظم الدراسات حول الموضوع[11].

نحسب أن الدافع إلى هذه الأسئلة العالقة يتجلى في النزعة التحديثية التي تتيحها العولمة، وهي تتجلى في عملية الارتقاء بمناحي الوجود البشريّ. بحيث يصير «التحديث» هو «مجموع مسارات التغيير واسع النطاق الذي عبره يَتطلَّع مجتمع ما إلى اكتساب السمات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي تُعتبر خاصة بالحداثة»[12]. ومهمَا يكن من أمْرِ وصفِنا هذا، فإن العولمة والتحديث يحيلان على أصل واحد هو «الحداثة»، بصفتها ذلك المفهومَ الشامِل لتلك المعاني، وتلك الخلفية المفسرة لحركة التاريخ في مجتمعات أُولى شَكَّلت حول نفسها تصورات متماسكة كما بيَّنا سابقًا، أو في مجتمعات ثانية قُدّر لَها أن تسلك طريق الحداثة؛ إذ تَحسبُها مَظنَّة ما ترنو إليه من تقدّمٍ وازدهار وهي المتخلفة والمتأخرّة، أو النامية والصاعدة، أو العالَمثالثية.

تباينت الرؤى حول ماهية الحداثة، وكذلك حول «تقييم مفعولاتها»، بيد أنها ارتبطت، عمومًا، في الدراسات التاريخية، بالتنوير. وارتبطت في حقول كثيرة، في ما يسمى بالتقليد الأنكلوسكسوني، بالإنسانيات Humanities، حتى غدا كل مفهوم منهما يستدعي الآخر ويحيل عليه، بل إن نقطة بداية الحداثة هي ما يُشار إليه بحركة التنوير ذاتها التي حدثت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، إلى الحد الذي صار فيه الإقرار بهذا الأمر جزءًا من البداهات المستقرة. وإذا كان التنوير يُعرف ببداهة الرجوع إلى العقل، وتنصيبه حَكَمًا في أمور الحياة كلها، فإنه في المقابل لا يعدم الميل إلى فحص هذه البداهة وتقليب النظر في أوجهها والتشكيك في صلاحيتها، ومن ثمة تقويض الأساطير المؤسِّسة للحداثة، أو بالأحرى المؤسِّسة لفهمنا لما تكونُ الحداثةُ عبر إعادة بناء حقائق التاريخ. فكان منطلقُ هذا الفحص، عند البعض، سؤالًا هذه صيغته: ما هو الطابع العام للظاهرة الفكرية التي تُسمّى التنوير؟[13]

ليس قصدنا تتبع هذا النقاش الذي يخص هذه المسألة بالذات، فحسبنا ها هنا تركيز النظر في التلازم الحاصل بين الحداثة والعقل والتنوير، وفي نتائجه. فقد صار التلازم، بل الاستلزام كذلك، هو المآل المحتوم لهذه المفاهيم الثلاثة في إطار نظرية ما بعد الحداثة، أو الحداثة البَعْدِيَّة، بدءًا من سنوات السبعينيّات من القرن الماضي، التي بلغ فيها هذا الضرب من التأويل أوجَهُ. لقد ظُنّ أن الحداثة هي التي مهدت الطريق لما بعد الحداثة، بحيث أَقَرَّ مفكرو ما بعد الحداثة، مرارًا وتكرارًا، بأن «الدَّنيوة» و«التنوير» اللذين يقودهما العقل، هما المنبعان الوحيدان للحداثة. وبهذا مهدوا لأنفسهم سبيل إصدار حكم الإدانة على الحداثة وما تَلاها، لأنها في اللحظة التي تفترض الاعتماد على العقل وتتخذه حَكَمًا

(11) Manfred B. Steger, *Globalization: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), p. 13.

(12) Alberto Martinelli, *Global Modernization: Rethinking the Project of Modernity* (London: Sage Publications, 2005), p. 14.

(13) S.T. Barnett, *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity* (Manchester/ New York: Manchester University Press, 2003), p. 10.

على السلوك البشري، لم تتبيّن أن هذا الاعتقاد لم يكن عندها مؤسّسًا تأسيسًا كافيًا يمكّن من تفادي نتائجه الضارة. ومن هنا، طفق مفكّرو ما بعد الحداثة يقدّمون الحجة تلو الأخرى على إثبات واقع فشل المشروع الحديث الذي لم يجلب معه الأحلام السعيدة للعقل فحسب، بل أتى بالحرب والمجاعة والمرض والكارثة البيئية[14].

شهد الكلام عن الحداثة في يوم الناس هذا منعطفات ومراجعات مهمة غيرت كثيرًا من تصوراتنا ومقولاتنا القبلية عنها، حتى ظهرت محاولات جادّة لمراجعة ما تراكم حول هذا المفهوم من رؤى ودلالات. ونذكر، على سبيل المثال لا الحصر، كتاب **الخطى الشمالية نحو الحداثة**[15] الذي يؤكد فيه أصحابه أن دول الشمال الأوروبي الخمس (الدنمارك وفنلندا وأيسلندا والنرويج والسويد) قد شكّلت نموذجها الفريد للحداثة، بناءً على ما أضحى يجمعها من تقاليد وعادات ثقافية وبنيات مؤسسات ولغات، وتعاون وثيق تبلور منذ العصر الوسيط المتأخر (القرن الرابع عشر)، واتسع نطاقه بُعيد الحرب الكونية الثانية حين اتجهت جهود هذه الدول الإسكندنافية نحو إقامة كيان سياسيّ موحد[16]. والمقصد العام من الكتاب هو إثبات التمايز القائم، في قلب الحداثة الأوروبية ذاتها، بين دول الشمال والغرب والوسط، وإبراز وجوه الحداثات الأوروبية المختلفة، وأنّه لا وجود لحداثة واحدة ووحيدة (أي بصيغة المفرد).

انبرت، غيرَ بعيدٍ عن هذا الرأي، أصوات عديدة في الغرب والشرق معًا، تتكلم عن الحداثات البديلة Alternative Modernities، لا من أجل الإيحاء بنهاية الحداثة، أو ما سماه جون فرنسوا ليوتار تحديدًا «السرديات الكبرى»، بل لكي تفتح أفقًا آخر للتفكير في الحداثة من منطلق المُبايَنة والاختلاف. فهذا ديلب بَرمِشورا غَونكار Dilip Parameshwar Gaonkar ذو الأصول الهندية، وهو أستاذ كرسي البلاغة والثقافة العامة في الجامعة الأميركية Northwestern University، مثلًا، يرى أنّ مكان نشأة الحداثة هو الغرب في قرون قد خلت، وفي ظروف سوسيوتاريخية خاصة نسبيًّا، وأنها لم تأتِ فجأة، بل إن مَقدمها كان على نحو بطيء، وأن الوعي بها قد حصل خطوةً خطوةً عبر الاتصال الحضاري، كما أن نقلها قد حدث في أول الأمر عبر التجارة. وها هي الآن تواصل ذيوعها في بقاع العالم بين الشعوب والأمم، بواسطة وسائل الإعلام الكوكبي والهجرة ورأس المال، وهي مصحوبة أحيانًا بضرب من الكلام المُرصع والطوباوي والوعود الكُبرى. وحتى إن لم يعد الغرب هو وحده اليوم مصدر هذا الضرب من الكلام، فإنه يبقى، رغم كل شيء، بيت المقاصّة الأعظم للحداثة الكوكبية[17]. هكذا، اختار غَونكار أن يعبّر عن الوضع الراهن بلغة أهل الاقتصاد، وكأنه يرمي إلى الموازنة ها هنا بين وجهَي الحداثة؛ السّيئ منهما، والحسن.

(14) Ibid., p. 12.

(15) Jóhann P. Árnason et al., *The Nordic Paths to Modernity* (New York/ Oxford: Berghahn Books, 2012).

(16) Ibid., p. 10.

(17) Dilip P. Gaonkar, "On Alternative Modernities," in: Dilip P. Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities* (Durham: Duke University Press, 2001), p. 3.

من أجل استدماج طريقة التفكير التي تخص «الحداثات البديلة»، وإيجاد مخرج لإنسانية اليوم من مآزق الحداثة الأوروبية الحالية، يقترح علينا غَونكار الاعتراف بالحاجة إلى مراجعة التمييز القائم بين دلالة «التحديث المجتمعيّ» ودلالة «الحداثة الثقافية»، لأن هذا التمييز لم يكن ضروريًا إلا في حضرة سردية لا تُقاوَم، وشديدة الخداع، تنحصر في إقامة الميز بين ضربَي الحداثة الجيد والسَّيّئ. وبعبارة أخرى، لا بدّ من مراجعة هذا الحُكم ذي الوجهين الذي لا يُصدره شخص، أو مجتمع ما، إلا استنادًا إلى الوضع الذي يَتَّخذه في الوجود وحَساسِيَّته تجاهه. وتعود دلالة التحديث المجتمعي في تقدير غَونكار إلى ما سماه «الفهم الذاتي المثالي البرجوازي» للحداثة الذي ارتبط تاريخيًا بتطور الرأسمالية في الغرب، وأوجد نمطًا متميزًا من الإنتاج، وخَلق نوعًا جديدًا من «الذات الإنسانية» تنبسط بصفتها ذاك الفاعل الذي يتصوّر نفسه حرًّا إزاء القيود كلِّها التي يفرضها التقليد لكي يَجري وراء غاياته الخاصة.

أَنشأَ هذا التحديث قاعدة من التحولات ذات طبيعة معرفية واجتماعية في آنٍ، بحيث تتضمن التحولات المعرفية، أو تستلزم، نمو الوعي العلمي وتطور الرؤية الدنيوية، والاعتقاد في مذهب التقدم، وأولوية العقلانية الأداتية، وانفصال الواقعة عن القيمة، والفهم الفردانيّ للحياة، والفهم التعاقدي للمجتمع ... إلخ. أما التحولات الاجتماعية، فترجع إلى مأسسة اقتصادات صناعية يوجهها السوق Market–driven industrial economies، وبروز دول منظمة وفق نمط الحكم البيروقراطي، وأنماط من الحكومات الشعبية، وحكم القانون، ووسائط الاتصال الجماهيري، والحركية المتزايدة للأفراد والأدب والتمدين، وقد اعتُبِرت هذه التحولات مكسبًا متجانسًا وسليمًا.

ضدًّا لهذا الفهم البرجوازي للحداثة، قامت الحداثة الأخرى - وهي الحداثة الثقافية - مُعترضة؛ إذ ظهرت في البداية داخل المجال الجمالي، وتزعمتها مجموعات متنوعة، وأحيانًا متنافسة من الكتاب الطلائعيين والفنانين، منذُ الرومانسيين في نهاية القرن التاسع عشر. وقد تبنّتها واهتمّت بها، تدريجيًا، وسائط الاتصال الجماهيري الإخبارية الشعبية، وقنوات الترفيه والفن التجاري. وهكذا، اخترقت الحداثة الثقافية الحياة اليومية للشعوب وغزت حميمية الأفراد.

يتبنى غَونكار، في آخر تحليلاته، فهمًا للحداثة يتماشى مع تحليل ميشيل فوكو للمفهوم في قراءته لنص كانط «ما التنوير؟»؛ إذ يعدّ الحداثة موقفًا في مساءلة الحاضر، فيبدأ كشفُه فحوى الحداثات البديلة بالاستفهام التالي: ما هو الوضع الذي يوجد عليه هذا الموقف اليوم؟ ويمضي قُدمًا نحو تحصيل الجواب بالقول إن موقف مساءلة الحاضر اليوم يشمله وصفان يبدوان متعارضين: فهو غاز مُكتسِحٌ ينتشر مثل العدوى، وهو يبدو مُحاصرًا أو في ورطة. إنه غاز لأن الحداثة أضحت كوكبيةً، وهو محاصَر لأنه أمسى يواجه معضلات يبدو أنها غير قابلة للحل. وبناءً على ذلك، يرى أنّ البداية البكر للحداثات البديلة تجد أصلها في هذه المساءلة المستمرة والعنيفة أحيانًا للحاضر، وتحديدًا بسبب أن هذا الحاضر يُعلن عن نفسه اليوم من موقع أنه يكتسي سمة «الحديث» بالنسبة إلى كلّ موقع قومي وثقافي[18]. وفي هذا الإطار يمكن أن تُفهم الحداثات البديلة، وإسهاماتُ كبار المنظرين

(18) Ibid., p. 20.

الذين وضعوا أسس هذا الفهم الجديد. ويُذكَر منهم اثنان: السوسيولوجي الإنكليزي بول جيلروي Paul Gilroy، والسوسيولوجي الهندي، وعضو الأكاديمية الأميركية للفنون والعلوم منذ سنة 1997، أرجون أَبَّدُورَايْ Arjun Appadurai، وهما غير محسوبين على الغرب، ويمكن المنظور الذي يتبنيانه أن يُفضِي إلى أقلمة الحداثة الغربية كما ورد في تعبير المؤرخ الهندي الشهير دِبيش شكربرتي[19] Dipesh Chakrabarty، وذلك من خلال التفكير في أشكال فهم هذه الحداثة لذاتها، وضد الأشكال الراسخة لهذا الفهم.

يتلخص موقف غَونكار من الحداثة في قوله إن: «الحداثات البديلة تُنتج توليفاتٍ وتوليفات مُتجددة لا تَنتَهي مفاجآتها [...] والحداثة في كل مكان، وفي كل موقع وطني/ ثقافي، ليستْ واحدة بل [هي أنواع] شتى، ليست الحداثة جديدة، بل قديمة ومألوفة، إن الحداثة غير مكتملة، وهي بالضرورة كذلك»[20].

يُفضّل، في هذا السياق ذاته، الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور Charles Taylor، الحديث عن فكرة الحداثات البديلة بدلًا من الحديث عن الحداثة بصيغة المفرد، ويعتبر أن فهم الغربيين للحداثة قد تحقق انطلاقًا من زاويتين: الأولى يُسميها «النظرية الثقافية للحداثة»، والثانية «النظرية اللاثقافية». يقصد بالأولى نموذجًا نظريًا يصف مُجمل التحولات التي كان الغرب الحديث مسرحَهَا، وتحديدًا نشوء ثقافة جديدة؛ إذ إن العالم الأطلسي المعاصر يُنظر إليه بوصفه ثقافةً، أو مجموعةً مغلقةً من الثقافات، المرتبطة فيما بينها، تحوز فهمًا خاصًّا بها لمعاني الشخص والطبيعة والخير ... إلخ. ويمكن هذه الثقافة أن توضع في تقابل مع كل الثقافات الأخرى التي تُجاورها في المكان، أو حتى الحضارات الغربية نفسها التي تَقدَّمتها في الزمان.

في مقابل ذلك، تصف النظرية غير الثقافية تلك التحولات من زاوية تأخذ في الاعتبار تلك العملية المحايدة ثقافيًّا التي أدت إليها، وبهذا تكون الحداثة مُختزَلة في عملية لا تَحدُّها حدود الثقافات. بل يُنظر إليها بصفتها نمطًا في الوجود يمكن أن تختبره أيُّ ثقافة، ويذكر مثالًا على هذا النمط غير الثقافي للنظرية هو ازدهار الوعي العلمي، أو تطور الرؤية الدنيوية، أو نشوء العقلانية الأداتية، أو النظر إلى الحداثة من جهة التغيرات الاجتماعية والفكرية، أي من وجهة نظر تحولاتٍ يُفترض أنها جاءت نتيجة الحركية المتزايدة للمجتمع، أو تركيز الساكنة والتصنيع، أو ما شابه ذلك، ويتم في هذه الحالات كلّها تصوّر الحداثة بوصفها مجموعة من التحولات التي يمكن أن تَمُرَّ منها أيُّ ثقافة، والتي ربما تكون كلها، في المستقبل، مُجبَرَة على اختبارها.

لا تربط النظرية غير الثقافية للحداثة تلك التغيرات بوضعية اجتماعية خاصة، أو بسياق ثقافي محدّد، بل إنها تصفها كأنها نوع مخصوص من التحوّل، في وسع أيّ ثقافة أن تكون هي نفسها المدخل

(19) Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

(20) Gaonkar, p. 35.

إليه[21]، أو حقلها التجريبيّ. وعلى سبيل المثال، يمكن أن تعاني أيُّ ثقافة أثر ما يخلّفه نمو الوعي العلمي، كما يمكن أن يشهد أيُّ دين صيرورة الدَّنيوة، ويمكن أن تواجه أيُّ مجموعة من الغايات القصوى تحدي التفكير الأداتي، كما يمكن أن تتزعزع كل ميتافيزيقا إذا تَمَّ فصل الواقعة عن القيمة. ويمكن القول، في إيجاز، إنّ الحداثة في هذه النظرية اللاثقافية تُفهم بصفتها منتوجًا خالصًا للعملية العقلانية أو الاجتماعية المحايدة ثقافيًّا.

هكذا يحصل مفهوم «الحداثات البديلة» عند تايلور على مشروعيته، لأنّ الفيلسوف يَنتقد تَسَيُّد هذا الفهم غير الثقافي للحَداثة على القرنين الأخيرين بدءًا بألكسي دوتوكفيل ومفهوم «الديمقراطية الزاحفة»، وإميل دوركايم ومسار تحول المجتمعات من نمط «التضامن الآلي» إلى نمط «التضامن العضوي»، وانتهاءً بسياق العولمة المعاصر الذي يتجه فيه الكل إلى مشاكلة الكل، والذي يرى أن هذا الفهم المهيمن لا يُفيد سوى المجتمعات غير الحديثة التي هي في طريقها نحو تحقيق نوعٍ من التَّلاقي والتجانس مع نموذج الحداثة الغربية الأسبق في الزمان.

يؤكد القول بأطروحة «الحداثات البديلة» عند تايلور أنّ أنحاء تكيّف المجتمعات التقليدية مع الحداثة ليست أنحاءً متشابهة، وأنها لن تكون كذلك في المقبل من الأيام. والواقع أن أمورًا تتلاقى هنا، في حين أنّ أمورًا أخرى تتمايز هناك، وأنه من الملائم القول إن المؤسسات والممارسات تتلاقى، في حين أن الثقافات تتخذ أشكالًا جديدة للتباين. وكما أنّ التحديث لا يَعني التنميط، فإن الحداثة كذلك ليست واحدة. ومن الأمثلة المبيِّنة لذلك ما يمكن التعبير عنه بـ «إنشاء المقاولة»؛ إذ لمّا كان هذا الإنشاء شرطًا لازمًا للمشاركة الناجحة في السوق، والمقاولة هي شرط النمو الاقتصادي (الرفاه والسلطة)، فإنه من الواضح أن الثقافات المقاولاتية Entrepreneurial Cultures، أو ثقافة الاستثمار في مجتمعَي اليابان والصين مثلًا، تختلف عن الثقافة نفسها في الغرب، مثلما تختلف طبقة التجار الهنود عن طبقة التجار الغربيين، بل إن ثقافة الأعمال تتباين حتى بين مجتمعات المنطقة الأطلسية ذاتها. ويذهب تايلور كذلك إلى أن الثقافات المقاولاتية تشهد فروقًا في الشكل مثل الفروق الواقعة في حَجم المقاولة، وفي الأساس الذي تقوم عليه الثقة داخلها، وأنماط الإجراءات والمساطر المتبعة في كل ثقافة على حدة. صحيح أن الثقافات يستعير بعضها من بعض ويستلهم بعضها من بعض أيضًا، إلّا أن هذا لا يعني إمكانية التقائها يومًا ما في نمط واحد، أو أنها سوف تتجه نحو ذلك في مقبل الأيام[22].

ثالثًا: الحداثات المتعددة: أصل الفكرة ورهانات النموذج

تعود فكرة «الحداثات المتعددة» زمنيًا إلى شتاء سنة 2000، حين نشرت مجلة **ديدالوس**[23] *Daedalus* عددًا يحمل العنوان نفسه، تلا – بعد سنتين فقط – عددًا آخر في موضوع «الحداثات المبكرة»

(21) Charles Taylor, "Two Theories of Modernity," in: Gaonkar, *Alternative Modernities*, p. 184.

(22) Ibid., p. 195.

(23) *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 129, no. 1 (Winter 2000).

Early Modernities[24]، فشاع منذئذ استعمال مصطلح «الحداثات المتعددة» في حقل العلوم الاجتماعية، وأقيمت في شأنه مشاريع بحث ضخمة، وانعقدت حوله مؤتمرات وندوات، وأُلّفت في موضوعه مقالات وأسفار. وقد كان المؤتمر الدولي الذي دعا إليه معهد الاستراتيجية لمجموعة بوسطن الاستشارية The Strategy Institute of The Boston Consulting Group عاملًا حاسمًا في جعل مصطلح «الحداثات المتعددة» يأخذ طريقه إلى الاعتراف به على نطاق واسع.

انعقد المؤتمر في مدينة برلين، وتحديدًا في معهد البحث في العلوم الاجتماعية المستقل ذي الصيت العالمي Berlin Wissenschaftszentrum، والمعروف أيضًا اختصارًا بحروفه الثلاثة: WZB، في الحادي والعشرين أيار/ مايو 2001، وقد كان عُنوانه أيضًا «الحداثات المتعددة». جمع هذا المؤتمر أعلامًا بارزين وروادًا دوليين في العلوم الاجتماعية، وقُدمت فيه أوراق بحثية جُمعت فيما بعد في سِفْر ثري، بإشراف السوسيولوجي الإسرائيلي شموئيل إيزنشتات.

أسهم مؤتمر برلين كثيرًا في اشتهار مفهوم «الحداثات المتعددة»، وفي جعله يتخطى حدود العناية التي أولتها مجموعة بوسطن مسألة الاستراتيجية. وفي تقدير إيزنشتات[25] نفسه، مكّن التعاون مع باحثين وأكاديميين من مختلف التخصصات المجموعةَ نفسها من تطوير فهم غني للاستراتيجية وللمناخ الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ لمجال الأعمال والاستثمار الماليّ. لقدً كان المؤتمر كذلك، في نظر السياسي الألماني ورئيس مجموعة بوسطن الاستشارية في ألمانيا (خلال الفترة 1981–1992)، بولكو فون أُوتِنْغَر Bolko Von Oetinger[26]، فرصة سانحة لتسليط مزيد من الضوء على تعقيدات الاقتصاد الكوكبي. وهذا ما جعل فكرة «الحداثات المتعددة»، التي هي مدار النظر فيه، بمنزلة تحدٍّ لضربٍ من التفكير الاقتصادي المُهيمن الذي يسعى إلى توحيد المناخ الاقتصادي بتحديد «قوانين» و«قواعد» يقبلها الجميع، وقابلة للتطبيق على صعيد كوني، مع إنكار إمكانية تأثير العوامل غير الاقتصادية في القرارات الاقتصادية. وإضافة إلى ذلك، أسهم المؤتمر بقدر كبير في كشف فشل مؤسسات اقتصادية؛ مثل «المنتدى الاقتصاديّ العالمي»، و«صندوق النقد الدولي»، و«منظمة التجارة العالمية»، في تزويد العالم بتوجيه مفيد Useful Guidance يمكّن مجتمعاته من إيجاد الأسئلة والحلول والمقاربات الملائمة، المفيدة على مستوى مجال الأعمال والسياسات العمومية المتبعة في الدول المختلفة. كما بين أن معظم الشركات الغربية – حتى وهي تحاول استغلال جميع الفرص الكوكبية المتاحة لها من الناحية الاقتصادية – صارت تعي، على نحو متنام، أنّ المجتمعات المختلفة تقتضي أسئلة مختلفة وأجوبة مختلفة، ومقاربات مختلفة أيضًا. وهذا ما بات يستدعي فكرة أننا نعيش في عالم حداثات مختلفة غربية وغير غربية، وأنّ عالم اليوم أعقد بكثير مما يمكن تصوره، ولذلك كان المؤتمر بداية حوار معقد وشائك حول هذه المسائل.

(24) *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 127, no. 3 (Summer 1998).

(25) Shmuel Noah Eisenstadt, "The Context of the Multiple Modernities: Modernities Paradigm," in: Dominic Sachsenmaier, Jens Riedel & Shmuel N. Eisenstadt (eds.), *Reflections on Multiple Modernities, European, Chinese and Other Interpretations* (Netherlands: Brill, 2002), p. 1.

(26) Bolko Von Oetinger, "The Context of the Multiple Modernities Paradigm," in: Ibid., p. IX.

تكمن المشكلة في عالمنا اليوم إذًا، بحسب أَوِتْنَغَر، في وجود هوّة فاصلة بين التأويل السوسيولوجيّ الرفيع للتاريخ وبين القرارات الدنيوية اليومية المتخذة في مجال الأعمال، وهذان قطبان يتصارعان من أجل البقاء أو الانتشار، كما تكمن المشكلة في أنّ هذه الهوة يعسر أن تُردم بِمُجرد وجود قواعد بسيطة أو مفاهيم مجردة فقط، لأنّ الهوة نفسها في حاجة إلى أن تُكشف أولًا، فلا حلول سهلة يمكن تصورها في هذا المضمار.

كان الهدف من مؤتمر برلين هو البحث عن خريطة طريق للفهم يمكن أن تضيء عتمات الاقتصاد المُعولَم. ولذلك، لم يزعم أصحاب البحوث التي قُدّمت فيه أنّ هناك حلًّا رئيسًا يسمح بالتعامل مع عالم الحداثات المتعددة، أو أنّ قائمة من الأسئلة قادرة على إنهاء المشكلات كلّها؛ لقد تجسّد هدف المؤتمر في توفير أرسومة واسعة للتأويلات المختلفة والشروع في الحوار حولها، ولذلك قدّمت الدراسات حدوسًا و«أفكَارًا» ينبغي بسطها والغور فيها، وإشارات لطيفة يمكن الاهتداء بها للوصول إلى تفسير أفضل لتعقيدات اقتصادنا الكوكبي. من هنا، كان مفهوم «الحداثات المتعددة» واحدًا من التأويلات الكثيرة التي تتنافس على التاريخ، وعلى واقعنا الراهن، وعلى عالمنا المُعولَم، وعلى ثقافته من داخل هذا العالم نفسه. لأننا لا نعلم علم اليقين ما هي الحقيقة؛ إذ تبقى موضوعًا للتأويلات الثقافية.

يبقى السوسيولوجي العبري إيزنشتات، واحدًا من أهم منظري «الحداثات المتعددة» في الغرب، وذلك بالنظر إلى مكانته البارزة في حقل السوسيولوجيا منذ الخمسينيات من القرن الماضي. وفي هذا الصدد، يؤكد أستاذ السوسيولوجيا في جامعة غوته بمدينة فرنكفورت الألمانية غِرهارد برِّيير Gerhard Preyer[27]، أنه لا وجود لسوسيولوجي واحد دامت أبحاثه وتنظيراته ما يقارب ستين سنة، مثلما حدث لأبحاث إيزنشتات الذي أسس منذ منتصف السبعينيات مشروع البحث في الحضارات المقارنة، وتزعّم فيه البحث في حاضنة شعبة السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية، داخل معهد البحث ترومان في الجامعة العبرية بمدينة القدس. كما أسهم بمقدار رفيع في تكوين النظرية السوسيولوجية منذ بداية اشتغاله في ميدانه. ويظل تميزه مرتبطًا بالانقلاب الذي شهده عملُه السوسيولوجي ومسارُه الفكري على وجه الإجمال؛ إذ تَحوّل اهتمامه في سياق النظرية السوسيولوجية من التحليل المقارن للمؤسسات، إلى برنامج البحث في الحضارات المقارنة. فحدث أن قادته هذه الخطوة إلى توجيه نقده لنظرية التحديث الكلاسيكية، وقد استعمل فيه برنامج البحث الخاص بالحداثات المتعددة الذي أَسَّسَه في الجامعة العبرية. فما هو مضمون النظرية الكلاسيكية – أو بالأحرى النظريات الكلاسيكية – وما النواة الصلبة التي تدور حولها فكرته عن الحداثات المتعددة؟

1. نظريات التحديث

احتلت النظريات الكلاسيكية الخاصة بمفهوم التحديث مقدمة المشهد الفكريّ خلال سنوات الأربعينيّات والخمسينيّات من القرن العشرين. وقد كانت تُعنى ببناء «النماذج المثالية» وتحديد الآليات

(27) Gerhard Preyer, "The Perspective of Multiple Modernities on Shmuel N. Eisenstaedt's Sociology," *Journal of Political and Moral Theory*, no. 30 (2013), p. 189.

المجردة الفاعلة في التغيير، وصاغت، كغيرها من النظريات، سلسلةً من الفرضيات والتنبؤات القابلة للتحقق تجريبيًا، وهي تقترح، على نحو ظاهر أو خفيّ، الاستراتيجيات الملائمة لمجاوزة التخلف. لقد بقيت هذه النظريات قائمة على مُسَلَّمة «التَّلاقي» التي تتبنى مصادرةً مفادُها أنّ المجتمعات المتخلفة، أو النامية، وهي تسير في طريق التحديث، لا وجهة لها إلا نقطة وصول واحدة هي «الحداثة» كما تجلّت في المجتمعات الغربية. وفضلًا عن ذلك، يرى مؤلف كتاب **التحديث الكوكبي**[28] أن الاختبارات التجريبية التي أُجريت للتحقّق من التنبؤات الخاصة بالتنمية السريعة التي وضعتها تلك النظريات، كانت محدودة أو متناقضة. وأنه حتى إنْ بقي ارتفاع نسبة الإنتاج الوطني لما سمي بالعالم الثالث، في الربع الثالث من القرن العشرين، حقيقةً ثابتةً (بلغ نسبة تُقدر بـ 3.4 في المئة، وهي أعلى من نسبة معدّل نمو الاقتصادات الغربية في تلك الفترة)، فإن تلك التنبؤات المتفائلة لهذه الدراسات تبقى مفتقدةً أَسَاسًا متينًا، وذلك لأن النمو الاقتصادي لم يجلب معه بالضرورة التحديث المرجو إذا ما نُظر إليه من حيث دَلَالَتُه العامة، أي من حيث إنه التَّغيير الاجتماعي الشَّامل. كما أنّ النمو الذي حدث على صعيد الإنتاج الوطني في تلك البقاع من العالم، لم يَكن قطّ مصحوبًا بارتقاء في مستوى العيش، وفي مستويات التربية وفي أوضاع الصحة، ولم ينعكس إيجابيًا على انتشار التكنولوجيات الحديثة، أو على تقوية المؤسسات السياسية. ويُرجِع رئيس المجلس الدوليّ للعلم الاجتماعيّ The International Social Science Council, ISSC، الإيطالي ألبرتو مَرْتِنللي[29] Alberto Martinelli سبب هذا الأمر إلى أنّ العوائق الموضوعة أمام عملية التحديث، وهي تحديدًا: مُقاومة المصالح المكتسبة له ومُمانعةُ المواقف التقليدية، والنتائج المربكة التي تخلفها النماذج المستوردة، وظواهر الاستعمار الداخلي، قد انتصبتْ معانِدةً التَّغييرَ؛ فصارت أقوى وأشد مما كان متوقعًا من قبلُ.

أثار هذا الوضع مَوجةَ انتقادات واسعة النطاق، وأسهم في تطور موجة ثانية من التنظيرات للتحديث رفضت المقاربة الخاصة بـ «النماذج المثالية» وبـ «المنظور التطوري» التي تهيمن، على نحو ظاهر أو خفيّ، في معظم الدراسات الخاصة بالنظرية الكلاسيكية. وما يهمنا من هذا الأمر هو أنّ مفهوم التحديث ذاته، وبالنظر إلى أسباب ذات طبيعة ميثودولوجية وأيديولوجية، قد أصابه ضمور في النقاش العلمي منذ نهاية الستينيّات من القرن الماضي، وذلك تحت وطأة الانتقادات الموجهة إليه في ذلك الإبان من لدن كتّاب من اتجاهات مختلفة. ولا يخرج موقف إيزنشتات كثيرًا عن هذا النقد في تقييمه لتلك المسألة، بحيث تَعتَبر «النظرية الكلاسيكية» بالنسبة إليه، أنّ البنية الاجتماعية للمجتمعات الغربية قد تأسست من خلال الانقلاب على بِنْيَة الحضارة الأوروبية الوسيطة، وأن البرنامج الثقافي الذي تحمله تلك المجتمعات الحديثة يتسم بتمايز بنيويّ عن السابقة، ينبسطُ في المجال الاقتصادي والسياسي والعلمي والديني والأنساق التربوية الفرعية للمجتمع. ثم إن مسار التمايز هذا إنما يسير جنبًا إلى جنب مع انتشار التمدن وشُيوع القنوات الخاصة للتواصل ورُسوخ أسلوب حياة فردانيّ يزداد قوّةً وانتشارًا كل يوم. أمّا مفهوم «الحداثات المتعددة» عند إيزنشتات فيُفهم من جهتَي السلب

(28) Martinelli, p. 53.

(29) Ibid., p. 55.

والإيجاب؛ فهو من جهة السلب يقومُ ضد كثير من رؤى السوسيولوجيا الكلاسيكية التي أشرنا إليها من قبلُ، وضد نظريات التحديث التي تفترض فكرة «التلاقي» الذي ينبغي أن يتم بين المجتمعات التقليدية وهي تسير نحو الحداثة وبين نموذجها القائم في الغرب. وهي الرؤى التي كانت سائدة في فترة ما بعد الحرب الكونية الثانية، وذات تأثير بالغ حينها، والتي تُجمِع على أنّ المشروع الثقافي للحداثة، كما تمَّ تطويره في أوروبا الحديثة، سوف يسود في كل المجتمعات التي تم تحديثها مثلما سوف تسود مختلف المؤسسات القاعديّة المرتبطة به.

يسير مفهوم «الحداثات المتعددة» أيضًا ضد أطروحتين حديثتين عن العالم المعاصر ذَوَاتَي تأثير كبير، هما تلك الخاصة بـ «نهاية التاريخ» لصاحبها فرنسيس فوكاياما Francis Fukuyama، وتلك المتعلقة بـ «صدام الحضارات»، التي دافع عنها صمويل هنتنغتون Samuel Huntington (1927–2008). كما يُجسِّد قطيعة مع المقاربات الكلاسيكية للسوسيولوجيا الغربية التي تسعى – رغم تمايز مقارباتها – إلى المطابقة بين التحديث وتنميط العالم Homogenization أو إضفاء التجانس عليه، حتى يصير وضع الثقافات فيه إلى مآل التشابه والمُشَاكَلَة. وإجمالًا، إنّه مفهوم تم تطويره ضدًّا على إطار نظري خاص بالأحداث الخاصة بالقرن العشرين وبالتطورات الأخيرة الحاصلة فيه، وبخاصة منها واقع «الدول-الأمم» التي نشأت بعد جلاء الاستعمار، وواقع الدول الثورية ومسار العولمة، وسقوط نظام الاتحاد السوفياتي. لقد أذكت هذه الأحداث شُعلةَ استفهامِ طبيعةِ العالم الحديث والمعاصر الذي بتنا نعيش فيه.

أما من جهة الإيجاب، فإنّ مفهوم «الحداثات المتعددة» إنما يقوم على فكرة أن ما يجعل مجتمعًا ما حديثًا، لا ينبغي أن يُحمَل على «المفرد» بل على «الجمع»، وأنّ الطرق إلى الحداثة تتعدد مثلما تعددت الطرق إلى روما قديمًا. ولذلك تنطوي فكرة «الحداثات المتعددة» على فرضيتين[30] تخصّان طبيعة الحداثة. تقوم أولاهما على أن الحداثة عبارة عن حضارة متميزة، مزودة بسمات ثقافية ومؤسساتية، خاصة أنّ هذه الحضارة المتميزة التي تشكلها الحداثة قد ظهرت أولًا في الغرب، قبل أن تنتشر في العالم بأسره. ويُذَكِّرنا هذا الانتشار الذي عرفته، بحسب إيزنشتات، بنشوء الأديان الكبرى: المسيحية، والإسلام، والبوذية، وكذلك الكونفوشيوسية، وبشيوعها في بقاع العالم. وتقوم ثانية الفرضيّتين على اقتراح أنْ تكون هذه الحضارة والبرنامج الثقافي المتميز والتنظيم المؤسسي اللذان يترتبان عليها، قد تبلورت أولًا في أوروبا الغربية، وفي بقاع أوروبا الأخرى، وفي أميركا، ثم في أصقاع العالم بأسره بعد ذلك. فتكون الحداثة بهذا المعنى قد وَلَّدَت نماذج ثقافية ومؤسساتية هي في تحول دائم، وهي ليست سوى بعض أجوبة عن الإمكانات والتحديات الملازمة للأسس الحضارية للحداثة. وبتعبير آخر، إن انتشار الحداثة لم يكن فرصة لوجود حضارة متجانسة ذات نمط واحد وإنما كان، بخلاف ذلك، برهانًا ساطعًا على تبلور حضارات شتى؛ أي حداثات عديدة.

يترتب على وجهة النظر هذه التي ينافح عنها إيزنشتات وأضرابُه من منظري الحداثات

(30) Shmuel N. Eisenstadt, "Une réévaluation du concept de modernités multiples à l'ère de la mondialisation," *Sociologie et sociétés*, vol. 39, no. 2 (2007), p. 200.

المتعددة – ومنهم السوسيولوجيون والمؤرخون والخبراء وعلماء الاقتصاد – أن تكون للحداثة ماهيةٌ حدُّها اجتراح نمط أو أنماط عديدة من الفهم لتأويل العالم، أو – بتعبير كورنيليوس كاستورياديس Cornelius Castoriadis (1922–1997) – تكوين متخيل اجتماعي يتركب، أولًا، من رؤية أنطولوجية وبرنامج ثقافي متميزين، ويتركب ثانيًا، من سلسلة جديدة من المؤسسات. ويترجم هذان المكونان، بحسب إيزنشتات، انفتاحًا وارتيابًا غير مسبوقين في تاريخ الفكر البشريّ.

يتأسس فهم إيزنشتات للحداثة، كذلك، على ما بسطه الألماني ماكس فيبر من فِكَر (جمع فكرة)، وفيبر هو المفكر الذي يَعده إيزنشتات، بلا جدال، أفضل من صاغ ماهية البرنامج الثقافي[31] للحداثة. والشاهد على ذلك هو استعارَتُه ما قاله جيمس فوبيان عن عمل فيبر، والقصد هو أنّ فيبر قد رأى: «العتبة الوجودية للحداثة [قائمة] في تفكك ما سماه المصادرة الإيتيقية لعالم أنشأ إلهٌ فيه النِّظامَ، وكوسموس محمول في واقعه بمعنًى وإيتيقا يخصانه». ويتابع فوبيان استنتاجه بالقول إن الدخول في الحداثة يوافق ترنّح مشروعية المُصادرة التي بموجبها يتم القبول بفكرة كوسموس سبق أن رتّب أموره إلهٌ مَا وحدَّد قدَره. وهكذا فإنّ الحداثة، أو نمطًا، منها يبرز فقط إذا ما كفّت الأفكَار (جمعُ فِكْر) والأذهانُ عن التسليم بفكرة الكوسموس كما هو معطى، بحيث تبدأ في اتخاذ «الاعتراض» نهجًا في التفكير. وبتعبير آخر، تكون الحداثة ممكنة فقط إذا كان الكوسموس الذي يُعتقد أن نظامه قد وُهب من مصدر براني مُتعال قد صار يوضع على محكّ الاعتراض والمساءلة، بحيث يفقد قدسيته أو كونه مُنزَّهًا. وحول هذه المسألة الحيوية يختلف الحداثيون وأعداء الحداثة أو المناهضون لها، الذين يعترضون على إمكان الاعتراض على ما يُحسب أنه وُهب وحُسم أمره إلى الأبد، ويحافظون على اعتقادهم هذا مهما كلّفهم هذا الاعتقاد من ثمن[32].

يتأسس فهم إيزنشتات للحداثة كذلك على أعمال الفيلسوف الفرنسيّ كلود لوفور Claude Lefort (1910–1924)، وخاصة مقالته الكثيفة: «أهي استمراريةُ اللاهوتي–السياسي؟»[33] التي بث فيها أهم فِكَره بخصوص طبيعة الرابط القائم بين «الديني» و«السياسي»، ومسألة ديمقراطية المحدثين التي جعل ماهيتها كامنة في «المكان الفارغ للسلطة»، ويستعير منه عبارة «تحلّل ثوابت اليقين»، واصفًا إياها بـ «العبارة السعيدة»، ويدمجها في فكرة أن البرنامج الثقافي والسياسي الحديث قاد إلى «تحلّل ثوابت اليقين»، في تصور العالم وفي المبادئ المؤسِّسيّة المرتبطة به. وأن هذا التحَلُّلَ، أو التفكك، قد سمح بوجود جهود حثيثة لإعادة بناء مثل تلك الثوابت، وأن هذه الجهود قد رافقها وعي بتعدد الرؤى والنماذج الموجودة والإمكان الواقعي للاعتراض على تلك الرؤى والنماذج لإعادة صوغها على نحو لانهائي؛ فلا شيء بديهي في مجتمعات الحداثة، لا المبادئ، ولا مشروعية النظام الاجتماعيّ والأنطولوجيّ والسياسيّ، ولا غيره من أمور الحياة على وجه الإجمال.

(31) Ibid., p. 201.

(32) Ibid.

(33) Claude Lefort, "Permanence du théologico–politique?" in: Claude Lefort, *Essais sur le politique: XIX–XXe siècles* (Paris: Seuil, 1986 [1981]), pp. 275–329.

هكذا نخلص إلى أن النواة الصلبة لمنظور «الحداثات المتعددة» ترجع إلى إقرار وجود أشكال متنوعة للحداثة، تتّسم بخصوصية ثقافية وحضارية تندّ عن النمطية، وأن ما صنع هذه الأشكال هو الموروثات الثقافية المتميزة والشروط السوسيوسياسية المختلفة، وأنّ الأشكال المشار إليها مستمرة في التباين من حيث نسقُ القيم الخاص بها ومؤسساتها ورؤاها. وأخيرًا، إذا كان منطلق تميز البنيات والمؤسسات والأنساق الثقافيَة الحديثة هو أوروبا وأميركا، فإن المجتمعات غير الغربية؛ الآسيوية والأميركية اللاتينية والأفريقية، على سبيل المثال، قد اجترحت لنفسها أفهامًا ورؤى متمايزة عمّا تم في الغرب، أو لنقلْ إنها تسعى إلى تملّك الحداثة وفق خصوصياتها الثقافية والحضارية.

2. الحداثات المتعددة ومساءلة الغرب

في سياق مَنظُور «الحداثات المتعددة» من موقع الآخر غير الغربيّ، ينبري الأستاذ في جامعة هارفارد، المؤرخ والفيلسوف الصيني، وأحد أعمدة الكونفوشيوسية الجديدة تو وي مينغ Tu Wei Ming، مستفهمًا هذا الأمر، وموضحًا أنّ النظام العالمي الجديد الذي نعيشه اليوم لا يمكن أن يُفهم من منطلق الثنائية الحادة: رأسمالية/ اشتراكية، وأنّ هذا الفهم قد يبدو ملائمًا لو كانت الحرب الباردة تطغى على مسرح الأحداث، والحال أننا اليوم أمام مجتمع كوكبي صاعد، نسيجه غنيٌّ ومتشعب، بل حتى نموذجَا الفهم الكوكبي البديلان اللذان قدمهما فوكوياما (**نهاية التاريخ**) وهنتنغتون (**صدام الحضارات**) ليسا غير تعميمين تبسيطيين، يبدو أنهما قراءتان متناقضتان للوضع البشري، وقَصَد مينغ من ذلك أنهما: تصريحان مفعمان بالتفاؤل، مقتضاهما أن الانقسامات الأيديولوجية السابقة لم تعد موجودة، في إشارة مصحوبة بنوع من الحذر إلى أن الاختلافات الثقافية، وخاصة الدينية منها، هي المصادر الكبرى للصراع العالمي.

يعاني الموقفان المشار إليهما عيبًا حقيقيًّا يكمن في كونهما ما زالا يؤمنان بمصادرة أن الثنائية الراهنة والفاعلة هي «الغرب والبقية» The West and the rest، ولا يعبّر هذا الموقف إلا عن النزعة المركزية الغربية على نحو آخر جديد.

يقرُّ المؤرخ الصيني بحقيقة أنّ الأمم الديمقراطية الليبرالية في الغرب الأوروبي وشمال أميركا، التي تعيش على اقتصاد السوق، تدخل طورًا جَذريًّا من التحول الكوكبيّ. ويرى أنه من المعقول الوعي بأن تحديات معينة آتية من بعيد – من المنطقتين الثقافيتين الكونفوشيوسية والإسلامية على سبيل المثال – يمكن أن تعرقل مسار هذا التحول الكوكبي، ولكنه يتساءل: هل يمكن اتخاذ مسار تأثير الثقافة الغربية بوصفه نوعًا من الحتمية التاريخية؟ وهل يمكن الإطار المفهوميّ الذي يفهم به الغرب نفسه و«الآخر» أن يلائم الدفع بالتنمية الاجتماعية إلى الأمام من حيث هي «مشروع مشترك»؟

يفهم مينغ التنمية الاجتماعية بوسمها إلهامًا ووعدًا بالرخاء البشريّ. ولذلك يذهب إلى ضرورة معالجة المشاكل الأخلاقية والروحية الأساسية التي تواجه المجتمع الكوكبي، ولا سبيل إلى ذلك إلا بمُجاوزة العقلية الغربية القديمة التي تَملت بالعُجب وبالانتشاء بالظفر وبالصدام، حتى قادت إلى نتائج ضارّة على المستويات جميعها. كما يتوجه إلى الولايات المتحدة الأميركية رأسًا، ولسان حاله يقول لها: إن

الأوان قد آن لكي تقود عملية إصلاح هذا الفهم الغربي، فيتحوّل وضعها من «حضارة معلِّمة» لغيرها إلى «ثقافة تتعلّم» من هذا الغير، من خلال العودة بالخصوص إلى شرق آسيا منذ الحرب الكونية الثانية. وهذا لن يتم إلا إذا وضع الغرب في حسبانه تسع مسائل كبرى، نتقي منها أربعًا هي:

• أيّ الأَمْرَين أنسبُ للاندماج الاجتماعي، النظر إلى أنفسنا بوصفنا أفرادًا معزولين أم النظر إليها بوصفها أوساطًا لِقيامِ العلاقات البين-شخصية؟ (انتقاد النزعة الفردانية الغربية).

• حتى إنْ كنا نستعمل شروطًا مادية ذات منحى كمّي لكي نحدّد ونقيس مدى رفاهنا، فهل في الإمكان أن نُقدِم على اقتلاع أنفسنا من أنحاء التَّجَذُّر الروحي لثقافاتنا؟

• إذا كان النجاح يُقاس، فقط، بمِقياسِ الثروة والسلطة، دون الخيرات الأخرى مثل رأس المال الاجتماعي والتأثير الأخلاقي والقدوة الحسنة، فأنّى لنا نَقْل القيم النفيسة بالنسبة إلينا إلى الجيل اللاحق؟

• لَمَّا أضحينا على وعي تامٍّ بهشاشة كوكبنا وبأننا قد استنزفنا مصادره الطبيعية، فأيّ خُطى يلزمنا اتخاذها للحفاظ عليه؟[34]

ما أثار مينغ مثل تلك المسائل إلا من أجل بيان الحاجة إلى نقد ذاتيّ تقوم به كل جماعة سياسية تجاه نفسها لتُخرج العقول من وضع «الانعكاس» (أو محاورة الذات) إلى وضع «الانفتاح» على هذا العالم. والنتيجة المرجوة من هذا النهج هي البداية الحقيقية للتاريخ الكوكبي، بدلًا من «نهاية التاريخ». وينبغي أن تتّخذ هذه البداية الجديدة الرغبةَ في «الإسناد المتبادل» نقطةً لبدايتها، عوض أن تبقى الحضارات منقسمة إلى معلِّم ومُتعَلِّم كما هو عليه حالها في الوضع السابق. وإذا اتجهت العقلية الأميركية نحو احتضان قيم المسؤولية والمدنية والودّ، على النحو نفسه الذي احتضنت به قيم الحرية والحق، ثم تبنّت منظورًا كوكبيًّا في تحديد المصالح الوطنية، فإنها ستطور على نحو دالٍّ مخطط التنمية الكوكبية[35]. يصف مينغ حالة اللاتكافؤ القائمة بين الغرب وآسيا، ويورد حقيقة تاريخية مفادها أن المفكرين الآسيويين كانوا فيما مضى قد نذروا أنفسهم تلامذةً للتعليم الغربي، ويذكر مثال إمبراطورية اليابان التي كان الإشراف الأوروبي والأميركي قد أدّى فيها دورًا مهمًّا في التحديث. بيد أن ما جعل اليابان اليوم واحدة من أكثر الدول تقدمًا في العالم، هو اقتدارها على التعلم من الغرب، من دون التفريط في مصادرها الداخلية فيما يتعلق بالهوية الوطنية والثقافية. وفي مقابل ذلك، كان الغرب، ولا يزال، في حِلٍّ من الحاجة إلى أن يتعلم شيئًا من باقي أعضاء الجماعة الكوكبية. ويَبرز هذا اللاتكافؤ اليوم، أكثر، في علاقة أميركا بشرق آسيا، وبالصين على وجه الخصوص؛ إذ إنّ أميركا ليست على استعداد، بعد، للتخلي عن نظريات التحديث التي شغلت في حاضنتها مكانة مركزية منذ سنوات الخمسينيّات والستينيّات من القرن المنصرم، فقد أعاد التحديث، على الطريقة الأميركية، تَعرِيفَ الحداثة على نحو أصبحت معه هي نقطة إنتاج هذا التحديث، ومرجعيته العليا.

(34) Tu Wei Ming, "Mutual Learning as an Agenda for Social Development," in: Sachsenmaier, Riedel & Eisenstadt, p. 130.

(35) Ibid., p. 136.

لقد غدت «الحداثات المتعددة»، في تقدير مينغ، أمرًا واقعًا، وما على الغربيّين إلا الاعتراف به، بحيث إنّ الرؤية التي تقدمها هذه الحداثات لم تعُد مجرد وهمٍ وسراب، بل صارت دليلًا عمليًّا للتعامل مع العالم. كما يجب على الغربيين أيضًا الانخراط في توسيع دلالة مفهوم «التنمية الاجتماعية»، حتى لا ينحصر فقط في البعد الاقتصادي، وحتى يشمل ما هو اجتماعي وإيتيقي وروحي كذلك. وتلك أبعاد ينبغي الإقرارُ بجدواها وإدماجُها في كل استراتيجية للتنمية المستدامة. وهكذا لن تكون العولمة التي يعيش الكوكب على إيقاع مَفعولاتها اليوم، مرادفًا للتنميط، بل سوف يُنظر إليها من جهة أنها تعزّز أشكالًا مختلفة للمحلية (القيم والغايات العليا ومصادر الذات) بقدر ما تهدم أشكالًا أخرى. وإن هذا هو المعنى الذي يقصده السوسيولوجيّ البريطانيّ رونالد روبرتسون[36] Roland Robertson، عند استعماله مفهوم Glolocalization الذي نقترح لترجمته مصطلح «العَوْلَمَحَلِّية». وهو مركب من لفظين هما: Global (= كوكبي/ عالمي)، وLocal (= محلي). ويبتغي من ورائه تأسيس فهم جديد لدينامية الحداثة في عصر العولمة مفاده أن «العالمي» ليس ضد «المحلي»، ولا هو مُستبعدُه بإطلاق، بل إن «المحلي» مُتضمّن في «العالمي». ويوضح هذا المزيج بين «الكوني» و«المحلي»، من جهة، أن كثيرًا من وجوه الحداثة الغربية قد انتشرت في بقاع العالم غير الغربية، وهذا ما قد يُعطي انطباعًا مفاده أن حضارة حديثة متجانسة هي في طور البناء. بيد أنه، من جهة أخرى، يُوضح أن «الدول-الأمم» أو المجتمعات غير الغربية صارت تتمسك بحاجتها إلى البحث عن هوياتها الثقافية الخاصة، وبالحاجة إلى سلك طُرقها الخاصة نحو التحديث[37].

يمكن، إذًا، أن نكون مُحدَثِين من دون أن نكون غربيّين بالضرورة. هذا ما أثبتته تجارب دول شرق آسيا وجنوب آسيا (ماليزيا وإندونيسيا بخاصة)، والتجربتان الأميركية اللاتينية والأفريقية، لأن كلّ بلد هو، نظريًّا وعمليًا، قادر على تحقيق الازدهار البشري، تبعًا لظروفه الخاصة، كما أن تعبئة مصادره الثقافية المحلية الداخلية من أجل الاقتدار على البناء لَهو الشرط القبلي لمثل ذلك السعي[38]؛ فلا الحداثة تعني التغريب، ولا التحديث يعني التنميط، ولا الحداثة واحدة لا تعدد؛ بحيث لا تمثلها إلا الولايات المتحدة الأميركية مثلًا. وكما قال أستاذ كرسي السوسيولوجيا في جامعة هونغ كونغ الصينية أمبروس كينغ Ambroce King، فإنّ آسيا الشرقية تريد الحداثة ولا تريد التغريب، إنها تريد الحفاظ على قيمها التي صارت تُعرف اليوم بـ «القيم الآسيوية»، هذا المصطلح الذي يستعمله الغربيون لوصف ما يحسبونه سلطوية واستبدادًا خاصّين بالنظامين السياسيين السنغافوري والماليزي، ولكنه عند الآسيويين يعني أمرًا مختلفًا يشير إلى وجود عائلات قوية ومتماسكة، ومجتمعات تتأسس على حُسن التربية وعلى قيم الاجتهاد والكد.

(36) Roland Robertson, "Glocalization: Time–Space and Homogeneity–Heterogeneity," in: M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (eds.), *Global Modernities* (London: Sage Publications, 1995), p. 34.

(37) Sachsenmaier, Riedel & Eisenstadt, p. 146.

(38) Ming, p. 132.

خاتمة

تبين مما سلف أن تجديد النظر في أوجه «الحداثة» قد أثمر رؤى ومقاربات كثيرة، إن كانت تتفق على الإقرار بالحاجة إلى الخروج من الفهم الغربيّ المؤسس للحداثة، فإنها لم تُجمع على ضرب واحد، ولم تذهب في وجهةٍ واحدة، بل ذهبت في اتجاهات متباينة. ورغم ذلك نلاحظ أنّ مضمون فكرة «الحداثات البديلة»، التي عرضنا لها في هذه الدراسة، لا يختلف كثيرًا عن مضمون «الحداثات المتعددة»، حيث إن مزيد التركيز على الجانب النظري في فهم الحداثة وأنحاء اختبارها في المجتمعات غير الغربية في المفهوم الأول، كما هو الشأن بالنسبة إلى الجوانب الاجتماعية والاقتصادية في المفهوم الثاني، لا يعني أنهما يتنافيان أو يستبعد أحدهما منهما الآخر، بل يعني – بالأحرى – تكاملهما في رسم ملامح فهمٍ جديد يلائم سياق المجتمع الكوكبيّ المعاصر الذي آل إلى التعقيد والاشتباك. يضاف إلى ذلك أنّ المفهومين اللذين ألقينا عليهما بعض الضوء في هذه الدراسة، هما وجهان بارزان للتّحول العميق الذي مسّ فهمَ الغرب لذاته، ذلك أننا نحسب أن الاعتراف، في حاضنة الغرب، بوجود حداثات غير غربية، لم يكن يُتصور قبل أقلّ من قرن من الآن؛ إذ تكفي مثلًا مطالعة ما كتبه المؤرخ لوسيان فيبر عن أوروبا أو الفيلسوف إرنست رينان لتبيُّن هذا الأمر. ويبدو أنّ «اختراقَ الفكر الديمقراطيّ» لبنية عالم اليوم، بتعبير مارسيل غوشيه، يبقى واحدًا من أهم الأسباب التي جعلت هذا الاعتراف المعاصر يصير ممكنًا. وإذا كان من نتائجه المهمة ترسيخ قيمة التسامح والإقرار بالتعددية التي شملت الاعتقاد الديني ذاته، بحسب غوشيه، فإننا نرى أنّ هذه النتائج قد صارت اقتصادية واجتماعية وثقافية على حد سواء. أو بكلمة واحدة، صارت التعددية حداثيّة والحداثة تعدّدية.

لهذا السبب، فإنّ السؤال عن الحداثات البديلة والمتعدّدة ليس شأنًا بعيدًا عن موقعنا الثقافي الخاص (وليس لهذه الـ «نحن» من معنى آخر غير السؤال الذي تطرحه حول نفسها؛ إذ إنها لا تحيل على الهوية أو الخصوصية إلا بقدر ما تثير هذه الهوية من أسئلة في عالم نُذِر للصيرورة والتحول)، فإذا كانت الحداثات الآسيوية والأفريقية والأميركية اللاتينية واقعًا قائمًا يحظى باعتراف الغربيين أنفسهم، كما تبين سابقًا، فما حقيقة الوضع في «الحداثة العربية»؟ وما موقعها في عالم اليوم الذي لا تكون فيه الذات الإنسانية ذاتًا، جماعية كانت أو فردية، إلا بمقدار مشاركتها في «الكونيّ»؟ بل هل يمكن الكلام فعلًا على «حداثة عربية»؟ وماذا يمكن أن تعني إن وجدت بالفعل؟ أيمكن لِمزْعَمَة الخصوصية العربية أو الإسلامية التي يدافع عنها نفرٌ من الكتاب العرب المعاصرين أن تؤّسس واقعًا تتحقق فيه كرامة الإنسان – وهو الرهان الأول والأخير في كل هذا النقاش الجاري – أم أنها محض خطابة فجّة موجهة للاستهلاك الأيديولوجيّ بالمعنى السيِّئ للفظ؟[39]

الحقيقة أنّ السؤال بهذا النحو لا يخصّ واقع المنطقة الناطقة بالعربية فحسب، بل لعله يخص المناطق الجغرافية الأخرى غير الغربية كذلك؛ إذ يبدو أنّ النقاش حول الحداثة، في المجتمعات غير الغربية،

(39) لتعميق هذه الأسئلة حول «حداثة» عربية أو «حداثات عربية» يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى:
Khalid Zekri, *Modernités arabes: De la modernité à la globalisation* (Casablanca: La Croisée des Chemins, 2018).

ينحو منحى «ردّ الفعل» التاريخيّ على واقع الاستعمار الغربيّ القديم منه والجديد، الذي خلف جروحًا عميقة في البلدان التي غزتها المدفعية الغربية، وأحدثت فيها شروخًا روحية جعلتها تتساءل عن جدوى القول بـ «خصوصيتها» و«تراثها» و«تاريخها». لا بد، إذًا، من أن يحمل هذا النقاش ملمحَ الصراع الشهير بين مسألة الأصالة والمعاصرة، رغم تباين معانيها ورهاناتها بحسب البلدان والمواقع الاستراتيجية لمجتمعات المعمور. بيد أنّ نقطة الإحراج الحقيقية تظل بالفعل قائمة في التساؤل التالي: هل يمكن بناء بديل حداثيّ من خارج الحداثة فعلًا؟ وهل يمكن اعتبار النموذج الصينيّ بديلًا؟ لأن السؤال عن طبيعة النظام الصينيّ ما زال مطروحًا حول ما إذا كان نظامًا اشتراكيًا بالفعل، أم أنه رأسمالية من غير ديمقراطية، أم هو شيء آخر يستعصي على التصنيف، وربما تتجلى مشروعية هذا السؤال أكثر في هونغ كونغ المستعمرة البريطانية القديمة، والتوتر الحاصل الآن بين الصين وبريطانيا حول موضوع حقوق الإنسان في «دُويلة» خاضعة لنظامين سياسيين بخلفيتين ثقافيتين متباينتين، تتمركز في النظام الأول (الصينيّ) السلطة في يد الحزب الواحد، بينما تتوزع في الثاني (البريطانيّ) السلطة في المجتمع بحكم طبيعته البرلمانيّة الديمقراطيّة. ولذلك، باتت أصابع الاتهام تتجه إلى الصين بخصوص معاداتها لحقوق الإنسان، واستخدام القوة المفرطة في قمع الاحتجاجات، وغير ذلك.

عمومًا، يظهر من خلال تأمّل مسار الحضارة الغربية، أنّ الحداثة لا تعدم القدرة على التفكير ضد نفسها، وعلى مراجعة أسسها ومصادراتها. وهذا لا يخفى على أيّ متتبع لما كتب في هذا الشأن منذ فريدريش نيتشه، على الأقل، وهايدغر، وكذلك أعلام مدرسة فرنكفورت. ثم إن كتاب آلان تورين[40] معروف في هذا الباب. وربما يكون أهمّ ما عُرف اليوم وأكثره حيوية، هو النقد الذي تتعرض له الحداثة باسم ضرورة الحفاظ على البيئة والأنساق الحية، وحماية كوكبنا من الخطر الذي يُهدده بعد أن عبثت به يد التقنية، والجنوح إلى الإفراط في استغلال ثرواته. لكن هذا النقد المشروع لا ينبغي أن يدفع إلى تبنّي نزعة مضادّة للحداثة كليًّا، كما يحصل عند بعض المتشدّدين في العالم العربي، لأنّ السؤال عن الحداثة يبقى هو نفسه السؤال عن الأسباب التي جعلت الحضارة الغربية تتفوق على باقي الحضارات، وتُؤسس نُظمًا اجتماعيةً وسياسيةً قويةً مَكّنتها من استعمار الحضارات الأخرى عسكريًا وثقافيًا أيضًا. ولذلك، يبدو أنّ رفض الحداثة جملةً وتفصيلًا دعوةٌ إلى الإلقاء بالذات خارج التاريخ، وبعيدًا عن المستقبل.

المراجع References

العربية

الوفاء، حسن. **معنى الحياة: دراسة في فلسفة برتراند فيرجلي**. طنجة: سليكي أخوين، 2018.

الأجنبية

Árnason, Jóhann P. et al. *The Nordic Paths to Modernity*. New York/ Oxford: Berghahn Books, 2012.

(40) Alain Touraine, *Critique de la modernité* (Paris: Librairie Arthéme fayard, 1992).

Barnett, S.T. *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity.* Manchester/ New York: Manchester University Press, 2003.

Bhambra, Gurminder K. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. London: Palgrave Macmillan, 2007.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Comaroff, Jean & John Comaroff. *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences. vol. 129, no. 1 (Winter 2000).

Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences. vol. 127, no. 3 (Summer 1998).

Eisenstadt, Shmuel N. "Une réévaluation du concept de modernités multiples à l'ère de la mondialisation." *Sociologie et sociétés*. vol. 39, no. 2 (2007).

Featherstone, M., S. Lash & R. Robertson (eds.). *Global Modernities.* London: Sage Publications, 1995.

Gaonkar, Dilip P. (ed.). *Alternative Modernities*. Durham: Duke University Press, 2001.

Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

Held, David et al. *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

George, Jibu Mathew. *The Ontology of Gods: An Account of Enchantment, Disenchantment, and Re–Enchantment*. London: Palgrave Macmillan, 2017.

Lefort, Claude. *Essais sur le politique: XIX– XXe siècles*. Paris: Seuil, 1986 [1981].

Martinelli, Alberto. *Global Modernization Rethinking: the Project of Modernity.* London: Sage Publications, 2005.

Preyer, Gerhard. "The Perspective of Multiple Modernities on Shmuel N. Eisenstaedt's Sociology." *Journal of Political and Moral Theor*. no. 30 (2013).

Sachsenmaier, Dominic. Jens Riedel & Shmuel N. Eisenstadt (eds.). *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations*. Netherlands: Brill Academic Pub, 2002.

Steger, Manfred B. *Globalization: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.

Touraine, Alain. *Critique de la modernité*. Paris: Librairie Arthéme fayard, 1992.

Zekri, Khalid. *Modernités arabes: De la modernité à la globalisation.* Casablanca: La Croisée des Chemins, 2018.

عبد الرحمن حللي | Abdulrahman Helali

قراءة الشافعي في سياقه: نحو مقاربة جديدة

Reading Al– Shāfiʿī in his Context: Toward a New Approach

ملخص: تعرض هذه الدراسة أهم الاتجاهات في مقاربة شخصية الشافعي التي توزعت بين مناقب ودراسات ومحاكمات، وتقترح مقاربةً بديلة تعتمد على قراءة نصوصه ومقارنتها وتحليلها، وفهمها في ضوء سياقها التاريخي وما يمكن أن تكشف عنه بنفسها، وتركز على قضيتين بُنيت عليهما مواقف حادة منه؛ تتعلق الأولى بأثر أعماله وتنظيره لقواعد قراءة النصوص في التعدد والاختلاف، ومن ثم تتناول عناية الشافعي بالسياق، ومراعاته حيثيات النص اللغوية والتاريخية. أما القضية الثانية فهي تتعلق بموقفه من غير المسلم والجهاد؛ إذ تناقش الدراسة رؤية الشافعي للعالم من خلال تنظيره لموضوع الجهاد في الإسلام وأحكام العلاقة مع غير المسلم، وتنتهي إلى أن ما تكشف عنه نصوص الشافعي يختلف عن الأحكام والتعميمات التي تنسب إليه.

كلمات مفتاحية: الشافعي، السياق، الجهاد، ظهور الدين، الاختلاف.

Abstract: This paper presents the main trends in Al–Shafi'i's approach, which were divided between studies, praises, and trials. It proposes an alternative approach based on reading, comparing and analysing his texts, and understanding them in the light of the historical context. It focuses on two issues: First: the impact of his work and his theorizing the rules of reading texts in multiplicity and difference (the textual context and historical context as a model). Second: his position on non–Muslims, Jihad, and his worldview through his texts. The paper concludes that the results of analysis Al–Shafii's texts are against the common rulings attributed to him.

Keywords: Al– Shāfiʿī, Context, Jihad, Non–Muslims, Difference.

* أكاديمي وأستاذ جامعي سوري (سابق) متخصص في الدراسات الإسلامية، يعمل باحثًا ومحاضرًا في جامعة فرانكفورت.

Former Syrian Professor in Islamic Studies, Lecturer and Researcher at the University of Frankfurt.

تمهيد[1]

كان التراث الإسلامي، ولا يزال، فاعلًا في الفكر العربي المعاصر، تأثيرًا وتقديسًا واستلابًا، أو منازعة ونقدًا وتشريحًا، فجمد على مآلاته وارتهن بأحكامه، في حين أنهكه آخرون حفرًا وتنقيبًا حتى غدا كُتَلًا مفككة يصعب إعادة بنائها، إلى حدّ أنْ شُبِّهت بعض مقاربات التراث بـ «المذبحة» التي لم تتوقف، بل تنوعت أشكالها بعدد المُدَى التي أُعملت في جسده، وأعيد تخيلُه مرات عدَّة بعدد المناظير التي سلطت على الظُّلْمة التاريخية التي أحاطَت به، فتخيله السلفيون نسقًا دينيًا طَهوريًا تَدَنَّس تدريجيًا مع تطور الزمان، وقرأه القوميون حركة عروبية، واليساريون نزاعًا طبقيًا، والثوريون استبدادًا متوارثًا، وبعض المتفلسفين ظلامية ضد العقلانية. وهكذا، قلما نجت مقاربة من نزعة مناقبية أو محاكمة ذات مرجعية، فكرية أو مذهبية أو طائفية أو سياسية.

تؤكد هذه الكثافة من الاهتمام المتضاد بالتراث أنه لا يزال حاضرًا وفاعلًا، وأنه في حاجة إلى مقاربات تحاول تجاوز إسقاط القيم المعاصرة عليه، أو الارتهان في قراءته لأفكار مسبقة، أو إنطاقه بما لا يتسع له. ولعل أنجع طريقة لتجاوز هذه المزالق مقاربته من زوايا دقيقة ومحددة، بالاعتماد على نصوصه ومقارنتها وتحليلها، وفهمها في ضوء سياقها التاريخي وما يمكن أن تكشف عنه بنفسها. وهذا ما تسعى إليه هذه الدراسة؛ إذ اتخذت جوانب من شخصية الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت. 204هـ/ 820م) موضوعًا للدراسة، نظرًا إلى ما تحتله من مكانة واهتمام في التراث والفكر المعاصرين، كما يوضح المحور الأول من الدراسة «مقاربات الشافعي: مناقب ودراسات ومحاكمات»، ولما أحاط بشخصية الشافعي من التباس حول أثر أعماله في التعدد والاختلاف، والادعاء أن التنظير لقواعد قراءة النصوص آل إلى قراءة ظاهرية تلغي الاختلاف. يتناول المحور الثاني «عناية الشافعي بالسياق: حيثيات النص اللغوية والتاريخية»، ويناقش المحور الأخير أهم قضية فقهية تنسب إلى الشافعي، وتساق شاهدًا على موقفه المناهض للتعددية، من خلال ما نسب إليه من تعليل الجهاد بالكفر؛ إذ يبحث هذا المحور «رؤية الشافعي للعالم: الجهاد والعلاقة مع غير المسلم»، وذلك بتحليل نصوص الشافعي نفسه وآرائه المنثورة في مجمل أعماله التي وصلت إلينا. والعلاقة بين المحاور الثلاثة تكاملية وليست تركيبية، إذ يوضح المحور الأول سعة الاختلاف في شخصية الشافعي وتناقض مقارباته، وهي تمثل نموذجًا لمقاربات التراث عمومًا. وبطبيعة الحال، لن تتسع الدراسة لمناقشة ما سأعرضه منها اكتفاءً بما يفهم من المحورين الثاني والثالث من نقد غير مباشر لها. أما المحور الثاني، فيوضح أن جهد الشافعي في التقعيد والاجتهاد إنما هو محاولة تأويلية لم تُلغِ ما يخالفها، ولم تكن خارج ظروفها وسياقها، في حين يفكك المحور الثالث قضية مشكلة وراهنة تبنى عَلى فكر الشافعي، ويبين أن رؤية الشافعي للجهاد ذات تأويل سياسي للنصوص مرتبط بعصره. ومن مجمل هذه المحاور، يبرر الباحث مشروعية الاعتماد على نصوص التراث لتكشف عن دلالتها التاريخية، مع التحفظ من قراءات التراث بهواجس وقيم معاصرة مسقطة عليه.

---

(1) تم نشر هذا المقال في سياق مشروع البحث العلمي LOEWE الممول من وزارة العلوم والفنون بولاية هيسن الألمانية، وذلك ضمن محور: «تحديد المواقع الدينية: الأنماط والجماعات في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية»، في جامعة فرانكفورت.

"This article has been published within the framework of the Hessian Ministry for Science and Art funded LOEWE research hub 'Religious Positioning: Modalities and Constellations in Jewish, Christian and Muslim Contexts' at the Goethe University Frankfurt."

أولًا: مقاربات الشافعي: مناقب ودراسات ومحاكمات

تؤكد كثرة الكتب عن مناقب الإمام الشافعي – التي ناهزت عشرين كتابًا – أهميته؛ لا من حيث الاحتفاء به فقط، بل – في الآن نفسه – من حيث كونه شخصية خلافية في التراث تنازعتها الآراء والاتجاهات، فاقتضت الدفاع عنه وإبراز مكانته. ومن أهم ما يمكن أن نلاحظه مما أوردته هذه الكتب، ما تميز به علميًا وفقهيًا. فاختلافاته مع المدارس الفقهية في بيئاتها الجغرافية المختلفة التي مر بها في حياته جعلته يتميز منها جميعًا، فلم يكن من مدرسة أهل الحديث (في الحجاز)، ولا من مدرسة أهل الرأي (في العراق)، اللتين كانتا سائدتين في عصره، وتتلمذ على روادهما، بل إنه – كما عبر عبد الرحمن بن خلدون (ت. 808هـ/ 1406م) – «مزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق واختص بمذهب»[2]، فتمكن بخبرته المبكرة بعلم الكلام من أنْ يقدم نمطًا جديدًا من التنظير الفقهي ترَك أثره على من جاء بعده، حتى من غير أتباعه، بل من أتباع أسلافه أيضًا، حتى قارن فخر الدين الرازي (ت. 606هـ/ 1209م) مكانته في الشريعة بمكانة أرسطو في الفلسفة والمنطق[3]. ويُعَدُّ كتابه **الرسالة** الأقدم والأهم في التنظير لقواعد البيان وتقنين أصول التشريع وترسيخ مكانة السنة فيه، بل تركت **الرسالة** أثرًا في مختلف العلوم الإسلامية، وتوطَّنت مصطلحاتها في أكثر من علم، بما فيها المصنفات الفلسفية، فاستوحى أبو نصر الفارابي (ت. 339هـ/ 950م) الكثير من كتاب **الرسالة** في كتابه **الملة**[4]. أما مكانة الشافعي في اللغة فمعروفة، حتى عُدَّ حجة فيها، وصنفت معاجم في غريب ألفاظه[5]، ووصفه أحمد بن حنبل (ت. 241هـ/ 855م) بأنه «فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والفقه، والمعاني»[6].

أما في العصر الحديث، فقد أثير النقاش حول الشافعي ورسالته ومكانته من زوايا مختلفة، فنافح مصطفى حسن عبد الرازق (1885–1947) عن مكانة أصول الفقه في الفلسفة الإسلامية، وأكَّدَ بالخصوص على مكانة الشافعي ورسالته[7]، وهو ما تابعه فيه محمد عابد الجابري (1935–2010) الذي يرى أن «مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل»[8]، وأن «القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن 'قواعد المنهج' التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين

(2) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج 3، ط 7 (القاهرة: دار نهضة مصر، 2014)، ص 951.

(3) فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986)، ص 156.

(4) Mokdad Arfa Mensia, "Al–Fārābī et la science des uṣūl al–fiqh," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 27, no. 1 (March 2017), pp. 139–163.

(5) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي الذي أودعه المزني في مختصره**، تحقيق محمد جبر الألفي (الكويت: إدارة الشؤون الإسلامية، 1979).

(6) الرازي، ص 63.

(7) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، تقديم محمد حلمي عبد الوهاب (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011)، ص 42؛ وعن مكانة الشافعي ينظر: المرجع نفسه، ص317 وما بعدها، وكان مصطفى عبد الرازق أعدَّ أطروحة الدكتوراه عن **الإمام الشافعي أكبر مشرعي الإسلام** في فرنسا 1912 ولم يتمكن من مناقشتها بسبب الحرب العالمية الأولى، ونشر لاحقًا كتابًا عن **الإمام الشافعي**، صدر ضمن سلسلة أعلام الإسلام سنة 1945، ويبدو أنه طبع ضمن: **الأعمال الكاملة للشيخ مصطفى عبد الرازق**، دراسة وتحقيق عصمت نصار (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2019).

(8) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي (1)**، ط 9 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوربية الحديثة عامة»[9]، مؤكدًا «تأثير منهج اللغويين والنحاة في الرسالة شكلًا ومضمونًا»[10]، معتبرًا أنه «من العبث البحث في المنطق اليوناني أو في الطب والتنجيم عن السلطة المرجعية التي اعتمدها الشافعي في عمله»[11].

من جانب آخر ذهب أوائل المستشرقين الذين درسوا التشريع الإسلامي، مثل إغناتس غولدتسيهر Ignác Goldziher (1850–1921) – رغم أنه لم يكن اطلع على **الرسالة** لأنها لم تطبع في حياته – وجوزيف شاخت Joseph Schacht (1902–1969)، إلى اعتبار الإمام الشافعي مؤسس علم «أصول الفقه»، بل ذهب نويل ج. كولسون Noel J. Coulson (1928–1986) إلى وصف الشافعي بأنه «عملاق» لا يطاول في تاريخ التشريع الإسلامي، قائلًا: «كان منهجه إبعاد دواعي الاختلاف، بإقامة نظرية متماسكة تحدد المصادر التي يجب استمداد الأحكام الفقهية منها»، وإنه «لا تكمن عبقرية ابتكار هذه النظرية في تقديم تصورات جديدة تمامًا، بل في إعطاء الأفكار القائمة دلالة وبروزًا جديدين، ثم صهرها داخل خطة تطرد»[12]، ويؤكد جورج مقدسي (1920–2002) ما سبقه إليه غولدتسيهر من ريادة الشافعي في أصول الفقه، ويضيف قوله إن مقصد الشافعي من **الرسالة** هو إبداع علمٍ يمكن أن يواجه به علم الكلام الذي كان ينحو منحًى عقلانيًا معتزليًا، وإبراز مكانة الشرع علمًا مصدره الكتاب والسنة والإجماع والقياس[13]، بينما يرفض وائل حلاق عزو تأسيس أصول الفقه إلى الشافعي، ويرى أنه كان أول من أكد على اشتمال الوحي على تقييم لأفعال العباد وأرسى مرجعية السنة، وأرسى توفيقًا بين أهل الرأي وأهل الحديث، إلا أن دوره في أصول الفقه هذا كان سيبقى هامشيًا لولا جهود آخرين من بعده، وأن علم أصول الفقه لا يدين للشافعي نفسه بقدر ما يدين للمذهب الشافعي ورواده كأحمد بن عمر بن سُريج البغدادي (ت. 306هـ/ 918م)، وأبي بكر الصيرفي (ت. 330هـ/ 942م)، وأبي بكر القفال الشاشي (ت. 336هـ/ 976م)[14]. وبدءًا من التسعينيات ظهر اتجاه آخر في الدراسات الغربية يميل إلى التشكيك في صحة نسبة **الرسالة** إلى عصرها، ويرى أنها تطورت، وينسبها إلى نهاية القرن الثالث الهجري أو

(9) المرجع نفسه، ص 100.

(10) تؤكد الدراسات هذا التأثير النحوي في رسالة الشافعي، ينظر مثلًا: المتولي عوض حجاز، **الأصول الكبرى بين سيبويه والشافعي**، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية 36، الرسالة 445 (الكويت: مركز النشر العلمي بجامعة الكويت، 2016)، ص 133.

(11) الجابري، ص 103.

(12) ن. ج. كولسون، **في تاريخ التشريع الإسلامي**، ترجمة محمد أحمد سراج، مراجعة حسن محمود عبد اللطيف الشافعي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1992)، ص 83.

(13) George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of uṣûl al–fiqh," *Studia Islamica*, no. 59 (1984), pp. 5–47.

(14) وائل حلاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، ترجمة رياض الميلادي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 169–170، 182؛ وينظر أيضًا:

Wael B. Hallaq, "Was al–Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* (Cambridge University Press), vol. 25, no. 4 (November 1993), pp. 587–605.

ودافع عن فكرته نفسها في آخر مقالاته عن الموضوع نفسه:

Wael B. Hallaq, "Uṣūl al–fiqh and Shāfiʿī's risāla Revisited," *Journal of Arabic and Islamic Studies* (JAIS), vol. 19 (December 2019), pp. 129–183.

القرن الرابع، مستندًا إلى عدم ظهور شروح لها أو اهتمام بها طوال القرن الثالث، وإلى مقارنات بينها وبين نصوص أخرى، أو إلى تحليل لمحتواها[15].

وإذ تستمر المقاربة العلمية (أصوليًا وفقهيًا)، أو المقاربة المناقبية لشخصية الشافعي في الدراسات الإسلامية العربية، فإن الفكر العربي المعاصر شهد تحولًا في مقاربته، فلم تعد مكانة الشافعي التأسيسية في أصول الفقه موضوعًا للبحث، إنما قُرئت محاولة الإمام الشافعي في كتابه **الرسالة** بهواجس معاصرة فكرية أو سياسية تستدعي التاريخ للإدانة أو البراءة من مشكلات لا يزال ينوء الفكر العربي بعبئها التاريخي، فرأى عبد المجيد الصغير[16] أنّ كتاب **الرسالة** ردّ ضمني على **رسالة الصحابة** لعبد الله بن المقفع (ت. 142هـ/ 759م) التي دعا من خلالها إلى مسلك سياسي يحصر الشأن الديني في السلطان، فجاءت رسالة الشافعي لتضع معايير لسلطة علمية تكون مرجعًا للسلطة السياسية، وغيرها مما يتصل بالشأن الديني وفهم النص. وهكذا، كان «من بين أهداف ذلك الشغف بوضع الأصول عند الشافعي، نزع الطابع الشخصي المحض عن مجال تقنين الأحكام وإصدار الفتاوي والأوامر، مع إضفاء الشمولية عليها قدر الإمكان. ثم بالتالي عدم الاحتكام في عملية التقنين والضبط لغير ما هو مشترك ومجمع عليه بين المختلفين، مما يعتبر مصدرًا أصليًا في التشريع»[17]. وفي اتجاه آخر، رأى محمد أركون (1928–2010) نقيض ذلك، وقال إنّ رسالة الشافعي نفسها استجابة لحاجة سياسية كان عبر عنها ابن المقفع[18]، وتابع نصر حامد أبو زيد (1943–2010) بعيدًا في مسلك إدانة الشافعي ومحاكمته، محملًا إياه مسؤولية ما يراه انحدارًا في الثقافة الإسلامية نحو منزع ظاهري يعلي من سلطة النص ويحجم الرأي، واتجه إلى تفسير قومي لحالة الشافعي ترجع إلى قرشيته. وبحسب أبو زيد، كان الشافعي «الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع السلطة السياسية مختارًا راضيًا»، وانحاز إلى الأمويين لتشبثهم بالعروبة، خلافًا لموقف الفقهاء الآخرين منهم، وتابع ولاءه للسلطة مع العباسيين مع لومهم لاستنادهم إلى الفارسية، ويربط ذلك كله بنسب الشافعي وموقفه من عربية القرآن وقوله بالقرشية في الخلافة[19]. وبخلاف هذه القراءة، تتجه قراءة أخرى إلى الإدانة من وجهة نظر أخرى، هي ادعاء تحول الشافعي من الاعتزال إلى التسنن بعد لقائه بهارون الرشيد (ت. 193هـ/ 809م)، والتحاقه

(15) N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), pp. 223–243; C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997), p. 68; C. Melchert, "Qur'ānic Abrogation across the Ninth Century: Shāfiʿī, Abū ʿUbayd, Muḥāsibī and Ibn Qutaybah," in: Bernard G. Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden: Brill, 2002), p. 96; Joseph E. Lowry, "The Legal Hermeneutics of al–Shāfiʿī and Ibn Qutayba: A Reconsideration," *Islamic Law and Society*, vol. 11, no. 1 (2004), pp. 1–41; Joseph E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muhammad ibn Idris al–Shāfiʿī* (Leiden: Brill 2007); Pavel Pavlovitch, "The Islamic Penalty for Adultery in the Third Century ah and AlShāfiī's Risāla," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 75, no . 3 (October 2012), pp. 473–497.

(16) عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994)، ص 157.

(17) المرجع نفسه، ص 164.

(18) «حوار مع محمد أركون: التراث والموقف النقدي التساؤلي»، **مجلة مواقف**، العدد 40 (شتاء 1981)، ص 44–45.

(19) نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، ص 62–63.

بالسلطة، وتحوله من كونه معارضًا معتزليًّا إلى منظّر رسميّ للمذهبيّة السنيّة، فنجح – بحسب هذه القراءة – في توفير البنية الاستدلاليّة اللازمة لحجّيّة كلّ المقولات التي كرّسها أصحاب الحديث[20]. الغريب، لو سلّمنا بهذا الاستنتاج، أن الشافعي لم يرجع إلى اعتزاليته المدعاة مع توافر الظروف لذلك، وإنما غادر بغداد إلى مصر. وفي «محاكمة» أخرى للشافعي، يقول علي مبروك (1958–2016): «يبدو أن تأسيس الشافعي لعلم أصول الفقه وتدشينه للفعل المعرفي المصاحب هذا التأسيس قد ارتبط – جوهريًا – بالسعي الحثيث إلى القطع كليًا مع الاختلاف، وإقصائه، ومعه الرأي، من الحقل الفقهي، الذي يبدو أنه كان – قبل الشافعي – ساحة مفتوحة لكل من الرأي والاختلاف»[21].

إن هذا الاتجاه الحداثوي لاتهام الشافعي برفض الاختلاف في الرأي، ورفض والتسامح والقضاء عليه، وتحميله مسؤولية نمط من القراءة ساد في التراث الإسلامي، يتجاهل السياقات التاريخية التي تكشف عن الفوضى الفكرية التي كانت سائدة[22]، والعوامل الموضوعية التي وفرت لمدونة الشافعي أن تحظى بمكانة التأسيس والتأثير، وما كان لها أن تكون كذلك لولا المتابعة المعرفية والمنهجية في التقليد الأصولي لمشروعه المنهجي، والتي رسَّخت نظام التقليد الفقهي في المذاهب كلها، وطورت قواعد علم جديد في قراءة النصوص، هو الجدير بالتحليل والنظر، فضبط قواعد للاختلاف ليس نفيًا له، إنما هو تفريق بين ما يستند من الأقوال إلى دليل معترف به بين المختلفين، وبين إبداء الرأي من غير سند علمي لأسباب شخصية أو سياسية أو طائفية، ولا يمكن بحال أن يفهم من عمل الشافعي أنه ينفي الاختلاف أو يرفض التسامح مع المختلفين لمجرد أنه نَظَّر للقواعد والأدلة، لا سيما إذا لاحظنا أن الشافعي نفسه – والذي قنَّن قواعد النظر الفقهي – كان أشهر أئمة المذاهب تغييرًا لآرائه، فـ**الرسالة** نفسها أعاد تصنيفها مرتين، واختلفت آراؤه مع تنقله بين الأقاليم، فعُرف بالمذهب القديم والمذهب الجديد، بل إن المصادر تنقل تنازع أكثر من فرقة واتجاه في ادعاء انتسابه إليهم، وقد اشتهرت مقولاته في احترام المخالف له واتباع الدليل[23]، ومن يقرأ مدونة الشافعي يلحظ احترامه لمخالفيه، واللغة النسبية في التعبير عن آرائه، وأنه، وإن كان واعيًا بالدور التأسيسي الذي يقوم به – وهو تقنين أصول التشريع وقواعد بيان النصوص – فإن حاله يؤكد، في الآن نفسه، أنه لا يلغي الاختلاف وإنما يحاول ضبطه بقواعد وأسس منهجية كلية متفق عليها، تستند على نحو أساسي إلى قوانين اللغة وأساليبها عندما يتعلق الأمر بفهم النصوص، وهكذا شغلت مباحث البيان الحيز الأهم من رسالته، بوصفها تقريرًا لأساليب العرب، فابتكر الشافعي مصطلحات في تقنين هذه

(20) ناجية الوريمي، «الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري: محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي»، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016/6/30، شوهد في 2020/7/28، في: https://bit.ly/2PeU1rn؛ ناجية الوريمي، «بنية خطاب الشافعي وآليات التأسيس»، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017/8/24، شوهد في 2020/7/28، في: https://bit.ly/330BE17

(21) علي مبروك، **ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة القداسة** (القاهرة: دار رؤية، 2007)، ص 72.

(22) يمكن الاطلاع على وصف شامل للفوضى التي كانت، من خلال ما كتبه معاصر الشافعي ضرار بن عمرو الغطفاني في كتابه **التحريش**، ينظر: عبد الرحمن حللي، «التنوع الديني والطائفي في الفترة الإسلامية المبكرة من خلال كتاب 'التحريش' لضرار بن عمرو الغطفاني (ت. نحو 200هـ/ 815م)»، **أسطور**، العدد 10 (تموز/ يوليو 2019)، ص 33–48.

(23) من ذلك ما ورد في كتابه **جماع العلم**: «وليست تدخلني أنفة من إظهار الانتقال: عما كنت أرى إلى غيره إذا بانت الحجة فيه بل أتدين بأن علي الرجوع عما كنت أرى إلى ما رأيت الحق»، ينظر: محمد بن إدريس الشافعي، **جماع العلم** (ضمن كتاب **الأم**)، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، ج 9 (المنصورة: دار الوفاء، 2001)، ص 11.

الأساليب أصبحت عمدة في علوم اللغة وقراءة النصوص من بعده، ومن أهمها مصطلح «السياق»، وهو موضوع الفقرة التالية التي تكشف عن عناية الشافعي بحيثيات النص لغة وتاريخًا، والتي تؤثر في فهمه، وسأعتمد في تقرير ذلك على نصوصه.

ثانيًا: عناية الشافعي بالسياق: حيثيات النص اللغوية والتاريخية

اهتم الشافعي، على نحو أساسي، بـ «ضبط أساليب الاجتهاد، ووضع حدود رسوم للمجتهدين»[24]، فاعتنى بقوانين اللغة وأساليبها عندما يتعلق الأمر بفهم النصوص، ورأى أن لكل لغة نظامًا يفهم به خطابها، ويختلف من لغة إلى أخرى. ولئن كان هذا مفهومًا من عنايته باللغة العربية وتقريره أساليبها، فقد نسب جلال الدين السيوطي (911هـ/ 1505م) هذا المعنى إلى الشافعي قولًا صريحًا: «ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح يونان. ولكل قوم لغة واصطلاح»[25]، فإصرار الشافعي على عربية القرآن يتنزل في هذا السياق، فهو «لا يقصد ببحثه مسألة كون القرآن عربيًا مجرد البحث النظري أو الاعتقادي، كما فعل مَن بعده من علماء الأصول، بل يقصد بهذا البحث أن يكون مقدمة نتيجتها التنبيه إلى أن استنباط الأحكام من القرآن يجب أن يكون قائمًا على تفهم الأساليب العربية، لأن القرآن جاء على منهاجها وإن كان أعلى منها، وعلى طريقة العرب في البيان والإيضاح[26]. لذا، كانت مباحث البيان هي الأهم من رسالته؛ ففيها نعثر على أقدم استعمال اصطلاحي واضح لمفهوم «التأويل» من حيث الدلالة على رأي المجتهد في فهم النصوص المستند إلى احتمال يقتضيه[27]. وهذا المستند الذي يشترطه الشافعي لصحة التأويل، كان الدافع الأساسي لتنظيره، فابتكر مصطلح «السياق» الذي سيغدو مركزيًا في علوم اللغة وأصول الفقه وقواعد قراءة النصوص. ولا نجد أيًّا من المصادر المنسوبة إلى الفقهاء أو المفسرين أو اللغويين أو الأدباء من معاصري الشافعي ومَن بعده يتضمن استخدام «السياق» بوصفه مصطلحًا تأويليًّا حتى عودة المصطلح إلى الظهور، بكثرة، مع محمد بن جرير الطبري (310هـ/ 923م)[28].

(24) محمد أبو زهرة، **الشافعي: حياته وعصره وآراؤه الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص 331.

(25) جلال الدين السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرازق، ج 1، ط 2 (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية؛ سلسلة إحياء التراث الإسلامي، [د. ت.])، ص 48.

(26) أبو زهرة، ص 192–193.

(27) عبد الرحمن حللي، «التفسير والتأويل في علوم القرآن: دراسة في المفهوم»، **التجديد**، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد 30 (2011)، ص 11–35.

(28) تتبعت المصادر المنسوبة إلى الأعلام الآتية: مقاتل بن سليمان (ت. 150هـ/ 767م)، مالك بن أنس (ت. 179هـ/ 767م)، القاضي أبو يوسف (ت. 182هـ/ 798م)، محمد بن الحسن الشيباني (ت. 189هـ/ 805م)، يحيى بن سلام (ت. 200هـ/ 816م)، أبو زكريا الفراء (ت. 207هـ/ 823م)، أبو عبيدة معمر بن المثنّى (ت. 209هـ/ 825م)، الأخفش الأوسط (ت. 215هـ/ 830م)، القاسم بن سلام (ت. 224هـ/ 839م)، أحمد بن حنبل (ت.241هـ/ 856م)، الحارث المحاسبي (ت. 243هـ/ 857م)، أبو يوسف بن السكّيت الدروقي (ت. 244هـ/ 858م)، الجاحظ (ت. 255هـ/ 869م)، ابن قتيبة الدينوري (ت. 276هـ/ 890م)، ابن إسحاق الجهضمي (ت. 282هـ/ 895م)، ابن رفيع التستري (ت. 283هـ/ 896م)، محمد بن يزيد المبرد (ت. 285هـ/ 898م)، فلم أجد سوى استخدام فريد لأبي عُبيد القاسم بن سلام في كتابه **غريب الحديث** يستند فيه إلى «السياق» ترجيحًا لبعض المعاني، وعبارته «وَلَكِن الحَدِيث الأول لَيْسَ يَجِيء سِيَاقه وَلَا لَفظه على هَذَا التَّفْسِير وَلَا على هَذَا يحملهُ النَّاس»، ينظر: أبو عُبيد القاسم بن سلام، **غريب الحديث**، تحقيق محمد عبد المعيد خان، ج 3 (حيدر آباد/ الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1964)، ص 31، لكن غياب المصطلح لا يعني بالضرورة عدم وجود فكرته.

يأتي تنظير الشافعي للسياق بعد تقريره المطول «أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره»، وأنه «لا يعلم مِن إيضاح جُمَل عِلْم الكتاب أحد، جَهِل سَعَة لسان العرب، وكثرةَ وجوهه، وجماعَ معانيه، وتفرقَها»[29]، ثم بين أنواع الخطاب الذي تعرفه العربَ، والذي نزل القرآن على أساليبهم فيه، وخصَّ السياق بوصفه محددًا لدلالة النوع الرابع من أنواع الخطاب وهو الظاهر الذي «يُعْرَف في سِياقه أنَّه يُراد به غيرُ ظاهره»[30]، وقد أفرد له لاحقًا عنوانًا مستقلًا: «باب: الصنف الذي يُبيِّن سياقُه معناه»[31]، ويتضح من خلال ما أورده أن ما يعنيه هو السياق اللغوي/ النصي بوصفه قرينة تحدد دلالة النص، وتوضح مدى اعتبار ظاهره أو إهماله، أو أن ظاهر بعض الألفاظ في النص غير مقصود، أو «الصنف الذي يدل لفظه على باطنه، دون ظاهره»[32]، وأورد ثلاث آيات (الأنبياء: 12، والأعراف: 163، ويوسف:81–82) أمثلة له، ورد فيها لفظ «القرية»، ولم يكن مدلوله مقصودًا، لورود ألفاظ أخرى في سياق الآيات تجعل ظاهر لفظ القرية غير مقصود، وأن المراد «أهل القرية»، وهو ما عُرف لاحقًا بالمجاز أو دلالة المقتضى التي يحددها السياق. فالسياق هنا هو نفسه ما أصبح يعبر عنه بأنه «ما يسبق أو يلحق ما هو موضوع بيان أو تأويل، أو جملة العناصر البحثية المحيطة بالآية أو الجملة موضوع الدراسة»[33]، وهو ما عبر عنه لاحقًا بالسباق واللحاق. واستعمل الشافعي في الموضع الثاني من **الرسالة** عبارة «سياق الكلام»[34] في نفي ادعاء احتمال في فهم الآية يخالف ظاهرها، بل يذهب أكثر إلى اعتبار السياق شاهدًا للظاهر، فيعرض سؤال المعترض على استدلاله بالظاهر، «قال: فما في سياق الآية ما يدل على ما وصفتَ؟»[35]، ثم يجيبه. يقرر الشافعي، إذًا، أنّ للسياق وظيفتين؛ الأولى: صرف المعنى عن ظاهر اللفظ إلى معنى باطن يدل عليه سياق الكلام، والثانية: تأكيد السياق المعنى الظاهر ما لم يدل سياق آخر على صرف اللفظ عن ظاهره.

تنظير الشافعي للسياق في **الرسالة** سيبدو أوضح عند الاعتماد عليه بوصفه أداة استدلالية في مباحث الفروع من كتابه **الأم**، سواء في فهم النص القرآني، أو الحديثي، أو الكلام على نحو عام؛ إذ يستخدمه كأداة لغوية تساعد في فهم النص، تأكيدًا لدلالة ظاهر النص أو العدول عنه إلى أحد احتمالاته، أو تحديد دلالات فعل الأمر، أو قصد المتكلم، أو دلالة الأدوات النحوية، كما نجده في مواطن يقارن بين سياقات آيات مختلفة، أو بين سياق النص اللغوي وظرف نزوله (السياق

(29) الشافعي، **الرسالة** (ضمن كتاب **الأم**)، ج 1، ص 20.

(30) قال الشافعي: «فإنما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تَعْرِف مِن معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساعُ لسانها، وأنَّ فِطْرَتَه أنْ يخاطِبَ بالشيء منه عامًّا، ظاهرًا، يُراد به العام، الظاهر، ويُسْتغنى بأوَّل هذا منه عن آخِره. وعامًّا ظاهرًا يراد به العام، ويَدْخُلُه الخاصُّ، فيُسْتَدلُّ على هذا ببَعْض ما خوطِبَ به فيه؛ وعامًّا ظاهرًا، يُراد به الخاص. وظاهرًا يُعْرَف في سِياقه أنَّه يُراد به غيرُ ظاهره. فكلُّ هذا موجود عِلْمُه في أول الكلام، أوْ وَسَطِه، أو آخِرَه. وتَبْتَدِئ الشيءَ من كلامها يُبيِّنُ أوَّلُ لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظِها منه عن أوَّلِه»، ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 22.

(31) المرجع نفسه، ص 27.

(32) المرجع نفسه، ص 28.

(33) محمد إبراهيم أحمد، «السياق والتناص بين علم لغة النص وعلم أصول الفقه»، **حوليات آداب عين شمس**، مج 40 (تشرين الأول/ أكتوبر – كانون الأول/ ديسمبر 2012)، ص 169–193.

(34) الشافعي، **الرسالة**، ج 1، ص 267.

(35) المرجع نفسه، ص 268.

التاريخي). ومن أمثلة ذلك اعتماده عليه في تأكيد عموم الدلالة (عموم السَفَر[36]، عموم الاستثناء[37]) أو خصوصها (تحديد جنس الشهود بحسب موضوع الشهادة[38])، أو إطلاقها أو تقييدها بحالات أو شروط (تقييد مشروعية صلاة الخوف بالقتال المباح[39])، وكثيرًا ما يعتمد الشافعي على السياق في ضبط الدلالة، من دون أن يسميه، وقد يعبر عنه بـ «الظاهر»؛ إذ نجده في المسألة الواحدة يسمي الشاهد نفسه لما يستدل به «السياق» في مكان، وفي مكان آخر يسميه «الظاهر». ففي الاستدلال لعموم ما يشمله الاستثناء سمّاه في موضع السياق[40]، وفي موضع آخر «ظاهر الكِتَاب»[41]، ومن ذلك عباراته: «وأَشْبَهُ الأمرين بظاهر الآية»[42]، «والذي يشبه ظاهر الآية»[43]، «والذي هو أشبه بظاهر القرآن»[44]، «وهذا يشبه والله أعلم ظاهر القرآن»[45]، «وهذا أشبه بظاهر القرآن»[46]، كما أنه قد يطلق عبارة «ظاهر القرآن» وهو يقصد ما يدل عليه السياق من عموم اللفظ[47] أو إطلاقه[48]. وقد يعبر بالسياق ويقصد به موضوع النص الأساسي[49]، أو ما يدل عليه ظاهره[50]، أو للإشارة إلى دلالة أو مضمون نص آخر[51]، وكذلك فيما يخص الأخبار التاريخية[52]، وهو أحد معاني السياق التي انتشرت لاحقًا في علم أصول الفقه وهو «ما سيق الكلام لأجله»[53]، ويستخدم هذا المعنى لضبط الحكم المستنبط من النص بما يتناسب مع مقصد إيراده[54]، ويحدد به دلالة فعل الأمر التكليفية[55]،

(36) الشافعي، **الأم**، ج 2، ص 96–97.
(37) المرجع نفسه، ج 8، ص 110.
(38) المرجع نفسه، ص 191.
(39) المرجع نفسه، ج 2، ص 469.
(40) المرجع نفسه، ج 8، ص 110.
(41) المرجع نفسه، ص 66.
(42) الشافعي، **الرسالة**، ج 1، ص 70.
(43) الشافعي، **الأم**، ج 6، ص 298.
(44) المرجع نفسه، ج 3، ص 326.
(45) المرجع نفسه، ج 6، ص 536.
(46) المرجع نفسه، ص 407.
(47) المرجع نفسه، ج 9، ص 50.
(48) المرجع نفسه، ج 6، ص 710.
(49) المرجع نفسه، ج 5، ص 215.
(50) المرجع نفسه، ج 2، ص 139.
(51) المرجع نفسه، ج 5، ص 339؛ المرجع نفسه، ج 9، ص 305.
(52) المرجع نفسه، ص 692.
(53) أحمد، ص 169–193.
(54) أبو حامد الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق حمد الكبيسي (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971)، ص 51–53.
(55) الشافعي، **الأم**، ج 4، ص 180.

أو كونه أمرًا على سبيل فرض الكفاية[56]، كما يستند إليه في تحديد دلالة الأدوات النحوية كدلالة الواو على العطف أو الاستئناف[57].

ومما يلفت النظر في مدونة الشافعي أنه لا يكتفي بتحديد دلالة الآية على سياقها الموضعي (السباق واللحاق)، إنما يوسع ذلك إلى عموم النص كالآيات ذات الموضوع أو الألفاظ المتشابهة فيقارن بين السياقين والموضوعين، ويبني الحكم استنادًا إلى سياق كلٍّ وتشابهه مع الآخر، وكأنه يرى القرآن – حال كونه نصًا – سياقًا كليًّا حاكمًا على السياقات الجزئية، بحيث لا يمكن أن يفهم جزء من النص من غير فهم نظائره في القرآن، ومقارنة سياقات المواضع المختلفة[58]، وقد يربط بين سياقين، فيثبت بأحدهما شيئًا وينفي بالآخر شيئًا آخر[59]. هذه المقارنة للسياقات المتعددة في غير مكان في القرآن لضبط دلالة كل منها، وإن بدت من خلال أمثلة تطبيقية في مدونة الشافعي من غير تنظير لها، فإنها تكشف عن إدراك مبكر للنظر إلى القرآن بوصفه سياقًا واحدًا لا يمكن فهم أجزائه إلا من خلال مقارنة بعضها ببعض، وهي الفكرة التي نَظَّر لها أبو إسحاق الشاطبي (ت. 790هـ/ 1388م) لاحقًا في **الموافقات**، وأصبحت أحد المعاني غير الشائع للسياق الموسع عند الأصوليين[60].

ثالثًا: بين السياق النصي والسياق التاريخي

اصطلاح «السياق» عند الشافعي يخص السياق النصي اللغوي فقط، ووظيفته الرئيسة – كما أشرت – تأكيد ظاهر النص أو العدول عنه لاحتمال من احتمالاته، لكن ذلك لم يُلغِ لدى الشافعي أهمية المعطيات الأخرى من خارج النص (السياق التاريخي) وإمكانية تأثيرها في عدم العمل بالسياق الظاهر ما دام هناك احتمال آخر يرجح خلافه. وتتعدد الأسباب الخارجية التي تجعل الشافعي يعدل عن دلالة السياق الظاهر، فنجده مثلًا اعتمد على الإجماع في ترجيح نفي احتمال يشهد له ظاهر السياق[61]، وكذلك اعتمد على السنة – وهي بالنسبة إلى القرآن معطى من خارجه – في العدول عن ظاهر النص، وأمثلة ذلك كثيرة جدًّا في بيانه أن السنة تلغي العموم أو الإطلاق في السياق القرآني الظاهر، وتضبط الدلالة بما هو أضيق وأخص.

ونجده أحيانًا يضيف إلى السياق النصي، دلالة السياق التاريخي – وإن لم يسمّه سياقًا – ليكمل الاستدلال. فمثلًا، استند في تقريره اعتبار ما تم من عقود بالتراضي مع المحاربين، وإثبات ما يترتب عليها من حقوق، إلى نوعين من السياق: الأول السياق النصي الدال على ثبوت رأس المال وإلغاء الربا في آية حرمة الربا، وقد سماه «سياقًا»، والثاني لم يسمه سياقًا وهو السياق غير النصي، أو التاريخي،

(56) المرجع نفسه، ج 8، ص 207–208.

(57) المرجع نفسه، ج 2، ص 415.

(58) مثال ذلك جوابه عن تفريقه في معنى بلوغ الأجل في العدة بين حالتين، ينظر: المرجع نفسه، ج 6، ص 304.

(59) مثاله إمكان التسبيب في المعتَق، فيملك نفسه ويصبح حرًّا، ينظر: المرجع نفسه، ج 7، ص 460–465.

(60) أحمد، ص 169–193.

(61) الشافعي، **الأم**، ج 7، ص 610.

أو سياق الحال، وهو ثبوت التعامل بالربا في الجاهلية، وهذا الأمر معروف من خارج النص[62]. فهو بهذا المثال قد جمع بين السياقين النصي والتاريخي في تحرير دلالة النص وبناء الحكم، وهو اعتبار آثار العقود الجارية بالتراضي مع المحاربين وهو معنى لا يفيده سياق النص القرآني من دون مراعاة السياق التاريخي.

وفي تقريره دلالة آيات قرآنية عِدَّة، نجده يعتمد بوضوح على السياق التاريخي في بيان مدلول ألفاظها، أو موضوعها، أو المَعنيين بحكمها. فمثلًا، يعلل ترجيحه تفسير «أولو الأمر» المأمور بطاعتهم في القرآن (النساء: 59) بأنهم «أمراء سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم»، «لأن كلَّ من كان حوْل مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنَف أن يُعْطِيَ بعضُها بعضًا طاعةَ الإمارة. فلما دانت لرسول الله بالطاعة، لم تكن ترى ذلك يَصلح لغير رسول الله. فأُمروا أن يُطيعوا أولي الأمر الذين أَمَّرَهم رسول الله، لا طاعةً مطلقة، بل طاعة مُسْتَثْناة، فيما لهم وعليهم»[63]، وهذا الاستدلال من الشافعي هو إعمال واضح للسياق التاريخي في العدول عن دلالة لغوية نصية، والأمر نفسه نجده عند تفسيره دلالة آيات أخرى، فيربط معناها بسياقها التاريخي، بما فيها آيات الجهاد، ومن ذلك قوله: «فلم يكن من الناس أحد في أول ما بعث أعدى له من عوام قومه ومن حولهم، وفرض الله عز وجل عليه جهادهم فقال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (الأنفال: 39)»، «وقال في قوم كان بينه وبينهم شيء ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ﴾ الآية [التوبة:5] مع نظائر لها في القرآن»[64]، وعن فهم الأحاديث الآمرة بالقتال قال: «وإنما يراد به – والله تعالى أعلم – مشركو أهل الأوثان، ولم يكن بحضرة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولا قربه أحد من مشركي أهل الكتاب إلا يهود المدينة وكانوا حلفاء الأنصار، ولم تكن أنصار اجتمعت أول ما قدم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إسلامًا فوادعت يهود رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولم تخرج إلى شيء من عداوته بقول يظهر، ولا فعل حتى كانت وقعة بدر»[65]، فهو يفهم الأحاديث، بل يخصص أحكامها بما كان معروفًا تاريخيًا من حياة الرسول وعلاقاته بمحيطه.

إنَّ بيان الشافعي معنى الآيات في ضوء سياقها التاريخي لم يكن استثناء بين المفسرين الأوائل، لكن ذلك لا يعني أن الشافعي لم يأخذ بدلالة العموم في الآيات وما يستتبعها من أحكام، لا سيما أنه هو نفسه مَنْ نَظَّر للعموم والخصوص، لكن الفارق دقيق ومهم بين تفسير النص نفسه في ضوء سياقه التاريخي، كما تم فهمه في عصر النزول، وبين أن يبنى الحكم على ما يمكن أن يستنبط منه من دلالة ليست نصية بالضرورة، فتفسير النص يتقيد بسياقيه النصي والتاريخي، أما الحكم المبني عليه والذي يشمل ما هو أوسع من السياق، فهو عمل اجتهادي – لا يقف عند دلالة النص نفسه – بل يتسع لمقارنة نصوص متعددة وإعمال للعلل والقياس وغيرها، وهذا الفارق الدقيق يحتاج إلى تعمق

(62) المرجع نفسه، ج 5، ص 708.
(63) المرجع نفسه، ج 1، ص 35.
(64) المرجع نفسه، ج 5، ص 399–400.
(65) المرجع نفسه، ص 401.

وتوسع في اجتهادات الشافعي نفسه، ومقارنة تفسيره للنصوص في سياقها وبيان ما استدل له من أحكام بالنص نفسه. فالسياق ليس إلا قرينة من بين أمور كثيرة ينبغي مراعاتها في الفهم وليس حَكَمًا وحيدًا فيها. وعليه فإن تنظير الشافعي للسياق النصي وإعماله في فهم النصوص مع مراعاته السياق التاريخي للنصوص نفسها، كل ذلك يؤكد أن الشافعي لم يكن حرفيًّا أو ظاهريًّا في فهم النصوص، وأن فهمه لها نسبي اجتهادي، فهو – فيما يبدو لي – يضبط في مرحلة أولى دلالة النصوص في ضوء اللغة والتاريخ، وهذه وظيفة السياقين النصي والتاريخي، وتاليًا يعمم دلالتها اجتهادًا في تنزيل أحكامها على أزمنة أخرى، وهذه وظيفة الإجماع والتعليل والقياس والأدلة الأخرى، وهي أُمور تختلف فيها الأنظار.

رابعًا: رؤية الشافعي للعالم: الجهاد والعلاقة مع غير المسلم

تنبع أهمية تفكيك هذه المسألة من خلال نصوص الشافعي نفسه أنه يُنسَبُ إليه الرأي الأكثر تشددًا في الفقه الإسلامي، وقد بُنِيت معظم هذه التصورات عنه على كتب المذاهب اللاحقة وليس على كتبه، كما أن تلك الكتب تنسب له رأيَيْن، وأنه رجح الأشد منهما، كما أُسِّست على رأيه كثير من الآراء المتشددة التي تعلل أحكام القتال[66] في الفقه الإسلامي تعليلًا دينيًّا. لكنَّ تتبع نصوص الشافعي المطولة في التنظير للجهاد، وما تضمنته كتبه من بعض الأحكام المتعلقة بالعلاقة بين المسلم وغير المسلم في غير أبواب الجهاد، تُمَكِّن من التمييز في رؤيته بين مستويات من النظر مختلفة، فهو ينطلق ابتداءً من تحديد موقع الإسلام في سياق الأديان ومستقبله في العالم، ويبني على ذلك رؤيته حول محورية جغرافية الإسلام في التنظير للجهاد، ودور الحاكم (الدولة) في ذلك، لكن لغته وخطابه في الأحكام المتصلة بالأفراد في قضايا عابرة للأديان والجغرافيا لا تحمل الرؤية والشدة نفسيهما اللتين عَبَّرَ عنهما في تنظيره للجهاد بوصفه موضوعًا يتعلق بالجماعة والدولة، وهذا سنحاول تجليته من خلال تحليل نصوصه واستخراج شواهد لما أشرت إليه.

1. موقع الإسلام في تاريخ الأديان ومستقبله في العالم من منظور الشافعي

أوضح الشافعي تصوره موقع الإسلام وتطوره دينًا في العالم بتفصيل دقيق لم يُسبَق إليه، اعتمد فيه على بناء رؤية تاريخية ومستقبلية للإسلام تتدرج من بدء الوحي إلى اكتمال أحكام الجهاد، وجعلها مُفَصَّلَة على مراحل، ووضع لكل منها شواهدها من النصوص. ويدل إيراده هذه المراحل في مطلع «كتاب الجهاد والجزية» على تصور تاريخي متكامل لديه تتأسس عليه فلسفة الجهاد، وقد استخرجتُ من كلامه ست عشرة مرحلة أرَّخ بها تطور الإسلام من بدء الوحي إلى اكتمال أحكام الجهاد وظهور الدين، وهي كما يلي[67]:

1. بدء الوحي واصطفاء الرسول الخاتم.

2. استمرار الوحي من غير تكليف بالدعوة.

(66) استخدم الشافعي تعبير الجهاد وتعبير القتال في السياق نفسه بمعنى واحد.

(67) المرجع نفسه، ص 361–399.

3. تكليف الرسول بالدعوة وعصمته من الناس.

4. أمره بالثبات والصبر بعد أن استهزأ به قومه.

5. إعلام النبي أن من قومه من لا يؤمن به.

6. تثبيت النبي إذ ضاق من أذاهم.

7. الأمر بالتبليغ فقط، وتوجيه المؤمنين أن لا يسبوا الأنداد.

8. الأمر باعتزال المشركين عندما يستهزئون بآيات الله.

9. الإذن بالهجرة الأولى (الهجرة إلى الحبشة).

10. الإذن بالهجرة إلى المدينة، ولم يأذن للمؤمنين بالجهاد.

11. الإذن للمؤمنين بالجهاد.

12. فرض الهجرة من دار الشرك.

13. الإذن للمؤمنين بأن يبتدئوا المشركين بقتال.

14. الاستثناء لحالات من فرض الهجرة.

15. فرض الجهاد بعد امتلاك القوة وبيان تفاصيل من أحكامه.

16. إظهار دين النبي على الأديان.

إن رؤية الشافعي لتطور الإسلام من خلال تلك المراحل التي ربط فيها بوضوح بين الآيات القرآنية وسياقها التاريخي، تتأسس في إطار رؤية كلية أوسع لديه ذات بعد عالمي تكويني مرتبط بتصوره للإرادة الإلهية لتطور العالم، فهو يرى أن الاصطفاء الإلهي لخاتم النبيين مرتبط بآل إبراهيم الذين كان فيهم الأنبياء من قبل، وفي هذا حجاج غير مباشر ضد مقولة حصرية الاصطفاء ببني إسرائيل من آل إبراهيم، وفي تأكيده مفهوم الأميين، وأنهم من يقابل أهل الكتاب يؤصِّل عالمية بعثة الرسول، والتي تشملهما، وبتعبير واضح يلخص رؤيته يصف دعوة النبي (صلى الله عليه وسلم) بقوله «فتح به رحمته وختم به نبوته»[68]، ما يعني أنه يرى أن الرحمة الإلهية كانت مغلقة على أتباع الأديان الكتابية، وجاءت الدعوة المحمدية تفتحها لتشمل الأميين أيضًا (العالم)، وهذا يقتضي ختم النبوة، ونسخ الأديان، وهو من معاني ظهور الإسلام لديه. فتشريع الجهاد في هذا المستوى من التنظير لديه يتنزل في سياق التدبير الإلهي لسنن التدرج في ظهور الإسلام من بدء الوحي إلى اكتمال التشريع وظهور الدين، وهي مهمة مستمرة في نظره بعد ختم النبوة.

(68) المرجع نفسه، ص 362.

2. «ليظهره على الدين كله» بين الديني والسياسي

يربط الشافعي إخبار القرآن عن إظهار الدين[69] بتشريع الجهاد، وهو بذلك يُحَمِّله – فيما يبدو – بعدًا يتجاوز المعنى الديني المجرد ليحمل معنًى سياسيًا ورمزيًا يتماشى مع سعة رقعة بلاد الإسلام في عصره التي كان شعار الفتوحات ورموز الخلافة فيها هو إظهار الدين[70]، فالشافعي يَتَأَوَّل ظهور الإسلام بجريان حكم الإسلام على أهل الكتاب والأميين (أي الذين ليسوا من أهل الكتاب)، مستشهدًا لذلك بفتوح بلاد الشام وفارس، والتي يروي بشأنها بشارات وردت عن النبي[71]، وفي تأكيدٍ على منزعه الاجتهادي في فهم الآية المتعلقة بظهور الدين وتحويله دلالتها من خبر إلى تكليف، يورد احتمالًا آخر لا يرجحه أن يكون معنى الآية «ليظهرن الله عز وجل دينه على الأديان حتى لا يدان الله عز وجل إلا به وذلك متى شاء الله تبارك وتعالى»[72].

إن ما يؤكد هذا البعد الرمزي والسياسي لظهور الدين لدى الشافعي، هو المكان الذي فَصَّلَ فيه ذلك من كتابه، حيث أورده في مطلع «كتاب الجهاد والجزية» الذي يعقب «كتاب قسم الفيء والغنيمة» ويسبق مباحث تتابع الحديث أصالةً عن أحكام الأموال التي تتصرف فيها الدولة وما يتعلق بها من حقوق؛ كأموال الحربي، وأموال أهل البغي والجزية. وفي ثنايا هذه المباحث، يرد ذكر تفاصيل بعض الأحكام الأخرى، مما يعطي دلالة أساسية مفادها أنّ التنظير الأساسي لموضوع الجهاد وظهور الدين إنما يأتي في سياق أمور تتصل بالدولة والحكم، وهي القضية المركزية الموجهة، وينبغي أن تفهم كل التفاصيل في سياقها، لا سيما مع استخدام تعابير صريحة في هذه المباحث دالة على أن معنى «ظهور الدين» هو معنى سياسي، من مثل: «حكم المسلمين الظاهر»، و«حكم الإسلام الظاهر»[73] وغير ذلك، فهو يستخدم معنى ظهور الإسلام أو المسلمين بمعنى الحكم والغلبة السياسية، ويبني على توفرها بعض الأحكام التي يذكرها في تلك السياقات، كأحكام الاستعانة بغير المسلمين في القتال. ويمكن أن نجد في مدونة الشافعي أفكارًا واصطلاحات مركزية أخرى تؤكد هذا المعنى الرمزي لظهور الدين، وخصوصًا عندما يتحدث عن بلاد الإسلام، وحكم الإسلام، وما يقره الإسلام من أديان، وما يعقده الحاكم من معاهدات، وغير ذلك مما يحيل على بعد سياسي ورمزي. فالشافعي ينظر إلى الأديان بوصفها جماعات في بلاد المسلمين لها حقوقها المفصلة، وطبيعة المواثيق والمعاهدات معهم أساسية في تفاصيل هذه الحقوق، وللحاكم صلاحيات مهمة في هذا المجال بشرط ألا يتنازل لغير المسلمين عن شرط أساسي، هو: «أن يجري عليهم حكم الإسلام»، ويقصد به إقرارهم بسلطة الإسلام السياسية

(69) الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: 33).

(70) أشير في هذا الإطار إلى أنّ أول دينار ذهبي تمّ سكّه في عهد عبد الملك بن مروان عام 77 للهجرة حفر عليه بالخط الكوفي «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله».

(71) الشافعي، **الأم**، ج 5، ص 397.

(72) المرجع نفسه، ص 399.

(73) المرجع نفسه، ص 527، 548.

عليهم، ورمز ذلك هو دفع الجزية، وهو معنى الصغار[74]، وكأنه يرى هذا الإقرار بحكم الإسلام هو نفسه معنى ظهور الإسلام الذي أشار إليه.

إن مركزية فكرة «ظهور الدين» لديه جعلته يتفرد ببعض الأحكام التي تدعم هذا التوجه، فهو يحصر قبول الجزية في مَن كان من أهل الكتاب قبل الإسلام أو تناسل منهم[75]، ولا يرى قبول الجزية ممن تنصر بعد الإسلام، ولئن كان يبني رأيه هذا على الأخبار عمّن أُخذت منهم الجزية من قبل من عرب أو عجم، فإنّ رأيه منسجم مع رؤيته لظهور الإسلام، ذلك أنه لو تنصر الوثنيون وأصبحوا أهل كتاب وأخذت منهم الجزية سيحول ذلك دون ظهور الإسلام[76]، وكذلك تفريقه بين أهل الكتاب وأهل الأوثان رغم وصفه الفريقين بالمشركين – كما هو شائع لدى المتقدمين – وإن استند إلى تأويل الأخبار فيما يبدو، إلا أنه يُفهم أكثر على أنه تفريق سياسي أيضًا مرتبط برؤيته بخصوص ما يُمَكِّن من «ظهور الدين».

إنّ مشروعية الجهاد مرتبطة لديه بأمرين: «أحدهما أن يكون بإزاء العدو المَخُوف على المسلمين من يمنعه، والآخر أن يجاهد من المسلمين من في جهاده كفاية حتى يسلم أهل الأوثان، أو يعطي أهل الكتاب الجزية»[77]، فهو يربط القتال بمنع العدو والتمكين من ظهور الإسلام بإسلام أهل الأوثان وخضوع أهل الكتاب لحكم الإسلام، وهو في الحالتين يتحدث عن الجماعات التي تواجه المسلمين، وكل تنظيره عن الجهاد إنما يتنزل في الحديث عن جماعات متحصنة وممتنعة ومناوئة. لذا، يمكن للحاكم إذا اقتضت المصلحة ترك القتال والموادعة على النظر حتى من دون مقابل، بل لو اضطر المسلمون في ظروف خاصة إلى أن يدفعوا لكف عدوهم فلهم ذلك[78]. إنّ ما تحمله هذه الشواهد من دلالات سياسية لا يلغي أن الشافعي كان صريحًا في تعليله القتال بالكفر في مدونته، لكن ما أحاجُّ به هنا أن هذا التعليل الديني شكل يكتنف عللًا سياسية ويلتبس بها، بقرينة ما أوردته وما سأورده من أحكام مختلفة تخص الأفراد، على أن هذه التعليلات الدينية لا تقتصر على الشافعي، فنحن نجدها في كتب المذاهب الأخرى أيضًا، ولا سيما فيما يتعلق بأحكام المرتد، وأرى أنها ينبغي أن تفهم جميعًا في سياق التنظير لأحكام تتصل بالدولة التي تتولى حراسة الدين.

3. العلاقة بين المسلم وغير المسلم في قضايا عابرة للجغرافيا والأديان

إن مما يؤكد المعنى الرمزي السياسي لظهور الدين ما يقرره الشافعي نفسه من أحكام عندما يتعلق الأمر بحالات يكون الدين فيها ظاهرًا، فهو في هذه الحالة لا يجد حرجًا فيما يراه الحاكم في التعامل مع غير المسلم ما دام مقدورًا عليه فـ «يجوز للحاكم أن يأخذ الجزية من المجوسي ويُقِرَّه على دينه

(74) المرجع نفسه، ص 416، 504.
(75) المرجع نفسه، ص 410.
(76) المرجع نفسه، ص 436.
(77) المرجع نفسه، ص 383.
(78) المرجع نفسه، ص 450–451.

ويجوز له بعد القدرة على الحربي أن يدعه بلا قتل»[79]، فقدرة الحاكم وعدم امتناع غير المسلم أيًّا كان دينه مركزيان في العلاقة مع غير المسلم من منظور الشافعي، وينبغي أن يفهم جميع تنظيره من خلالهما. بل إن مواقف الشافعي من العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين على مستوى الأفراد وفي العلاقات الاجتماعية مع غير المسلمين تبدو مختلفة، وغير متأثرة بموقف الدولة منهم كجماعات معادية في دار الحرب – وإن وُسموا بـ «الكفار» – فما يجوز للأفراد من التعامل (غير السياسي) مع غير المسلمين يجوز في كل الأحوال «حيثما كان محاربًا، أو مهادنًا، أو معطيًا للجزية لا فرق بين ذلك»[80]، لكن الشافعي كره الزواج في بلاد الحرب لأسباب تتعلق بالأمن والسلامة. بل إنه يرى إمكان مشاركة المشركين في الغزو مع المسلمين، وأن في ذلك سعة بحسب المصلحة، واستدل بأن صفوان بن أمية شهد حنينًا بعد الفتح وهو مشرك[81]، فهو لم يقتل لأنه وثني (كما يقتضي التعميم الذي يفهم من ظاهر كلام الشافعي)، إنما استعين به في معركة يخوضها المسلمون مع أعدائهم، ويرى الشافعي أن ذلك مشروع في كل وقت بحسب ما يراه الإمام، بل إنه يذهب إلى أن العلاقات التجارية الظاهرة تقتضي الأمان تلقائيًا حتى إن كان التاجر قادمًا من دار الحرب؛ إذ يقول: «وإذا دخل قوم من المشركين بتجارة ظاهرين فلا سبيل عليهم لأن حال هؤلاء حال من لم يزل يُؤَمَّنُ من التجار»[82].

وقد حصر الشافعي من تجب عليه الجزية بمن يتأتى منه القتال (وهم الرجال البالغون) فلا جزية على النساء والصبيان[83]، وهذا تعليل غير ديني يتوافق مع رأي الفقهاء الآخرين، بل إن الشافعي يذهب إلى جواز وصية المسلم بماله: «أن تبنى كنيسة ينزلها مار الطريق، أو وقفها على قوم يسكنونها، أو جعل كراءها للنصارى أو للمساكين»، ويرى أنه «ليس في بنيان الكنيسة معصية إلا أن تتخذ لمصلى النصارى الذين اجتماعهم فيها على الشرك»، ويتابع قائلًا: «وأكره للمسلم أن يعمل بناء أو نجارة أو غير ذلك في كنائسهم التي لصلواتهم»[84]، بل «لو أوصى بثلثه [ماله] لبعض أهل الحرب جاز؛ لأنه لم يحرم أن يعطوا مالًا، وكذلك لو أوصى أن يفتدى منه أسير في أيدي المسلمين من أهل الحرب»[85]، ويخوض الشافعي في بيان تفاصيل من الأحكام في أبواب مختلفة، تتعلق بحقوق غير المسلمين من محاربين، أو مهادنين، أو مستأمنين، أو ذميين، ويلاحظ المتأمل في كلامه انتفاء ما يمكن أن يبنى عن التعميم الذي يطلقه الشافعي في أحكام الجهاد، بقتال غير أهل الكتاب حتى يسلموا، وأهل الكتاب حتى يدفعوا الجزية؛ إذ يبدو، من خلال مقارنة مواقفه، أن أحكام القتال التي فصَّلها ترجع إلى فكرة محورية لديه هي «ظهور الدين» وهذا الظهور سياسي مرتبط بالحكم مقابل جماعات تهدده؛ فحيثما كان الإسلام ظاهرًا، كانت ثمة سعة فيما دونه مما يتعلق بأحكام الأفراد غير المسلمين ما دامت هذه الأحكام تنتظم في سياق المعاهدات والمواثيق.

(79) المرجع نفسه، ج 3، ص 609.
(80) المرجع نفسه، ج 5، ص 435.
(81) المرجع نفسه، ص 383.
(82) المرجع نفسه، ص 712.
(83) المرجع نفسه، ص 412–413.
(84) المرجع نفسه، ص 510.
(85) المرجع نفسه، ص 511.

خاتمة

إن استحضار السياق التاريخي الذي عاش فيه الشافعي يُمَكِّن من فهم دوره، وفهم أفكاره، ونصوصه على نحو أفضل وأكثر انسجامًا بعيدًا عن المناقب أو المحاكمات، ذلك أنّ الحيثيات التاريخية اقتضت أن تبرز شخصية تمتلك المؤهلات التي يتميز بها الشافعي؛ فعلى المستوى العلمي كان ثمة تطلع إلى معايير علمية للجدل تمكّن من تجاوز الفوضى في الرأي الديني والعبث به أحيانًا، ولم يكن ذلك يخص قواعد فهم النصوص فقط، بل ضبط ما يعتمد من النصوص نفسها. لذا، لم يكن الشافعي الوحيد الذي ناقش هذه المسائل، فقد خاض فيها المتكلمون، كالمعتزلة وغيرهم، لكن الشافعي تمكّن من نسج رؤية متكاملة تركت بصمتها، وحققت الغاية المنتظرة في ضبط الأدلة والتقعيد اللذين يمكن أن يدور الخلاف في فلكهما. وفي السياق العلمي الأعم، لم يكن الشافعي استثناءً في ضبط العلوم، فقد كان عصره هو عصر الضبط والتقعيد، على مستويات عدة؛ كاللغة، والعروض، والنحو، بل كان ثمة مشتركات بين تلك العلوم إن لم تكن مقترضات متبادلة، فما أورده الشافعي فيما يخص السياق (اللغوي والتاريخي) كان النحويون واللغويون واعين به في مجال اشتغالهم، وكانت تدل على هذا المعنى لديهم اصطلاحات أخرى فـ «مفهوم السياق في معنى الظرف الخارجي يرادفه في التراث العربي كلّ من المقام والحال والموقف»[86]، ويعدّ **الكتاب** لسيبويه (ت. 180هـ/ 796م) شاهدًا مبكرًا على الاهتمام بسياق الحال في المجال اللغوي: «لم يصرح سيبويه بمصطلح سياق الحال، ولكنه عبر عن مفهومه من خلال ألفاظ عدة تكرر ذكرها في سائر أجزاء الكتاب، ومعظم هذه الألفاظ تدور حول الكلام والمتكلم والمخاطب، وهناك ألفاظ أخرى نحو التباس وملتبس ونية، وهي تتصل بمدى التفاهم والتواصل الذي يتم بين المتكلم والمخاطب أو انعدام هذا التفاهم»، كما «استعمل سيبويه مصطلحًا تكرر في أكثر من موضع هو مصطلح (الحال) ويُعد أقدم مصطلح في التراث العربي والنحوي يقترب من مفهوم سياق الحال، ولعل هذا المصطلح عند سيبويه يرجع إلى أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 170هـ/ 786م)»[87]، هذا الاهتمام بسياق الحال والمقام عند سيبويه واضع قواعد «علم النحو» لن يكون غائبًا عند معاصره الشافعي واضع «علم الأصول» الذي بادر إلى وضع اصطلاح «السياق» المتصل بالنص، واكتفى بما هو معهود عند الفقهاء والمفسرين من مراعاة أحوال النزول ومعهود المخاطبين. وعليه، فاتهام الشافعي بالقضاء على الاختلاف في الرأي بين المسلمين لا يحظى من العلمية إلا بقدر ما يمكن أن يتهم به منظرو العلوم فيما كشفوه من قواعد تنظمها.

أما على المستوى السياسي، فقد عاش الإمام الشافعي في ظل إمبراطورية إسلامية واسعة ممتدة شرقًا وغربًا، كانت محور العالم، وكان ينظر إليها على أنها تحمل راية الإسلام، حيث كان الدين هو معيار تميزها، والإسلام هو شعارها، وكانت علاقة المسلمين بغير المسلمين إما علاقة بأقاليم مناوئة (دار الحرب/ دار الكفر)، وإما علاقة بأفراد وجماعات ضمنها (دار الإسلام)، وكانت لكل

(86) عبد الفتاح البركاوي، **دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث** ([د. م.]: دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، 1991)، ص 30.

(87) أسعد خلف العوادي، **سياق الحال في كتاب سيبويه: دراسة في النحو والدلالة** (عمان: دار الحامد، 2011)، ص 231.

من الصنفين أحكام منتظمة وممارسات مستقرة يتفاوت انضباطها بأحكام الشرع، وتطغى فيها المصالح المادية على المصالح الدينية أحيانًا، فجاءت التنظيرات الفقهية لهذه المسائل بغية ضبطها بما تقتضيه أحكام الشريعة، فكان الشافعي أول من نَظَّرَ لمسائل الجهاد من منظور تاريخي واسع وشامل، وكان تنظيره في إطار الحديث عن أحكام تخص الجماعة والحاكم، ورأى أن العنوان السياسي المستقر هو «ظهور الدين»، فبنى رؤيته للجهاد بوصفه مهمة تتولاها الجماعة لتحقيق غاية سياسية هي ظهور الإسلام، وربط هذه الغاية بفهم ديني تاريخي لرسالة الإسلام هو ظهور رمزي سياسي يعني الغلبة والحكم. لذا، كانت الأحكام المتعلقة بالأفراد أو الجماعات، فيما دون ذلك وفي ظل ظهور الإسلام، مختلفة وكان فيها من السعة والتسامح ما يبدو مناقضًا للشدة واللغة الحاسمة التي استخدمها الشافعي نفسه في التنظير للجهاد، ولا يمكن فهم ذلك إلا بالتمييز بين مستويين؛ أولهما يتعلق بأحكام تتصل بمسؤولية الحاكم (العلاقات السياسية) وهو الذي يفهم في إطاره تشدد الشافعي، وثانيهما يتصل بالعلاقات غير السياسية التي يباشرها الناس، وهو المستوى الذي يعيشه الناس على اختلافاتهم الدينية والجغرافية وفق أسس تعاقدية تصان فيها الحقوق.

لم يكن قصدنا في هذه الدراسة أن نطلق أحكامًا جديدة على الشافعي وأعماله، لا تبجيلًا ولا إدانة، بل نرى أن إعادة قراءة منجزه في سياقه إنما هو مدخل ضروري لفهمه كما هو، لا كما تطور مذهبه أو تأوله قُرَّاؤه، وهذا لا ينفي أن هذه المقاربة هي الأخرى تأويلية أيضًا، لكن أحسب أن نصوص الشافعي كما تتبعتها تبرز جانبًا آخر من شخصية الشافعي لم يُلحظ من قبل، سواء من حيث فك الارتباط بين دوره التأسيسي في التقعيد لفهم النصوص وبين ما بني على هذا الدور من مقولة الجمود ونفي الاختلاف المنسوبة إليه، أو من حيث التمييز في كلامه على الجهاد بين ما يتنزل في حقل التنظير السياسي لأحكام تتصل بالجماعة (الدولة) من جهة، وما يتصل بعلاقات الأفراد من جهة أخرى، ولا يمكن في هذا المحور الثاني أن تقارن مواقف الشافعي أو غيره بشأن العلاقة بين المسلم وغير المسلم في ضوء الرؤية الحديثة التي تجاوزت الرؤية التاريخية حتى في الخطاب الفقهي المعاصر، لكن العلمية تقتضي تحرير المسألة لما يبنى عليها ولما فيها من التباس.

إن فهم الشافعي في سياقه، لا يسهم فقط في إنصافه، ووضع أفكاره في سياقها، بل يُمَكِّن أيضًا من الإفادة منها ومن تجاوزها في آنٍ، ذلك أنّ القطيعة مع تراثه الراسخ في العقلية الفقهية عبر التاريخ غير ممكنة، وغير علمية أيضًا، إذ يمثل مكونًا من مكونات المعرفة الدينية على اختلاف مذاهبها واتجاهاتها، فالمقاربة العلمية للتراث إنما تكون بفهم نصوصه في سياقها، بما يسمح بفهم خلفياتها وتنسيبها، ويُمَكِّنُ من استثمار المناهج وتجاوزها دون الارتهان إلى نتائجها، فالشافعي الحجازي، فالعراقي، فالمصري، كان سيكون شافعيًا آخر في أيّ فترة تاريخية، أو بقعة جغرافية، لو قدر له أن يكون فيها مجتهدًا من جديد. وفي كلمة، يمكن القول إن أفضل طريقة تُمكِّن من تجاوز الشافعي هي منهج الشافعي نفسه.

المراجع References

العربية

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. ط 7. القاهرة: دار نهضة مصر، 2014.

ابن سلاّم، أبو عُبيد القاسم. **غريب الحديث**. تحقيق محمد عبد المعيد خان. حيدر آباد/ الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1964.

أبو زهرة، محمد. **الشافعي: حياته وعصره وآراؤه الفقهية**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

أبو زيد، نصر حامد. **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996.

أحمد، محمد إبراهيم. «السياق والتناص بين علم لغة النص وعلم أصول الفقه». **حوليات آداب عين شمس**. مج 40 (تشرين الأول/ أكتوبر – كانون الأول/ ديسمبر 2012).

أركون، محمد. «حوار مع محمد أركون: التراث والموقف النقدي التساؤلي». **مجلة مواقف**. العدد 40 (شتاء 1981).

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي الذي أودعه المزني في مختصره**. تحقيق: محمد جبر الألفي. الكويت: إدارة الشؤون الإسلامية، 1979.

الأعمال الكاملة للشيخ مصطفى عبد الرازق. دراسة وتحقيق عصمت نصار. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2019.

البركاوي، عبد الفتاح. **دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث**. [د. م.]: دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، 1991.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي. نقد العقل العربي (1)**. ط 9. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

حلاق، وائل. **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**. ترجمة رياض الميلادي. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

حللي، عبد الرحمن. «التفسير والتأويل في علوم القرآن: دراسة في المفهوم». مجلة **التجديد** (الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا). العدد 30 (2011).

_____. «التنوع الديني والطائفي في الفترة الإسلامية المبكرة من خلال كتاب 'التحريش' لضرار بن عمرو الغطفاني (ت. نحو 200هـ–815م)». **أسطور**. العدد 10 (تموز/ يوليو 2019).

الرازي، فخر الدين. **مناقب الإمام الشافعي**. تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.

السيوطي، جلال الدين. **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**. تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرازق. ط 2. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، [د. ت.].

الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**. تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. المنصورة: دار الوفاء، 2001.

_____. **جماع العلم** (ضمن كتاب **الأم**). تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. المنصورة: دار الوفاء، 2001.

_____. **الرسالة** (ضمن كتاب **الأم**). تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. المنصورة: دار الوفاء، 2001.

الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**. بيروت: دار المنتخب العربي، 1994.

عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. تقديم محمد حلمي عبد الوهاب. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011.

العوادي، أسعد خلف. **سياق الحال في كتاب سيبويه: دراسة في النحو والدلالة**. عمان: دار الحامد، 2011.

عوض حجاز، المتولي. **الأصول الكبرى بين سيبويه والشافعي**. حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية. الحولية 36. الرسالة 445. الكويت: مركز النشر العلمي بجامعة الكويت، 1437هـ/ 2016.

الغزالي، أبو حامد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**. تحقيق حمد الكبيسي. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971.

كولسون، ن. ج. **في تاريخ التشريع الإسلامي**. ترجمة محمد أحمد سراج. مراجعة حسن محمود عبد اللطيف الشافعي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1992.

مبروك، علي. **ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة القداسة**. القاهرة: دار رؤية، 2007.

الوريمي، ناجية. «الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري: محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي». مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 2016/6/30. في: https://bit.ly/2PeU1rn

_____. «بنية خطاب الشافعي وآليات التأسيس». 2017/8/24. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. في: https://bit.ly/330BE17

الأجنبية

Calder, N. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Hallaq, Wael B. "Was al–Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* (Cambridge University Press). vol. 25, no. 4 (November 1993).

_____. "Uṣūl al–fiqh and Shāfiʿī's risāla Revisited." *Journal of Arabic and Islamic Studies* (JAIS). vol. 19 (December 2019).

Lowry, Joseph E. "The Legal Hermeneutics of al–Shāfiʿī and Ibn Qutayba: A Reconsideration." *Islamic Law and Society*. vol. 11, no. 1 (2004).

Lowry, Joseph E. *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muhammad ibn Idris al–Shāfiʿī*. Leiden: Brill, 2007.

Makdisi, George. "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Uṣûl al–Fiqh." *Studia Islamica*. no. 59 (1984).

Melchert, C. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E*. Leiden: Brill, 1997.

Mensia, Mokdad Arfa. "Al–Fārābī et la science des uṣūl al–fiqh." *Arabic Sciences and Philosophy*. vol. 27, no. 1 (March 2017).

Pavlovitch, Pavel. "The Islamic Penalty for Adultery in the Third Century ah and AlShāfiī's Risāla." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 75, Issue. 3 (October, 2012).

Weiss, Bernard G. (ed.). *Studies in Islamic Legal Theory.* Leiden: Brill, 2002.

صدر حديثًا

جون رولز

تحرير: صامويل فريمان

محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية

ترجمة: يزن الحاج

هو مجموعة من المحاضرات التي ألقاها رولز في أثناء تدريسه في جامعة هارفرد، طوال ثلاثة عقود، تناول فيها الفلسفة السياسية الحديثة. وهي سرد للتقاليد السياسية الليبرالية، وتعكس آراءه المتغيرة والمتطوّرة في تاريخ الليبرالية والديمقراطية.

سعى رولز في هذه المحاضرات إلى «تحديد السمات الأساسية لليبرالية بصفتها تعبّر عن مفهوم سياسي للعدالة حين يُنظر إلى الليبرالية بمنظار تقاليد الدستورية الديمقراطية». وقد فعل ذلك من خلال النظر في العديد من المجالات التي تتشكّل منها التقاليد الدستورية الليبرالية والديمقراطية، ومن خلال تناول الشخصيات التاريخية التي تمثّل هذه المجالات على أفضل وجه؛ منهم أصحاب نظرية العقد الاجتماعي هوبز ولوك وروسو، ومفكّرو الفلسفة النفعية هيوم وسيدجويك ومِل. أما ماركس فرأى فيه رولز ناقدًا لليبرالية.

يكتسب هذا الكتاب مكانة متميزة ضمن الأفكار التي يعرض لها، بفضل تحليلات المؤلف الواضحة والدقيقة لنظريات العقد الاجتماعي، والنفعية، والاشتراكية. وتعد هذه المحاضرات إضافة ثمينة لتاريخ الفلسفة السياسية التي اختتم بها رولز أعماله.

مراجعات الكتب
Book Reviews

Title: Waiting.
Method: Oil.
Size: 80 x 120 cm.
Date and Place: 2010.

عنوان اللوحة: انتظار.
نوعها: زيتية.
مقاسها: 80×120 سم.
المكان والسنة: 2010.

زهير سوكاح | Zouheir Soukah*

مراجعة كتاب:
الحرية هي دومًا حرية أصحاب الفكر المختلف
نصوص مختارة لـ روزا لوكسمبورغ

Book Review
Freedom is Always and Exclusively Freedom for the One who Thinks Differently,
by Rosa Luxembourg

عنوان الكتاب:	**الحرية هي دومًا حرية أصحاب الفكر المختلف.**
المؤلف:	روزا لوكسمبورغ.
تحرير:	يورن شوتروميف.
ترجمة:	أحمد فاروق.
الناشر:	مؤسسة روزا لوكسمبورغ المكتب الإقليمي – فلسطين.
تاريخ النشر:	2016.
عدد الصفحات:	304 صفحة.

* 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.

يضم هذا الكتاب بين دفتيه نصوصًا مختارة، تُرجمت إلى العربية، للكاتبة والفيلسوفة الألمانية من أصل بولندي روزا لوكسمبورغ Rosa Luxemburg (1871–1919)، وهي منظِّرة ماركسية، ومؤسسة الحركة العمالية الأوروبية إبان الحرب العالمية الأولى.

يحتوي الكتاب، إلى جانب مقدمة المترجم ومقدمة إضافية لمحرر الكتاب، سبعة نصوص انتقاها المحرر الألماني يورن شوترومبف Jörn Schütrumpf من كتابات لوكسمبورغ لتشكل أيضًا الفصول السبعة للكتاب، وهي مأخوذة كلها من مؤلفات لوكسمبورغ الرئيسة: **تراكم رأس المال**، و**أزمة الاشتراكية الديمقراطية**، و**حول الثورة الروسية**، إضافة إلى نصوص أخرى مستقاة من الأعمال الكاملة للكاتبة. وعلاوة على ذلك، يحتوي هذا الكتاب ثماني صور فوتوغرافية للمؤلفة، تعكس مسارها الفكري الثري وحضورها السياسي القوي، رغم اغتيالها الصادم وهي في سن الثامنة والأربعين.

وقد سبق أن تُرجِم بعض الأعمال الأساسية لهذه المثقفة العضوية إلى العربية، وذلك إلى حدود ثمانينيات القرن الماضي. والجدير بالذكر أن المؤلّفة خلّفت في حياتها القصيرة، والتي تخللتها فترات سجن طويلة، نتاجًا غزيرًا، عززت به المكتبة الاشتراكية داخل ألمانيا وخارجها. وهي كلها نصوص تُعتبر، على الأقل من الناحية التأريخية، مهمة في مجالها الخاص، أي الفلسفة الماركسية؛ على سبيل المثال، كتاب **تراكم رأس المال** *Die Akkumulation des Kapitals* (1913).

بصفة عامة، تُعدُّ لوكسمبورغ من أهم منظري اليسار ومفكريه في التاريخ الألماني والأوروبي، كما أن لدى هذه الفيلسوفة الاشتراكية تأثيرًا واضحًا في مفكرين وكُتاب غربيين خارج الفكر الماركسي. ولعل من بينهم الفيلسوفة الألمانية الشهيرة حنة أرندت التي استعانت، أثناء إنجازها كتابها **أصول التوتاليتارية** *The Origins of Totalitarianism* (1951)، بتصور لوكسمبورغ للإمبريالية الغربية. أما اليسار الأوروبي الجديد فقد احتفى بها بوصفها ناقدة شرسة للتسلط الشيوعي في شخصيتَي لينين وستالين. غير أن كتابات لوكسمبورغ ما تزال تُعدُّ جزءًا من إنتاج اليسار الراديكالي، على الأقل من زاوية نظر المكتب الاتحادي الألماني لحماية الدستور. لكن، في الوقت نفسه، خُلِّدت في ألمانيا الاتحادية ذكرى هذه الكاتبة والمثقفة العضوية في طابع بريدي تذكاري صدر سنة 1974.

وفي مطلع القرن الحادي والعشرين لا يزال التعاطي الفكري والثقافي مع أدبيات هذه الكاتبة «المناضلة» مستمرًا إلى اليوم. ولا أدل على هذا الاهتمام المتواصل، وعلى راهنية روزا لوكسمبورغ، من تلك الإصدارات التي لم تزل تتوالى حولها؛ إذ صدر في مطلع سنة 2020 في ألمانيا خمسة كتب، اهتمت بسيرة حياتها التي كرستها للنضال «الطبقي»، إضافة إلى إعادة نشر مستمرة لمؤلفاتها الغزيرة. فضلًا عن أن تاريخ اغتيالها في منتصف كانون الثاني/ يناير 1919 لا يزال يتجدد استذكاره سنويًا في أوساط اليسار الأوروبي عامة والألماني خاصة، بل أسس اليسار الأوروبي مؤسسة ثقافية تحمل اسمها[1]، ولدى هذه المنظمة فروعٌ داخل أوروبا وخارجها، ونشير في هذا السياق إلى أن تمويل هذا الكتاب، الذي نحن في صدد مراجعته، قد جاء من فرع هذه المنظمة في فلسطين المحتلة.

(1) تُدعى Rosa–Luxemburg–Stiftung ويوجد مقرها الرئيس في برلين الألمانية.

اهتم المشهد الماركسي العربي، بدوره، بالكاتبة، من حيث هي العقل الثاني للماركسية بعد الألماني كارل كارل ماركس Karl Marx (1818–1883)، في نظر كثيرين. وقد نُشرت ترجمات كاملة إلى العربية لبعض كتبها المرجعية، ابتداء من ستينيات القرن الماضي إلى نهاية ثمانينياته، ككتابَي **الاقتصاد السلعي والعمل المأجور**، و**ما هو الاقتصاد السياسي**.

وعلى خلاف المشهد الأكاديمي التخصصي، والفضاء الفكري اليساري والماركسي تحديدًا في العالم العربي، فإن روزا لوكسمبورغ وكتاباتها غير معروفة عند أغلب قرّاء العربية، ويرجع السبب ربما إلى أن كتاباتها، على وفرتها، قد ركزت في غالبها على التنظير المتخصص لموضوعات ماركسية فحسب، إلا أن الوضعية العامة الحالية للمنطقة العربية تجعل من نصوصها ذات أهمية ملحوظة في السياق العربي الراهن، والذي يعاني الإشكاليات والمفارقات ذاتها التي سبق أن عالجتْها لوكسمبورغ في تعاطيها الفكري مع التجاذبات السياسية السائدة في عصرها آنذاك، ولا سيما في كل ما يرتبط بالسلطوية والدكتاتورية والحراك والثورة والحرية. وإلى جانب راهنية موضوعات هذا الكتاب على الصعيد العربي، يقدم الكتاب أيضًا نصوصًا متنوعة جديرة بالاهتمام، حيث تتوزع في مختلف مجالات اهتمام لوكسمبورغ من نصوص سياسية وأيديولوجية واقتصادية وثقافية، بل حتى أدبية، مثل نص «أسرار فناء أحد السجون» الموجود في آخر الترجمة.

نقف في مستهل الكتاب على مقدمة قصيرة من إعداد المترجم المصري عن الألمانية، أحمد فاروق، والتي يشير فيها إلى مدى الراهنية الفكرية التي صارت تكتسبها روزا لوكسمبورغ في السياق العالمي، بل حتى في السياق العربي السوسيوسياسي الحالي، وبخاصة في مرحلة ما بعد ثورات الربيع العربي وما تمخض عنها من انكسارات ونجاحات، وتحولات مجتمعية عميقة وتمظهرات سياسية جديدة. لذا يدعو المترجم إلى أهمية الاطلاع، بل والتعرف عن كثب إلى تصورات لوكسمبورغ التنظيرية حول مفاهيم سياسية محددة، مثل مفهوم الحزب، وأيضًا مفهوم الحراك الشعبي، أو الجماهيري كما يسميه المترجم، على وجه التحديد. ومن جهته اهتم محرر الكتاب في مقدمته المطولة بإلقاء المزيد من الضوء على جوانب من الحياة اليومية و«النضالية» للكاتبة، التي امتزجت، إلى حد بعيد، بمسيرة روزا لوكسمبورغ الفكرية الغنية، لهذا الغرض سعى المحرر لتقديم ثلاثة كتب محورية تعكس فكر الكاتبة، وقد انتقى منها نصوصًا وفصولًا لهذا الكتاب الجامع، وهي إلى جانب **تراكم رأس المال** الذي سبق ذكره، كتاب **أزمة الاشتراكية الديمقراطية** *Die Krise der Sozialdemokratie* (1916) المدرج بأكمله بين دفتي هذا الكتاب، وكتاب **الثورة الروسية** *Die russische Revolution* (1922) غير المكتمل، ويستعرض المُحرر، بإيجاز، الحيثيات التاريخية، التي رافقت تشكل الكتب الثلاثة. هنا يرى المحرر أنه رغم تنوع هذه النصوص، يمكن اقتفاء الخط الناظم لها والمتمثل في ثلاث أفكار مركزية: أولها، موقف لوكسمبورغ الفكري من الحركة الاستعمارية الغربية الذي شرحته في كتابها **تراكم رأس المال**، المشار إليه؛ وثانيها، موقفها الأيديولوجي المؤيد للثورة في روسيا، بل وفي أوروبا عمومًا ضد الأوضاع السوسيوسياسية والاقتصادية الطاغية آنذاك؛ وثالثها، تمثلها للحراك السوسيوسياسي ومستقبل الاشتراكية الألمانية.

بالعودة إلى النصوص المدرجة في هذا الكتاب، نجد أن لوكسمبورغ اهتمت في الفصل الأول من المختارات بالخطوط العريضة للفكر الماركسي، كما يشير إلى ذلك عنوان مقالها «كارل ماركس». وقد كتبت هذا المقال النقدي لفكر ماركس سنة 1903، بمناسبة مرور عشرين سنة على وفاته. في هذا النص القصير نسبيًا تعرض لوكسمبورغ لمراحل تشكل الفكر الماركسي المبكرة معتبرة إياه «استجابة فكرية لمرحلة معينة من التطور الاقتصادي والسياسي» (ص 22)، مشيرة في الوقت ذاته إلى صراع الطبقة البرجوازية من أجل القضاء على الروح الثورية التي بعثها ماركس في الطبقة العاملة الحديثة، والتي تصفها بكونها «طبقة تتمتع بشروط وجود تاريخية محددة وذات قوانين حركة تاريخية»، تؤهلها في آخر المطاف إلى التحرر من التبعية والعبودية، وهو الأمر الذي جعل المؤلفة تعتبر ماركس وفكره «أكثر حيوية من أي وقت مضى» (ص 22). وتورد لوكسمبورغ اقتباسًا لماركس في بداية المقال يقول فيه: «لم يقم الفلاسفة بشيء سوى تفسير العالم بأشكال مختلفة، إلا أن بيت القصيد يبقى هو تغييره» (ص 15)، وهذا لا يوضح نظرة ماركس للعالم فحسب، بل أيضًا نظرة لوكسمبورغ إلى معلمها ماركس، الذي لم تتوان رغم ذلك عن نقده.

أما في الفصل الثاني المعنون بـ«تراكم رأس المال» فهو نص تنظيري مأخوذ من كتابها الأساسي «تراكم رأس المال»، الذي يعد من أهم التنظيرات الفكرية حول الرأسمالية قبيل الحرب العالمية الأولى. في هذا النص تتحدث لوكسمبورغ عما أسمته بـ «القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي»، وهو محور هذا الفصل، ويعتمد في نظرها على «الاستغلال»، وتحديدًا استغلال «البروليتاريا»، بل وتسخيرها من أجل تحقيق ربح مستدام. كما تشير إلى آلية هذا الاستغلال الذي توظفه الرأسمالية، من أجل «ضمان إنتاج الحصة الضرورية من وسائل الإعاشة المزودة بالرفاهية الضرورية للرأسماليين» (ص 29)، بحسب تعبيرها. وهذا تحديدًا ما تعدّه في نهاية النص أفولًا مزدوجًا للرأسمالية، بقولها: «فهو من ناحية يتوجه عبر توسعه [...] إلى اللحظة التي ستتحول فيها البشرية فعليًا إلى رأسماليين وبروليتاريا مأجورة فحسب، حيث سيصبح [...] التراكم، لهذا السبب مستحيلًا. وفي الوقت نفسه ستتفاقم [...] التناقضات الطبقية والفوضى الاقتصادية والسياسية الدولية لدرجة أنها ستقود [...] إلى تمرد البروليتاريا العالمية ضد استمرار سيطرة رأس المال» (ص 36)، بحسب تعبيرها.

بخلاف هذا الفصل القصير، يضم الفصل المطول الذي يليه، والمعنون بـ «الشروط التاريخية للتراكم»، ستة فصول منتقاة من الكتاب نفسه، وتحديدًا من الفصل السابع والعشرين إلى الفصل الثاني والثلاثين. هنا تسهب لوكسمبورغ في شرح الآليات التي استخدمتها الرأسمالية الغربية تاريخيًا من أجل تثبيت مكانتها غربيًا وعالميًا، والقضاء على بنية الأنظمة الاقتصادية البديلة الموجودة في شتى بقاع العالم، ولعل من أهمها اقتصاد المقايضة التقليدي والاقتصاد الفلاحي، عن طريق الاستعمار العسكري والاقتصادي لتلك البقاع، ومن ثم «رسملتها»، بل وإحكام تبعيتها الاقتصادية بقوة الضرائب الداخلية والاقتراض الدولي، مُشددة هنا على دور النزعة العسكرية الغربية بوصفها مجالًا لازدهار الرأسمالية الغربية، وتورد في هذه الفصول إحصائيات مهمة ومتنوعة، تعكس كيفية التدمير الرأسمالي لاقتصاديات مناطق ودول غير رأسمالية، مثل الإمبراطورية العثمانية ومصر والجزائر والهند والصين، التي فُتحت أسواقها «بالقوة أمام حركة تجارة البضائع» (ص 53)،

مما أفضى إلى جعل تلك المناطق من العالم غارقة في الديون؛ الشيء الذي سهّل استنزافها من طرف قوى غربية مثل فرنسا وإنكلترا. وبهذا الصدد تضيف لوكسمبورغ: «يستحق تاريخ السياسة الفرنسية في الجزائر أن يتبوأ، إلى جانب عذابات الهند البريطانية، مكانة سامية في الاقتصاد الرأسمالي الاستعماري» (ص 45). لذا يرى العديد من الدارسين أن لوكسمبورغ في هذا الكتاب بالذات، الذي عرضت فيه بإسهاب نظريتها حول الرأسمالية، قد تجاوزت تنظيرات ماركس ذاته، ولا سيما في كتابه الشهير **رأس المال** *Das Kapital* (1867).

أما الفصل الرابع والمعنون بـ «أزمة الاشتراكية الديمقراطية» فهو تعريب لكُتيب المؤلفة الذي يحمل عنوان *Die Krise der Sozialdemokratie*، الذي اشتُهر لاحقًا أيضا باسم **كُتيب يونيوس** *Junius–Broschüre*[2] الصادر إبّان الحرب العالمية الأولى، وتحديدًا في إحدى فترات سجنها؛ إذ اهتمت فيه بالتطرق إلى الطموحات الاستعمارية الغربية والصراعات الدائرة بين القوى الاستعمارية، من أجل بسط نفوذها على مناطق مختلفة من العالم، ومن بينها المنطقة العربية. إضافة إلى ذلك، يتضمن هذا الكتيب نقدًا لاذعًا من طرف لوكسمبورغ لموافقة النقابات العمالية في أوروبا إضافة إلى الأحزاب الاشتراكية، على قروض الحرب سنة 1914، وذلك لأن الكاتبة رأت أن هذه النقابات والأحزاب الاشتراكية التي انضوت تحت ما يسمّى بالأممية الاشتراكية Sozialistische Internationale، قد انقلبت بهذه الموافقة على نفسها وعلى أهدافها، بل وتنكرت لمبادئها «التقدمية». ومن الجدير بالذكر أن هذا الكتيب لم يُسمح بنشره في ألمانيا القيصرية، بل طُبع في سويسرا التي اتخذت موقفًا محايدًا في الحرب العالمية الأولى، وهي الحرب التي عارضتها لوكسمبورغ بشدة؛ الشيء الذي تسبب في إيداعها في السجن.

تصف لوكسمبورغ هذه الحرب في آخر الكتيب بقولها إنها «ليست مجرد جريمة قتل كبرى، بل هي أيضًا انتحار للطبقة العاملة الأوروبية. إنهم جنود الاشتراكية، بروليتاريو إنكلترا وفرنسا وروسيا، وحتى بلجيكا، الذين يذبح بعضهم بعضًا منذ أشهر بأمر رأس المال، ويغرسون في قلوب بعضهم البعض خناجر القتل الباردة، ويتعانقون بأذرع قاتلة ليترنحوا ويسقطوا سويًا في قبورهم» (ص 236).

يحمل الفصل الخامس عنوان «حول الثورة الروسية»، وهو يعدّ من أشهر نصوص الكاتبة، وفي بدايته تعقد لوكسمبورغ مقارنات بين بدايات هذه الثورة المندلعة سنة 1917 بكل من الثورة الإنكليزية (1688) والفرنسية (1789)، معتبرة أنه «في أي ثورة لا يمكن سوى للحزب الذي يمتلك شجاعة إطلاق الشعارات الدافعة للأمام وتحمل كل التبعات المترتبة على ذلك أن يتولى القيادة وانتزاع السلطة» (ص 246)، معربة في نهاية هذه المقارنة عن صدمتها من مآل الثورة الروسية، التي أصبحت بين خيارين لا ثالث لهما، أي: «إما انتصار الثورة المضادة أو دكتاتورية البروليتاريا» (ص 245)، حيث انتقدت هنا بصراحة ووضوح نهج لينين وتروتسكي زعيمَي الثورة الروسية في تشرين الأول/ أكتوبر 1917، معتبرة أن الثورة الروسية قد خرجت عن مسارها الحقيقي الذي تقوده الجماهير الروسية، وليس

(2) يونيوس هو أيضًا الاسم المستعار الذي اختارته لوكسمبورغ لهذا الكتيب.

بعض قيادات الحزب البلشفي فحسب، وهو الأمر الذي أفقد فكرة الاشتراكية مصداقيتها منذ بدايتها بدكتاتوريتها اللاحقة على أرض الواقع، والتي تسببت في مآسٍ عجلت بانهيار المنظومة الشيوعية انهيارًا تدريجيًا.

النقد ذاته نجده في صورته المبكرة ضمن الفصل السادس من هذه المختارات، وهو نص صدر سنة 1904، بعنوان «القضايا التنظيمية للاشتراكية – الديمقراطية الروسية»، وهو ذو طابع تنظيري في عمومه، تعرض فيه الكاتبة، بإسهاب، نقدها لفكرة لينين حول الحزب الواحد المُجسد للمركزية الصارمة، بوصفها «مبدأً ثوريًا – ماركسيًا مميزًا» (ص 274)، من خلال تعاطيها النقدي مع كتابات «الرفيق» لينين كما تصفه (ص 274)، وذلك على نحو أكثر تفصيلًا. غير أنه كان من الأجدر أن يأتي هذا النص المبكر في ترتيب فصول الكتاب سابقًا على الفصل الخامس حول مآل الثورة الروسية. من الملاحظ هنا، استخدام لوكسمبورغ مصطلحات التمييز الهيمني ذاتها الذي تقيمه الإمبريالية الغربية بين دول العالم، من قبيل دول «متخلفة» ودول «متقدمة» (ص 271) على الأقل كما يبدو ظاهرًا في هذا النص المُعرب.

وبعيدًا عن نظريات المؤلفة فيما تسميه «أفول الرأسمالية وصعود الاشتراكية»، نجد أن الفصل السابع والأخير من الكتاب ضم نصًا قصيرًا يحمل عنوان «أسرار فناء أحد السجون»، وهو رسالة تأملية ذات نَفَسٍ أدبي، يعكس إحدى تجاربها المتكررة في سجون ألمانيا القيصرية؛ بسبب مبادئها السياسية، ولا سيما موقفها الرافض للحرب العالمية الأولى، كما تقدم. وفيه تسرد لوكسمبورغ حوارًا تأمليًا لها مع نزيلة في فناء السجن الضيق، والذي تصفه في هذا النص بأنه «مملكة الطبيعة الصغيرة» (ص 293)، حول موضوعات فكرية وفلسفية وثقافية متنوعة، ما يدل على أن شخصية لوكسمبوغ لم تكن تنم عن «مناضلة» ماركسية أو حتى متخصصة في الاقتصاد السياسي فحسب، بل شخصية مرهفة الحس، مثقفة إنسانية، ومفكرة ملتزمة بمبادئها، ارتبطت عضويًا كما هو معروف عنها بهموم عصرها وصراعاته.

صدر حديثًا

تحقيق ودراسة: بلال محمد شلش

داخل السُّور القديم

نصوص قاسم الريماوي عن الجهاد المقدس

دراسة تحقيقية نقدية، عمد فيها الباحث إلى تحقيق مخطوطين غير منشورين لأحد أبرز قادة «الجهاد المقدس»، الدكتور قاسم محمد الريماوي (1918-1982)؛ الأول تقريره عن الجهاد المقدس المقدّم إلى رئيس الهيئة العربية العليا الحاج محمد أمين الحسيني في عام 1949، والثاني مخطوطه عن عبد القادر الحسيني الذي خطّ مسودته مطلع الخمسينيات. وقد عمد الباحث إلى مقارنة هذه المخطوطات بنصوص الريماوي المتأخرة، عارضًا تحولات خطابه المرتبطة بتحولات نشاطه من العمل في صفوف الجهاد المقدس إلى العمل السياسي، وتحولات الوقائع والتحالفات والصراعات السياسية والاجتماعية المختلفة التي مرت بها المنطقة على امتداد ربع قرن، وهي المدة التي تفصل بين المخطوطين ونصوص مقالاته المنشورة في صحيفة **الدفاع** في عام 1970، وفي صحيفة **الدستور** الأردنية في عام 1972. وهي إذ ذاك توثق لجزء من تاريخ الصراع العربي - الصهيوني، خلال حرب 1947-1949، وتعيد قراءة ما دوّن عنها، ومقارنته بروايات شهودها وسردياتهم.

تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة 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، وللعلاقة 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«بينة» اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البينات، 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 جسور فكرية ما بين الكتّاب 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 المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 – 125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا 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 وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم 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 حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا 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 بابًا خاصًا 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 منضّدًا 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 تمامًا 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 أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء 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.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد – من البحوث والدراسات والمقالات – التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة 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 النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو 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 القوميّ 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، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق 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)، شوهد في 2016/8/9، في: http://www.....

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد 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، شوهد 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 (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين 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 للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي 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 القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة 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 مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد 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 المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين 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 Societie*s. 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 «تبيُّن» 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 «تبيُّن» أبحاثًا 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 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 ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

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

تبيُّن Tabayyun

فصلية محكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

قسيمة اشتراك

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org
طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي تُوزّع عادةً في ختام المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

ويفوز بالجائزة بحثٌ أو أكثر من الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية (بعد موافقة الباحث على الترشّح 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 بحثيّة لتطوير دراسته المقدمة إن تمكّن من تحويلها إلى مشروع بحثي. ويجري صرف المنحة ومتابعتها بحسب معايير المنح البحثيّة المتبعة في المركز

للإطلاع أكثر يرجى زيارة الموقع الالكتروني 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

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

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

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: 8/7/991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

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

من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات:
يرجى الاطلاع على قائمة موزعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: www.dohainstitute.org
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت:
هاتف: 009611991837 أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

أيضًا في هذا العدد

مراجعات الكتب

زهير سوكاح
مراجعة كتاب
الحرية هي دومًا حرية أصحاب الفكر المختلف
لصوص مختارة
لـ روزا لوكسمبورغ

حقوق الطبع محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
يطبع بمركز الجزيرة للدراسات وشركة المطابع
ص.ب: 23123 - الدوحة - قطر

ISSN 2305-2465

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع
www.bookstore.dohainstitute.org

سعر النسخة

قطر	30 ريالًا	العراق	5000 دينار	الجزائر	250 دينارًا
السعودية	30 ريالًا	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهمًا
الإمارات	30 درهمًا	سورية	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	6000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصر	30 جنيهًا	السودان	20 جنيهًا		

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies
DOHA INSTITUTE FOR GRADUATE STUDIES