العدد 40 – المجلد 10 – ربيع 2022
Issue 40 - Volume 10 - Spring 2022

تبيّن
Tabayyun

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

ISSN 2305-2465

حنان العيسي
الرد بالكتابة في الرواية الفلسطينية النسوية

سعيد أوعبو
من تحليل الخطاب الروائي (البويطيقي) إلى تحليل النص المترابط (السيبرنطيقي) في المشروع النقدي لسعيد يقطين

محمد بوعزة
تمثيل الهوية الهجينة في رواية "ساق البامبو" لسعود السنعوسي

خالد قطب
نقد منهج التأريخ الكولونيالي للفكر العلمي في الصين: مفارقة جوزيف نيدهام

عامر شطارة – دعاء نصار
مفهوم السياسات الحيوية بين ميشيل فوكو وجورجيو أغامبين

عبد العزيز محمد الجابر
الإجماع ومأزق تجديده عند حسن حنفي

محمد عبد الله المحجري
الأسئلة والتحولات من عصر العقل إلى ما بعد الحداثة

Editor-in-Chief — **رئيس التحرير**
Raja Bahlool — رجا بهلول

Editorial Manager — **مدير التحرير**
Rasheed Alhaj Saleh — رشيد الحاج صالح

Editorial Secretary — **سكرتير التحرير**
Kamel Tirchi — كمال طيرشي

Editorial Board — **هيئة التحرير**
Elizabeth Suzanne Kassab — إليزابيث سوزان كساب
George Giacaman — جورج جقمان
Raed Al Samhouri — رائد السمهوري
zwawi beghoura — زواوي بغورة
Benabdelali Abdesslam — عبد السلام بنعبد العالي
Abdullah Aljassmi — عبد الله الجسمي
Ali hakim salih — علي حاكم صالح
Mounir kchaou — منير الكشو
Najib Elhassadi — نجيب الحصادي
Yomna T. Elkholy — يمنى طريف الخولي
Youssef Salama — يوسف سلامة

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
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
Abd Al-Salam Al-Masdi — عبد السلام المسدي
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
Yasir Suleiman — ياسر سليمان

The Designated Licensee
The General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies

صاحب الامتياز
المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

صورة الغلاف "الطفل والغيمة" 2021، واللوحات في داخل الدورية للفنان إسماعيل نصرة.

محاضر في مركز أدهم إسماعيل للفن التشكيلي. تخرج الفنان في كلية الفنون الجميلة قسم التصوير من جامعة دمشق، وحاز دبلوم دراسات عليا في عام 1998. شارك في معارض فردية وجماعية في سورية وفي عدد من الدول العربية. المرأة في لوحاته مفردة تشكيلية أساسية تقوم بأدوار كثيرة، هي الأنثى بكل حالاتها وأشكالها، تمثل كل شيء من الوطن إلى الخيال والحبّ والشاعرية.

Cover picture "Child & Cloud" 2021, and journal artwork by Ismael Nasra.

Lecturer at Adham Ismail Fine Arts Center. He graduated from the Faculty of Fine Arts, Department of Photography, Damascus University, and received a postgraduate diploma in 1996. He has participated in individual and group exhibitions in Syria and in a number of Arab countries. The woman in his paintings is a basic plastic figure that plays many roles, namely the female in all forms, representing everything from the homeland to fantasy, love and poeticism.

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
Phone: 974+ 4035 4117 - 974+ 4035 6888 :هاتف
E-mail: tabayyun@dohainstitute.org

تبيّن

Tabayyun

فصلية محكّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer–reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 40 – المجلد 10 – ربيع 2022

Issue 40 – Volume 10 – Spring 2022

لا تعبِّر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتّجاهات يتبنّاها "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"

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

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

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE 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 مجتمع بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكن 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

Articles	5	دراسات
Hanane El Aissi **The Palestinian Feminist Novel Writes Back**	7	حنان العيسي الرد بالكتابة في الرواية الفلسطينية النسوية
Said Ouabou **From Narrative (Poetic) Discourse Analysis to Hypertext (Cybernetic) Analysis: Said Yaktine's Literary Criticism Project**	29	سعيد أوعبو من تحليل الخطاب الروائي (البويطيقي) إلى تحليل النص المترابط (السيبرنطيقي) في المشروع النقدي لسعيد يقطين
Mohammed Bouazza **The Representation of Hybrid Identity in Saud Alsanousi's Novel *The Bamboo Stalk***	45	محمد بوعزة تمثيل الهوية الهجينة في رواية "ساق البامبو" لسعود السنعوسي
Khaled Qutb **Critique of the Colonial Historicization of Scientific Thought in China: The Joseph Needham Paradox.**	71	خالد قطب نقد منهج التأريخ الكولونيالي للفكر العلمي في الصين: مفارقة جوزيف نيدهام
Amer Shatara - Dua Nassar **The Concept of Biopolitics between Michel Foucault and Giorgio Agamben**	93	عامر شطارة ـ دعاء نصار مفهوم السياسات الحيوية بين ميشيل فوكو وجورجيو أغامبين
Abdulaziz Al-Jaber **Ijmāʿ and its Dilemmas Hasan Hanafi's Thought**	115	عبد العزيز محمد الجابر الإجماع ومآزق تجديده عند حسن حنفي
Mohammed AL-mahjari **Questions and Transformations from the Age of Reason to Postmodernism**	137	محمد عبد الله المحجري الأسئلة والتحولات من عصر العقل إلى ما بعد الحداثة

Translated Paper 153 ترجمة

Marcelo Svirsky 155 مارسيلو سفيرسكي
The Production of Terra Nullius and the Palestinian-Zionist Conflict
Translated by Anas Ibrahim
الصراع الفلسطيني - الصهيوني وإنتاج الأرض الفارغة
ترجمة: أنس إبراهيم

Book Reviews 185 مراجعات الكتب

Kamel Tirchi 187 كمال طيرشي
Book Review
A Short History of Secularism
by Graeme Smith
مراجعة كتاب
تاريخ موجز للعلمانية
لغرايم سميث

دراسات
Articles

المهرج، 80/80 سم، الأكريليك على القماش، 2021.
Clown, 80/80 cm, acrylic on canvas, 2021.

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/MLCT7333
القبول Accepted
2022–4–1
التعديل Revised
2022–3–29
التسلم Received
2021–7–5

حنان العيسي | Hanane El Aissi*

الرد بالكتابة في الرواية الفلسطينية النسوية

The Palestinian Feminist Novel Writes Back

ملخص: تروم هذه الدراسة البحث في إشكالية العلاقة بين الخطاب الاستشراقي النسوي الغربي والخطاب النسوي الفلسطيني البديل، وذلك من خلال رصدٍ ومقارنةٍ لتمثلات المرأة الفلسطينية في الخطابين معًا. وتهدف إلى تحليل الرواية الفلسطينية النسوية تحليلًا نقديًا يبيّن كيف أن تمثلات المرأة الفلسطينية في بعض الأعمال الإبداعية المحلية تشكّل خطابًا مضادًا لما ينتجه الخطاب الاستشراقي النسوي الغربي.

كلمات مفتاحية: الرواية الفلسطينية النسوية، الخطاب الاستشراقي النسوي، تمثلات المرأة الفلسطينية.

Abstract: This article studies the problematic relationship between orientalist Western feminist discourse and alternative Palestinian feminist discourse by highlighting and juxtaposing the representations of Palestinian women in both discourses. The approach draws on a critical analysis of the Palestinian feminist novel, bringing forth the mechanisms lying behind the representations of Palestinian women in some local creative works that constitute a counter–discourse to what is engendered in orientalist Western feminist texts.

Keywords: The Palestinian Feminist Novel, Orientalist Feminist Discourse, Representations of Palestinian Women.

* أستاذة التعليم العالي مؤهلة بقسم الدراسات الإنكليزية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب.

Associate Professor in the Department of English Studies at the Faculty of Arts and Humanities, Cadi Ayyad University, Marrakech–Morocco.

elaissirealc@gmail.com

مقدمة

نسعى في هذه الدراسة، على نحو عام، لتقديم تحليل نقدي لبعض التجارب الإبداعية النسوية، وعلى نحو خاص، نقف على معالم التجربة الإبداعية النسوية، انطلاقًا من الرواية الفلسطينية النسوية المعاصرة، واستنادًا كذلك إلى ثيمة "تمثل المرأة الفلسطينية"، سواء تعلق الأمر بتمثل المرأة الفلسطينية في الإبداع النسوي الغربي (وهو ما نصطلح عليه "الخطاب الاستشراقي") أو بتمثل المرأة الفلسطينية في الإبداع النسوي الفلسطيني (وهو ما ندعوه "الخطاب النسوي المحلي البديل").

إن التأمل في تمثلات المرأة الفلسطينية Palestinian Women's Representations في الخطاب الاستشراقي Orientalist Discourse، والخطاب السردي النسوي المحلي، يستدعي الانطلاق من حقيقتين: إحداهما ترتبط بتمثلات المرأة الفلسطينية في الخطاب الاستشراقي النسوي، والثانية تقترن بتمثلات المرأة الفلسطينية في الرواية النسوية. أما الحقيقة الأولى، فمفادُها أن الاستشراق النسوي الغربي يمثّل امتدادًا للاستشراق الذكوري الغربي، وبقدر ما يمتح أطروحاته من هذا الاستشراق، يبدو أخطر منه؛ لما يحمله من مشاريع نسوية، ولما ينتجه من تمثيلات حول المرأة المسلمة وخاصة منها الفلسطينية، وهي تمثيلات بعيدة عن الموضوعية، لأنها تتغذى على مخلفات الاستشراق التقليدي القديم وعلى مبادئ النفاق الأميركي واللوبي الصهيوني Zionist Lobby.

أما الحقيقة الثانية، فمفادُها أن ثمة خطابًا محليًا بديلاً Counter–discourse، على شكل سرديات نسوية، يقع على طرف نقيض للخطاب الاستشراقي النسوي الغربي. وهو في جوهره خطاب فلسطيني، تنتجه المرأة الفلسطينية عن المرأة الفلسطينية، وتسعى من خلاله إلى تجاوز حيف الاستشراق الغربي النسوي وأكاذيبه. وأنصعُ دليل على وجوده بعضُ النصوص الروائية التي أبدعت فيها المرأة الفلسطينية، فأسهمت بذلك، على نحو فعلي ومميَّز، في تطور الجنس الروائي الأدبي الفلسطيني عامة، والنسوي على وجه الخصوص. وأبدعت في خلق صورة محلية من الداخل حول المرأة الفلسطينية ووضعيتها الراهنة في ظل قساوة الاحتلال الصهيوني، بل حاولت بذلك تقديم نهج بديل وكتابة ترد بها على الكتابات النسائية الاستشراقية التي همشت المرأة الفلسطينية ووضعتها في أدنى المراتب.

وبناء عليه، فإن الخطاب الاستشراقي النسائي الغربي – في مقابل الخطاب النسائي الفلسطيني المحلي البديل – إنما يحيل على التفكير والتأمل في العلاقة الإبستيمولوجية التي ينبني عليها الخطابان. وهو ما حاول الخطاب الفلسطيني المضاد في الكتابة النسائية إبرازَه، وجعله محطةً للتفكير والتقييم. فنموذج المرأة الفلسطينية يبقى مثالاً حيًا على تشابكٍ وتقاطعٍ لعناصر الخطاب النسائي الغربي الإمبريالي مع الخطاب الفلسطيني المضاد، بل يحيل أيضًا على ضرورة تفكيك العلاقة بين الخطابين وإدراك أغوارهما، انطلاقًا من التساؤل: إلى أي حد يختلف هذان الخطابان ويتعارضان؟ أيكون الاختلاف بينهما ظاهريًا فقط، أم أنه يتبدد كلما تفحصنا العمق ليظهر لنا التشابه والمشترك المنسي بين الخطابين؟

أولًا: الخطاب الاستشراقي والخطاب النسوي: تأثير وتأثر

أسهم كتاب **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**[1] لإدوارد سعيد (1935–2003) إسهامًا مهمًا في تطورٍ وانطلاق للعديد من الدراسات التي جعلت من الكتاب مرجعية فكرية وثقافية وإبستيمولوجية، ناقشَ من خلالها عديدٌ من المفكرين جدلية العلاقة بين الغرب والشرق. فإلى جانب دراسات الأنثروبولوجيا والكولونيالية، شكل كتاب **الاستشراق** *Orientalism* أرضًا خصبة ونواة فكرية صلبة للدراسات النسائية، في الشرق والغرب. فعلى الرغم من تعدد قضايا هذا الكتاب وأطروحاته، فإنه يتضمن أيضًا بعض ملامح التمثلات السلبية تجاه المرأة الشرقية لدى كتّاب غربيين من مثل غوستاف فلوبير Gustave Flaubert (1821–1880)، وإيرنست رينان Ernest Renan (1823–1892)، وجيرار دونرفال Gérard de Nerval (1808–1855)، كما سعى لتفكيك هذه الوضعية النمطية للمرأة العربية المسلمة في الخطاب الغربي الاستشراقي.

لذلك، ما فتئ هذا الكتاب يشكّل منطلقًا فكريًا قويًا للنخبة الثقافية النسائية تطرح وتناقش وتسائل قتامة علاقة المرأة بالفكر الاستشراقي. فبفضله برزت دراسات تعيد قراءة الاستشراق من منظور نسوي، بل تعيد كتابة المرأة الشرقية في التاريخ بنون النسوة العربية والإسلامية، مُحاوِلةً إنشاء منظومة فكرية محلية مقاوِمة، وخطابًا بديلًا من الخطاب الاستشراقي الغربي والنسوي على حدٍ سواء.

ولا يخفى أن سعيد وقف على تحيزات الغربيين الفكرية سواء في مجال الرواية أو الفن التشكيلي أو في غيرها من الأجناس الأدبية تجاه الشرق عامة، والمرأة العربية المسلمة خاصة؛ الأمر الذي حمله على الاضطلاع بمهمة الإجابة عمّا يلي: "كيف قام الاستشراق بعمله، وكيف يقوم به؟ كيف يستطيع المرء أن يصفه كلية بأنه ظاهرة تاريخية، ومنهج في الفكر، ومشكلة معاصرة، وواقع مادي؟"[2]، بتأكيد أن أهم إنجاز للاستشراق الغربي هو الانتقال بالشرق من موضوع للتأمل، ومن "مكان للرمنسة والكائنات الغريبة المدهشة، والذكريات والمشاهد الشاحبة، والتجارب الاستثنائية"[3]، إلى موضوع لمعرفة قائمة على مبادئ ثابتة لا تتزحزح، منها: التمييز بين الغرب والشرق، والنظرة الدونية إلى كل ما هو شرقي.

وعلى الرغم من أن الأطروحة الأساسية في كتاب **الاستشراق** لم تكن مختصرة ومحصورة في الجندر Gender أو في صورة المرأة الشرقية في خطاب المستشرقين، فإنها شكلت مرجعية نظرية خصبة للدراسات النسائية، بما جعل قضية المرأة والاختلاف الجنسي يشكلان جوهر منظومة الاستشراق وليس فقط جزءًا متفرعًا عنه أو تابعًا له، وجعل ميدا ييغينوغلو، تقرر أن "أكثر القراءات الجنسانية للاستشراق تبيّن أن تمثيلات الاختلافات الجنسية لا يمكن اعتبارها نطاقًا فرعيًا لها، لأن لها دورًا أساسيًا في تشكيل موقف الذات الاستعمارية"[4].

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981).

(2) المرجع نفسه، ص 74.

(3) المرجع نفسه.

(4) Meyda Yeğenoğlu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 11.

وبناء عليه، فإن النظام المعرفي الاستشراقي في حد ذاته يحمل في طياته وفي خطاباته السلطوية المتحيزة نظرة جنسية إلى الشرق؛ وهو ما أكده سعيد نفسه بقوله: "إن العلاقة بين الشرق الأوسط والغرب، في كل من هذه الحالات، محددة في الواقع بوصفها جنسية [...] فالترابط بين الشرق والجنس ملحاح بصورة استثنائية"[5]. فإضافةً إلى استراتيجيات المعرفة والسلطة التي ينبني عليها النظام المعرفي الاستشراقي، يمثّل الجنس والجنسانية Sex and Sexuality بعدًا جوهريًا في المنظومة الفكرية الاستشراقية القائمة على ثنائية Binary Opposition الغرب الذكوري في مقابل الشرق الأنثوي. ومن ثم فإن خطاب الاستشراق لا يمكن أن يُحلل أو أن يُفهم بمعزل عن الخطاب الجنساني؛ لأن "السلطة والمعرفة والجنسانية لا يمكن الفصل بينهما"[6].

ولو تفحصنا النظرة الأيديولوجية النمطية التي يتخيلها الغرب عن الشرق لوجدناها، في العمق، نظرة تختزل الشرق في كونه ذا صفات أنثوية سلبية في مقابل فحولة غربية إيجابية، فهو بالنسبة إلى الغربيين – بحسب سعيد – "الشرق الكسول الأنثوي"[7] الذي يبقى دائمًا في حاجة إلى "الاختراق والإخصاب المنوي، وبإيجاز الاستعمار"[8]؛ فلا عجب في أن تهيمن ثنائية (الشرق/ الأنثى) و(الشرق/ الجنس) على معظم خطابات المستشرقين التي يصفها سعيد بـ "الاستشراق الذكوري"[9]، بينما يصفها ممدوح الشيخ بـ "الاستشراق الجنسي"[10] الذي تتمثل رموزه الأساسية في "المرأة الشهوانية، والحريم، والحاكم المستبد"[11].

ولئن كان سعيد قد بيّن في **الاستشراق** أن احتقار المرأة الشرقية يتجلى في اختصارها في الجنس والشهوة والفتنة والخمول والكسل – وهو ما أكده بالفعل عديد من الدراسات النسائية التي تفرعت من الاستشراق – فإنه بيّن أيضًا أن هذا الاحتقار يتجلى على نحوٍ صارخ وفاضح في مجمل كتابات الرحالة والروائيين المستشرقين الذين اعتبروا النساء الشرقيات "مخلوقات لقوة استيهامية لدى الذكر، فهن يعبرن عن حواسية لا حدود لها، كما أنهن يكِدن يكِن غيبيات، وهن، فوق كل شيء، رغوبات وعلى استعداد"[12]. وعلى الرغم من قدم هذه التمثيلات التي يفككها سعيد، فإن المرأة الشرقية ظلت، كما تؤكد ذلك رنا قباني، "بدعة قصصية لبّت تطلعات الخيال الغربي"[13]. وما زالت مثل هذه الصور الاستشراقية، للأسف، تلصق بالمرأة العربية المسلمة لتفرض عليها صورة المرأة الضحية والسلبية والمظلومة، والتي تكون في حاجة دائمة إلى غرب عقلاني وقوي يسعى لإنقاذها. هذا بالضبط

(5) سعيد، ص 271.

(6) ميشال فوكو، **تاريخ الجنسانية: ج 1: إرادة العرفان**، ترجمة وتقديم محمد هشام (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2003)، ص 7.

(7) سعيد، ص 229.

(8) المرجع نفسه.

(9) المرجع نفسه، ص 219.

(10) ممدوح الشيخ، **الاستشراق الجنسي: الحرب على النقاب**، ط 2 (القاهرة: ابن رشد، 2015).

(11) المرجع نفسه، ص 7.

(12) سعيد، ص 218–219.

(13) رنا قباني، **أساطير أوروبا عن الشرق: لفق تسد**، ترجمة صباح قباني، ط 3 (دمشق: دار طلاس، 1994)، ص 44.

ما أشارت إليه الناقدة والمفكرة الهندية كاياتري سبيفاك حينما صورت تدمير المستعمر البريطاني للطقوس والعادات التي كانت تمارسها النساء الأرامل بقتل أنفسهن مباشرة بعد وفاة أزواجهن، مبررًا فعله ذاك بأن "الرجال البيض ينقدون النساء السمراوات من الرجال السمر"[14]؛ وليس هذا الادعاء سوى جزء من الادعاءات والمبررات التي طالما اختلقها الغرب للنيل من الشرق والهيمنة عليه. والشيء نفسه ينطبق على النساء البيض اللائي صرن في توجه الاستشراق الذكوري نفسه، بل كان وقعُ حركتهن النسائية الغربية أخطر بكثير؛ إذ كيف لحركة نسائية، تدعي الدفاع عن حقوق المرأة وتتسم بالعالمية والكونية، أن تعيد إنتاج المنظومة الفكرية والنظرة الدونية للمرأة الشرقية نفسيهما اللتين كان قد رسخهما الاستشراق المركزي الذكوري؟ هذا ما فطن إليه بعض متزعمات الحركة النسائية ما بعد الكولونيالية Postcolonial Feminism في دول العالم الثالث، أمثال شاندرا موهانتي Chandra Mohanty (1955)، وكاياتري سبيفاك Gayatri Spivak (1942)، وميدا ييغينوغلو Meyda Yegenoglo، وليلى أبو لغد، وقباني، وغيرهن ممن سعين لتفكيك الخطاب الكولونيالي - الاستشراقي عامة والنسائي الغربي خاصة.

تصدر هذه الدراسات النسائية Women's Studies المحلية الناقدة عن أطروحة مفادُها أن معظم الكتابات النسائية الغربية متواطئة، بوعي أو من دونه، مع مبادئ الخطاب الاستشراقي. ففي حين تؤكد ميدا ييغينوغلو أن النسوية الغربية "متواطئة على نحو لا فكاك منه مع الذكورية والاستشراق والإمبريالية"[15]، خصوصًا في تحليلها لرسائل ماري مونتاكيو، تبرز شاندرا موهانتي، في السياق نفسه، كيف أن النسوية الغربية تختصر مأساة المرأة الشرقية في كونها مجرد ضحية سلبية مهضومة الحقوق، وليس لها أي وجود فعلي، متجاهلة بذلك خصوصياتها الذاتية والفردية. ففي نظر موهانتي "يختزل الخطاب النسوي الغربي نساء دول العالم الثالث في إطار مجموعة نسائية سلبية وضحية مضمرة تعاني النظام الاجتماعي واقتصادي والثقافي"[16]. والتمثيلات نفسها أكدتها قباني، في تحليلها لأساطير أوروبا عن الشرق، لتستنتج أن المستشرقين والمستشرقات أسسوا ورسخوا صورة نمطية تُشيّئ المرأة الشرقية المسلمة وتفرغها من كيانها الروحي، لتصبح بقوة الخطاب وسلطة المعرفة التي يدعيها الغرب مجرد أداة مجون، وفتنة، وإغواء. فبحسب قباني "لم ير الكتاب والمصورون الاستشراقيون في المرأة الشرقية سوى أنها متاع من بعض إمبراطورتيهم، فهي جارية أو محظية وراقصة أو مومس أو قاتلة أو غاوية، ولا شيء غير ذلك"[17].

إن هذه النظرة القدحية للمرأة الشرقية إنما هي تعزيز وتزكية للمنظومة الاستشراقية، لا لشيء إلا أنها تتشكل ضمن ثنائية من الجنس ذكر/ أنثى نفسه، وهي بذلك أكثر خطورة؛ لأن تأثيرها فيه خداع

(14) Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in: Pärtick Williams & Laura Chrisman, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader* (New York/ London: Harvester Wheatcheaf, 1993), p. 93.

(15) ميدا ييغينوغلو، **استيهامات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق**، ترجمة عدنان حسن (دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، 2014)، ص 22.

(16) Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse," in: Williams & Laura (eds.), p. 200.

(17) قباني، ص 11.

وتحريف مضمر ومخفي ينضوي تحت إبستيمولوجيا النزعة النسوية الإنسانية الكونية التي تحمل شعارات الحرية والعدالة والمساواة تجاه المرأة. لذلك، فهذه الكتابات النسوية الغربية إنما تؤسس لاستشراق نسوي يطابق مبادئ الاستشراق الذكوري، بل يزيد في صدقية خطابه. وهذا ما اتجه إليه المستشرقون في الغرب حينما فتحوا للمرأة الغربية المجال؛ لأنها في وضع يُسمح لها فيه باختراق مجال المرأة الشرقية المسلمة وتكملة مشروع المستشرقين الذكور. وهكذا، فالمعرفة الاستشراقية لم تبق عند حدود الاستشراق الذكوري، بل امتدت وتفرعت إلى استشراق نسوي يجعل من النسوية الاستشراقية Orientalist Feminism، إذا صح التعبير، جوهرًا، وليس فرعًا للاستشراق الذكوري فحسب.

وللأسف ما زال مشروع الاستشراق مستمرًا إلى اليوم، فعلى الرغم من أن الاحتلال يبدو أنه ولى وانتهى في الظاهر، فإنه لم ينته، بعدُ، في العمق؛ فبحسب سعيد: "الإمبريالية لم تنته، لم تتحول فجأة إلى ماض ما إن أطلقت عملية فكفكة الاستعمار حركة تفكيك الإمبراطوريات التقليدية الكلاسيكية"[18]. وبالفعل، لم ينته الاحتلال، بل استبدل به نوعٌ آخر أكثر دهاء ومكرًا، هو الاحتلال الرقمي الثقافي – الاقتصادي، فضلاً عن أن الاحتلال العسكري الصهيوني لدولة فلسطين ما زال قائمًا، بل مدعومًا بسلطة خطاب لا يستبطن رموز الاستشراق ومبادئه فحسب، بل يمتح من أسس الفكر الصهيوني ومن الصهيونية التي "ما تزال قائمة الآن، وإلى جانبها تقف بقوة المصادقة الغربية والمديح الغربي"[19]. ولن نعجب إذا وجدنا أن الخطاب الصهيوني يمزج هو أيضًا بين القوة والسلطة والمعرفة، ويضيف إلى ذلك التزكية الأوروبية والأميركية، والتحيز المعرفي والمراوغة؛ ففي نظر عبد الوهاب المسيري: "الخطاب الصهيوني له سمات محددة، أهمها المراوغة النابعة من طبيعة نشأة المشروع الصهيوني من جهة، وتعدد الجهات التي يتوجه لها هذا الخطاب من جهة أخرى، فالصهيونية حركة تابعة يدعمها ويمولها الاستعمار الغربي، ولهذا يتوجه الخطاب الصهيوني بالأساس إلى الدول الاستعمارية الراعية"[20].

وكما أسلفنا الذكر، فإن النسق الفكري الاستشراقي أصبح إبستيمولوجيًا وأنطولوجيًا ذا صبغة جنسانية ونسوية. ولذلك سنبين في هذا السياق أن المرأة الفلسطينية التي تعاني ظلمَ الاحتلال العسكري الصهيوني، وقتامة الظروف الاقتصادية والاجتماعية وانعدام الاستقرار والأمن السياسيين، نجدها لم تسلم في العصر الحالي من تمثيلات الخطاب الاستشراقي النسائي الذي يحمل بين طياته بنود الصهيونية وتشريعاتها.

ثانيًا: تمثلات المرأة الفلسطينية في الخطاب النسوي/ الاستشراقي

منذ الاحتلال الصهيوني، أصبحت فلسطين نصًا مفتوحًا للعديد من القراءات والتأويلات التي تحوّل معناها، من معنى ثابت له أصول وجذور وحدود معلومة، إلى معنى سائل تجرفه تيارات فكرية

(18) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، ط 4 (بيروت: دار الآداب، 2014)، ص 338.

(19) المرجع نفسه، ص 11–12.

(20) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج 6، ج 1 (القاهرة: دار الشروق، 1999)، الباب السادس، ص 157.

وسياسية، وأخرى ثقافية يتحكم فيها كيان صهيوني لا يحمل مشروعًا استشراقيًا فحسب، وإنما مشروعًا استعماريًا عنصريًا يقهر الشعب الفلسطيني ويدين مقاومته، ويعدّها إرهابًا بعيدًا عن مبادئ الإنسانية، ويقابلها بعنف يدّعي أنه مشروع. فعلى حد قول المسيري: "الصهيونية نسبية تمامًا، تؤمن بالصيرورة الكاملة. وانطلاقًا من هذه الصيرورة، وإنكار الكليات والحق والحقيقة يستخدم العنف لتغيير الوضع القائم"[21].

وكما أسلفنا، لا يعتمد المشروع الصهيوني الإمبريالي على العنف المباشر فحسب، بل يضيف إليه عنفًا خطابيًا صهيونيًا يحمل بلاغة الاستشراق، ويتجاوزها في بعض الأحيان، بحسب قول أحمد رفيق عوض: "الخطاب الصهيوني – الذي هو جزء لا يتجزأ من الخطاب الاستعماري – غيّب وهمّش وأعاد سرد حكاية المكان من جديد، مستغلاًّ الإرث الاستعماري الأبيض في كيفية معاملة الشعوب الخاضعة للاحتلال. وهكذا، فإن قراءة سريعة لآباء الصهيونية [...] ستدفعنا إلى الإحساس بالدهشة الشديدة لعمق الجهل والغرور والعمى المقصود في رؤية العرب الفلسطينيين والتعبير عنهم"[22]. فهذا الخطاب، في هذا السياق، ليس البتة استشراقيًا فارغ المحتوى، بل هو استشراقٌ مسيّس يتجاوز الخيال والفنتازيا إلى النفعية والمادية، وبحسب تعبير سعيد: "الاستشراق ليس استيهامًا أوروبيًا فارغًا حول الشرق، بل إنه لجسد مخلوق من النظرية والتطبيق ما برح، لأجيال عديدة، موضعًا لاستثمارات مادية كبيرة"[23].

على الرغم من شعارات حقوق الإنسان وحقوق المرأة التي ينادي بها الغرب، وتروجها الولايات المتحدة الأميركية، فإننا نجدها حاضرة/ غائبة في الخطاب الاستشراقي عمومًا، والاستشراق النسوي خصوصًا. فالمرأة الفلسطينية ظلّت عرضة لخطابات نسوية استشراقية متحيزة وعنصرية تأسر وجودها الفعلي، وتنتج في المقابل صورة نمطية مشرقنة، تسلب المرأة الفلسطينية أي وجود سياسي مشروع؛ وهو ما يؤكده سعيد بقوله: "يوجد هنا إجماع كلي تقريبًا على أن الفلسطيني غير موجود سياسيًا، وحين يتسامح فيعترف بوجوده؛ فبوصفه إما أمرًا مزعجًا، أو شرقيًا. وإن الشبكة العنكبوتية من العرقية، والتنميط الثقافي، والإمبريالية السياسية، والعقائدية التي تقضي على إنسانية الإنسان، والتي تأسر العربي أو المسلم، لقوية جدًا بالفعل، وهذه الشبكة هي ما كان لكل فلسطيني أن يشعر به بوصفها قدره المعاقِب بفرادة"[24]. وبالفعل، إذا ما تفحصنا الشبكة الخطابية الاستشراقية، فسنجد أن حضور المرأة الفلسطينية فيها بعيد كل البعد عن كونه حضورًا موضوعيًا، بل هو حضور نمطي مزعج؛ فالمرأة الفلسطينية إما امرأة انتحارية وقاتلة وإرهابية، وإما ضحية سلبية وبائسة لا محل لها من الإعراب.

مما لا شك فيه أن المرأة الفلسطينية تؤدي دورًا مهمًا مباشرًا أو غير مباشر في عمليات المقاومة الفلسطينية ضد المحتل الصهيوني، لكن، للأسف، لا تحظى مقاومتها وشجاعتها في السياق

(21) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة** (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2003)، ص 100.

(22) أحمد رفيق عوض، "المرأة العربية والفلسطينية في الخطاب الصهيوني"، **مجلة الروزانة**، العدد 36 (شتاء 2010–2011)، ص 4.

(23) سعيد، **الاستشراق**، ص 27.

(24) المرجع نفسه، ص 57.

الإبستيمولوجي العام للخطاب الاستشراقي النسوي بأي اعتراف، بل على العكس يجري احتقارها، وتبرير هذا الاحتقار بنقائص مجتمعية فلسطينية ظالمة. وأنصع دليل على ذلك ما تشكله كتابات الكاتبة والناشطة النسوية والراديكالية الأميركية أندريا دووركين Andrea Dworkin (1946–2005) من نموذج حي، تنجلي من خلاله تحيزات الاستشراق الغربي النسوي؛ فعلى الرغم من أن هذه الناشطة تدافع عن حقوق المرأة، وتناضل من أجل الحرية والمساواة، فإنها لا تخفي تصوراتها النمطية حينما يتعلق الأمر بوصف أوضاع المرأة الفلسطينية.

ترصد دووركين[25] في تحليلها لظروف الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وعلاقة هذا الاحتلال بأوضاع المرأة، أن المرأة الفلسطينية تمثّل طُعمًا سهلاً وفريسة جاهزة يجري استغلالها جنسيًا واغتصابها من طرف القوى الإسرائيلية.

تصور دووركين المرأة الفلسطينية، بأنها عبءٌ على دولة فلسطين، بل ربما تكون سببًا في فشل عمليات المقاومة الفلسطينية؛ وعوض أن تنتقد الأساليب الشنيعة التي تمارسها إسرائيل على المرأة والرجل الفلسطينيين معًا، نجدها تبرر للكيان الصهيوني، وتبرئ ذمة الإسرائيليين من كل ذنب أو إساءة للشعب الفلسطيني نسائه ورجاله، لاعتقادها أن "الإسرائيليين لم يكونوا ليستغلوا المرأة الفلسطينية هذا الاستغلال الشنيع، لو حُبست هذه الأخيرة في المنزل، كما يجب أن تكون المرأة المسلمة، فالمرأة بحسب الأصوليين هي سبب ضعف الرجل، وتؤدي، في النهاية، إلى دماره"[26]. وبذلك يتضح لنا أن المرجعية الاستشراقية الجنسية واضحة كل الوضوح في تحليلات دووركين حيث يبدو إلى أي حد تعيد إنتاج أفكار الاستشراق التي طالما اختزلت المرأة العربية المسلمة الشرقية في الفتنة والإغراء والجنس. ثم إن التناقض واضح كل الوضوح في كتابات دووركين، فعلى الرغم من أنها ترفع شعارات الحرية والعدالة، وتدعو إلى تخليص النساء من الاستبداد الأبيسي، فإنها في الوقت نفسه تدعو إلى حبس المرأة الفلسطينية في البيت ومنعها من الخروج، بل الأبعد من ذلك أنها تنتج صورة نمطية بعيدة كل البعد عن واقع المرأة الفلسطينية وحقيقتها. وهذا هو التناقض الأميركي بعينه الذي وصفه سعيد لما قال: "يزداد يوميًا التناقض بين الإعلان النبيل بشأن دعم الولايات المتحدة لحقوق الإنسان وبين دعمها الفعلي للقمع"[27]. وبهذا، فإن هذه الكاتبة الأميركية لا تعمل من خلال خطابها الاستشراقي النسوي وصورها التنميطية الجريئة إلا على تأكيد دعم الولايات المتحدة المطلق للّوبي الإسرائيلي، واستعادة ذلك النوع من الخطاب الاستشراقي الذي يضفي الشرعية على الاحتلال وينبذ الشعب الفلسطيني بالتركيز على نواة أسرته ودعامة مجتمعه التي هي المرأة.

ينجلي في هذا السياق أن الخطاب الاستشراقي النسوي لا يضمر خبايا السلطة ونيات الاحتلال والإمبريالية الصهيونية، بل أصبحت تطفو على سطحه. هذا ما تظهره لنا أيضًا الكاتبة الأميركية باربارا فكتور Barbara Victor في وصفها للنساء الفلسطينيات المقاومات بأنهن انتحاريات وإرهابيات. فإذا

(25) Andrea Dworkin, *Scapegoat: The Jews, Israel and Women's Liberation* (New York: The Free Press, 2000), p. 169.

(26) Ibid.

(27) إدوارد سعيد، **القضية الفلسطينية والمجتمع الأميركي** (بيروت: مؤسسات الدراسات الأميركية، 1980)، ص 1.

كانت دووركين تصف النساء الفلسطينيات بالسلبية والفتنة والدعارة، فإن فكتور تظهر صورة نمطية أخرى مغايرة تمامًا، لكنها تظل في صميم مبادئ الخطاب الاستشراقي النسوي الغربي، والدليل على ذلك أن تضحيات المرأة الفلسطينية وجهادها ومقاومتها للاحتلال الصهيوني، ليست في نظر فكتور سوى عمليات انتحارية وإرهابية، إما لأنها مضطربة نفسيًا وبائسة، أو لأنها تشعر بالعار والعجز أمام أسرتها. ولتبرير دعواها، تستدل فكتور بعملية وفاء إدريس الاستشهادية في كانون الثاني/ يناير 2002، والتي تعتبرها فكتور عملية انتحارية تسببت في مجزرة في صفوف الإسرائيليين[28].

وتذهب فكتور في تحليلها لتضحية وفاء إدريس وشهيدات أخريات سرن على المنوال نفسه، إلى أن الأسباب الرئيسة لهذا العمل تعزَى إلى استغلال رجال فلسطينيين لهن، يقومون بغسل عقولهن وإقناعهن بأن أحسن ما يجب أن يقمن به هو إنهاء حياتهن بهذا الشكل الانتحاري[29]. فبحسب فكتور "يُقنع الرجالُ النساءَ بأن السبيل الوحيد لجبر ضرر الخروق الأخلاقية التي تمس الأسرة هو الموت والاستشهاد، لذلك يمكن النساء التمتع بحياة خالدة وسعادة واحترام، ليصلن في النهاية إلى درجة المساواة مع الرجال، فقط في الجنة، وفقط حينما يُقتَلن ويقتُلن الإسرائيليين"[30]. وهذا ما ينطبق، بحسب فكتور، على خطاب الرئيس الفلسطيني الراحل ياسر عرفات الذي صرح فيه بأن "النساء متساويات مع الرجال، إنكن سلاح الورود الذي سيدمر إسرائيل، إنكن أمل فلسطين، ستحررن أزواجكن وآباءكن وأولادكن من القمع. ستضحين بنفس الطريقة، أيتها النساء التي تضحين بها من أجل أسركن"[31]. يُعَدُّ هذا الخطاب الذي يعترف بقدرات المرأة الفلسطينية وكفاءتها وحنكتها، داخل الأسرة الصغيرة (العائلة)، والأسرة الكبيرة والوطن، في نظر فكتور، تشجيعًا صريحًا على الإرهاب، وتساندها في التحليل نفسه الصحافية أنات بيركو وإدنا إيريز اللتان اعتبرتا انتفاضة الأقصى ومشاركة المرأة الفلسطينية فيها "إرهابًا فلسطينيًّا"[32]، ومن ثم فإن مشاركة المرأة في نظرهما إنما هي دعم للمنظمات الإرهابية الفلسطينية؛ لأن "المرأة الفلسطينية التي تشارك في النشاط الإرهابي ليست امرأة متحررة بل إنها الفرد الذي يتعرض لقمع الأنظمة الاجتماعية والدينية والثقافية، ولذلك فمكانتها المتدنية في السلم الاجتماعي تحفظ لها وضعيتها غير المربحة"[33].

يتضح لنا، إذًا، أن السلطة الاستعمارية، وقوة المعرفة، ومضامين الاستشراق الكلاسيكي الغربي، تبدو جلية في هذه الصورة النمطية عن المرأة الفلسطينية التي ترسمها المستشرقات الأميركيات بنسقية ونظام. فعوض أن تعترف فكتور، ودووركن، وبيركو، وأشباههن، بقوة المرأة الفلسطينية ونشاطها وفاعليتها في

(28) Barbara Victor, *Army of Roses, Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers* (New York: Rodale, 2003), p. 4.

(29) Ibid., p. 7.

(30) Ibid., p. 8.

(31) Ibid., p. 6

(32) Anat Berko & Edna Erez, "Women in Terrorism: A Palestinian Feminist Revolution or Gender Oppression?" International Institute for Counter–Terrorism, 6/12/2006, accessed on 16/3/2022, at: https://bit.ly/34vwoWn

(33) Ibid.

المقاومة ضد المستعمِر، يجترن النظرة الدونية إلى العرب في الاستشراق القديم الكلاسيكي الذي وصفه سعيد بقوله: "وفي هذا الواقع الجديد قطّع الاستشراق القديم إلى أجزاء عديدة، غير أنها جميعًا كانت تخدم المذهبيات الاستشراقية التقليدية"[34]. والأدهى أن هذا النمط الجديد من الاستشراق أصبح يخدم مصالح الصهيونية بطريقة مباشرة، وأصبح العربي في سياقه، كما أكد ذلك سعيد، "يعايَن كمخرب لوجود إسرائيل والغرب [...]. وهكذا، فإن العربي يُتصور الآن ظلاً يطارد اليهودي"[35]. إن أي محاولة يقوم بها الرجل العربي الفلسطيني أو المرأة العربية الفلسطينية، فهي إرهاب وعنف ناتجان من مشكلات شخصية، لا من روح وطنية، وهو عين ما أكدته فكتور بالقول: "لقد اكتشفت أن النساء الأربع اللائي قُتِلن، إضافة إلى الأخريات اللائي فشلن في عملية الموت والاستشهاد، يعانين من مشاكل شخصية تجعل حياتهن غير محتملة من طرف المجتمع والثقافة"[36]. وتؤكد بيركو في السياق نفسه: "إن الدوافع وراء اتجاه المرأة الفلسطينية إلى الإرهاب تنقسم إلى قسمين: إما من أجل الانتقام لموت قريب أو حبيب أو خطيب أو لحل مشكل شخصي. وتتمثل المشاكل الشخصية في علاقات رومانسية عاطفية خارج إطار الزواج أو الزواج الإجباري أو الاستغلال المادي"[37].

وهكذا، فالخطاب النسوي الغربي يبقى وفيًا ومنتجًا لمبادئ الخطاب الاستشراقي وحمولاته ودلالاته على نحو عام، بل إنه في بعض الأحيان يبالغ في تصوراته النمطية، وينفي جميع ركائز الخطاب النسوي المدافع عن حقوق المرأة بحسب قول نهلة عبدو: "إن الخطابات الغربية حول الفلسطينيين تخطت حدود الخطابات الأساسية الرسمية من حيث تشييء العرب (والفلسطينيين) وتحقيرهم، كما تجاوزت على نحوٍ واسع النخبة الأكاديمية والنسوية، وخاصة تلك الخطابات الغربية النسوية حول المرأة الفلسطينية التي تدافع عن الحرية ضد الاحتلال العسكري الإسرائيلي"[38].

وهذا كله يدل على أن الاستشراق النسوي الغربي إنما هو امتداد لاستشراق ذكوري، بل الأكثر من ذلك هو أشد خطورة؛ لأنه يحمل مشاريع النسوية ويدافع عن قضايا المرأة، لكن معرفته وتمثيلاته للمرأة العربية المسلمة والفلسطينية خاصة، تبقى، في العمق، بعيدة عن الموضوعية ولا تتغذى فقط من مخلفات الاستشراق التقليدي القديم، بل أيضًا من مبادئ النفاق الأميركي واللوبي الصهيوني. وفي مقابل هذه الخطابات، نجد خطابات بديلة تنتجها المرأة الفلسطينية عن المرأة الفلسطينية، وتسعى من خلالها لتجاوز الحيف والأكاذيب والتلفيق الغربي النسوي، كما يقول سعيد: "وإنه لذو أهمية خاصة أن نرى إلى أي مدى يقوم هذا النهج البديل في إعادة التصور على تحطيم الحواجز القائمة بين الثقافات"[39]. وهذا ما سيتبين لنا أكثر، من خلال دراسة بعض النصوص الروائية التي أبدعت فيها

(34) سعيد، **الاستشراق**، ص 285.

(35) المرجع نفسه، ص 286.

(36) Victor, p. 7.

(37) Berko & Erez.

(38) Nahla Abdo, "Palestinian Munadelat: Between Western Representation and Lived Reality," in: Ronit Lentin (ed.), *Thinking Palestine* (London: Zed Books, 2008).

(39) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص 274.

المرأة الفلسطينية، لنبين من خلال التحليل والتعليل إلى أي حد استطاع هذا السرد النسوي الفلسطيني تمثيل المرأة الفلسطينية بما يتلاءم مع واقعها وحقيقتها.

ثالثًا: المرأة الفلسطينية والإبداع الروائي البديل

لم يكن تطور الكتابة النسائية الفلسطينية، البتة، وليد الصدفة، بل كان نتيجة الأحداث الإمبريالية والأزمات السياسية التي ميزت فلسطين والقضية الفلسطينية. فإذا كان نسق الخطاب النسوي الغربي الاستشراقي يحمل في طياته سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، بل "جميع خصائص السلطة"، كما أشار سعيد، فإن الكتابة النسائية الفلسطينية، في المقابل، تنجلي بين سطورها صورة المقاومة والغزو كما عبر الطيب صالح (1929–2009) في روايته **موسم الهجرة إلى الشمال** (1966)؛ إذ بحسب تعبير ميشال فوكو Michel Foucault (1926–1984): "حيثما كانت السلطة، تكون هناك مقاومة"[40].

ولذلك، فإن الكتابة النسائية الفلسطينية في هذا السياق إنما تعتبر في جوهرها خطابًا مقاومًا لتصورات الخطاب النسوي الاستشراقي، بل تحمل على كاهلها مسؤولية تقويم وتصحيح لكل صورة مشوهة عن المرأة الفلسطينية والشعب الفلسطيني بعينه، فهي بهذا الاعتبار سلطة مضادة وإن كانت قادمة من الأسفل، كما يقول فوكو: "فالسلطة توجد في أي مكان [...]، إن السلطة تأتي من الأسفل"[41]. وإن للمرأة سلطة فعلاً، فلا يمكن أن ينكر التاريخ سلطة المرأة في الحكاية والسرد منذ غابر الأزمان، ولا يمكن للتاريخ أن يتجاهل – وإن كان معظمه إن لم نقل كله دُوّن بقلم ذكوري – سلطة شهرزاد السردية وحكاياتها التي تجاوزت المكان والزمان، بل نجحت في إخضاع رجل وجعله يعلن استسلامه أمام شموخ إبداعات المرأة السردية. فالإبداع السردي يظل سلطة معرفية تتألق فيها المرأة لتجلس في النهاية على عرش البطولة، كما يقول زهير أبو شايب: "ولم يكن ثمة بطل سوى الشعب الذي هو السرد، والسرد يمتلك أسرار القوة الشهرزادية الكافية لتأنيث الثورة وإنضاجها وقطف ثمارها"[42].

وبالفعل، فصدى الكتابة النسائية وثورة المرأة السردية من خلال الحرف، تبقى صارخة عبر التاريخ، حيث ينجلي أثرها إلى الأبد، وبحسب بسام الحاج: ف"المرأة كتبت منذ الأزل وسوف تبقى تكتب إلى ما لا نهاية"[43]. والمرأة الفلسطينية لا تخرج عن هذه الحقيقة، وكما يقول الحاج أيضًا: "لقد بدأت المرأة الفلسطينية مبكرة – برغم محدوديتها – في المساهمة في الأدب الفلسطيني بداية الأحداث السياسية في المنطقة. فظهرت أديبات ومترجمات في سماء الفكر والأدب، وذلك على أيدي نساء صار لهن الشهرة الكبيرة في الساحة الأدبية الفلسطينية والعربية"[44]. ونذكر في هذا الباب، على سبيل المثال، الروائيتين سحر خليفة ونردين أبو نبعة، ودورهما الإبداعي في التعريف بالقضية الفلسطينية من منظور نسوي محلي يحاول تقديم أدب بديل يتصدى للأدب الاستشراقي النسوي الغربي.

---

(40) فوكو، ص 79.

(41) المرجع نفسه، ص 77–78.

(42) يُنظر: زهير أبو شايب، "افتتاحية العدد"، **مجلة الروزانة**، العددان 8–9 (2011).

(43) بسام الحاج، **الرواية النسائية الفلسطينية 1973–2000** (البيرة: منشورات وزارة الثقافة الفلسطينية، 2016)، ص 61.

(44) المرجع نفسه، ص 62.

هذا ما اتجهت إليه بالضبط المرأة الكاتبة الفلسطينية لترد على جميع من خلق وصوّر تمثيلات لا تمت إلى المرأة الفلسطينية بصلة، جاعلة من القلم سيفًا ومن جنس الرواية ساحة للمعركة، كما تقول خليفة على لسان بطل روايتها **صورة وأيقونة وعهد قديم**: "هم حملوا السلاح ولم يهنوا، وأنا بدوري حملت القلم"[45]. وبالفعل، فقد حملت خليفة القلم لتسرد لنا من خلال هذه الرواية تركيبة قصصية فريدة من نوعها، تُعتَبر في ذاتها دليلاً واضحًا على تميز المرأة الفلسطينية ونأيها عن جميع التمثيلات الاستشراقية.

ترصد لنا خليفة قصة حب بين إبراهيم ومريم؛ حبٌّ اشتعلت ناره، للأسف، في مكان وزمان غير ملائمين؛ مكان يئن تحت وطأة الاحتلال الصهيوني، وزمان يتداخل فيه الماضي مع الحاضر ليعلق المستقبل في سماء غائمة. إنها قصة إبراهيم الثائر على العادات والتقاليد، والهارب من زواج تقليدي دبره له خاله ليقع في حب مستحيل جعله يعيد ترتيب أوراقه، بل يعيد فهم الذاكرة وإعادة قراءة التاريخ، إن كان، بالفعل، هناك أثر للتاريخ، كما يقول: "أنا في الحاضر ابن اليوم، لا لي حاضر، ولا لي مريم، ولا لي تاريخ"[46]. وهذا بالضبط عين ما تتناوله خليفة من خلال طرح تساؤلات عن القدس ومصير القدس، وعن المرأة ومكانتها، وعن التاريخ وشظاياه، وعن حب مريم وإبراهيم، حيث كل شيء فقد معناه وأصبح فقط صورة، حتى الزواج أصبح على هيئة صورة، كما يرسم لنا إبراهيم زواج أخته زواجًا تقليديًا خاليًا من أي حب أو عاطفة، بل جرى فقط بناء على صورة رأتها سارة، ولم تتردد في قبول عرض والدها بلا نقاش ولا انتقاد، بل بالصورة، كما قال: "وصار النصيب على الصورة. قرأوا الفاتحة وكتبوا الكتاب على الصورة"، وكأن الحقيقة والواقع اختفيا وحلت مكانهما الصورة. القدس، والحب، والحياة، والزواج، كل شيء أصبح على هيئة صورة تشوه الواقع وجوهره، وكأن خليفة تحيل إلى أفكار المفكر ما بعد الحداثي جون بودريار Jean Baudrillard (1929–2007) في مفهوم الصورة وسلطة الصورة، فبحسب بودريار: "الصورة مثيرة للاهتمام، ليس فقط في دورها كانعكاس أو تمثل أو نظير للواقع، ولكن أيضًا عندما تبدأ في تلويث الواقع وتشكيله، عندما تتوافق فقط مع الواقع الأفضل فإنها تشوهه وهو ما يزال أحسن: عندما تتكيف مع الواقع لتحقيق أهدافها الخاصة، فتوقعاتها تصل إلى حد أن الواقع لم يعد له الوقت ليتم إنتاجه على هذا النحو"[47].

وبالفعل، حلت الصورة مكان الواقع الذي فقد أصله وجوهره، وهي بذلك تُفقِد الواقعَ معناه الحقيقي، وهذا بالضبط ما أصبحت عليه القضية الفلسطينية، بحسب قول محمد فرج: "يتم تسخين حدث في الماضي عبر الصورة. قد يكون حدثًا باردًا على المستوى الزمني، إلا أنه مأساوي، ومن ذلك، على أي حال، القضية الفلسطينية، حين يتم استبدال الغضب اليومي بذاكرة اصطناعية، ذاكرة فقط، لا تثير عواصف فعلية، ولا تسبب إزعاجًا كافيًا، وتعيد النظرة إلى الحدث المأساوي بقشعريرة ردعية عن

(45) سحر خليفة، **صورة وأيقونة وعهد قديم**، ط 3 (القدس: دار الجندي للنشر والتوزيع، 2014)، ص 90.

(46) المرجع نفسه، ص 86.

(47) Jean Baudrillard, *The Evil Demon of Images* (Sydney: Power Institute Publications, 1984), p. 16.

الحاضر"[48]. وهذا فعلاً ما أشارت إليه خليفة في روايتها، فكل من المرأة والرجل يشقان مسيرة النضال للبحث عن أصل لهذه الصورة، صورة قدس لم تعد قدسًا وفلسطين لم تعد فلسطينًا، بل حتى المرأة أصبحت صورة، كما يقول إبراهيم: "إذًا، أمي انكسرت مرّات، وماتت مرّات، وقعدت على الرف. بموت وضّاح ماتت مرة، وماتت نهائيًا بلا رجعة، حين قعدت على الرف وصارت صورة. أمي أنا باتت صورة؟"[49]. فالمرأة المتمثلة بأم إبراهيم مظلومة ومنكسرة وسلبية، مريضة ومجروحة، فقدت ولدها وضّاح في عملية استشهادية، وتزوجت بصفقة، وفقدت زوجها بصفقة أخرى حين تزوج عليها بحجة أنه "يريد امرأة تلد رجالاً"[50]، وكأن ابنه إبراهيم ليس رجلاً، أما سارة فلا وجود لها في أجندة أبيها. ولا يشمل الظلم نساء عائلة إبراهيم فقط، بل يتجاوزه إلى العديد من النساء الفلسطينيات ومن جميع الفئات العمرية، فمريم مثلاً مظلومة عانت فقدان أخيها وعانت استحالة حبها لإبراهيم المسلم وهي المسيحية، وعانت في حملها وولادتها، ولم تستطع أن تشعر بطعم الأمومة، لكنها لم تستسلم رغم أن أمها أيضًا شهدت وعاشت المعاناة نفسها من الزوج، بحسب وصفها: "يا لطيف ما أصعب عيشتي معه؟ بحياته ومماته عذبني"[51].

إن ظلم الاحتلال يتضاعف على المرأة الفلسطينية، خصوصًا حينما يتغذى بظلم مجتمع أبيسي، يجعل المرأة في مرتبة دونية، بل في مكان ثانوي وفي تبعية مستمرة. فهذا النموذج من النساء ينهار بفقدان الرجل، سواء أكان زوجًا أو ولدًا، كما تقول أم مريم: "لكن بحياته كان لي قيمة [...] يعني بصراحة بموت الأب انكسر ظهري، وبموت الولد انكسر قلبي، وهيكا انهدّيت"[52].

وعلى الرغم من أن هذه الشريحة النسائية تجسد مراسيم شخصيات لمرأة فلسطينية تقليدية، فإنها على الأقل، توضح إلى أي حد تعي هؤلاء النساء حالهن؛ فرغم عجزهن عن تغيير الواقع فإنهن يشتكين ويعبّرن بالصوت والحرف عن معاناتهن وأوجاعهن، ولو سنحت لهن الفرصة للكتابة؛ لكتبن قصصًا بلا نهاية، كما تقول خليفة على لسان بطلها وهو يتحدث عن مريم: "إنها لو كانت تعرف العربية لكتبت للناس أفظع قصة؟ أي قصتها. هذا بالفعل هو أدب النساء، أدب المرأة، تبدأ بكتابة قصتها على اعتبار أنها أفظع قصة"[53]. ما رواية خليفة إلا انعكاس وتصوير لقصة المرأة الفلسطينية ومعاناتها اليومية مع الأسرة نتيجة الاحتلال الصهيوني، بل هي فضاء روائي يوفر للمرأة مجالاً لكي تُسمِع صوتها وتُفصِح عن ألمها ووضعها المزري في ظل مخلفات الاحتلال وتبعياته. في هذا السياق، لا يمكن أن نتجاوز صورة المرأة التي يجري عليها العنف والضرب والجرح، والممثلة بشخصية سكينة؛ فهي امرأة تعاني عنف زوجها، وإهانة حماتها، وهمَّ أولادها، وثقل المسؤولية التي على كاهلها، حتى غدت ضحية ظلم

(48) محمد فرج، "جان بودريار: عصر 'الزيف' يبلغ الذروة، نذير سلطة الصورة"، **الأخبار**، 2017/5/6، شوهد في 2022/3/16، في: https://bit.ly/3AZfv2q

(49) خليفة، ص 77.

(50) المرجع نفسه، ص 31.

(51) المرجع نفسه، ص 75.

(52) المرجع نفسه.

(53) المرجع نفسه، ص 164.

مزدوج تتشابك فيه خيوط استبداد الاحتلال واستطالته، وبؤس العيشة، بحسب تعبيرها: "يلعن أبوها عيشة، لا خالصة من هم أمه ولا من همه. وزيادة كمان هم الولاد"[54]. وتصف كيف يضربها زوجها ويهينها: "يقوم يمسك شعري وينزل علي بزنار الجلد ويرفسني هون، ويرفسني هون لحد ما موت"[55]. توضح أصوات النساء، إذًا، هيمنة السلطة الذكورية التي تتداخل ومعانتهن من قهر الاحتلال وتدهور الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

لكن، إلى جانب هؤلاء النسوة الواعيات بمشكلاتهن، تصور خليفة نموذجًا آخر من النساء المستسلمات على نحو مطلق للسلطة الذكورية، بل إنهن لا يشعرن بها البتة. يتمثل هذا النموذج بشخصية جميلة؛ المرأة الخائفة الخاضعة الخنوعة للرجل بطريقة عمياء، فهي تطيعه وتتحمله في حياته وحتى في مماته، لكنها تظل صامتة تحمل معاناتها حتى لا تشعر أنها تعاني، حتى إنها أحست بالذنب حينما مات زوجها واستشعرت طعم الحرية، كما يقول إبراهيم: "تيتمت منذ الطفولة، وعاشت في الدير مع الأيتام، وتزوجت من رجل مريض أورثها من الهم والأعباء ما زاد من تجهمها الصامت [...] ورغم ذلك حين مات، أصيبت بتأنيب الضمير لأنها ارتاحت وأحست بنعمة التنفس بحرية"[56].

إن هذه الشخصية الصامتة التي تعتقد أن الوضع الذي تعيشه طبيعي وغير قابل للتفكيك، إنما تحيل على شخصية للاّ ماني وللاّ راضية في رواية **أحلام النساء الحريم** لفاطمة المرنيسي، فهن شخصيات يمجدن سلطة الرجل ويعتبرنها من المسلمات والأعراف التي لا تناقش أو تجادل. وهذا النموذج من النساء يشكل خطرًا يعوق التضامن النسائي، بحسب المرنيسي: "إنهن أشد خطورة من الرجال لأنهن مثلنا تمامًا في الشكل، غير أنهن في الواقع ذئاب متنكرة بهيئة حملان. لو كان التضامن بين النساء، لما كن حبيسات هذا السطح، ولكنا الآن نطوف في أرجاء المغرب، أو نبحر إلى مدينة الأبنوس [...] إلى حيث يحلو لنا"[57].

وبالفعل، لن تنتصر الحركة النسائية الفلسطينية أو العربية ما دام هناك نساء متشبعات بالفكر الذكوري ومعادياتٍ لبنات جنسهن. هذا أيضًا ما أشار إليه حسن مناصرة لحظة فحصه صور المرأة في الرواية الفلسطينية على نحوٍ خاص بقوله: "بدت المرأة في صورتين بارزتين: صورة المرأة المثقفة التي تبحث عن حريتها في الواقع المسكون بالتناقضات، وصورة المرأة الحُرمة التي استكانت تحت ظروف القهر الاجتماعي، بل تجاوزت ذلك، أحيانًا، إلى التحالف مع الرجل لمحاربة المرأة المثقفة الباحثة عن حريتها"[58].

(54) المرجع نفسه، ص 146.

(55) المرجع نفسه.

(56) المرجع نفسه، ص 177.

(57) فاطمة المرنيسي، **أحلام النساء الحريم: طفولة في الحريم**، ترجمة ميساء سري (دمشق: ورد للنشر والطباعة والتوزيع، 1967)، ص 160.

(58) حسين مناصرة، **المرأة وعلاقتها بالآخر في الرواية العربية الفلسطينية** (عمّان: مطبعة الجامعة الأردنية، 2002)، ص 9.

وهكذا، تتعدد أصوات النساء وتختلف، لكنها تبقى جميعها رهينة التناقضات التي يعيشها المجتمع الفلسطيني بنسائه ورجاله تحت نير سلطة الاحتلال. وتصرخ هذه الأصوات وتتعالى وإبراهيم في طريقه من القرية إلى القدس، ومن دير إلى دير "أرامن، يونان، روس، ألمان، وأديرة كثيرة وكبيرة"[59]، أيبحث عن مريم وحب مريم أم تراه يبحث عن القدس الضائعة وحبها المفقود؟ فمريم نموذج آخر للمرأة الفلسطينية، لكن هذه المرة بصورة مختلفة، فهي امرأة مظلومة كما أشرنا، لكنها متمردة على الوضع، تتحكم في جسدها، وتدخل في علاقات غير شرعية لتثبت وجودها من خلال تحرير جسدها من قيود التقاليد المبنية على المرجعية الذكورية التي تعتبر جسد المرأة مجرد متاع للشهوة بحسب سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (1908–1986): "إن الرجل يعتبر جسد المرأة عائقًا، سجنًا مثقلاً بخصوصياته [...] فالرجل يرى في المرأة كائنًا جنسيًا فقط، بالنسبة إليه هي الجنس. إنها الجنس المطلق [...] إنها الآخر"[60]، وشخصية مريم تتصدى لهذا الآخر وصرامته وترسباته التاريخية، وتدخل في علاقة غير شرعية مع إبراهيم بعد أن فقدت حبها الأول للراهب، لتعيش اللحظة وترقص للحياة، وتتحمل مسؤولية الحمل والإنجاب. ورغم قساوة الظروف فهي تقاوم لكنها تجد نفسها "غريبة في أرض الوطن، وهي غريبة في تلك الأرض. وهي وحيدة بين الإخوة، وهي وحيدة بين الأغراب، لا تجد نفسها إلا في القدس"[61]. وفعلاً، مريم غريبة، وكأنها هي القدس المغتربة عن أهلها، يمكن أن ترمز علاقتها بإبراهيم إلى علاقة شعب أصبح حبه وعشقه للقدس مستحيلاً بسبب بطش الاحتلال الصهيوني.

لذلك، يستمر الشعب الفلسطيني المجسد في شخصية مريم وإبراهيم، أي في شخص المرأة والرجل، في محاولة "تجاوز الطريق المسدود"[62]، والبحث عن القدس الفلسطينية الحرة، و"شهادة ثبوتية تثبت أن التاريخ هو تاريخه"[63]. وكما عودتنا خليفة في جل رواياتها تنهي هذه الرواية بمعركة لم يكتب لها التاريخ نهاية بعد، معركة تحولت فيها "صلاة الجمعة إلى حفلة دم"[64]. هكذا أرادت خليفة أن تجسد لنا إلى أي حد ما زالت فلسطين تقاوم وتبحث عن طريق لبلوغ الحرية وحب القدس، ويظل السؤال مطروحًا: "أين الصورة، بل أين الأصل؟"[65].

ولئن كانت خليفة قد رسمت لنا كيف أن الاحتلال والظروف الاجتماعية أجهضت علاقة حب في مهدها وجعلتها مستحيلة، فإن أبو نبعة تصور لنا كيف تتفكك علاقة حب شرعية ودافئة ويتشتت شملها بسجن الأب المناضل، وترك الأسرة تعاني حرقة الفراق والغياب؛ إنها قصة ماهر وبهية، كتبتها بهية في

(59) خليفة، ص 51.

(60) Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, H.M. Harshly (trans.) (New York: Alfred A. Knopf, 1976), pp. 15–16.

(61) المرجع نفسه، ص 51.

(62) المرجع نفسه، ص 80.

(63) المرجع نفسه، ص 166.

(64) المرجع نفسه، ص 268.

(65) المرجع نفسه، ص 167.

شكل رسائل كانت تبعث بها إلى زوجها في السجن، ولم تكن تظن قط أن تلك الرسائل التي كتبتها بعينين دامعتين، وقلب يرتجف، ستتحول إلى رواية يقرؤها القرّاء ويحللها النقّاد، كما تقول أبو نبعة: "لم تكن بهية تتخيل أن تتحول هذه الرسائل إلى رواية"[66]. تحمل هذه الرسائل في طياتها قوة إبداعية خارقة، وكتابة نسائية فريدة من نوعها، تؤانس من خلالها بهية زوجها حبيبها الذي رمته عساكر الاحتلال الصهيوني في الأسر على إثر عملية استشهادية، وفي الوقت نفسه تحكي معاناتها، ومعاناة فلسطين، وأناس فلسطين في ظل ظروف الاحتلال والمقاومة.

إن الكتابة في ظل هذه الظروف أصبحت حاجة ملحة تتقوى بها الذات النسائية، بحسب قول إلين سيكسوس: "على المرأة أن تكتب ذاتها: يجب أن تكتب عن المرأة وتأتي بالمرأة للكتابة [...]، يجب أن تضع ذاتها في النص كما في العالم وفي التاريخ بحركة منها"[67]. لقد أتت أبو نبعة ببهية للكتابة وجعلتها ملجأً للنصر والضياء، بدليل قولها: "في لحظات الهزيمة كانت الكتابة هي الملاذ؟ في لحظات الكتابة يتهلل القلب ويتسع لعبور أعتى الأمواج [...]، مع كل حرف كانت ترتشف من الوصل ما يغنيها على المسير، مع كل انحناءة قلم يشتعل العمر ويتورد من جديد"[68]؛ فبهية في هذه الرواية نموذج المرأة الواعية بكل الأوضاع السياسية التي تعيشها فلسطين، كما أنها متميزة بالقراءة والكتابة التي جعلتها في ارتباط ولقاء دائمين مع ماهر، متخطية جدران السجن، فتقول: "السجن يا ماهر لم يمنعنا أن نعيش معًا. كل منا في روح الآخر، وأنا أكتب أعيش معك حياة أخرى، أن أكتب لك يعني أن أعيش معك مرة أخرى"[69].

لم ترتبط بهية بماهر فقط، بل ارتبطت أيضًا بالقضية الفلسطينية، وظلت تحكي لماهر يومياتها مع أولادها، ومع المستوطنين، ومع العساكر، ومع القدس المحتلة. وطبعًا، فالقدس هي جوهر القضية ولبها، وكل ما يقع حولها فهو من أجلها ولأجلها، كما تقول: "القدس وردة الذاكرة وتسبيح الحمائم، القدس أول السطر وأول النزف [...] هي كف المسيح تفيض بالنور [...] هي ترتيل محمد يجمع شتات القلوب"[70]. تستمر بهية في تدوين بطولات الفلسطينيين ابتداء بماهر الذي ظل صامدًا بين القضبان ورصاصة العدو تنهش لحمه وعظمه، وفيصل الذي استشهد ولده عبد الحليم لكنه استطاع إنجاب طفل آخر وهو في السجن عن طريق تهريب النطفة، مرورًا باستشهاد عمو معتز، إلى عملية بهاء عليان ورفيقه بلال غانم. لم تكن هذه البطولات طبعًا بمعزل عن المرأة الفلسطينية، بل كانت دعامة قوية للرجل وللوطن على حد سواء، وهذا ما تحاول أبو نبعة تجسيده، على لسان ماهر: "أستمد قوتي منك يا بهية. ما أجمل أن تصبح حواء هي المنقذ والملاذ! [...] قد تحمل الجذوة امرأة. تضيء لكل الرجال [...] اكتشفت أنه يمكن للمرأة في لحظة ما أن تسند الرجل؟ لا بل قد تسند قامة الوطن، تحميه

(66) نردين أبو نبعة، **باب العمود** (بيروت: دار المعرفة، 2017)، ص 9.

(67) Helene Cixous, "The Laugh of the Medusa," Keith Cohen & Paula Cohen (trans.), *Signs*, vol. 1, no. 4 (Summer 1976), pp. 875–893.

(68) أبو نبعة، ص 8.

(69) المرجع نفسه، ص 95.

(70) المرجع نفسه، ص 113.

بظهرها، تحيي الثورة فتنبض الخريطة في قلوب الرجال [...] حين لا تهتز المرأة [...] يبقى الرجل شامخًا، معك يا بهية بقيت شامخًا قويًا"[71].

لقد نجحت أبو نبعة إلى حد ما في تصوير الاتحاد والتعاون بين الرجل والمرأة، فحبهما يغذيه حب مصيري أقوى منهما معًا، وهو حب القدس وعشقها، وكل شيء يهون في سبيل بلوغ هذا الحب المقدسي، بحسب قولها على لسان نهاد وهي تخاطب داود: "فلسطين لن تكون لي ولك إلا إذا كنت معك [...]، إذا أردنا هذه الأرض [...] لا بد أن نقاتل معًا، نتألم معًا [...] لنفرح معًا"[72]، وقوة النصر تأتي من الاتحاد وجمع الشتات، ليس فقط بين المرأة والرجل بل بين جميع الأوطان التي تحيا بحياة القدس.

يتضح إذًا أن المرأة الفلسطينية أسهمت إسهامًا فعليًا ومميزًا في تطور الجنس الروائي الأدبي الفلسطيني، وأبدعت في خلق صورة محلية من الداخل عن المرأة الفلسطينية ووضعها الراهن في ظل قساوة الاحتلال الصهيوني. وبذلك حاولت تقديم نهج بديل وكتابة من الصميم ترد بها على الكتابات النسائية الاستشراقية التي طالما همّشت المرأة الفلسطينية خاصة، والعربية عامة، وجسَّدَتها في مرتبة الدونية. لذلك، فالخطاب الاستشراقي النسائي الغربي، في مقابل الخطاب النسائي الفلسطيني المحلي البديل، إنما يحيل إلى التفكير والتأمل في العلاقة الإبستيمولوجية التي ينبني عليها الخطابان، بحسب سعيد: "إنه لمن الملائم، أخيرًا، أن أقول لقرائي العرب: إن فلسطين، رغم أنها لا تذكر هنا مرارًا، تؤدي دورًا تأسيسيًا هامًّا في التفكير بالعلاقة بين الثقافة والإمبريالية"[73]. وهذا عين ما حاول الخطاب المضاد الفلسطيني في شكل الكتابة النسائية إبرازه، وجعله محطة للتفكير والتقييم؛ فنموذج المرأة الفلسطينية يبقى مثالاً حيًّا على تشابك وتقاطع لعناصر الخطاب النسائي الغربي الإمبريالي بالخطاب المضاد، بل يحيل أيضًا على ضرورة تفكيك العلاقة بين الخطابين وإدراك أغوارهما. وقد تبين لنا من تحليل الخطابين أنهما مختلفان من حيث الشكل والمضمون، ومن حيث المصلحة والهدف، لكن يبقى التساؤل الذي يُطرح في هذا السياق: إلى أي حد يختلفان ويتعارضان؟ ثمّ أهذا الاختلاف ظاهري أم سرعان ما يتبدد كلما تفحصنا العمق ليظهر لنا تشابه ومشترك منسي بين الخطابين؟

وبالفعل، استطاعت النساء الفلسطينيات أن يكتبن ويرددن على أوهام الخطاب النسوي الاستشراقي الغربي، المشار إليه. وقد أنعمنا النظر من خلال تحليل الروايتين؛ ليتبيَّنَ إلى أي حد تمثل خليفة وأبو نبعة فئة النساء الفلسطينيات أو النخبة التي تبرز وعيها النسوي وتحتضن الكتابة والسرد الروائي ملاذًا وسلاحًا للرد على التمثلات، وكذا محاولة إنتاج خطاب نسائي عربي فلسطيني بديل، بل إن الفلسطينيات استطعن، كما يقول سعيد، أن يقرأن "الروائع الاستعمارية العظيمة التي لم تقم بتمثيلهم تمثيلاً خاطئًا وحسب، بل افترضت أيضًا أنهم عاجزون عن أن يقرؤوا ويستجيبوا مباشرة لما كان قد كتب عنهم"[74].

(71) المرجع نفسه، ص 141.

(72) المرجع نفسه، ص 148.

(73) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص 11.

(74) المرجع نفسه، ص 10.

حاولت خليفة وأبو نبعة وغيرهما من الروائيات الفلسطينيات إنتاج خطاب نسوي فلسطيني، يحتفي بأصالة فلسطين، ويصور قضية المرأة من الداخل بدقة تعبير تجعل الذات الأنثوية تتماهى والهم الوطني، بحسب تعبير بسام الحاج: "تحولت المرأة الفلسطينية تدريجيًا نحو كتابة بدافع ذاتها التواقة إلى كسر الطوق الاجتماعي الذي يكبل حريتها، فإنها إن كتبت عن ذاتها فإنها تعبر عن مجتمعها من خلال ذاتها، إن كتبت عن مجتمعها فإنها تعبر عن ذاتها من خلال مجتمعها. غير أن هذه الكتابة تداخل فيها الهم الوطني بالآخر الشخصي"[75]؛ وهذا ما يصفه سعيد بـ"الرحلة إلى 'الداخل'"[76].

لكن هذا الخطاب النسائي وهذه الكتابة النسائية المحلية الراحلة إلى الداخل، يبقيان رهنًا في إطار علاقة ثنائية بالخطاب الاستشراقي الغربي النسائي، أي في إطار التفاضل الثنائي الذي أنتجه الغرب القائم على ثنائية الأنا – لآخر. وعلى هذا النحو يبقى أغلب الدراسات رهين القومية والتعصب، متجاوزاً للمشروع الإنساني المتعالي. لذلك، إذا كانت بنية الخطاب الاستشراقي عامة، والاستشراق النسائي خاصة، مبنية على أنظمة السلطة بل مشتقة منها وإليها، تغلب عليها صفة الانتهازية والنفعية وتحمل سلطة تؤسس لمشاريع استعمارية وصهيونية، فإن الخطاب البديل لا يمكن أن يكون بمعزل عن جدلية السلطة والمعرفة. ومن هذا السياق ينبثق السؤال التالي: ألا تدّعي خليفة وأبو نبعة (وهما ليستا غير أنموذجين لهذه الدراسة) انتماءهما إلى النخبة التي تملك العلم والمعرفة بقضايا المرأة الفلسطينية المهمشة؟ ألا تمارس معرفتهما، في حد ذاتها، بالمرأة الفلسطينية، بل التحدث نيابةً عنها، سلطة في حد ذاتها أم أن خطابهما يتشكل من كونهما من المثقفات المرتبطات بقضية وطنهن وبقضايا جنسهن ومتصلات كل الصلة بفئات مجتمعهن المهمشة؟

تأتي هذه الأسئلة في سياق ما أثارته الكاتبة والناقدة الهندية كاياتري سبيفاك في مقالتها المشهورة "Can the Subaltern Speak?" التي تتساءل فيها عن إمكانية المرأة المثقفة التحدث أو منح صوت للمرأة المهمشة التي تعيش في ظروف الصمت والتبعية، ولا تملك أدوات التحدث أو التعبير عن آلامها وقضاياها. وفعلاً، قدمت سبيفاك في طرحها، موافِقةً في ذلك سعيد، نقدًا لاذعًا للمثقفين الغربيين، وتخص بالذكر جيل دولوز Gilles Deleuze (1925–1995)، وفوكو، حيث تعتبر مقاربتهما للمهمش مقاربة سطحية ومتجانسة، تطغى عليها السلطة المركزية الغربية في مقابل الهامش الثانوي. لا تعترف هذه المقاربات بالاختلاف العميق الحاصل بين المهمشين، خصوصًا في فترات الاحتلال، وتقول: "لذلك؛ على المثقف أن يؤكد أن الذات المستعمرة الثانوية هي لا محالة غير متجانسة"[77]، والمرأة المهمشة، على الرغم من وجودها في المجتمع نفسه وفي الحدود الترابية نفسها؛ تبقى طرائق تهميشها متعددة وغير متجانسة. حتى علاقتها بالسلطة لا يمكن اختزالها في جانب واحد، فهي لا تعاني فقط ما تسميه سبيفاك "العنف المعرفي الذي يؤسس الذات الاستعمارية كآخر"[78]، بل هي تعاني السلطة

(75) الحاج، ص 64.

(76) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص 274.

(77) Spivak, p. 79.

(78) Ibid., p. 76.

الاستعمارية، والسلطة الأبوية، والسلطة الطبقية. وهذا، بحسب سبيفاك، ما لم يتنبه إليه المثقفون الغربيون، سواء النساء منهم أو الرجال، في تمثيل الآخر المستعمَر، وخصوصًا إذا تعلق الأمر بالمرأة، فهي ضحية ثلاث مرات بسبب "الفقر والسواد والأنوثة"[79]. وفضلاً عن ذلك، "إذا كان المهمّش، في سياق الإنتاج الاستعماري، ليس له تاريخ ولا يستطيع التكلم؛ فإن المهمش بوصفه امرأة هو، أكثر من ذلك، موجود بعمق في الظل"[80].

لذلك، لم تكتف سبيفاك بانتقاد الغربيين، بل حذرت من أن يقع الخطاب المحلي، وخصوصًا النسوي، في المأزق نفسه، ويتورط مع ما أنتجه الغرب، فتقول: "لأجل تعلم التحدث إلى (بدلاً من الاستماع إلى، أو التحدث بالنيابة) ذات المرأة التابعة الصامتة تاريخيًا، يجب على مفكرة أو مثقفة ما بعد الاستعمار أن تطرح جانبًا، وعلى نحوٍ منهجي، الامتياز الأنثوي"[81]. وهذا فعلاً ما لمسناه في تحليلنا روايتَي خليفة وأبو نبعة؛ فكلتاهما صوّرتا المرأة الفلسطينية من الداخل، وشرّحتا لنا تفاصيل معاناة المرأة الفلسطينية بنتًا وزوجة وأختًا وأرملة، بل حتى عشيقة. وكيف لا يكون الأمر كذلك وهما فلسطينيتان تعيشان تلك المعاناة وتتقاسمانها مع كل النساء، بل تحملان مسؤوليةً أكبر، بوصفهما من المثقفات اللائي يسعين لنقل واقع المرأة الفلسطينية وقضيتها بكل موضوعية وإحساس. فهما تدخلان في صنف المثقفين الذين يصفهم سعيد بقوله: فـ"كل ما يمثله المفكر أو المثقف، يرتبط دائمًا بحياة المجتمع وخبراته المتصلة الحلقات، بل ينبغي أن يظل دائمًا عنصرًا حيًّا من عناصرها: من حياة الفقراء والمحرومين، من لا يمثلهم أحد ولا يسمع أصواتهم أحد، ومن حرموا أي سلطة"[82].

وبعيدًا عن التميز والتعالي والاختفاء وراء الانتهازية والمرضاة الغربية، رفعت خليفة وأبو نبعة وغيرهما من المواطنات الفلسطينيات، شعار التحدي والكشف عن هويتهن الفلسطينية وقضيتهن الوطنية، مدركات كل الإدراك الرمزية التي يحملها هذا التحدي كما كان قد أدركها دائمًا سعيد بقوله: "أحس في الغرب بالأهمية الرمزية للكشف عن نفسي باعتباري فلسطينيًا بهذا الأسلوب، أي باعتباري شخصًا يرتبط علنًا بالكفاح الذي يرمي إلى مقاومة السياسات الإسرائيلية وحصول فلسطين على حق تقرير المصير"[83]. ولأنهما فلسطينيتان حتى النخاع، فقد نجحتا في إنتاج خطاب روائي سردي، ونص بديل يحتفي بالمرأة الفلسطينية ماهيةً وذاتًا قدّر وجودها في مجتمع منهك من شدة قساوة الاستعمار، وصرامة الأوضاع، والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وعلى الرغم من كل ذلك، تبقى هذه الفئة من النساء الكاتبات المثقفات قادرات على الصراخ ورفع أصواتهن ليتمكّنّ من إسماع صدى قضيتهن للعالم بأسره، كما تقول خليفة: "هذا ما أسعى لتحقيقه. لأني قبل أن أكون فنّانة، أنا إنسانة، بنت البيئة، والاحتلال، والهزيمة. وفني هذا لخدمة ذاتي، دفاعًا

(79) Ibid., p. 90.

(80) Ibid., p. 83

(81) Ibid., p. 91.

(82) إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص 186.

(83) المرجع نفسه، ص 179.

عنها، ذاتي الكبرى في مجتمعي، لأني محروقة من الداخل ومن الخارج، ولا يمكنني أن أغضّ الطرف عن هذا الوجع وآلامه"[84]. وتؤكد خليفة هنا أن دافعها للكتابة ليس ممارسة سلطة المثقف، بل هي تكتب بوصفها إنسانة، بنتًا لوسط هي أدرى بشعوبه بل أكثر حرقة وغيرة عليه.

وإجمالاً، يمكن القول إن الكتابة النسائية الفلسطينية شكلت منعطفًا تاريخيًا مهمًا وحاسمًا، ليس فقط في سرد المجتمع الفلسطيني وتصويره من منظور نسائي، بل أيضًا في الرد بالكتابة على كل الاستيهامات الاستشراقية الجنسية النسائية التي شيّأت المرأة الفلسطينية، وجعلت منها طعمًا لخطاب صهيوني، هدفه هو دحض الهوية الفلسطينية بتفكيك الشعب الفلسطيني من داخل أسرته، ومن ثم إضفاء الشرعية على الاحتلال الإسرائيلي؛ فالاستشراق يبقى استشراقًا، سواء كتب بقلم ذكوري أو أنثوي.

خاتمة

تستنتج الدراسة النقدية النسوية أن الاستشراق الجنسي والنسائي الذي ما فتئ أن يكون استتباعًا للاستشراق الكلاسيكي ربما هو أشد قتامةً وظلمًا.

نجح الخطاب النسائي الفلسطيني في تفكيك الخطاب الغربي الاستشراقي النسائي، وإنتاج خطاب مضاد من الداخل، يصوّر آلام شعبٍ ما زال يتوجع من مخاض مقاومة لم تكتب لها ولادة الحرية بعد، على حد قول صبحي فحماوي: "قالوا لي: وين الجنب اللي بيوجعك؟ فقلت لهم: [...] وجنبي فلسطين، وجنبي فلسطين، فلسطين. فلسطين. وبقيت أرددها، وهم يضربون، ويضربون، حتى كسّروني تكسيرًا، كان حلمًا، لا أراكه الله"[85]. ولكننا نريد أن نرى الحلم الذي أصبح همًّا للمرأة العربية عامة، والذي طال دفاعها عنه في جميع المحافل الدولية، وما زال حلمنا جميعًا نساءً ورجالاً: حلم التحرير والحرية.

المراجع

References

العربية

أبو شايب، زهير. "افتتاحية العدد". **مجلة الروزانة**. العددان 8-9 (2011).

أبو نبعة، نردين. **باب العمود**. بيروت: دار المعرفة، 2017.

الحاج، بسام. **الرواية النسائية الفلسطينية 1973-2000**. البيرة: منشورات وزارة الثقافة الفلسطينية، 2016.

خليفة، سحر. **أصل وفصل**. ط 3. القدس: دار الجندي للنشر والتوزيع، 2014.

_____. **صورة وأيقونة وعهد قديم**. ط 3. القدس: دار الجندي للنشر والتوزيع، 2014.

(84) سحر خليفة، **أصل وفصل**، ط 3 (القدس: دجار الجندي للنشر والتوزيع، 2014)، ص 7.

(85) صبحي فحماوي، **قهقهات باكية** (عمّان: الآن ناشرون وموزعون، 2017)، ص 13.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء.** ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981.

_____. **الثقافة والإمبريالية.** ترجمة كمال أبو ديب. ط 4. بيروت: دار الآداب، 2014.

_____. **القضية الفلسطينية والمجتمع الأميركي.** بيروت: مؤسسات الدراسات الأميركية، 1980.

_____. **المثقف والسلطة.** ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

الشيخ، ممدوح. **الاستشراق الجنسي: الحرب على النقاب.** ط 2. القاهرة: ابن رشد، 2015.

عوض، أحمد رفيق. "المرأة العربية والفلسطينية في الخطاب الصهيوني". **مجلة الروزانة.** العدد 36 (شتاء 2010–2011).

فحماوي، صبحي. **قهقهات باكية.** عمّان: الآن ناشرون وموزعون، 2017.

فوكو، ميشال. **تاريخ الجنسانية: ج 1: إرادة العرفان.** ترجمة وتقديم محمد هشام. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2003.

قباني، رنا. **أساطير أوروبا عن الشرق: لفق تسد.** ترجمة صباح قباني. ط 3. دمشق: دار طلاس، 1994.

المرنيسي، فاطمة. **أحلام النساء الحريم: طفولة في الحريم.** ترجمة ميساء سري. دمشق: ورد للنشر والطباعة والتوزيع، 1967.

المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.** مج 6، ج 1. القاهرة: دار الشروق، 1999.

المسيري، عبد الوهاب وفتحي التريكي. **الحداثة وما بعد الحداثة.** بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2003.

مناصرة، حسين. **المرأة وعلاقتها بالآخر في الرواية العربية الفلسطينية.** عمّان: مطبعة الجامعة الأردنية، 2002.

ييغينوغلو، ميدا. **استيهامات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق.** ترجمة عدنان حسن. دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، 2014.

الأجنبية

Baudrillard, Jean. *The Evil Demon of Images*. Sydney: Power Institute Publications, 1984.

Berko, Anat & Edna Erez, "Women in Terrorism: A Palestinian Feminist Revolution or Gender Oppression?" International Institute for Counter–Terrorism. 6/12/2006. at: https://bit.ly/34vwoWn

Cixous, Helene. "The Laugh of the Medusa." Keith Cohen & Paula Cohen (trans.). *Signs*. vol. 1, no. 4 (Summer 1976).

De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. H.M. Harshly (trans.). New York: Alfred A. Knopf, 1976.

Dworkin, Andrea. *Scapegoat: The Jews, Israel and Women's Liberation*. New York: The Free Press, 2000.

Lentin, Ronit (ed.). *Thinking Palestine*. London: Zed Books, 2008.

Victor, Barbara. *Army of Roses, Inside the World of Palestinian Women Suicide Bomber.* New York: Rodale, 2003.

Williams, Pärtick & Laura Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. New York/ London: Harvester Wheatcheaf, 1993.

Yeğenoğlu, Meyda. *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/QAIR2221 | القبول Accepted 2021–2–18 | التعديل Revised 2021–2–17 | التسلم Received 2021–1–31

سعيد أوعبو | Said Ouabou*

من تحليل الخطاب الروائي (البويطيقي) إلى تحليل النص المترابط (السيبرنطيقي) في المشروع النقدي لسعيد يقطين**

From Narrative (Poetic) Discourse Analysis to Hypertext (Cybernetic) Analysis: Said Yaktine's Literary Criticism Project

ملخص: تخوض هذه الدراسة في مستويات التحول النقدي في مشروع الناقد سعيد يقطين، من التخصص "البويطيقي" في تحليل الخطاب الروائي، إلى التخصص "السيبرنطيقي" في تحليل النص الروائي، وإظهار هذا الانتقال في خضم تلك التخصصات على أنه غير اعتباطي، بل يتأسس في اشتغال الناقد، على نحو دقيق مسترسل، يضمن الانتقال من المحايثة في الخطاب، إلى الوظيفية في النص، وهو انتقال، أيضًا، من المنغلق صوب المنفتح، ومن الراوي إلى الكاتب، ومن المروي له إلى المتلقي. كل ذلك من دون إلغاءٍ لسؤال البنية؛ لأن البنيوية ظلت الأساس الذي شُيد عليه المشروع النقدي ليقطين، وهي التي ضمنت له عبورًا متدرجًا وسلسًا للتحليل، انطلاقًا من النص الورقي، ووصولًا إلى النص الرقمي.

كلمات مفتاحية: الخطاب الروائي، النص المترابط، البويطيقا، السيبرنطيقا.

Abstract: This article, through a study of literary critic Said Yaktine's work, explores the theoretical transition of literary criticism from a narrative, or "poetic", discourse analysis to a "cybernetic" fictional text analysis. It argues that this transition is not arbitrary, but rather based on the critic's effort to rigorously ensure the transition from imitation in discourse, to functionalism in the narrative text. This also represents a transition from the closed towards the open, from the narrator to the writer, and from the narrator to the audience. This does not disregard the question of structure, however, because structuralism remained the basis on which Yaktine's work was conducted, upholding a gradual and smooth passage of analysis starting with print and ending with digital text.

Keywords: Narrative Discourse, Hypertext, Poetic, Cybernetic.

* أستاذ وباحث، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط – المغرب.
Professor and Researcher from Mohammed V University, Faculty of Letters and Humanities, Rabat–Morocco.
ouabou9@gmail.com

** ناقد أدبي مغربي، حاصل على الدكتوراه في الآداب من جامعة محمد الخامس، يعمل أستاذًا للتعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط. من أهم كتبه: **السرد العربي: مفاهيم وتجليات** (2006)؛ **تحليل الخطاب الروائي** (1993).
Moroccan literary critic, obtained a doctorate in arts from Mohammed V University, works as a professor of higher education at the Faculty of Arts and Humanities in Rabat. Among his most important books are: *The Arabic Narrative – Concepts and Manifestations* (2006); *Analysis of the Narrative Discourse* (1993).
syaktine@yahoo.fr

توطئة

استوقفني أحد التوضيحات التي أبداها سعيد يقطين في مجرى حديثه عن النصيات والتفاعل النصي، وأنا أُحاول تتبع الانتقال الذي جرى من نظرية الخطاب إلى نظرية النص، وهو يقول: "قادني توظيف مفهوم النص بطريقة مختلفة إلى جعله متصلاً بالأدبيات المختلفة، والتي ظهرت حول النص والتناص والمتعاليات النصية والتفاعل النصي، من خلال اختصاصات مثل سوسيولوجيا النص ولسانيات النص، ودفعتني للتمييز بين سرديات الخطاب وأخرى للنص"[1]. أستعين بهذا التضمين، بغية الإقرار بخصوصية وجود فواصل بين الخطاب والنص، ومن جهة أخرى؛ لإظهار مرامي الناقد وإيمانه بوجود علمين يدرسان العمل السردي الروائي، وفق توجهين: التوجه الخطابي بوصفه مكونًا تجريديًا منغلقًا، والتوجه النصي باعتباره مكونًا سياقيًا منفتحًا. ولعل اطلاعي على المشروع النقدي البنيوي للناقد يقطين، جعلني أدرك مدى اتساق مشروعه النقدي؛ الأمر الذي يدفعني إلى طرح بعض الأسئلة الإشكالية، من قبيل: هل يمكن اعتبار العمل الإبداعي فضاءً سرديًّا ونحن نتحدث عن الانغلاق والانفتاح؟ أننتقل من الانفتاح إلى الانغلاق أم العكس؟ وكيف جرى الانتقال من نظرية الخطاب إلى نظرية النص المترابط – عند الناقد – من دون إخلال بسؤال البنية؟

أولًا: من انغلاق الخطاب إلى انفتاح النص

إن الانفتاح[2] يأتي على أنقاض الانغلاق ومكملًا له في الآن ذاته. واستعمالُه على عتبة أحد كتب المشروع النقدي ليقطين[3]، جاء مرتبطًا بالعمل التأسِيسي الأول في سياق التحليل النصي، بعدما كان الاشتغال منصبًّا على تحليل الخطاب المجرد، نحو النص المنفتح بسياقاته المختلفة، ولا شك في أنّ النص قد أخذ مفهومًا جديدًا، بعدما اقتصر مع البنيويين Structuralism على معاني الخطاب نفسها، بحيث إن أبحاث البنيويين الفرنسيين مع جيرار جنيت Gérard Genette (1930–2018)، وتزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov (1939–2017) وآخرين، تمركزت على الأبعاد التجريدية؛ ليظهر النص لاحقًا بوصفه مكونًا سياقيًا تداوليًا، يفتح آفاقًا كبرى للعمل الإبداعي للتفاعل مع مواضيع وعلوم جديدة. ويرتهن الانفتاح بالتعلقات النصية الموازية لإنتاج العمل الإبداعي، بل يؤسس للانتقال المباشر من الانغلاق الذي يهتم بدواخل الخطاب، إلى ما هو "خارج–خطابي" بحيث يتعلق الأمرُ بالنص والنص الآخر، مما ينتج بنية نصية للنص، وبنية أخرى للقراءة، تتكاملان لتحقيق بُعدٍ تداولي، ينفتح فيه النص على سياقات أخرى.

(1) سعيد يقطين، **السرديات والتحليل السردي: الشكل والدلالة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 138–139.

(2) يعلق عليه يقطين قائلًا: "لم يبق النص مع البنيوية منتوجًا للمؤلف، ولكنه صار عملية إنتاجية يتم التركيز فيها على الدال بدل المدلول. وأدى التحليل الجزئي الذي انتهجته إلى التعامل مع مختلف عناصره ومكوناته ووحداته من أصغرها إلى أكبرها. ولقد سمح لها هذا المستوى التحليلي الذي تميزت به، إلى جعل النظام الخطي للنص موضوع استفهام، وذلك على اعتبار أن دالًّا ما يحيل على آخر، وفق سلسلة من التركيبات والوحدات الشذرية والمتشظية. وكان هذا المستوى يتيحُ إمكانية النظر في احتمالات دلالية متعددة لم يحلم بها الكاتب أو يتوقعها". ينظر: سعيد يقطين، **من النص إلى النص المترابط: مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 119.

(3) سعيد يقطين، **انفتاح النص الروائي: النص والسياق**، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001).

لا غرو أنّ تحليل النص الروائي تتحكم فيه معايير، من قبيل الاتصال المباشر بالمرحلة البنيوية، غير أن المستجد في المنحى نفسه هو نُظُم التحول التي جرت بها هذه العملية (أعني عملية التحول) من الخطاب إلى النص، أي من البويطيقا Poetic إلى السوسيوبويطيقا Socio Poetic.

ثانيًا: المرتكز الغربي في الانتقال من البويطيقا إلى السوسيوبويطيقا

تجب الإشارة إلى أن "البويطيقا" ظلت محاطة بعمل يقطين، ولا شك في أن تناول تجليات الانفتاح النصي من قبيل "بناء النص"، "التفاعل النصي"، "السوسيونصية"، جاءت موازية للمقولات التي سبقتها من قبيل "الزمن"، "السرد"، "التبئير"، التي جاءت مع الخطاب في كتابه **تحليل الخطاب الروائي: الزمن – السرد – التبئير** (1993). هذه المفاهيم هي أيضًا تحكمُهما علاقات متصلة في حد ذاتها، مما يضمن تراتبية بين المفاهيم داخل العمل الواحد، وبين المؤلفين؛ مما ييسر للناقد انتقالاً بنيويًا سلسًا موازيًا بين المفاهيم.

إن يقطين، وهو يعمل على هذا التحول من "البويطيقا إلى السوسيوبويطيقا"، حاول استيعاب التوجيهات التي قدمتها الناقدة جوليا كريستيفا[4] Julia Kristeva، وهي تقدم نظريتها في علم النص، حيث أشاحت اللبس عن نظرتنا التقليدية للنص، وجعلته عنصرًا دامجًا ممَنطقًا، بآليات تكسوه طابع العلمية، وتنقله من استعماله الأجوف، الذي ينكبّ توظيفه على الذائقة التأويلية.

وقد استمر نسغ التآليف الغربية مع جيرار جنيت[5]، حيث يتعين على كل منخرط في قراءة النص ضرورةُ

(4) قدمت الناقدة تصورات حول الإنتاجية في محور الأيديولجيم اللفظي – كمفهوم قد ركز عليه يقطين في طور الاشتغال – وذلك باعتبار النص كجهاز عبر-لساني يعيد توزيع نظام اللسان بالربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر، وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه؛ الأمر الذي يجعله إنتاجيةَ ما يعني أن النص وعلاقته باللسان الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع (هادمة-بناءة). ولذلك فهو قابل للتناوب عبر المقولات المنطقية لا المقولات اللسانية الخالصة. إنه ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى. ينظر: جوليا كريستيفا، **علم النص**، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، ط 2 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997)، ص 21.

(5) عمل جيرار جنيت على إبراز دلالات البنية النصية، التي يرى فيها مكمن 'أدب الأدب'، أو بمعنى آخر؛ تلك الفئات المتعالية – أنواع الكلام/ أنواع التلفظ/ الأنواع الأدبية – التي يعتمد عليها كل نص، وهذا التعلق النصي، يراه حاملًا لتعلقات مضمرة أو ظاهرة مع النصوص الأخرى. وإلى جانب معمارية النص Architextuality الأكثر تجريدًا وتضمينًا، وذات العلاقة الصامتة بالانتماء التصنيفي، باعتباره آخر تجلّ، يجد جنيت أنواعًا أخرى من العلاقات النصية من قبيل: التناص Intertextuality بحيث يوضحه في إطار بعد علائقي تعايشي بين نصين متفاعلين، يظهر أحدهما في اقتباسات الآخر، ويصل إلى حد الانتحال. والمتعاليات النصية Transtextulity أي التعلق المباشر مع النصوص على نحو ضمني. والمناص Paratextuality الذي يجده محصورًا في: العنوان، العنوان الفرعي، العناوين، المقدمة، الخاتمات، التحذيرات، المقدمات، إلخ؛ كما الملاحظات الجانبية، الحواشي، النهايات، الرسوم التوضيحية. والميتانص Metatextuality حيث يرتبط ويتعلق نص بنص آخر دون استدعائه. والنص المترابط Hypertextual أو التشعبي بوصفه عملًا صحيحًا مقارنة بالعمل الأساسي، لأنه يُستمد عادةً من عمل تخييلي (سردي أو درامي) أو بالأحرى فكرة نصية لها قيمة تعاقدية. ينظر:

Gérard Genette, *Palimpsests Literature in The Second Degree*, Channa Newman & Claude Doubinsky (trans.) (London: University of Eraska press, 1997), pp. 1–7.

فصل يقطين في التفاعلات النصية العامة والتفاعلات النصية الخاصة والدقيقة، أو ما سماه – بتعبير جنيت – "المتعاليات النصية"، فضلًا عن أنواعها وأنماطها. ينظر: سعيد يقطين، **الرواية والتراث السردي: من أجل وعي جديد بالتراث** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 22–28.

الاطلاع على دائرة العلاقات النصية، بحيث فتح الناقد الفرنسي آفاقًا كبرى لمفهوم التناص، الذي جاءت به كريستيفا، ووسعه جنيت داخل ما أسماه بالمتعاليات النصية؛ الأمر الذي استفاد منه يقطين بجلاء، وجعله صُلب اشتغالاته، في قراءته للنص الروائي، مع وجود مرونة تتصل بالخطاب، مُعلنًا إثر ذلك انتقالاً كليًا من الخاص إلى الأعم، أي من الخطاب صوب النص، ومن "البويطيقا"، إلى ما أسماه بـ "السوسيوبويطيقا".

ودائمًا في الاتجاه نفسه، نذكر أن بول ريكور[6] Paul Ricœur (1913–2005)، من بين النقاد الذين قدّموا أرضية متكاملة في إطار ثنائية الانفتاح والانغلاق، محاولاً دمج الأبعاد التحليلية البنيوية مع ما هو "سيميوطيقي" Semantical وتاريخي؛ بغية تقديم قراءة تحليلية متكاملة الأركان، تتلافى التأويل العابر والدغمائي، صوب تأويل ينهل من الانفتاح على معرفة الآخر، ويؤسس لمعرفة إبستيمولوجية، تزاوج بين التحليل البنيوي مع عملية التأويل، وهو الدرس الذي استفاد منه يقطين في إطار هذا الانتقال.

إن استفادة يقطين من ريكور لم تتوقف في دائرة التنظير، بل تجاوزت ذلك إلى مستويات "الأجْرَأة"، وتحديدًا في إشكالية الزمان، بطبيعته الانفتاحية، بحيث قدم ريكور[7] ليقطين قدرًا وافرًا من الإمكانية

(6) قدّم ريكور تصورًا متكاملًا وهو يتناول مسألة الشرح والفهم إثر العلاقات السجالية التي تطبعهما، بعد أن تأثر بأعمال غربية في إطار البحث عن تصور متماسك للمفهومين من قبيل فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833–1911)، حيث استعان بتنظيراته حين تحدث عن الارتباط الذي يصبغ الشرح في علاقته بالعالم الطبيعي، والتأويل الذي يكسو كتابات المؤرخ، علاوة على كون التأويل يندرج في إطار أقاليم الفهم، وأنه لا يخرج عن مدار فن الفهم المطابق لتحليلات مماثلة وأدلة مماثلة وآثار مماثلة، والتي تجعل الكتابة خصوصيتها المتميزة. واستعان بفريدريك شليرماخر Friedrich Schleiermacher (1768–1834) الذي يجعل الفهم مسعى للتطابق مع باطن المؤلف، وإعادة إنتاج السيرورة الإنتاجية الإبداعية المولدة للأثر الأدبي، علاوة على شرحه معنى انسلاخ النص عن المؤلف، وجعل النص عالمًا مستقلًا، وتمامه في علاقاته الداخلية مع البنية، مع الإقرار بأن التأويل عملية تهتم بالمنهج الهيرمونطيقي المستوجب لتلافي النرجسية والشكوكية والتعسف للذات، وشرعنة الكونية باعتبارها أساسًا يقينيًا تاريخيًا، وأن مشروعية الفهم والتأويل تتحقق بالانفتاح على الآخر؛ ما يتيح إعادة إنتاج سيرورة الأثر الأدبي داخل ما أسماه "شكل الأثر الداخلي والخارجي"؛ لينتهي ريكور بوضع تصور تكاملي عن القراءة التي تفلح في ربط خطابٍ جديد بخطاب النص، وهو ربطٌ يشي في صياغة النص ذاتها بقدرةٍ على الاستئناس التي تعتبر ميسمَه المفتوح، وسيكون التأويل هو نتيجة هذا التسلسل، وقد عمد في ذلك إلى ربط الشرح باللسانيات والسيميائيات، وحجبه عن كينونة العلوم الطبيعية، ومن خلال هذه الاجتهادات، ظهر أن الشرح لا يخرج عن دواليب التحليل البنيوي، في حين يظل الفهم إحدى درجات التأويل، والمنهج الهيرمونطيقي، وتبقى القراءة هي الفيصل في الفعل الملموس، وهي المتحكمة في مصير النص، بحيث إن داخل قلب القراءة صراعًا أبديًا يصل إلى التعارض بين الشرح والتأويل أو إلى التصالح، فضلًا عن إبراز نظرية النص، حيث تتجاوز المستوى السيميائي، إلى التاريخي؛ لنقل النص من وضعية محضة إلى نظرية تاريخية، إضافة إلى اعتماد مرتكز العلم السياكروني (السوسيوري) الخاص بأنساق التعارض والاختلاف والانتظام. وقد آلت خلاصات بحثه إلى أنه لا وجود لشرح تام دون الفهم، ولا يخلو أن يكون التحليل بمنزلة جزء من القوس التأويلي الذي يسير من الفهم الساذج إلى الفهم العالِم، من خلال الشرح في حالة المحكي. ينظر: بول ريكور، **من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 109 وما بعدها.

(7) اعتمد ريكور في خانة التحليل على أعمال من قبيل **السيدة دلاوي** *Mrs Dalloway* (1925) للكاتبة البريطانية فرجينيا وولف Virginia Woolf (1882–1941)، و**الجبل السحري** *Der Zauberberg* (1924) للأديب الألماني بول توماس مان Thomas Mann (1875–1955)، و**بحثًا عن الزمن المفقود** *À la recherche du temps perdu* (1913) للروائي الفرنسي مارسيل بروست Marcel Proust (1871–1922). وكلها أعمال تخييلية، زمانية بامتياز، قابلة لإسقاطها كتجربة على الفعل العادي الممكن. وهنا لا يمكن سوى الإحالة إلى إشكالية الزمن التي تربط العالم التخييلي–النصي والعالم الوضعي المرتبط بالقارئ، أي بين عالمين داخلي وخارجي، وهو ما تشير إليه التحليلات قيد الدراسة (**السيدة دلاوي**) على سبيل الاستئناس، وإشراك القارئ فعليًا في تجربة الزمان. ينظر:

Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, vol. 2 (Paris: Seuil, 1984), pp. 150–225;

بول ريكور، **الزمان والسرد: التصوير في السرد القصصي**، ترجمة فلاح رحيم، ج 2 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 171 وما بعدها.

في تحليل النص الروائي على نحوٍ منفتح، من دون مغادرة المفاهيم التجريدية في إسقاطات الدلالة التي تفصح عنها البنية الاجتماعية في مرحلة معينة، والتي تُكسِب الأعمال صبغة تتقاطع فيها جملة من النصوص الروائية المتزامنة، والمتقاسمة الهواجس ذاتها، بالنظر إلى التشابه الكامن في التجربة التي يجري تمثيلها داخل نصَّين أو أكثر، والتي تنقل بواسطة الكتابة السردية، ويظل فيها اللعب الزماني فيصلاً، علاوة على صياغة أحداث العمل الواحد، الشيء الذي يضمن الإنتاجية والشكل الخاص للعمل الإبداعي، وهنا بالتحديد كان يمور العمل اليقطيني، خصوصًا في ضبط التمايزات النصية.

إن يقطين يعيد بناء تصورٍ بنيوي جديد لمعنى النص، من منظور اجتماعي يراعي فيه المستوى المعجمي والدلالي، تاركًا المستوى التركيبي-السردي لبنية الحكاية العجائبية؛ مستفيدًا في الآن ذاته من النقد الضمني الذي وجهه بيير زيما Pierre V. Zima[8] لنقاد "بويطيقيين"، من قبيل جنيت وكلود بريمون Claude Bremond (1929–2021)، الذين يرون على نحو مضمَرٍ أنّ المواءمة الاجتماعية والدلالية لا ترقى إلى نقدهما في إطار علم السرد، وصرّح زيما بأنه "لا تسمح دراسات جنيت حول العلاقة بين القصّ Récit والخطاب Discours والحكاية Diégèse بوضع روابط بين البنية السردية والبنية الاجتماعية، حيث إنها تهمل الأساس الدلالي للقص"[9]، حيث يجري إرجاع ذلك إلى العقم المنهجي المتولد من ائتلاف تلك الثنائية، غير القابلة للاستواء، في محاولة الدمج بين ما هو شكلي واجتماعي، بيد أنه لم يغفل مطلقًا ما أثاره كلٌّ من ألجيردان جوليان غريماس Algirdas Julien Greimas (1917–1992) وكريستيفا وريكور في حدود المفاهيم الاجتماعية لدراسة المستوى الخطابي. لكن يقطين حاول أن يعمل على هذا الدمج، من منظور الخطاب الذي وصله بالنص، حيث يحضر الصوت السردي والرؤية السردية في ملمحهما البنيوي النصي، ليصلهما بالبنية الاجتماعية، ليذهب بعدها إلى الاشتغال بالنص المترابط في التخصص السيبرنطيقي Cybernetical وتقليص دائرة التعلق النصي.

(8) كان لبيير زيما تصور آخر للمستوى الدلالي في الاشتغال، حيث ربط المستوى السيميوطيقي بما هو اجتماعي، بين علم الدلالة والتركيب كوظيفة اجتماعية، ولمّح إلى أن هذا التصوير لا يتم إلا في إطار اللغات الجماعية المستعابة من طرف النصوص الأدبية – مع التمثيل بالعمل الغولدماني الموجه إلى التماثل البنيوي في العمل البنيوي بين الأحداث النصية والاجتماعية – مستعرضًا الاهتمام الذي أولاه رولان بارت Roland Barthes (1915–1980) في مؤلفه **لذة النص** *Le Plaisir du texte* (1973)، حيث أبرز الوظائف الثقافية والأيديولوجية لتركيب الجملة، علاوة على الإمكانية التي يتيحها الملفوظ المكتمل للتحول إلى أيديولوجيا. لكن هذه الومضة لم تشكل سوى لبنة طوّرها زيما، حيث يرى أن البنى الكبرى – السردية – هي الأهم بالنسبة إلى سوسيولوجيا النص، كون تلك البنية السردية تشكل عالمًا متجانسًا نسبيًا، أو صريحًا ضمنيًا يروي أحداثًا تاريخية مثلًا، ملاحظًا في ما يصبو إليه الملاءمة بين وضع علاقات منظمة بين المفاهيم السيميوطيقية التي تتسم بالصفة الاجتماعية، وتطوير الأبعاد الاجتماعية اللغوية والسيميوطيقية لبعض النظريات الاجتماعية: وخاصة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي اهتم أعضاؤها خصوصًا بمشاكل اللغة، واضعًا تحت مجهر النقد مجموعة من الأعمال نشير منها إلى دراسته **المتلصص** *Le voyeur* (ألان روب جرييه)، يحلل فيها الوضع الاجتماعي-اللغوي للعمل، المتنصل من الكليشيهات الأيديولوجية في إطار المقارنة ببعض الأعمال الغربية كـ **الغريب** لكامو، إلى جانب محور التناص: اللهجة الجماعية (العلمية)، الدالة على الرموز ذات الصبغة الطبيعية العلمية. ينظر: بيير زيما، **النقد الاجتماعي: نحو علم اجتماعي للنص الأدبي**، ترجمة عايدة لطفي، مراجعة أمينة رشيد وسيد البحراوي (القاهرة/ باريس: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، ص 271–272.

(9) المرجع نفسه، ص 186.

ثالثًا: مَوْقَعة النص المترابط في التخصص (السيبرنطيقي)

النص كما يراه يقطين "أعمّ من الخطاب"[10]، خصوصًا ونحن في صدد الانتقال من النص الورقي في التخصص "السوسيوبويطيقي" الذي يهتم بالسياق الاجتماعي للنص، مع تحولات بويطيقا الخطاب إلى بويطيقا النص؛ إلى النص الرقمي "السيبرنطيقي"، إثر النشاط ما بعد الحداثي، وما حققه الغرب من تطور في حقل التكنولوجيا والصناعات الذكية؛ الأمر الذي يعيد مساءلة النص في إطار مدى مواكبته وانخراطه في هذه المظاهر الحية، والتحولات الوسائطية التي تشكل أحد الإبدالات التفاعلية لظهور النص المترابط. إذًا، ما المراد بالنص المترابط؟

يقود الحفر في المفهوم إلى مجموعة من التمايزات، وينظر يقطين إلى النص المترابط بوصفه يخص "النص الإلكتروني الذي تتحقق فيه الروابط، وذلك على اعتبار أن كل نص إلكتروني ليس نصًا مترابطًا بالضرورة"[11]، ملغيًا بذلك جل النصوص التي تحتمل الاشتغال عبر الحاسوب، سواء في نقل النص عبر الصيغ المتاحة، بطريقة تأليفية تقليدية، ويزيح عنها سمة الترابط، ولا تصير في خضم النص المترابط، بل يمكن أن تتحقق بالترابط النصي الذي يحيل على التفاعل، كما هو متحقق مع النص الورقي. وقد لمّح يقطين إلى أن النص يمكن أن يكون مرقونًا رقميًا، من دون أن يكون "سيبرنص"[12] أو نصًا مترابطًا، واستدل في توضيحه بالقول: "إن الرواية الورقية مثلاً، يمكن أن نقرأها من خلال الحاسوب، بواسطة أحد برامج القراءة أو التصفح (برنامج الوورد، البي دي أف... إلخ)، دون أن تكون قائمة على الترابط أو التفاعل التي هي السمة الجوهرية للنص المترابط ومعه السيبرنص"[13]. طارحًا بذلك سؤال التجاوز، من خلال الاستهلاك التقليدي الإلكتروني للنص ولو إلكترونيًا، واعتماد الروابط، كتحققٍ مباشر للنص المترابط، وللإنتاج داخل فضاء شبكي، آلي بواسطة الحاسوب إنتاجًا وتلقّيًا.

إن النص المترابط يقودنا خصوصًا إلى إطلالة جديدة تستجيب لراهن الوسائط التي تؤسس النص في ضوء التفاعل، لكن هذا التفاعل، بالأحرى، يندرج ضمن الترابط النصي عمومًا، هذا الأخير الذي يسري على جميع النصوص الأدبية. فما دامت تفاعلات البنيات النصية حاصلة، والهوامش كائنة، فهي تتيح الانتقال من نص إلى نص آخر في الآن ذاته، ومن تأليف إلى تأليف آخر؛ ما يجعل الترابط ممكنًا؛ بيد أن النص المترابط أخص من الترابط النصي، هذا الأخير يراه يقطين "قريبًا من المناصة والميتانص، حيث نجد أنفسنا أمام بنيات نصية مستقلة بذاتها (نصوص موازية كيفما كانت طبيعتها

(10) يقطين، **من النص**، ص 116.

(11) المرجع نفسه، ص 128.

(12) نظرية السيبرنص في نظر أسبين آرسيث "تمثل الفكرة الأولية في رؤية النص (أو العمل الفني)، كآلة ملموسة لإنتاج النص واستهلاك العلامات، وتتألف من الوسيط والمشغل وسلاسل العلامات". ينظر:

Espen J. Aarseth, *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature* (Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1997), p. 19.

(13) سعيد يقطين، **النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية: نحو كتابة عربية رقمية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 25.

تعليقية أو تفسيرية) وتترابط مع النص دلاليًا"[14]. إنني إذًا أمام نظرية النص الافتراضي، حيث يجري التعامل مع النص على نحو كلّي في الإنتاج والتلقّي والاشتغال رقميًا، من دون أن يتحقق الأمر ورقيًا، عن طريق آليات معلوماتية، وعلامات وروابط داخلية تتخذ أشكالاً فائقة في الانتقال السريع، وبتفاعل آني متصل دلاليًا بالنص، ويقاس كل ذلك بمدى احتراف النظام المعلوماتي، ومدى نصية النص، لكي أصير في الأخير أمام نظرية نص جديدة، تجعل من الحاسوب فاعلاً أساسيًا في تحقيق "السيبرنص" أو النص المترابط.

يظهر أيضًا في أطروحات الناقد، ما يتصل بإشكالية المفهوم، وهو ما أطلق عليه "النص الرقمي"، وهو يحدد اشتغالاته قائلاً: "إننا في النص الرقمي أمام 'عقد' (بنيات نصية/ علامات) و'روابط' (علاقات بينها)، أي إن النص والهامش الرقمي الذي يصبح فيه الهامش بدوره 'عقدة'، يمكن أن تنفتح على 'عقد' أخرى بواسطة الروابط، وهكذا دواليك"[15]، وكان ردًا فعليًا على بعض المفاهيم العربية من قبيل (المتشعب، المفرع، المتفرع)، لنقرّ بوجود مفاهيم متصلة بالسيبرنص، في إشكالية التعريب، والتي نعاينها لدى يقطين، من قبيل: النص الرقمي، والنص الشبكي، وآخرها النص المترابط، كمفهوم مفصلي، تتأسس عليه كتاباته النقدية.

1. دلالات السيبرنطيقا

يحصل أن يتم الانتقال من الورقي إلى الرقمي، لما توفره الوسائط الحديثة من تقنيات متطورة في تلقّي النص، بشكلٍ جمالي، متشعب ومتفاعل، يساير التحولات العالمية التي تجاوزت الطبعة التقليدية، صوب ما بعد الحداثي، كإبدال معرفي تواصلي جديد، يُرهَن بالحاسوب باعتباره آلية جديدة للإنتاج والتلقّي.

هاهنا آلية ومقاربة جديدة، يمكن أن توظف لتحليل النص الإبداعي، وفي المشروع اليقطيني، يتبدّى مفهوم السيبرنطيقا[16]، حيث يراه الناقد يقطين "نظرية للتحكم"[17]. إنها نظرية جديدة تنظر إلى النص

(14) المرجع نفسه، ص 106.

(15) يقطين، **النص المترابط**، ص 29 (بتصرف يسير).

(16) يقول نوربيرت وينر في تأريخه للمفهوم: "منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، كنت أعمل على العديد من تداعيات نظرية الرسائل. إلى جانب نظرية الهندسة الكهربائية لنقل الرسائل، هناك مجال أكبر لا يشمل فقط دراسة اللغة ولكن دراسة الرسائل كوسيلة للسيطرة على الآلات والمجتمع، وتطوير آلات الحوسبة وغيرها من الأوتوماتيكية، وانعكاسات معينة في علم النفس والجهاز العصبي، ونظرية جديدة مبدئية للطريقة العلمية. هذه النظرية الأكبر للرسائل هي نظرية احتمالية، وهي جزء جوهري من الحركة التي تعود في أصلها إلى (ويلارد جيبس) والتي وصفتها في المقدمة. حتى وقت قريب [...] ومن أجل احتضان الحقل بأكمله بمصطلح واحد، شعرت بأنني مضطر إلى اختراع واحدة. ومن هنا جاءت عبارة 'علم التحكم الآلي' التي اشتقّتها من الكلمة اليونانية kubernetes أو steersman، وهي الكلمة اليونانية ذاتها التي استمدنا منها في النهاية كلمة 'حاكم'. بالمناسبة، وجدت فيما بعد أن الكلمة قد استخدمت بالفعل من قبل Ampere بالإشارة إلى العلوم السياسية، وقد تم تقديمها في سياق آخر من قبل عالم بولندي [...] وكتبت كتابًا تقنيًا – إلى حد ما – بعنوان: *Cybernetics* تم نشره عام 1948"، ينظر:

Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* (Great Britain: Free Association Books, British Library Cataloguing in Publication Data, 1950), p. 15.

(17) يقطين، **من النص**، ص 88.

في اتصاله بالميكانيزمات الجديدة، المتعلقة بالحاسوب وشذريته. هذا المفهوم الذي يحمل الدارس على أن ينتقل من البويطيقا، مرورًا بالسوسيوبويطيقا، صوب السيبرنطيقا، وكلها تضطلع بخلقِ نقدٍ علمي يتأسس على الخصوصية النوعية، لكل توجه نقدي ينخرط في إطار علم السرد، أو يعتبر فيه هذا الأخير فرعًا من فروعه.

يرصد يقطين "السيبرنطيقا" نظريةً للتحكم في علاقتها المماثلة بالرسالة، علاوة على كونها إبدالاً جديدًا يأتي ليقوض العلاقة السببية بين المثير والمستجيب، ويراها – كما فعل نسبيًا نوربيرت وينر[18] Norbert Wiener (1894–1964) – "قدمت مفهومًا جديدًا للتواصل باعتباره حقلاً للدراسة يسمح باعتبار الآلات أو الأشياء، بمثابة فواعل على المستوى نفسه من الأهمية والذي نجده لدى الكائن البشري"[19]. إنها – أي السيبرنطيقا – جاءت رد فعلٍ على التساؤلات التي تقدمها الرسالة، بحيث إن الرسالة ضامنة لتأثر مزدوج بين عنصرين، بل إنهما يتصلان من أجل إرساء سببٍ متكامل ونتيجة متكاملة بينهما، وتصير فاعلاً كحال البشر، ما دام الدماغ البشري يشتغل بالروابط كما قدمته الدراسات البيولوجية للأفعال البشرية، التي تزيل عنها طابع الخطية، لتحل محلّه اللاخطية، وكذا تلغي العلاقة السببية التقليدية، لتبدل بها العلاقات السببية الدورية التي يتقاسم فيها الطرفان علاقات التأثير والتأثر، بحسب ما أفهم يقطين.

"السيبرنطيقا" تأتي بديلاً صريحًا – بالنسبة إلى يقطين – في مظان التداول والتواصل، مما يقدمه هذا المنجز النظري من تسهيلات في أطوار التفاعل، فاتحًا المجال أمام النص والتفاعلات النصية، بتجليات جديدة. وقد وصفها الناقد يقطين قائلاً: السيبرنطيقا، فعلاً، إبدال جديد في التفكير ومدخل ملائم لكلٍ ما تحقق بعد ظهورها على مستوى العلمي والتكنولوجي، وخاصة على مستوى الإعلاميات وكل ما يتعلق بها من علوم الإعلام والتواصل[20]. لذلك تغدو السيبرنطيقا نظرية تبتغي تحليلاً ودراسةً للروابط وعُقدِها، وللعلامات التي تتخلل الرسالة، لكنها تظل حقلاً متعدد الخصائص، بحيث انطلقت من الدراسات الدقيقة والرياضية المعلوماتية، والعلوم الفيزيائية التي تنشغل بإثارة بعض القضايا الشائكة في الأنظمة السلوكية

(18) في مقال موسوم بـ"تحية لنوربيرت وينر"، لكولدن أولسن، وشايد، كان الحديث على التحكم الآلي، أو ما نسميه بالتحكم الأوتوماتيكي الجماعي بين الكائنات الحية، وشظايا النيران، والآلات والحواسيب، الذي تفطن إليه وينر، معلقيْن بالقول: "لقد جعل وينر الناس منذ فترة طويلة يدركون أنه في العالم الطبيعي توجد العديد من الظواهر الإيقاعية التي تعمل معًا: إنها تأثير تجمعي. رأى وينر دائمًا هذه النظم الإيقاعية وهذا التوجه الذاتي، يجمع السلوكات بينهما. ولأنه كان قادرًا على توفير الصيغة الرياضية لمثل هذه السلوكيات، فقد أصبح قوة دفع هائلة للعالم العلمي. في التأثير التجمعي بين الأنظمة الإيقاعية التي سماها: 'التفاعلات الخطية بين الإيقاعات المستقلة' Nonlinear Interactions between Independent Rhythms؛ ولقد قصد بذلك أن الكائنات أو الجسيمات الموزعة عشوائيًا في حالة التذبذب الإيقاعي، يمكن أن يؤثر بعضها في بعض من خلال التفاعلات بينهما، والتي تتكون عمومًا من تغذية راجعة للمعلومات، ولأن هذا التأثير غير خطي، يجب أن يكون تأثيرًا تجمعيًا. وقد وجدها في المولدات الكهربائية، وكذا الدوائر الكهربائية لأجهزة الحواسيب وأيضًا في الكائن الحي البيولوجي (وتطبيق آليات التحكم تجري على كل من الآلات والحيوانات هو علم من علوم التحكم الآلي)". ينظر:

Norbert Wiener & J.P. Schade, *Cybernetics of the Nervous System* (Amsterdam: Elsevier Publishing Company, 1965), p. 1.

(19) يقطين، **من النص**، ص 93.

(20) المرجع نفسه، ص 91.

المتعلقة بالتواصل الآلي الحاصل، والمتحكم في الكائنات والبشر، وصولاً إلى الآلات. غدت السيبرنطيقا من المفاهيم التي مال السرد إليها، باعتباره مرتعًا يمكن أن تُصرف فيه الأعمال الإبداعية، وهي تستثمر النظام المعلوماتي المتطور، عن طريق الإمكانات المترابطة التي يتيحها النظام المشار إليه للمشتغِل بها، علاوة على الانتقال التشذري المادي، لا المكاني، في فترة وجيزة، عبر تقنيات متطورة تتيحها الوسائط المتكاملة (الفأرة، الأنظمة المعلوماتية والبرامج المتطورة مع اختلاف استعمالها، الحاسوب) التي تغني العمل ولا تفقره. وقد صارت اليوم التآليف الغربية منصبّة على هذا التوجه، وجاءت نظرية السيبرنص، أو النص المترابط، كما استوعبته من كتابة يقطين، لتحديد الآليات التي تتحكم في هذا الإبداع، تنظيرًا في أفق تنزيلها على مستوى التطبيق والأجرأة النقدية.

2. الصلة بين النص المترابط والسيبرنطيقا

يمكن ربط الوصل بين "السيبرنطيقا" و"السيبرنص" أو النص المترابط، عبر تحديد جسور تتيح الانتقال من حقل معرفي شاسع (السيبرنطيقا) يستقطب جملة من الاهتمامات والنظريات والمدارس، إلى النص المترابط، ولا غرو أن التخصص السيبرنطيقي لم يضع في حسبانه ومهماته التفاعل مع النصوص الإبداعية، بيد أن النص الأدبي الرقمي اليوم مدين للسبرنطيقا التي بلورت له مجالاً أرحب لإنتاجه وتلقّيه، عبر روابطَ أو عقد؛ إذْ إنّ هذا النفس الجديد يتيح للنص قدرًا أرحب للتفاعل، لكن في إطار ما يسميه يقطين بـ"السببية الدورية" كما عبّر عنه رواد هذه الطليعة في قضايا التكنولوجيا، واصفًا إياها بكونها "تغيير العلاقة بين الأطراف والتشديد على آلية التحكم والتواصل من جهة، والانطلاق من مبدأ انتظام العلاقة بين الطبيعي (الكائن الحي) والاصطناعي (الآلة) من جهة أخرى وفق مبدأ السببية الدورية نفسها"[21]، في إشارة مباشرة إلى طرق الانتقال والتفاعل الحاصل بين التخصص السيبرنطيقي من جهة، وتوليد نظرية جديدة موسومة بالنص المترابط "السيبرنص" من جهة أخرى. ولعل هذه العلاقة أخذت انتسابًا جديدًا بالانتقال من السببية الموجودة في النصوص الورقية، لعلاقة سببية دورانية، يعاد بها توزيع الأدوار القديمة في العلاقات بين النصوص، بعلاقات أخرى تضمنها الوسائط، ودائمًا في إطار التفاعل.

3. خصوصية النص المترابط

يلاحظ الباحث أن العبور في الانفتاح النصي جاء وفق سيرورة مفاهيمية متصلة، انطلاقًا من التفاعل النصي بوصفه مفهومًا أعمّ، صوب المتعاليات النصية التي تخوض في العلاقات السببية التزامنية، صوب التعلق النصي الذي يأتي في سياق تعلق النص اللاحق بالسابق من خلال (المحاكاة/ المعارضة – النقائض/ التحويل والإنتاجية)، وقد أضاف يقطين لاحقًا أن التعلق النصي "لا يقف حد التعلق النصي بين نصين ينتميان إلى نظام علامات خاص (اللفظ/ الكتابة)، ولكنه يتعدى ذلك إلى أنظمة متعددة العلامات"[22]، والمقصدية تكمن في ما حققته النصوص في مدارج التعلق، حيث صارت تُنقل من طابعها المادي المكتوب إلى الطابع الصوري والرقمي، وهنا تحديدًا نعبر صوب التخصص في النص اللاحق

(21) المرجع نفسه، ص 93.

(22) المرجع نفسه، ص 97.

Hypertexte[23]، بمفهوم جديد يستجيب لراهنية الكتابة الرقمية، من جراء ما لحقه من تبديلات وتغييرات في مستويات عرضه، كرد فعلٍ مباشر للتفاعل بين الروح الإعلامية الجديدة، وقد أسماه يقطين – بغية تمييزه من التعلق النصي الورقي – بـ "الترابط النصي"[24]. وأعيد بناء هذه التمفصلات كما يوضح الشكل (1).

الشكل (1)

خصوصية التعلق والترابط النصيين

أعمّ	– – – – – – – –	التّفاعل النّصي
↓		↓
أخصّ	– – – – – – – –	التعلّق النّصي
↓		↓
النّص السّابق (Hypotexte)		النّص اللاّحق (Hypertexte)
↓		↓
في النّص الورقي		في النّص الرّقمي
↓		↓
متلقٍّ		مترابط
⇩		⇩
التّلفيظ	≠	تعدّد الوسائط
الخطّية	≠	اللاّخطية
التّضمين	=	التّضمين

المصدر: من إعداد الباحث.

إن التضمين يعتبر المشترك بين النص الورقي والنص الرقمي وأنا أتحدث عن التعلق النصي. وقد وجدتُ يقطين يوظف التضمين في ما يتعلق بالتعلقات النصية، وهو ما بَدا بجلاء وهو يعالج المسألة في مؤلف **الرواية والتراث السردي**، بحيث يعتبر المفهوم الحلقة التي تجمع بين التعلقات الكائنات في النص الورقي والرقمي، في ظل التجاوز الشكلي للمحاكاة والمعارضة والتحويل.

(23) في النص الورقي: "هو كل نص متعلق بنص سابق عن طريق التحويل..."، ينظر: Genette, p. 7؛ في النص الرقمي: "تم توضيح مشكلة النص المترابط أول مرة في عام 1945 من جانب الأميركي فانيفار بوش (1890–1974)، وهو رائد في علوم الكمبيوتر والحساب الآلي. اقترح، تحت اسم memex، نظامًا يمكن فيه للفرد تخزين المستندات والنصوص من جميع الأنواع (الكتب، إلخ) ولكن أيضًا الملاحظات والأفكار الشخصية، وذلك للعثور عليها بسرعة وسهولة للتشاور معهم من خلال ربطها بحرّية وفقًا لاحتياجاتهم. وأشار بوش إلى أن الدماغ البشري يعمل عن طريق الجمعيات واقترح تنفيذ نفس العملية لإدارة الوثائق في نظامه. في ذلك الوقت، كان يمكن تحقيقه فقط عن طريق آلة ميكانيكية معقدة للغاية وثقيلة باستخدام بطاقات المثقبة. وهكذا حدد بوش مفاهيم مهمة، تلك المتعلقة بالعقدة، لكن تحقيق مشروعه عثر على عقبات تكنولوجية. في وقت مبكر من عام 1963، تولى دوغلاس إنغلبارت (1925–2013)، رائد الوسائل الحديثة للحوار بين الإنسان والآلة (ومخترع الماوس في المستقبل، في عام 1963)، في إطار معهد ستانفورد للأبحاث، انعكاسات بوش. توّجت أعماله في عام 1968 بنظام يسمى NLS (على الخط)، وهو أول تطبيق فعال للنص المترابط البدائي. في أوائل سبعينيات القرن العشرين، قام الباحث الشاب المتحمس، وهو عضو في الثقافة الأميركية المضادة، تيد نيلسون (من مواليد 1937)، بتصميم نظام طوباوي يسمى (Xanadu سميت باسم – قصر الحلم – الذي ذكره كوليردج في قصيدته كوبلا خان، ويتبعه الكاتب والمخرج أورسون ويلز Orson Welles في فيلمه الدرامي المواطن كين Citizen Kane). في عام 1975، نشر الكمبيوتر Lib/ Dream Machines، حيث جرى تعريف جميع مفاهيم النص المترابط اليوم أول مرة"، ينظر:

Gérard Verroust, "Hypertexte," *Encyclopædia Universalis*, accessed on 10/2/2022, at: https://bit.ly/3oOBTXJ

(24) يقطين، **من النص**، ص 98.

4. محاولة تمثيل النص المترابط

استعان يقطين بنظام توليفي مبتسر وهو يحاول تحليل أحد النصوص الورقية التي تستعير التأليف الترابطي الرقمي في صورة العمل الإنتاجية، في غياب أعمال تستعين بالوسيط الذي يقدم علاماتٍ إلكترونيةً مرئية ورقمية. يلحظ الباحث أن يقطين وهو يحلل النص الروائي الورقي الذي يميل إلى النص المترابط، يوظف عديد المفاهيم التي تتصل بالنص الإلكتروني لا النص الورقي، وفي إعادة الصوغ ونمذَجة ما قدّمه يقطين لجزءٍ من النص الروائي[25]، ويتجلى ذلك في علاقة النص بـ "الميتانص/ المناصة"، ونكتفي بما قدّمه من محاولة توضيحية في هذا الصدد:

- **نموذج النص المترابط من جهة**

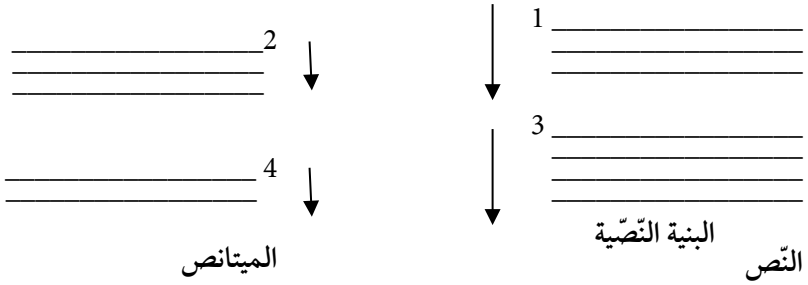
أ. النص والميتانص

تكسير الخطية

- على مستوى القراءة السردية: قراءة عمودية، على الصفحة ذاتها، من الأعلى صوب الأسفل، ومن اليمين صوب اليسار (كما توضح الأسهم المعدّة على نحو تصاعدي).
- على مستوى الزمن: استثمار آلية الخطاب/ اللاتواتر
- على مستوى الفضاء: الصّفحة منصّفة شقّين، نص والميتانص:

الشكل (2)

بنية النّص وبنية الميتانص



	النّص	الميتانص
التّرابط النّصّي	الجبن أحمر الزّيتون معلّب ...	لا أعرف إلّا الجبن الأبيض صار الزّيتون مجوزًا أيضًا ...
الصّيغ السّردية	معروضٌ مباشر	معروضٌ ذاتيّ
الفضاء النّصّي	اليمين	اليسار

المصدر: المرجع نفسه.

(25) يقطين، **النص المترابط**، ص 71-79.

ب. النص والمناصّة: البنية النصية

• تكسير الخطية

- على مستوى القراءة السردية: قراءة أفقية، من اليمين صوب اليسار، ومن الصفحة الأولى صوب الثانية.
- على مستوى الزمن: اللاخطّية
- على مستوى الفضاء: نظام العقد (الروابط)

الشكل (3)

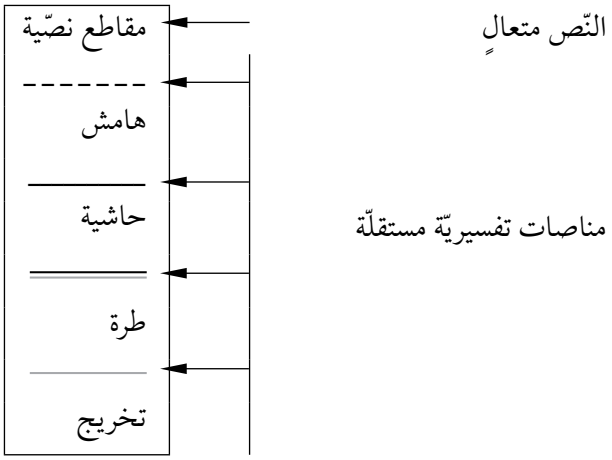
الشكل المفترض لبنية العقد والروابط

المصدر: المرجع نفسه.

• البنية النصية

الشكل (4)

البنية النّصية للترابط النّصي



المصدر: المرجع نفسه.

لاحظ الباحث أنّ الروائي وهو ينتج هذا النوع التأليفي (الهجين)، كان في خلده:

- وعيٌ بالروح الجديدة. حيث توصل الباحث إلى ما أشار إليه الناقد في سياق الحديث عن "السيبرنطيقا والنص المترابط"، و"نفي الخطية وهي جوهر التنظير لطبيعة النص المترابط، وتكمن في القول بالسببية الدورية بدلاً من السببية التقليدية القائمة على الخطية. وفكرة الترابط التي ترى الدماغ يعمل على أساس الترابط، ونجدها بارزة في السيبرنطيقا من خلال نتائج الأبحاث التي في البيولوجيا"[26].

- التقيد بالكتابة الكلاسيكية. ما دام النص في كليته ورقيًا مهجنًا يفتقر إلى الوسيط، الذي يشكل أساس النص المترابط. وما دامت نظرية النص المترابط مرتبطة بالاتصال وما تشي به الإعلاميات. وحتى المفاهيم من قبيل "الإبحار - المتصل بالتفاعل الوسائطي -، أبعاد الكتاب الإلكتروني، والمجلس الإلكتروني".

علاوة على كون القارئ يحتل في ذهن يقطين حيزًا أكبر، ما دام إبداعه في المناصات يأتي تدريجًا، وليس دفعةً واحدة، إشراكًا للقارئ؛ بغية استيعابه شكل الكتابة. وقد توصل الباحث إلى أن الروابط تفتح أفقًا للترابط، حيث يتم الانتقال صوب عُقَد[27] متصلة تفسيرية مستقلة في القراءة. ونجد هذا النوع عند يقطين تحت ما أسماه بـ"النوع التوليفي"، باعتباره النص المترابط، إذ يقدم "بنية معمارية مركبة لا تخضع لأي نظام خطي قابل لأن نتتبع مساراته [...]؛ فهو يتضمن عددًا محدودًا من العقد. ومجموعة من المسارات الممكنة التي يتكون منها، تشكِّلُ تخطيطًا محدودًا قابلاً لأن يحسب رياضيًا. ويتيح هذا التوليف المتعدد مجموعة من الروابط التي تُعطي للمستعمل إمكانيات متعددة للاختيار والانتقال. وهذا النوع التوليفي يقدم احتمالات أكبر للتفاعل [...] لأن على المستعمل أن يختار بنفسه الاتجاه الذي يسير فيه من بين اتجاهات متعددة"[28].

لقد ظل الاعتماد مرهونًا بهذا النموذج المبتسر من طرف يقطين؛ بغية تأكيد الترابط النصي، المتصل بالأنماط الروائية الورقية، ولغياب نص موازٍ للتحليل، آنذاك، يستجيب للحساسية الإلكترونية الجديدة. لذا، جرى التركيز على هذا النموذج التجريبي، في أفق تحليل نموذج عربي واعٍ، يستجيب للحساسية الجديدة التي تجعل الحاسوب وسيطًا فعليًا للإنتاج وللتلقّي، وتقديم قراءة نقدية على نحو يلائم كلية العمل.

تذييل لا بدّ منه

تأسيسًا على ما سبق؛ يرى الباحث أن الناقد يقطين عمل باتساق، وبأسبقية الخطاب الذي شكّل مهد العلمية، وقد ربط النحو بالدلالة والتركيب، ليعلن انتقالاً صريحًا صوب النص، المتصل وجوبًا

(26) يقطين، **من النص**، ص 94 (بتصرف).

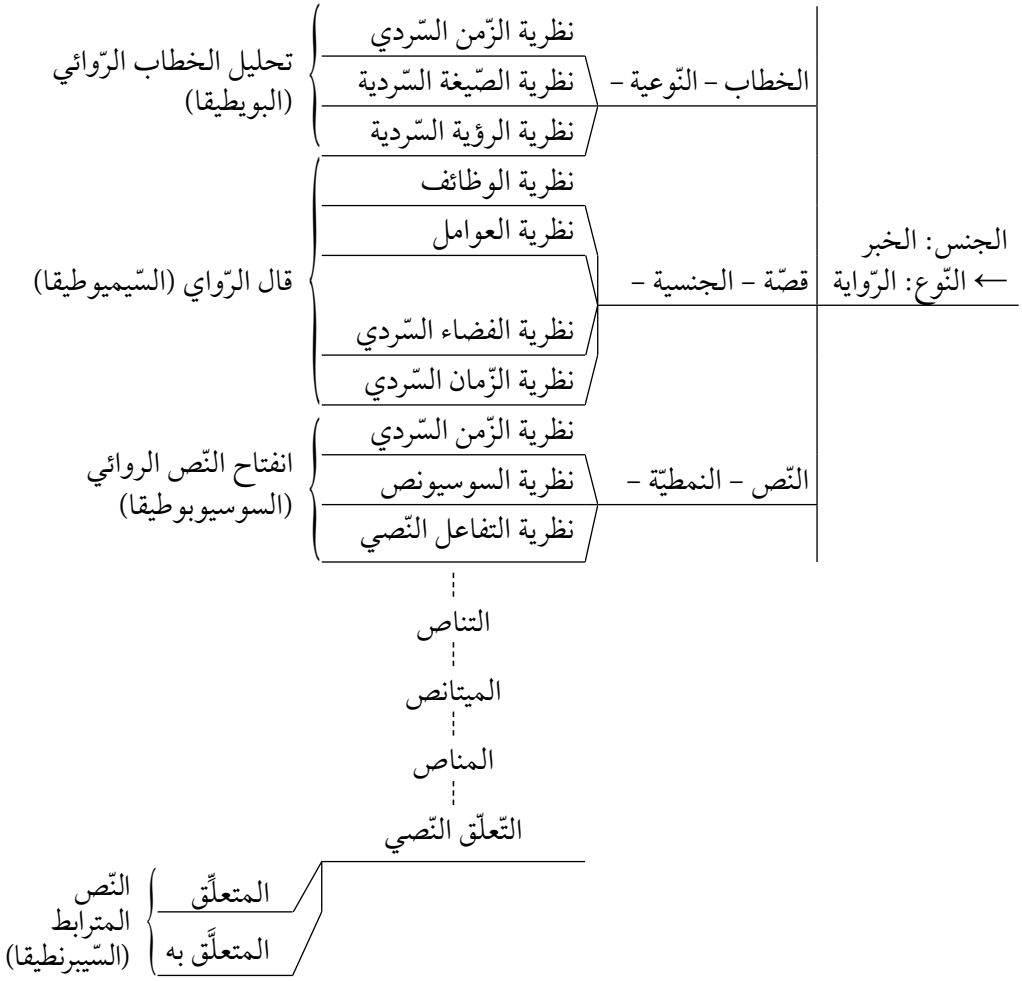
(27) يضعها يقطين في ملحق، كمعجم مصغّر قائلًا: "تستعمل العُقَد في النص المترابط أو الوسائط المترابطة، للدلالة على المادة التي تتشكل منها المعلومات التي نتعامل معها. إنها تناظر أحيانًا صفحة أو كتلة من المعلومات أو هي 'الوحدة' أو 'البنية' التي نتفاعل معها كقراء باعتبارها وثيقة أو نصًا أو صورة. وكل عقدة تؤدي إلى عقد أخرى بواسطة الروابط التي تتصل بينها، أو بواسطة 'الخارطة' التي توجه الانتقال بين شبكة العقد". ينظر: المرجع نفسه، ص 262.

(28) المرجع نفسه، ص 138 (بتصرف).

بالخطاب، وهو يؤسس للتداول. وقد جرى الانتقال أيضًا من الراوي إلى المروي له (داخل الخطاب) صوب الكاتب والمتلقّي (خارج النص). وأتاح له هذا العبور، عودةً لاستكشاف التعلق النصي، لاكتمال المشروع، واستيفاء نظرية التفاعل النصي التي لا تحقق إلا به. في وعي يؤسس لنظرية النص، في اكتمال تفرعاته النصية التفاعلية (المعمارية المجردة، التناص، المناص، الميتناص، والتعلق النصي). ويمكنني أن أُموقع التآليف في علاقتها بالنظريات كما يوضح الشكل (5).

الشكل (5)

النظريات وتخصصات التحليل



المصدر: المرجع نفسه.

ولا شك في أن الموقع الذي انتهيت إليه (الشكل 5)، يؤطر مستقبل الثقافة العربية، بحسب تصوري لما عرضه الناقد يقطين في ما يتعلق بنظرية جديدة للنصية، وهي التعلق النصي، وتحديدًا في طرفها المرتبط بالنص المتعلق إلكترونيًا، أي النص المترابط، استجابةً للحساسية الجديدة، وواقع التأليف الرقمي. إن التعلق النصي تفاعلٌ متعالٍ، لا يمكنه إلا أن يستبدل المفاهيم التي تلائم التفاعلات الضيقة

التي تشكّل وجوده، في ظل وجود وسيط جديد (الحاسوب)، تناسبه ويحققها. بل إنها لا تعلن القطيعة معه، أكثر مما تدعو إلى التحيين المفاهيمي، استجابةً لروح الكتابة الجديدة.

المراجع References

العربية

ريكور، بول. **الزمان والسرد: التصوير في السرد القصصي**. ج 2. ترجمة فلاح رحيم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

_____. **من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل**. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

زيما، بيير. **النقد الاجتماعي: نحو علم اجتماعي للنص الأدبي**. ترجمة عايدة لطفي. مراجعة أمينة رشيد وسيد البحراوي. القاهرة/ باريس: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.

كريستيفا، جوليا. **علم النص**. ترجمة عبد الجليل ناظم. مراجعة فريد الزاهي. ط 2. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997.

يقطين، سعيد. **الرواية والتراث السردي: من أجل وعي جديد بالتراث**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

_____. **السرديات والتحليل السردي: الشكل والدلالة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

_____. **النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية: نحو كتابة عربية رقمية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008.

_____. **انفتاح النص الروائي (النص والسياق)**. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.

_____. **تحليل الخطاب الروائي: الزمن - السرد - التبئير**. ط 4. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

الأجنبية

Aarseth, Espen J. *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1997.

Genette, Gérard. *Palimpsests Literature in The Second Degree*. Channa Newman & Claude Doubinsky (trans.). London: University of Eraska press, 1997.

Ricoeur, Paul. *Temps et recit*. vol. 2. Paris: seuil, 1984.

Wiener, Norbert & J.P Schade. *Cybernetics of the Nervous System*. Amsterdam: Elsevier Publishing Company, 1965.

Wiener, Norbert. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. Great Britain: Free Association Books, British Library Cataloguing in Publication Data, 1950.

صدر حديثًا

السعيد لبيب

جان فرانسوا ليوتار ونقد الفكر الشمولي

أول دراسة شاملة باللغة العربية عن الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار، وثمرة اهتمام مطول بفكره، بغية العثور على مناهج جديدة في التحليل والتفكير والنقد والكتابة والتفلسف عمومًا، تكون قادرة على استيعاب مختلف التحولات التي تتدفق باستمرار في مختلف الميادين، ومدّ الفكر بأدوات لمواجهة النزعات القمعية والمتطرفة التي لا تحترم الاختلاف والتعددية، وتصر على تحريف الآراء والعادات والتاريخ. ولأن كتب ليوتار ومقالاته تتناثر فيها القضايا وتختلف المعالجة فيها من نص إلى آخر، فقد عمد المؤلف إلى بناء دراسة منسجمة من ثلاثة أقسام: المعرفة؛ الأخلاق والسياسة؛ الفن والجماليات، بحيث إنها تعبر عن "ترحالات" ليوتار وتنقّله بين الفكر والسياسة والفن.

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/RHAF8653 | القبول Accepted 2021–3–9 | التعديل Revised 2021–2–27 | التسلم Received 2021–2–21

محمد بوعزة | Mohammed Bouazza*

تمثيل الهوية الهجينة في رواية "ساق البامبو" لسعود السنعوسي

The Representation of Hybrid Identity in Saud Alsanousi's Novel *The Bamboo Stalk*

ملخص: تتناول هذه الدراسة موضوع الهوية الهجينة في رواية ساق البامبو، من منظور سردي ثقافي يربط وظيفة السرد بالمرجعيات الثقافية. وتتطرق في الجزء الأول منها إلى المفاهيم التي ترتكز عليها هذه المقاربة نظريًا. وتحلل في الجزء الثاني الكيفية التي يجري من خلالها بناء هذا النمط المعقد من الهوية، انطلاقًا من عناصر التخييل السردي. وتخلص إلى أن الهوية السردية لبطل الرواية تتشكل في سيرورة من الإزاحات الثقافية والانزياحات الدلالية.

كلمات مفتاحية: الهجنة، الهوية، السرد، التمثيل، الازدواج، عبر–قومي.

Abstract: This study deals with hybrid identity in Saud Alsanousi's novel *the Bamboo Stalk*, from a cultural narrative perspective, linking the function of the narrative to cultural references. The first part addresses the theoretical concepts underlying this approach, while the second part analyses how this complex pattern of identity is shaped by elements of narrative fiction. The paper concludes that the narrative identity of the protagonist is shaped by cultural displays and semantic slides.

Keywords: Hybridity, Identity, Narrative, Representation, Ambivalence, Cross–Nationalism.

* أستاذ السرد الحديث بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، المدرسة العليا للأساتذة، المغرب.

Professor of Modern Narration, University Moulay Ismail–Meknes, ENS, Moroccco.

bouazzajassir@gmail.com

مقدمة

تستمد رواية **ساق البامبو** *The Bamboo Stalk* (2008)[1] للروائي الكويتي سعود السنعوسي[2]، قوتها التخييلية والمعرفية من طرحها لإشكالية الهوية في الرواية العربية[3] من منظور سردي وثقافي جديد، يسعى إلى تصوير التهميش الذي تتعرض له الهويات الصغرى. وتبرز الرواية، من خلال حكاية بطلها عيسى هوزيه، مدى تعالق القوة والخطاب في سياسات الهوية، كاشفةً تواطؤ قوى الأصل والطبقة والمال في فرض هوية واحدة متسلطة، وفي تبرير سياسات الاضطهاد والإقصاء ضد الآخر المختلف. لكن الخطاب الروائي في **ساق البامبو**، يقلب معادلة القوة سرديًا وتخييليًا، حين يسند سلطة السرد إلى التابع Subaltern المهمش في إعادة كتابة حكاية الهامش (حكاية عيسى هوزيه) من داخل حكاية القوة (حكاية عائلة الطاروف). وتكمن أهمية هذا القلب في علاقات القوة على مستوى الخطاب السردي في أنه أتاح للتابع (عيسى هوزيه) موضعة حكايته في قلب التبئير السردي، مُتَجاوزاً وضع التهميش الذي تعرض له؛ وهذا ما مكَّنه من بناء هوية سردية بديلة.

أولًا: الهوية/ إبدالات إبستيمولوجية

يُعد مفهوم الهوية موضوعًا خلافيًا تتنازعه مجالات تفكير وتنظير متعددة، فلسفية وسيكولوجية وأنثروبولوجية وسوسيولوجية، وتراكم حوله ما يمكن أن نسميه بتعبير الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault (1926–1984) متنًا ضخمًا من "الأرشيف الخِطابي"، بحيث يصعب على الباحث أن يتطرق إلى كل الحقول المعرفية والميادين الخطابية التي اهتمت بالتنظير لمفهوم الهوية. ولتجاوز هذه المعضلة سنستعين بالنموذج المعرفي الذي صاغه المُنَظِّر الثقافي ستوارت هال Stuart Hall (1932–2014)، وتناول فيه التحولات الجذرية التي شملت تصورات الهوية والذات، في فترة الحداثة المتأخرة، وعلى أساسها يميز بين ثلاثة مفاهيم للهوية:

• **الذات التنويرية** Enlightenment Subject: تقوم على هوية متمركزة للشخص، "باعتباره فردًا موحدًا، متمركزًا حول ذاته، يتمتع بقدرات العقل، الوعي والفعل"[4]. وتنشأ هذه النواة المركزية التي تضمن وحدة الذات من جوهر داخلي يولد مع الشخص، ويستمر معه في جميع مراحل حياته. هذا التصور الفرداني Individualist للذات، يعود في أصوله الفلسفية إلى الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes (1596–1650) مؤسس الذاتية في الفلسفة الحديثة، وخاصة في عبارته الشهيرة

(1) سعود السنعوسي، **ساق البامبو**، ط 9 (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2013).

(2) روائي كويتي من مواليد 1981، صدر له العديد من الأعمال الروائية والمسرحية نذكر منها: **سجين المرايا** (2010)؛ **وفئران أمي حصة** (2017)؛ **وناقة صالح** (2019)؛ **وحمام الدار** (2017).

(3) فازت هذه الرواية بالجائزة العالمية للرواية العربية لسنة 2013. وتُعرف هذه الجائزة بجائزة بوكر العربية International Prize for Arabic Fiction، وقد جرى تجسيد الرواية في مسلسل كويتي اجتماعي بعنوان الرواية نفسه (**ساق البامبو**)، وجرى عرضه في شهر رمضان عام 2016.

(4) Stuart Hall, David Held & Tony McGrew (eds.), *Modernity and its Futures: Understanding Modern Societies* (Cambridge: The Open University, 1992), p. 275.

"أنا أفكر، إذًا، أنا موجود" Cogito, ergo sum، الذي وضع مفهوم الذات الفردية العقلانية الواعية في مركز الثقافة الغربية.

• **الذات السوسيولوجية** Sociological Subject: إذا كانت هوية الشخص في النموذج الحداثي (التنويري) تتحدد باعتباره ذاتًا مستقلة، واعية وعقلانية، متميزة من الآخرين، فإن الذات السوسيولوجية تتميز بكونها "ليست مستقلة، ولا مكتفية بذاتها، لأنها تتشكل في العلاقة الدالة مع الآخرين الذين ينقلون إلى الذات قيم العالم الذي تعيش فيه، ومعانيه ورموزه وثقافته"[5]. ويركز هذا التصور السوسيولوجي على الدور الحاسم للتفاعلات الرمزية مع الآخرين في تكوين الهوية الاجتماعية للذات. وهذا ما أدى إلى ردم الهوة الفاصلة بين الشخصي الفردي والاجتماعي العام اللذين جرى الفصل بينهما في نموذج الذات التنويرية الحداثية. وهكذا أصبحت الذات، التي اتسمت بهوية فردية واحدة ومتميزة في النموذج التنويري، تتكون من هويات متعددة ترتبط بالمواقع الاجتماعية التي تشغلها في المجتمع (طبقة، مهنة، مؤسسة، حزب، وغيرها).

• **الذات ما بعد الحداثية** Post–modern Subject: عمقت ما بعد الحداثة "أزمة الهوية" من الداخل، فلم تعد الذات تتمتع بهوية ثابتة، جوهرية أو دائمة، بل أصبح يُنظَر إلى الهوية بوصفها عملية بناء ثقافي "تتشكل وتتحول باستمرار فيما يتصل بطرائق التمثيل التي تمثلنا وتستنطقنا في الأنظمة الثقافية التي تحيط بنا"[6]. وبما أن أشكال التمثيل والممارسات الدالة الثقافية متعددة ومختلفة، فإن الذات يكون في وسعها، باستمرار، امتلاك هويات جديدة محتملة. لقد أدى ما بعد الحداثة إلى تقسيم الهوية التنويرية إلى هويات مجزأة Fragmented Identities على مستويات اجتماعية وثقافية متعددة ومتنازعة فيما بينها، طبقية Social Stratification، وجندرية Gender، وعرقية Ethnic، وجنسانية Sexuality، وكولونيالية Colonialism.

وعلى الرغم مما انطوت عليه هذه الانقسامات الهوياتية من عنف تاريخي وإبستيمولوجي خلال مرحلة الكولونيالية الغربية، فإنها كشفت في مرحلة ما بعد الكولونيالية عن إمكانية بناء عالم قائم على التعددية الثقافية، يقطع مع المركزية الثقافية التي فرضتها الحداثة الغربية على الثقافات غير الأوروبية. وفي هذا السياق التاريخي والثقافي ما بعد الكولونيالي الذي شكّلت فيه الهجنة الثقافية سمة لثقافات المستعمِر والمستعمَر، اكتسب مفهوم التمثيل Representation دورًا مركزيًا في تنظير الهوية الثقافية وتشكيلها. ومن هذه الزاوية، أصبح يُنظَر إلى الهوية على أنها نتاج الممارسات الدالة للتمثيل؛ بمعنى أنها ترتبط بعملية إنتاج المعاني بين أعضاء ثقافة ما في المجتمع. ولأن "التمثيل يشكّل العملية التي يستخدم بها أفراد ثقافة ما اللغةَ لإنتاج المعنى (بالمعنى الواسع للّغة الذي يشير إلى نظام لتوليد العلامات؛ أي نظام دال Signifying System)"[7]، فإن الهوية تتشكل في عملية ممارسة التمثيل التي ينخرط فيها الأفراد

(5) Ibid.

(6) Ibid., p. 277.

(7) Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (London: Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications/ The Open University, 2003), p. 61.

في تمثيل ذواتهم والتعبير عن أفكارهم ومشاعرهم. لقد أدى هذا المنظور الثقافي إلى تغيير جذري في تصور طبيعة الهوية؛ فبدلاً من النظر إليها على أنها معطى تجريبي أو جوهر محايث للذات، أصبح ينظر إليها على أنها بناء ثقافي، يتشكل ويعاد تشكيله باستمرار في سيرورة التمثيلات الثقافية التي يجري إنتاجها وتداولها في الثقافة. وهكذا، لم يعد من الممكن الحديث عن طبيعة ثابتة للهوية.

ثانيًا: الهوية الهجينة/ سيرورات التمفصل

بالنظر إلى هذه الإبدالات الإبستيمولوجية التي عرفها التفكير النظري في مفهوم الهوية، يمكن أن نموضع تصور الدراسات الثقافية لمفهوم الهوية ضمن النموذج ما بعد الحداثي، الذي ينظر إلى الهوية على أنها بناء ثقافي، يجري إنتاجه في إطار شروط اجتماعية وتاريخية محددة. والهوية بهذا المعنى الثقافي هي عملية توليف متجددة Process، وليست ماهية ثابتة Essence.

انطلاقًا من هذا التصور، يمكن أن نصنف منظور الدراسات الثقافية للهوية ضمن ما يسمى "الموقف المناهض للماهوية" Anti–essentilialist. ويتحدد هذا الموقف بالتضاد مع الموقف الماهوي Essentialist الذي "يسلم بأن أي هوية تملك مضمونًا جوهريًا وأساسيًا، بحيث يجري تحديدها من خلال أصل مشترك أو بنية مشتركة للخبرة أو من خلالهما معًا"[(8)].

في الوقت الذي يؤكد النموذج الماهوي أن الهوية جوهر متجانس وثابت، يجري توارثها جيلاً فجيلاً، يؤكد الموقف المضاد للماهوية أن الهوية عملية علائقية، غير متمركزة حول نواة موحدة (جوهر). إنها أداء Performance وليست معطًى أو ميراثًا. إنها أداء يرتبط بالجهد الذي تبذله الذات في عملية التوليف بين مكوناتها المتنازعة والمتنافسة (الطبقة، العرق، الدين، اللغة، الجندر)، داخل سياقات ثقافية، اجتماعية وتاريخية محددة. وتظل هذه المكونات قابلة لإعادة التمفصل Articulated بطرائق جديدة في الوضعيات المستجدة والطارئة.

وبسبب زيادة عمليات التداخل والتدفق للبشر والسلع عبر الحدود في عصر العولمة، أصبح مفهوم التهجين Hybridity يحظى بالأولوية في الدراسات الثقافية في مقاربة الهوية؛ لأنه الأكثر تعبيرًا عن واقع التعددية الثقافية الذي يشكّل السمة البارزة للعالم الحديث: "وإنه لَذو أهمية خاصة بالنسبة لي، كعربي وغربي أن ينجلي أن فكرة التعددية الثقافية أو الهجنة – التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم – لا تؤدي بالضرورة دائمًا إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة، وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة"[(9)].

إن عمليات الاختلاط الثقافي بين الشعوب والثقافات التي عرفها التاريخ الإنساني الحديث، بسبب التحولات التاريخية الكبرى، منذ الحملات الاستعمارية، مرورًا بحروب التحرر الوطني، والحركات

(8) Lawrence Grossberg, "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?" in: Stuart Hall & Pull Dugay (eds.), *Questions of Cultural Identity* (London: Thousand Oaks; New Delhi: Thousand Oaks/ SAGE Publications, 2003), p. 89.

(9) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1997)، ص 10.

ما بعد الكولونيالية، وصولاً إلى عملية العولمة المستمرة بإيقاعها المتسارع، أدت إلى تداخل تواريخ الإمبراطورية بتواريخ الشعوب المستعمرَة. وعلى الرغم مما تضمنته هذه العمليات من عنف كولونيالي وإمبريالي وحداثي ضد ثقافات الشعوب المستعمرَة، فإنها انطوت من جهة ثانية على تأثيرات ثقافية جذرية وعميقة، عززت عمليات الربط والاختلاط الثقافي بين تواريخ الثقافة الحواضرية (ثقافة الإمبراطورية) وثقافات الأقاليم والأطراف.

في هذه السيرورة التاريخية المعقدة للإمبريالية والثقافة، ظهرت أشكال جديدة للهوية خارج سلطة نموذج الهوية الوطنية التي فرضت أنظمة تمثيلها على الجماعات والأفراد في إطار مفهوم الدولة الوطنية. ومن أبرز صور هذه الهويات الجديدة، الأشكال المعقدة للانتماء التي ترتبط بالمهاجرين والمنفيين واللاجئين وجماعات الشتات Diaspora، وقد نشأت على هوامش الأمة، في زمنيات الهجرة والشتات وما بعد الكولونيالية والعولمة، وتعرضت لعمليات معقدة من الانزياحات الثقافية، أهمها أن الثقافة الوطنية لم تعد تشكّل المصدر الوحيد في بناء هويتها، بل تساهم في ذلك أيضًا ثقافة الهجرة والعولمة. وما يجمع بين هذه الصور المتعددة للهوية في صيغتها العابرة للحدود هو أنها تحيل على أساليب مختلطة في العيش والممارسات الاجتماعية والثقافية وعلى أشكال هجينة للهوية. في هذا السياق الثقافي والتاريخي تبلور مفهوم الهوية الهجينة في الدراسات الثقافية للتعبير عن هذه الأشكال الثقافية الجديدة في أساليب العيش وفي بناء ذوات مزدوجة، مهاجرة بين الحدود الثقافية، يشكل التهجين عملية دينامية جوهرية في بناء هويتها ومعانيها، و"يتضمن التهجين في جوهره المزج المتزامن لعناصر ثقافية منفصلة سابقًا، لخلق معانٍ وهويات جديدة"[(10)].

إننا نتفق مع هذا التعريف في جزئه الأول في تعريف التهجين من جهة أنه عملية مزجٍ متزامنة، لكننا نختلف معه في الجزء الثاني الذي يعتبر فيه أن هذا المزج يحصل بين عناصر ثقافية منفصلة سابقًا، لأنه في نظرنا يبني مفهومه للهجنة في إطار مفهوم الانفصال؛ فهو يفترض أن التهجين عملية تنطوي على مزج بين ثقافات منفصلة؛ أي إنه عملية طارئة من الخارج، لا تنبع من الداخل (داخل الثقافة)، ولا تشكل عملية مضمنة فيها، مثل الحالة التي نفكر فيها "في أشكال ثقافية هجينة كالبريطاني الآسيوي أو المكسيكي الأميركي كاختلاط لتقليدين منفصلين"[(11)]، على نحو يشير ضمنيًا إلى أن كل ثقافة على حدة تشكّل كيانًا متجانسًا ومنفصلاً. والواقع أن هذا المفهوم يعكس تصورًا اختزاليًا للهجنة الثقافية، لأن كل ثقافة بسببٍ من طبيعتها التاريخية والاجتماعية، هي في الأصل كيان هجين، وليست كيانًا متجانسًا وقارًّا، وتنطويٍ على عملية تفاوض عسير ومستمر بين قوى وديناميات داخلية تقسمها خطوط اختلاف اجتماعية وثقافية وسياسية حادة، أهمها ديناميات الدين والجندر والعرق واللغة، والطبقة، والإثنية، والكولونيالية. وعلى أساس هذا التعقيد الثقافي والاجتماعي ترى الدراسات ما بعد الكولونيالية أن كل الثقافات هي بالضرورة هجينة: "إن جميع الثقافات، جزئيًا بسبب تجربة الإمبراطورية، منشبكة إحداها

(10) Chris Barker, *The SAGE Dictionary of Cultural Studies* (London: Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications, 2004), p. 89.

(11) Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice* (London: Thousand Oaks; New Delhi: Thousand Oaks/ SAGE Publications, 2003), p. 258.

في الأخريات؛ ليست بينها ثقافة منفردة ونقية محضة، بل كلها مهجنة مولّدة، متخالطة، متمايزة إلى درجة فائقة، غير واحدية"[12].

إذا كانت الهوية الوطنية، بسببٍ تماهيها مع شكل الدولة الوطنية، تحيل على شكل للوجود تكون فيه الهوية عبارة عن كيان موحّد ومتجانس وثابت، فإن الهوية الهجينة التي انبثقت في هوامش الأمة الوطنية، تحيل على شكل مضاد في التمثيل، تكون فيه الهوية عبارة عن صيرورة دينامية، متعددة ومتغيرة؛ لأنها تتشكل في مفترق طرق بين ثقافات وأعراق ولغات متعددة ومتداخلة. إنها بهذا المعنى هوية حدية، عبر-ثقافية، تتكون وتعمل من خلال عملية تفاوض معقدة ومستمرة بين أنظمة رمزية متعددة ومتباينة، تكون متمفصلة، وقابلة لإعادة التمفصل من جديد، في وضعيات وسياقات جديدة.

تظهر أهمية مفهوم التهجين في الوقت الحاضر مع تصاعد خطابات الهوية العنصرية اليمينية والدينية سواء في الغرب أو الشرق، وهي تسعى إلى تحويل مزايا التعددية الثقافية إلى صدام حتمي بين "الهويات القاتلة"، لأنها تؤدي إلى زعزعة المصادرات الضمنية الأيديولوجية القومية والعرقية التي ينبني عليها مفهوم الثقافية القومية في ادعاءاته الوهمية وجود هوية أصلية، خالصة، ثابتة، متعالية على عمليات الانزياح والإزاحة Displacement والتضمين Inclusion التي تعرضت لها كل الثقافات في مجرى التاريخ الإنساني.

في هذا السياق، أثبت مفهوم التهجين فائدته في إبراز الدينامية الإبداعية للاختلاط الثقافي وظهور أشكال ثقافية جديدة في الموسيقى والفنون وأساليب العيش، حيث تختلط الأساليب والتقاليد والتراثات، لتتخلق من تفاعلها الدينامي أشكال مزدوجة ومركبة أكثر تعقيدًا، أشكال متعددة المرجعيات الثقافية والتاريخية، تَستبدل بالانتماءات القومية السلالية خلقَ ارتباطات جينيالوجية جديدة، مزدوجة، وتضمينية، وتعددية، "ملوثة" (بالمعنى الثقافي)، تنتهك ما تدّعيه الذاتيات القومية العنصرية من طهرانية عرقية وثقافية. وعلى المستوى السياسي، دفع التهجين الثقافي إلى بناء سياسات اجتماعية وثقافية قادرة على استيعاب وتضمين كل أوجه الاختلاف العرقية والدينية واللغوية والإثنية والجندرية بين الأفراد والجماعات، بحيث تعكس الثقافة هذا الاختلاف المُنتِج في أشكالها ومضامينها وخطاباتها، من دون إقصاء لمكون من المكونات الثقافية.

ثالثًا: الهوية السردية/ تحبيك الذات

إذا كانت الدراسات الثقافية أكدت الطابع الخِطابي للهوية، الذي يفيد أن الهوية بناء ثقافي يتشكل في سيرورة التمثيلات الثقافية داخل المجتمع، فإنه يمكن القول إن السرد يمثل خاصية أساسية للهوية. فالطريقة التي نعبر بها عن ذواتنا هي السرد. بهذا المعنى تكون هويتنا هي مجمل ما نسرده من قصص وحكايات عن ذواتنا: "ويعني الإتيان على ذكر هوية فرد أو جماعة الجواب عن السؤال: 'من فعل

(12) سعيد، ص 70.

ذلك؟' [...] الجواب عن سؤال 'من'، كما تعبر حنة آرندت، يعني أن نروي قصة حياة، وتروي القصة المروية فعلَ هذا الـ 'من'. لذلك لا بد أن تكون هوية هذا الـ 'من' هوية سردية"[13].

وفي تصور بول ريكور Paul Ricœur (1913–2005)، فإنّ الهوية السردية هي شكل جديد من الهوية، تكتسبه الشخصية في فعل السرد. إنها هوية تشييدية تتكون في صيرورة السرد، التي تمنحها شكلاً معينًا، وليست مجرد استعادة لتجربة سابقة، أو معطًى خارجيًا يسبق فعل السرد: "يؤلف السرد الخواص الدائمة لشخصية ما، هي ما يمكن أن يسميها المرء هويته السردية، ببناء نوع من الهوية الدينامية المتحركة في الحبكة التي تخلق الشخصية"[14].

لا تتحدد الهوية السردية بمعزل عن عناصر السرد التي تمنحها خصائصها. ولذلك يؤكد ريكور أن العنصر الأساس في بناء الهوية السردية هو الكيفية التي يجري بها تنظيم أحداث القصة، وهو ما يسميه "فعل التحبيك"[15] Emplotment. وبما أن أشكال التحبيك تختلف وتتنوع بحسب الأنواع والنصوص السردية واتجاهاتها الجمالية والفكرية، فإن صور الهوية السردية وطرائق تمثيلها وبنائها تختلف كلّها من جنس إلى آخر، ومن نص إلى آخر ومن اتجاه جمالي إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى. وهنا يمكن أن نشير إلى فكرة لوسيان غولدمان Lucian Goldmann (1913–1970) التي تربط تحولات الشكل الروائي بتغير البنى الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع. ففي تتبعه لتحولات الشكل الروائي في تاريخ المجتمعات الغربية منذ القرن التاسع عشر، يرصد – من منطلق البنيوية التكوينية – التحولات البنيوية التي شملت هوية الشخصية الروائية. وفي رواية القرن التاسع عشر، احتلت الشخصية مركزية العالم الروائي، ثم مع بداية القرن العشرين بدأت تنحل تجاه ذوبان الشخصية في الرواية الحداثية، خاصة في أعمال الروائيين جيمس جويس James Joyce (1882–1941)، وفرانس كافكا Franz Kafka (1883–1924)، وألبير كامو Albert Camus (1913–1960)، وروبرت موزيل Robert Musil (1880–1942)، وغيرهم، ليصل تفكيك الشخصية إلى ذروته الجذرية مع الرواية الجديدة في فرنسا، وتحديدًا مع آلان روب غرييه Alain Robbe-Grillet (1922–2008) الذي استبدل الشخصية "بواقع آخر مستقل [...] هو: عالم الأشياء المشيأ"[16]. وعلى الرغم من أهمية البعد البويطيقي في بناء صورة الشخصيات وهوياتها ودلالتها، فإنه لا يمكننا أن نقتصر عليه وحده في فهم دلالة التحولات التي تعتري أشكال الهوية السردية في الرواية؛ لأنها تتأثر على نحو ضمني وعميق بالإبدالات الإبستيمولوجية الكبرى التي تحدث في المعرفة الإنسانية، وتؤدي إلى تغير في رؤية الإنسان لذاته ولموقعه في العالم. كل ذلك في

(13) بول ريكور، **الزمان والسرد: الزمان المروي**، ترجمة سعيد الغانمي، مراجعة جورج زيناتي، ج 3 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 370–371.

(14) **الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور**، تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 260.

(15) بول ريكور، **الزمان والسرد: الحبكة والسرد التاريخي**، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة جورج زيناتي، ج 1 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 115.

(16) لوسيان جولدمان، "بين ذوبان الشخصية الروائية والتشيؤ"، في: لوسيان جولدمان [وآخرون]، **الرواية الجديدة والواقع**، ترجمة رشيد بنحدو، كتاب الدوحة، العدد 91 (الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث القطرية، 2018)، ص 68.

تفاعل جدلي مع تحولات البنى الاجتماعية والثقافية. فإذا كانت الشخصية الروائية فقدت مركزيتها في الرواية الجديدة، فلأن الروائي الجديد "يعيش في مجتمع فقد فيه الفرد، وضمنيًا سيرته ونفسيته، كل أهمية جوهرية، وتحول إلى كائن تافه ومبتذل"[17].

نخلص، إذًا، إلى أن فهم الهوية السردية في الرواية؛ سواء من جهة شكلها (الكيفية التي تبنى بها) أو من جهة دلالة البنية السردية ووظيفتها، لا يمكن أن يحقق ملاءمته المعرفية والنقدية، إلا ضمن تحليلٍ ثقافيٍّ نَسَقيٍّ يأخذ في اعتباره الأبعاد البويطيقية والفكرية والتاريخية. فما خصائص الهوية السردية في رواية **ساق البامبو**؟ وكيف تتشكل في سيرورة الحكاية؟

رابعًا: الهوية الثقافية/ التخيل العبر-قومي

قبل أن نجيب عن السؤالين السابقين، يجدر بنا أن نموضع رواية **ساق البامبو** في إطار تاريخ النوع الروائي الذي تنتمي إليه، وهو رواية الآخر، حتى يتسنى لنا تحديد علاقتها بهذا التقليد الروائي، واستكشاف بصمتها الإبداعية النوعية.

ارتبطت الرواية العربية منذ بداياتها التأسيسية بإشكالية "الآخر"، مدفوعةً بالسعي إلى بلورة فهم جديد للهوية في سياق تاريخي تميز حضاريًا بالصدام مع الآخر الاستعماري، وتميز ثقافيًا بصيرورة المثاقفة التي فرضت على الثقافة العربية مواجهة ثقافات أوروبية مهيمنة، وخاصة الثقافتين الفرنسية والإنكليزية.

في سياق هذه المواجهة الكولونيالية ومخاضاتها التاريخية المفصلية في التاريخ العربي الحديث، تولدت في السرد العربي الحديث "الرواية الحضارية"[18] التي تناولت معضلة الهوية والأنا، وإشكالية العلاقة مع الآخر، من منظور ثقافي طغت عليه النزعة القومية الساعية إلى التحرر، وتأكيد الهوية الثقافية للذات القومية باستدعاء تاريخها الغائب؛ لأن في استعادة هذا التاريخ - تخيليًّا - تؤكد الذات هويتها، ويكتسب خطابها مشروعيته.

ويمكن أن نقول بصفة عامة إن السمة الفنية والفكرية، التي هيمنت على البنية السردية والدلالية للرواية الحضارية في بداياتها، تمثّلت في سمة التخييل القومي الذي شكّل النسق المضمر المتحكم في تمثيل مسارات المواجهة السردية والثقافية مع الآخر فنيًّا ودلاليًّا ورُؤيويًّا، وعبّر عن حضوره النسقي في شكل ثنائيات ضدية بين الذات والآخر يطبعها جدل الصراع التدميري. وعلى خلاف المنظور الحضاري الذي اختزل أفق التمثيل السردي في بنية استقطابية تدميرية لا تقر بإمكانية التبادل الخلاق بين الذات والآخر، تتناول **ساق البامبو** الهوية من منظور ثقافي يؤكد تداخل الآفاق الثقافية والحضارية وانصهارها. إنه منظور الهجنة الثقافية التي تؤشر إلى إمكانية بناء عالم تتعايش فيه الثقافات والهويات، وتتبادل الآثار

(17) المرجع نفسه، ص 39.

(18) في مفهوم الرواية الحضارية، يُنظر: عبد الله إبراهيم، **المتخيل السردي** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 84؛ محمد بوعزة، **سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف** (بيروت: منشورات ضفاف؛ الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014)، ص 131.

فيما بينها بطريقة حوارية تضمينية تفضي إلى بناء عالم إنساني تسوده قيم التعددية الثقافية والتسامح والاعتراف بالآخر.

يتجسد هذا المنظور الحواري الثقافي على مستوى التخييل السردي في حكاية الشخصية الرئيسة عيسى هوزيه التي تمثل حالة معقدة للهجنة الثقافية. وقد وُلد من أب كويتي وأم فلبينية؛ فلا هو كويتي محض، ولا هو فلبيني محض أيضًا؛ إنه "بين بين" L'entre–deux؛ كويتي - فلبيني، تتموضع هويته على الحدود بين عالمين ثقافيين ورمزيين مختلفين. في الكويت هو ابن الفلبينية الخادمة، وفي الفلبين هو "أرابو" (أي العربي). وهو مسلم بالولادة، مسيحي بالتربية والتنشئة، وبوذي الهوى. عوالم داخل عوالم، تتعايش تارة وتتنافس وتتنازع تارة أخرى في زمنية متقاطعة. هذه الازدواجية في الأصول العرقية والثقافية لشخصية البطل أتاحت للروائي سعود السنعوسي أن يبني عالمه التخييلي والدلالي على وهاد تخيل "عبر-قومي" Cross–national يمزج بين "كونين سيميائيين" مختلفين Semiosphere، سيمياء الثقافة الكويتية العربية وسيمياء الثقافة الفلبينية.

يحدد يوري لوتمان (1922-1993) الكون السيميائي قائلاً: "يمكننا أن نتحدث عن سيمياء الكون، وسنعرفها بأنها الفضاء السيميائي الضروري لوجود اللغات، وليست المجموع الكلي للغات المختلفة. بمعنى آخر، إن سيمياء الكون لها وجود قبلي، وتوجد في حالة تفاعل دائم مع اللغات"[19].

من هذا المنظور السيميائي، تشكّل كل ثقافة كونًا (فضاءً) سيميائيًّا يتألف من أنظمة علامات (نصوص، خطابات، معارف، ظواهر... إلخ)، تكون محكومة بنسق سيميوطيقي ينظّم العلاقات بين عناصر هذا الكون السيميائي، وغالبًا ما تكون هذه العلاقات محكومة ببنية تراتبية صارمة، تفضي بعناصر إلى احتلال مكانة المركز، وتدفع بالأخرى إلى الهامش.

إذا كانت رواية **ساق البامبو** على مستوى التخيل تمزج بين كونين سيميائيين كبيرين ومختلفين؛ الثقافة الكويتية العربية، والثقافة الفلبينية الآسيوية، فإنها على مستوى شفرة الدين تمزج بين ثلاثة أكوان سيميائية، الإسلام والمسيحية والبوذية، وخاصة على مستوى توظيف الأيقونات والعلامات التي يحيل عليها كل كون سيميائي (المسجد، الكنيسة، المعبد البوذي، التماثيل، الصليب، الهلال، الترنيمات والصلوات).

وإذا ما قارنّا بين الكيفية التي تنتظم بها مكونات كل كون سيميائي في الرواية كما تشخصها أفعال الشخصيات وعلاقاتها، رأينا أن الكون السيميائي للثقافة الفلبينية أكثر انفتاحًا وتعددية، سواء من حيث تعدد مكوناته وعدم تجانسها؛ إذ تتعدد الأعراق واللغات والأديان التي تتحرك في فضائه، أو من حيث طبيعة النسق السميوطيقي الذي ينظم عملها، ويتيح لكل مكون التعبير عن هويته، وتجسيد هذه التعبيرات والتمثيلات في الفضاء السيميائي العمومي. فعلى سبيل المثال، كما سنوضح لاحقًا،

(19) Yuri M. Lotman, *Universe of The Mind: A Semiotic Theory of Culture*, Ann Shukmam (trans.) (London/ New Work: I.B. Tauris & CO. Ltd Publishers, 1990), p. 123.

تقبل أسرة ميندوزا الفلبينية – وهي نواة صغرى لهذا الكون السيميائي – بعيسى هوزيه، على الرغم من أنه يمثّل، بسبب هويته الهجينة، حالة غرابة مقلقة للنسق. وعلى الرغم مما يتمتع به الجد (ميندوزا) من سلطة قوية داخل العائلة التي تنسب إليه، فإن تدبير العلاقات بين أفرادها يميل إلى الحوار، رغم ما يشوبه من عنف وتوتر، ويميل كل فرد فيها إلى تقرير مصيره وبناء حكايته الخاصة (عيسى هوزيه، ميرلا، الخالة آيدا)، وذلك على عكس عائلة الطاروف التي تمثّل نواة صغرى للكون السيميائي بالنسبة إلى الثقافة الكويتية التي ترفض قبول عيسى هوزيه مع أنه واحد من أفراد العائلة، بسبب ملامحه الفلبينية التي تخرق وحدتها وتجانسها على مستوى الأصل العرقي، كما أن الجدة غنيمة سيدة العائلة، تفرض سلطتها على الجميع، وتقرر بالنيابة عنهم، حتى في اختياراتهم "المصيرية" مثل الزواج.

من خلال هذه المقارنة الأولية، يبدو النسق السيميوطيقي الذي ينظم سيمياء الثقافة الفلبينية أكثر تسامحًا مع الآخر ومع هوامشه الشاذة، وهو ينزع إلى سياسات التعددية الثقافية والاختلاف، في حين يبدو النسق السيميوطيقي لسيمياء الثقافة الكويتية متعصبًا لا يقبل بالآخر، وبحالات الغرابة الثقافية التي تطرأ على فضائه السيميائي، ويكبح الأصوات المعارضة واللغات التحررية، وينزع إلى سياسات المطابقة والهيمنة.

إنّ نمط التخييل الذي يشيّد الحكاية في رواية **ساق البامبو** ينطلق من الفعل السيميائي الذي ينطوي على مجاوزة الحد، ويتمثل في مغادرة المكان الأصلي، سواء بالنسبة إلى الأم التي تهاجر من الفلبين إلى الكويت لتعمل خادمة لدى عائلة الطاروف، أو بالنسبة إلى ابنها عيسى هوزيه الذي يسافر من الفلبين إلى الكويت بحثًا عن أصوله العائلية. لكن ما يهم في هذا الانتقال أن الرحلة التي يقوم بها عيسى من قريته الصغيرة في الفلبين إلى الكويت ليست مجرد حركة في الفضاء الفيزيائي، بل تشكل – من منظور السيميائيات الثقافية – انتقالاً من كون سيميائي ثقافي إلى كون سيميائي آخر، يختلف عنه في مرجعياته الثقافية والدينية والإثنية. وفي هذا الانتقال السيميائي بين أكوان ثقافية مختلفة يعيد عيسى تشكيل ذاته من خلال اختبار صور الاختلاف الثقافي.

إذا كانت بنية البحث تشكل نموذجًا أصليًا في التخييل السردي الكوني، بل أصل الحكاية كما أوضح فلاديمير بروب في نمذجته السيميائية لأنواع الحكاية الخرافية[20]، فإن ما يميز محكي البحث عن الذات في حكاية عيسى هو انتهاك الحد بالمعنى السيميائي الثقافي، الذي ينتج من تجاوز حدود الأكوان السيميائية، ويموضع الذات في حالة ازدواج من الداخل، ويؤدي إلى تشكيل عوالم وفضاءات رمزية جديدة، متداخلة ومتقاطعة، ومنعكسة فيما بينها ثقافيًا وحضاريًا، تتفاعل فيها الرموز والأساطير والأيقونات والتواريخ الخاصة بكل ثقافة أو قومية أو دين في مرايا ثقافية متجاورة وانعكاسية. ومن هذه الزاوية الجمالية والثقافية تكمن أهمية رواية **ساق البامبو** في أنها تتناول موضوع الهوية الثقافية من منظور تخيل عبر–قومي وعبر–ثقافي، غير متمركز في الثقافة الوطنية، ومتجاوز للحدود الدموية، التي تصطنعها المركزيات الثقافية المنغلقة، أو "الهويات القاتلة" In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong، بتعبير أمين معلوف.

(20) فلاديمير بروب، **مورفولوجية الخرافة**، ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب (الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986).

تظهر القيمة الجمالية والمعرفية لهذا السرد العبر-ثقافي في رواية **ساق البامبو**، عندما نقارنه بالسرد الكولونيالي والسرد القومي. تُبنى الهوية في هذين النموذجين، على الرغم من علاقة التعارض الجذري بينهما، على تثبيت حدود الاختلاف المدمر بين الذات والآخر، من خلال اعتماد استراتيجية مانوية Manichean جذرية تفصل بين عالم"نا" وعالم"هم"، وتشحن وقود الكراهيات العرقية والقومية والدينية التدميرية.

وفي المقابل، تشخص رواية **ساق البامبو** في مجاوزتها للحدود زمنيات سردية وثقافية بينية تنبثق "من تداخل ميادين الاختلاف وانزياحها"[21]، وتخضع فيها الذوات والأكوان السيميائية الثقافية المتعددة للحوار والتفاعل الرمزي بدلاً من الإقصاء. وتشخص الرواية زمنيات الاختلاف الثقافي بشاعرية فائقة، ترشح بمشاهد التسامح الديني وحوار الثقافات والحضارات. وأكثر من ذلك، تجسد حكاية عيسى هوزيه نموذجًا هجينًا لتخييلية تجاوز الحدود. وُلد مسلمًا في الكويت من أب كويتي وأم فلبينية، وأجبرت عائلة الطاروف أمه مع رضيعها (عيسى) على الرحيل إلى الفلبين، وهناك سينشأ مسيحيًا بالتربية، وفي خلواته في الغابة يكتشف الديانة البوذية. يكتشف في نفسه ميلاً إلى كل الديانات، لأنها تمنحه الشعور الروحي نفسه، سواء حين يلجأ إلى المسجد أو الكنيسة أو المعبد البوذي. ولذلك لم يكن يجد حرجًا حين يمزج بين طقوس كل هذه الديانات في ممارسته الدينية، بين عبادات الإسلام والمسيحية والكنيسة والبوذية. وعلى الرغم من اختلافها في الأشكال والطقوس، يعثر فيها على طمأنينته الداخلية، ويعيش تجربة روحية متناغمة ومنسجمة.

يجسد هذا "الموقع" البيني، الذي ينطلق منه عيسى هوزيه في سرد حكايته، صورةً تخييلية لشعرية الفضاء الثالث الذي ينبثق في هوامش الحدود الثقافية، وتتشكل فيه الهوية كموقع للتهجين وعبور الحدود، والمزج بين معانٍ وعلامات وأيقونات مختلفة تنتمي إلى أكوان سيميائية وثقافية متعددة. وينشأ هذا الفضاء الثالث من تداخل مواقع الاختلاف الثقافي وانزياحها في صيرورة انتهاك الحد التي تدشنها رحلة البحث عن الهوية. وكما سبقت الإشارة، لا تحيل تجربة الانتقال من مكان إلى مكان في حكاية عيسى، على زمنية خطية مادية، بل على انتقال من كون سيميائي ثقافي إلى كون آخر، وعلى لقاء بالآخر في غيريته ينطوي على مفاجأة استكشاف جمالياته وأيقوناته الثقافية، ويكشف إمكانية التعايش والتسامح والحوار بين الثقافات والهويات.

على مستوى التخييل السردي تتعمق رواية **ساق البامبو** في مسرحة الهوية الفلبينية، وتقدم صورًا وتمثيلات نابضة بالحياة للثقافة الفلبينية من خلال شخصيات فلبينية. وهنا تكمن أهمية هذا التمثيل السردي للآخر من الناحية الخِطابية والسردية. إن الروائي سعود السنعوسي، على خلاف السارد الكولونيالي الذي يحرم الآخر (الشعوب المستعمرَة غير الأوروبية) من صوته في تمثيل ذاته، ويقدم صورًا نمطية اختزالية للسكان الأصليين من منظوره العرقي المتعالي، (أي السنعوسي) يمنح شخصياته الفلبينية حق امتلاك سلطة السرد والتمثيل. وهكذا، تحضر وتتصرف بوصفها ذواتٍ سرديةً متكلمة

(21) Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London/ New York: Routledge, 2000), p. 2.

وفاعلة، وبشرًا لهم تواريخ وثقافات وحضارات، يتمتعون بحق سرد ذواتهم وثقافتهم وتمثيلها، وليسوا مجرد كائنات صامتة غارقة في قلب الظلام، كما هو شأن السارد الكولونيالي عند الروائي جوزيف كونراد Joseph Conrad (1857–1924) في روايته **قلب الظلام**.

وإذا كان السارد الكولونيالي يفرض حالة الصمت الكولونيالي على صوت الآخر غير الأوروبي، فإن السنعوسي يكسر حلقة الصمت الخِطابي حين يمنح لسارده عيسى هوزيه سلطة التمثيل في سرد حكايته الخاصة. هكذا يقود عيسى بعدسته السردية القارئ إلى بلاد الفلبين، ويروي على لسان شخصياته الفلبينية قصصًا ومرويات عن تواريخ وأساطير وأيقونات للثقافة الفلبينية، حتى ليخال القارئ أن كاتب الرواية هو بطل الرواية نفسه هوزيه ميندوزا، الشخصية المتخيلة التي اختلقها الروائي سعود السنعوسي، وحاول إيهامنا بأن النص هو ترجمة لرواية فلبينية كتبها بطل الرواية، وقام بترجمتها من الفلبينية إلى العربية إبراهيم سلام؛ وهو شخصية اختلقها الروائي في إطار لعبة فنية قصد من ورائها الإيهام بأن الرواية التي نقرؤها هي رواية فلبينية مترجمة إلى العربية: "ترجمتي لهذه الأوراق لا تعني بالضرورة موافقتي على كل ما جاء فيها. مهمتي هنا، وإن كنت أشغل حيزًا بشخصيتي الحقيقية، في هذا العمل، لا تتعدى تحويل كلمات النص من اللغة الفلبينية إلى اللغة العربية بناءً على طلب الكاتب"[22].

حكاية الترجمة هي حكاية متخيلة، أو بالأحرى لعبة فنية، قصد الروائي من ورائها تأكيد المسافة السيميوطيقية بين صوته وصوت السارد عيسى هوزيه، من أجل الإيهام الفني بأن **ساق البامبو** هي في الأصل رواية فلبينية لكاتب فلبيني. ويسعى الكاتب سعود السنعوسي من خلال هذه المسافة السيميوطيقية التي يتموضع فيها على مسافة من السارد، إلى تجنب تهمة التحيز إلى ثقافته العربية الأصلية على حساب الثقافة الفلبينية. ويمكن أن نقول إن الكاتب وُفِّق، إلى حد بعيد، في ضمان هذه المسافة الفنية، في تمثيل الثقافة الفلبينية في "آخريتها" Otherness وتعدديتها الثقافية؛ فقد استطاع أن يصور – بتعبير ميرلا الشخصية المميزة في الرواية – "روح المكان"؛ أي روح الفلبين الثقافية والحضارية، لأن السرد تعمق في تمثيل المرويات الاجتماعية والتاريخية والدينية والإثنية والأسطورية والفضاءات الجغرافية التي تشكل فسيفساء الهوية الثقافية الفلبينية.

خامسًا: الفضاء الثالث/ انزياحات وتضمينات

عندما يقرر عيسى هوزيه مغادرة بيت العائلة بقرية ميندوزا ليتحرر من سلطة جده، ويبدأ مغامرة تحقيق ذاته بعيدًا عن تقاليد العائلة؛ يتجه إلى العاصمة مانيلا، ويشرع في العمل بائعًا للموز. على الرصيف المقابل له في مركز العاصمة، يلتقي بـ "تشانغ"؛ وهو فلبيني من أصول صينية، بوذي الديانة. يطلب منه عيسى مشاركته السكن في غرفته الصغيرة: "أفسح لي تشانغ، مقابل ثمن بسيط، مجالاً لمشاركته غرفته الصغيرة، في الدور الثاني من مبنى قديم في شارع قريب من مانيلا تشاينا تاون. غرفة صغيرة، بنافذة واحدة تطل على معبد سينغ–غوان"[23].

(22) السنعوسي، ص 11.

(23) المرجع نفسه، ص 134.

تشهد هذه الغرفة الصغيرة ميلاد علاقة صداقة حميمية بينهما. وفي سياق هذه العلاقة الجديدة تتحول الغرفة من مجرد فضاء فيزيائي لاقتسام السكن مع صديقه تشانغ، إلى فضاء سيميوطيقي يتشكل في طقس البوح المتبادل بينهما في ليالي السهر والسمر، ويكتشف فيه كل واحد منهما الكون الثقافي للآخر، ويشاركه عالمَه السيميائي. سيشكل "الحكي" الحميمي بينهما منفذًا إلى اكتشاف عالم الآخر، المختلف والغريب. ومع تدشين طقوس السمر الليلي، تنبثق زمنية جديدة داخل زمن الألفة (النوم والعيش)، تنقلهما من ثقل الواقع اليومي (العمل من أجل لقمة العيش) إلى خفة العالم الرمزي، حيث يشكل الحكي منفذًا جديدًا إلى معرفة الكون السيميائي للآخر بما ينطوي عليه من جماليات وفنون وذخائر مدهشة. ومثلما أفسح تشانغ مكانًا للسكن في غرفته لعيسى، سيفسح له مجالاً لمشاركته عالمه الداخلي: "سألته في أول ليلة لي في غرفته عن سبب قبوله لي رغم ضيق المكان، 'أحتاج إلى صوت أسمعه [...] غير صوتي'، أجاب. أشرت خلف الباب حيث يسند آلة الغوز هينغ بشكل عمودي: 'صوتها [...] ألا يكفيك؟'. ابتسم قائلاً: 'قلت لك: أحتاج لسماع صوت آخر غير صوتي'"[24].

تشهد الغرفة ميلاد هذا الفضاء السيميوطيقي (عالم الحكي) بين الذات والآخر القائم على المشاركة الوجدانية، من الحاجة إلى سماع صوت الآخر والحديث إليه. وفي سيرورة الحكي الحميمي المتبادل بينهما، يتشكل فضاء الغرفة باعتباره فضاءً ثالثًا يشمل ضمن جغرافيته المتخيلة: الذات والآخر، الألفة والغرابة، الهوية والاختلاف. إنه فضاء حواري يتواجه فيه صوت الذات وصوت الآخر، وتمتد فيه جسور الصداقة بينهما على الرغم من اختلاف أكوانهما السيميائية (المسيحية/ البوذية). إن الكلام المونولوجي، كلامَ الذات لنفسها، لا يحيل إلا على الصمت والعزلة، وتنبع الحاجة إلى سماع صوت الآخر، من الرغبة في كسر الصمت ورؤية الذات في مرآة الآخر، وحينئذ تصبح "الذات عينها كآخر"[25]، مثلما يقول بول ريكور؛ بمعنى مُوَسَّطة بالآخر.

إن كل ثقافة في حاجة دائمة إلى سماع غيرها من الثقافات، لكي تخرج من عزلتها وتوحشها. وفي عبور الحد الذي تصطنعه الهويات الإقصائية، ويفصل بين الثقافات، ينشأ هذا الفضاء الثالث الحواري الذي يحضن صور الاختلاف الثقافي، وأشكال التفاعل الرمزي التي يطلقها فعل الحكي المتبادل بين الذات والآخر: "كنا نستلقي على مرتبتينا ليلاً، نتبادل الحديث في الظلام، كل ليلة، إلى أن نستسلم للنوم"[26].

هذا الفضاء الثالث الذي نتحدث عنه هنا، هو فضاء رمزي ينبثق من داخل الفضاء المادي (غرفة السكن) في طقس تبادل الحديث ليلاً؛ طقس السمر الليلي الذي يشهد مكاشفة تبادلية بين الذات والآخر، تطلق عملية تفاعل رمزية بين الأكوان السيميائية المختلفة لكل من عيسى وتشانغ: "قادني الفضول، بدلاً من زيارة المعبد، إلى الأرفف فوق ثلاجة تشانغ. سحبت كتابًا من بين كتبه. ومنذ تلك

(24) المرجع نفسه.

(25) بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 67.

(26) السنعوسي، ص 134.

الليلة، أصبحت أقرأ أثناء نوم صديقي، على ضوء الشمعة، تعاليم بوذا، حياته، تلاميذه، جلوسه بوضعية اللوتس تحت شجرة التين، وقصة التنوير. سحرتني شخصيته"[27].

يقود الفضول المعرفي عيسى هوزيه إلى تجاوز الحد (معتقده الديني)، والانتقال إلى كون سيميائي جديد عليه، وغير مألوف (كتاب بوذا)، ويبدأ مغامرة استكشاف شفراته ونصوصه (أقرأ). ولا تحول حدود الاختلاف الثقافي دون استمتاعه بهذه الرحلة السيميائية المجازية، لأنها تضيف إليه خبرة جديدة غير مألوفة (سحرتني شخصيته).

هكذا، تفضي العملية السيميوطيقية القائمة على التبادل، التي يطلقها فعل التواصل بين الذات والآخر، إلى تشكيل زمنية جديدة على هوامش الحدود الثقافية، تطلق سيرورة من التفاعل السيميوطيقي مع ثقافة الآخر؛ رحلة معرفية في ثقافة الآخر، تكشف إمكانية وجود منطقة تمفصل بينية مشتركة، رغم اختلاف الأنساق السيميوطيقية المنظمة لثقافة كل واحد منهما عرقيًا ودينيًا: "لاحظ تشانغ اهتمامي بكتبه، وكثرة أسئلتي حول ديانته وطقوسها. أصبح بعد ذلك، كل ليلة، يحكي لي عن بوذا، وفي المقابل، يسألني عن يسوع المسيح. نقارن بينهما، ونتوقف عند التشابه في ظروف ولادتهما وحياتهما، وأتباعهما، والظروف التي مرت بهما. ما أعظمهما! كلاهما يدعو للمحبة والسلام؛ التسامح والخير والمعاملة الحسنة"[28].

لا يشكل الدين في هذه الزمنية التي يخلقها فضاء الحكي المتبادل بين عيسى هوزيه وتشانغ "حدًّا نافيًا" للآخر، لأن ما يحدث من حوار متبادل بينهما يؤدي إلى إطلاق عملية من المقارنات بين الأكوان السيميائية المختلفة (تعاليم المسيح، تعاليم بوذا)، تنتهي باكتشاف منطقة تمفصل مشتركة بينها (قيم المحبة والسلام والخير)؛ هي النقطة التي ينبثق منها الفضاء الثالث.

تقود هذه السيميوطيقا التبادلية بين الأكوان السيميائية إلى تأسيس هجنة تناصّية ثقافية بين نصين مقدسين مختلفين؛ بين تعاليم المسيح وتعاليم بوذا، تصبح معها الممارسة الدينية ممارسة هجينة؛ مزيجًا من طقوس الكنيسة وطقوس المعبد البوذي، ومزيجًا من العلامات والأيقونات المختلطة، كما يحدث عندما يدخل عيسى إلى المعبد البوذي مع صديقه تشانغ: "قبل الغروب، فور فراغنا من العمل، ذهبت وتشانغ إلى معبد سينغ- غوان. لم يكن يشبه الكنيسة في شيء، ولكن الشعور هو ذاته [...] فرغ تشانغ من صلاته [...] قبل أن يهم تشانغ بالخروج، تقدمت نحو الغرفة الزجاجية الوسطى. تاركًا مقعدي الأحمر. انتصبت أمام التمثال ذي الملامح الساكنة. أحنيت رأسي. رسمت علامة الصليب أمام وجهي. وعندما رفعت رأسي، وجدت ملامحه، كما كانت بالهدوء نفسه [...] من دون أن يستنكر فعلي. نحو الوعاء البرونزي تقدمت. أشعلت عود بخور. غرسته في الرمل الناعم. ثم انصرفنا [...] تشانغ وأنا"[29]. وفي هذا المشهد الحكائي يشيد السرد عالمًا متجاوزًا للحدود، تتجاور فيه العلامات

(27) المرجع نفسه.

(28) المرجع نفسه، ص 136.

(29) المرجع نفسه، ص 138.

والأيقونات الدينية من كونين سيميائيين مختلفين، وتمتزج طقوس العبادة في صلاة هجينة، هي خليط من طقوس الكنيسة وطقوس المعبد البوذي، ومزيج من تعاليم المسيح وتعاليم بوذا.

لا يشكّل المقدس في هذه السردية عبر الثقافية حدًّا نافيًا للآخر، ولا يضع حاجزًا أمام قبوله، بل يقبل به ويستضيفه في كونه السيميائي، ويحتفي بأيقوناته. إن الدين في هذا الأفق السيميائي الرمزي لا يمثل حدًّا عقائديًا، كما تفسره الأيديولوجيات الدينية والسياسية الأصولية، بل تجربة روحية فردية، منفتحة، ترتبط بمجال الشعور والسريرة وبعلاقة الفرد بذاته، وليس بمجال الأيديولوجيا وعلاقة الفرد بالجماعة. وتصبح ثقافة الآخر حتى في جانبها الأكثر قداسة ومهابة وسلطة الدين، في هذه السردية العبر-قومية، مصدرًا للإلهام واكتشاف عوالم غير مألوفة، يُحرّكه الشغف إلى معرفة الآخر، وليست مبعث صدام وتكفير. هكذا يقود الفضول المعرفي عيسى إلى اكتشاف المعبد البوذي الصيني، والتمتع الجمالي بما يكتنز من جماليات وأيقونات غير مألوفة: "لم يكن سوانا، تشانغ وأنا، في المعبد [...] حواسي كلها متحفزة. كثير من الأشياء يمكن اكتشافها بالمجان، كما قالت ميرلا ذات يوم. كنت مأخوذًا بكل شيء. دخان أعواد البخور الجاثم على صدر المكان كغيمة كثيفة. رائحة أزهار الياسمين المنتشرة في كل الزوايا. والصمت. وحده الصمت قادر على تحفيز أصوات بداخلنا، تبدو لأناس آخرين، نطمئن لهم، يرشدوننا إلى أماكن غير مألوفة، نحث إليها الخطى مطمئنين"[30].

تكشف هذه السيميوطيقا التبادلية القائمة بين الأكوان الثقافية أن الاختلاف لا ينفي وجود المشترك الإنساني، وتفصح عن إمكانية العيش المشترك بين الثقافات والهويات والجماعات فيما وراء الحدود الجغرافية والدينية والسياسية المتخيلة، داخل عالم يقوم على التواصل والمشاركة والتعددية الثقافية، من دون أن ينفي هذا المشترك قيمة الاختلاف. إن هذا الفضاء الثالث الذي يتشكل على هوامش الحدود الثقافية تكمن أهميته الخِطابية في أنه "يكشف عن إمكانية هجنة ثقافية تحتفي بالاختلاف دون تراتبية مزعومة أو مفروضة"[31].

هنا يمكن أن نتأول الفضاء الثالث الذي ينبثق في زمنية الحكي داخل الغرفة الصغيرة التي تجمع بين عيسى هوزيه وتشانغ، على أنه الكون السيميائي الصغير الذي يشهد ميلاد علاقة صداقة حميمية بينهما، في مقابل الأكوان السيميائية الكبرى في النص (الكويت، الفلبين). إنه عالم الحكايات المسرودة بينهما في ليالي السمر، الذي يحضن هشاشتهما الشفيفة في المكاشفة المرآوية المتبادلة بينهما. وهكذا يعمل المحكي الصغير (محكي الصداقة) داخل النص كسيرورة انزياح عن المرويات الكبرى (الهوية الثقافية، الوطن، الدين) في النص، يتجاوز حدودها المفروضة، ويكتشف الآخر فيما وراء هذه الحدود.

إن ما يهم في هذا العالم المتخيل هو استعاريته التي تؤشر إلى كون سيميائي عابر للحدود الثقافية، وإلى نمط للسكنى في العالم خارج التقسيمات العقائدية والقومية النافية للآخر. وتتوضح رمزية هذه الاستعارة الثقافية، عندما نقارنه ببيت عائلة الطاروف التي رفضت استقبال عيسى هوزيه على الرغم من

(30) المرجع نفسه، ص 137.

(31) Bhabha, p. 4.

أنه واحد من أفرادها. إن البيت العائلي يمثل فضاء عدائيًا لعيسى، لأن جدته رفضت استقباله والقبول به ابنًا شرعيًا داخل العائلة، بسبب ملامحه الفلبينية، ولأنه "ابن خادمة"، لن يجلب إلى العائلة سوى العار والفضيحة. على خلاف ذلك، يقبل تشانغ به صديقًا حميمًا في غرفته الصغيرة، على الرغم من أنه لا تربطه به أي علاقة قرابة.

يخرق بيت الصداقة الحدود العرقية والطبقية التي على أساسها تجيز عائلة الطاروف من يدخل بيت العائلة؛ بيت النسب الأصيل والمكانة الاجتماعية، من ينتسب إليه ومن يحرم من هذا الشرف، ويؤسس فضاءً للعيش المشترك فيما وراء الحدود العرقية والطبقية. إن هذا التقاطب الرمزي والدلالي مردُّه إلى طبيعة السردية التي يستند إليها كل طرف في بناء هويته. تستند عائلة الطاروف إلى سردية إقصائية، عرقية وطبقية في بناء هويتها، في حين يستند كل من عيسى هوزيه وتشانغ إلى سردية تضمينية، عبر-ثقافية، متجاوزة للحدود في بناء الهوية. وكل سردية تحيل على منظور مناقض للهوية. تتصور السردية الإقصائية الهوية على أنها بنية مغلقة، ساكنة وأحادية، مكتفية بذاتها، بينما تتصور السردية التضمينية الهوية على أنها سيرورة منفتحة، دينامية وتعددية، يُحَفِّزُها الشغف إلى تجاوز الحدود ومعرفة الآخر.

سادسًا: الهوية السردية/ ازدواج وتجاذبات

على المستوى الثقافي تتشكل حكاية عيسى هوزيه - كما أوضحنا - بوساطة تخيل عبر-قومي، عابر للحدود الثقافية. وعلى مستوى التحبيك السردي، تسرد هذه الحكاية وفق أعراف محكي البحث عن الذات. يغادر عيسى بلدته الصغيرة في الفلبين بحثًا عن هوية مفقودة على هوامش الأوطان والأعراق والأديان والثقافات: "لو أنهما اتفقا على شيء واحد، شيء واحد فقط، بدلاً من أن يتركاني وحيدًا أتخبط في طريق طويلة، باحثًا عن هوية واضحة الملامح. اسم واحد ألتفت لمن يناديني به. وطن واحد أولد به، أحفظ نشيده، وأرسم على أشجاره، وشوارعه ذكرياتي قبل أن أرقد مطمئنًا في ترابه. دين واحد أؤمن به"[32].

إن الهوية الهجينة باعتبارها بناء للذات في فضاء بيني، يتموضع بين الحدود الثقافية، يجعل من سرد الهوية في حكاية عيسى هوزيه سردًا مشروخًا بالازدواج Ambivalence. وأقصد بالازدواج معنيين؛ المعنى السيكولوجي في التحليل النفسي، الذي يحيل على حالة نفسية وذهنية تكون فيها الذات متأرجحة بين الشيء ونقيضه، مثل الحالة التي يمتزج فيها شعور الحب بشعور الكراهية تجاه شخص ما أو شيء ما. لكن ما يهم من الناحية الدلالية والخِطابية أن الازدواج السيكولوجي لا يمثل مجرد مزج لمشاعر متناقضة، وإنما طريقة في بناء الخطاب، تُورِّط خطاب الذات في بنية مزدوجة لا تقبل التسوية، لأن ما ينطوي عليه الازدواج باعتباره حالة نفسية وذهنية من توترات، تجعل الذات في حالة منقسمة؛ ذلك أنه "يخلق الصراع بين تيارين متساويين في القوة [...] عندما يكون أحد التيارين واعيًا، يكون الآخر في حالة لاوعي"[33].

(32) السنعوسي، ص 63.

(33) Stephani Swales & Carol Ownenes, *Psychoanalysing Ambivalence with Freud and Lacan* (London/ New York: Routledge, 2020), p. xiiii.

أما المعنى الخِطابي Discursive للازدواج، فأقصد به الخطاب الذي يتأسس على بنية دلالية مزدوجة، يحكمها قانون الاختلاف بالمعنى التفكيكي، بحيث يعجز الخطاب عن فرض مدلول واحد على النص، ويظل معناه رهين عملية إرجاء. وكما سوف نوضح، على المستوى السيكولوجي، تظل علاقة عائلة الطاروف بعيسى هوزيه محكومة بالازدواج السيكولوجي (يريدونني ولا يريدونني)، وتظل علاقة عيسى بالكويت محكومة بازدواج سيكولوجي مضاعف؛ إنها أرض الأحلام قبل أن يسافر إليها، الأرض الموعودة بالجنة. وهي أيضًا أرض الاغتراب والاضطهاد عندما يحلّ بها.

وإذا كانت بنية العلاقات بين عيسى هوزيه وعائلة الطاروف يحكمها مبدأ الازدواج السيكولوجي، فإن الاختلاف بينهما ينشأ على مستوى الازدواج الخطابي، أي في بنية إنتاج الخطاب. ففي حين تستند العائلة في بناء موقفها الرافض لعيسى هوزيه إلى خطاب دوغمائي، أحادي الصوت والدلالة، يحتمي ببلاغة الكلام الآمر، يتكلم عيسى في سرد قصته من موقع خطاب مزدوج، منقسم على نفسه، تتجاذبه المفارقات والتعارضات البنيوية، ويوظف بلاغة الكلام المقنع في الحوار. إنه خطاب ثنائي الصوت ومزدوج الدلالة، لا يستند إلى يقين قاطع.

هذا الاختلاف الخِطابي الذي يموقع خطاب العائلة وخطاب عيسى هوزيه على طرفين متناقضين، يعكس رؤيتين مختلفتين للهوية والعالم. رؤية دوغمائية مهيمنة تفرض هويتها بالقوة والسلطة، ولا تقبل بالآخر، ورؤية ناشئة منفتحة تسعى لانتزاع الاعتراف بهويتها المهمشة بالإقناع والمعرفة والتفاوض، وتكتشف المشترك الإنساني في رحلة البحث عن الذات. ويوضح هذا التعارض الدلالي، البنية التراتبية (علاقات القوة) التي تحكم العلاقة بين هذين الخطابين المتعارضين، بينما تجسد الرؤية الدوغمائية لعائلة الطاروف بنية النظام الثقافي المهيمن في المجتمع، تؤشر رؤية عيسى هوزيه إلى نموذج بنية "طارئة" و"ناشئة"[34] Emergent، تبشر بمجموعة من المعاني والقيم الجديدة والممارسات الجديدة، التي تناضل من أجل أن تنتزع موقعًا في الثقافة والمجتمع. وتكمن أهمية هذه البنية الناشئة على الصعيد الثقافي والرمزي في أنها "تمثل مناطق التجربة الإنسانية والتطلع والإنجاز، التي تتجاهلها الثقافة المهيمنة، وتبخس قيمتها، وتعارضها، وتقمعها، بل إنها لا تستطيع فهمها"[35].

إن عيسى هوزيه، بوصفه ساردًا لحكايته، لا يحيل على موقع يقين في السرد؛ فهو لا يتمتع بطمأنينة الهوية بسبب هجنته الثقافية، ويعاني أزمة هوية واغتراب اجتماعي ووجودي. إنه مثل من يقف في منتصف جسر عالقًا بين حدين: "كنت كمن يقف في منتصف جسر ممتد بين مدينتين [...] في منتصف الجسر كنت أسير مجبرًا، أواصل السير، أتعب، أسعل، تتناهى إلى سمعي أصوات أخرى تأتي من البعيد ثم تقترب"[36].

على خلاف الشخصيات النمطية، يجسد عيسى حالة قصوى للازدواج؛ ذاتًا منقسمة عرقيًا ودينيًا وثقافيًا، تبحث عن الالتئام من دون جدوى. وبسبب هذا الازدواج، فإن سرد الهوية الذي يدفعه إلى

(34) Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford/ New York: Oxford University Press, 1977), p. 123.

(35) Ibid., pp. 123–124.

(36) السنعوسي، ص 144.

مغامرة البحث عن الذات، يتشكل عبر اختبار سلسلة من المحن والانقسامات والتوترات. وما يضاعف هذه التوترات أن حكاية البحث بما تنطوي عليه من آلام وآمال، لا تنتهي إلى حل لمشكلته أو انفراج؛ فتظل في سيرورة إرجاء، مفتوحة على الاغتراب والشتات. ويعمل الازدواج وينتج آثاره السالبة للهوية على الصعيدين الخِطابي والسيكولوجي. يضع الذات في مواجهة انقساماتها الداخلية والثقافية بين جذرها الكويتي وجذرها الفلبيني، بحيث تظل في حالة نزاع داخلي دائم، تمنع التئام جرحها واستعادة كلّيتها المفقودة. إنها طوال الحكاية، متموضعة في سيرورة تجاذبات وجدانية ودينية وعرقية وثقافية متنازعة فيما بينها، ومتناقضة أحيانًا، مثلما يحدث عندما يكتشف تعاليم بوذا في غرفة صديقه الصيني تشانغ، وهو الذي تلقى نشأة دينية مسيحية. يعجب بهذا الدين الآخر، لكن في الوقت نفسه يتعكر شعور الإعجاب لديه بأسئلة الشك: "أصبحت أقرأ أثناء نوم صديقي، على ضوء الشمعة تعاليم بوذا. سحرتني شخصيته. وفي المقابل يسألني عن شخصية المسيح. نقارن بينهما، ونتوقف عند التشابه. ما أعظمهما! هل أخون أحدهما إذا ما اتبعت تعاليم الآخر؟"[37]. ينشأ الازدواج هنا من تجاوز الذات لقانون الحد بالمعنى السيميائي، الذي يفرضه الكون السيميائي الديني. فكل دين يحصن نفسه بحدود صارمة تفرض على المؤمنين به التقيد بها، لأن كل خروج عنها يعتبر انتهاكًا للنسق. ما إن يتجاوز عيسى هذا الحد الديني النسقي، حتى يجد نفسه في ورطة وجدانية، تتنازعه مشاعر متضاربة بين الإعجاب بالآخر "سحرتني شخصيته" و الخوف من انتهاك الحد وتلويث النسق "هل أخون أحدهما إذا ما اتبعت تعاليم الآخر؟". هنا ينبغي أن نؤكد أن هذا الازدواج المتوتر يشكل حالة ملازمة لوضعية الذات في علاقتها بذاتها وبمكونات هويتها الهجينة، ويطبع سردها للحكاية بطابع الازدواج الدلالي.

إن علاقة عيسى بالكويت علاقة مزدوجة، تمزقها بنية متزامنة من المشاعر المتضاربة والمتناقضة. فالكويت/ عائلة الطاروف ترفضه وتطرده من بيت العائلة وتفصله عن جذوره، بينما الكويت/ أصدقاء بوراكاي؛ وهم مجموعة شباب كويتيين التقى بهم في جزيرة بوراكاي بالفلبين، تقبل به وتحضنه، وتمنحه شعورًا بالانتماء؛ فقد كان يشعر بأنه واحد منهم. إن الكويت كما يختبرها عيسى، يشطرها مجاز مزدوج. إنها جنة وجحيم في الآن ذاته. صداقة رائعة مع أصدقاء بوراكاي، وصدام واضطهاد مع عائلة الطاروف.

بسبب هذه التجربة ذات الوجهين المتناقضين، تظل علاقته بالكويت مزدوجة، تتنازعها وتتجاذبها مشاعر متناقضة ومتباينة بين الاغتراب والصداقة، بين العداء والألفة، بين القبول والرفض. وحتى علاقة عائلته الطاروف به، تظل محكومة بصور هذا الازدواج وما يترتب عليه من تجاذبات وجدانية وسردية تعمق الطابع الدرامي لقصة بحثه المضني عن جذوره. إن جدته غنيمة سيدة العائلة التي تملك وحدها سلطة تقرير مصائر أفراد العائلة، والتي "بيدها القرار الأول والأخير" رفضته، في حين أنّ عمته عواطف كانت سعيدة جدًّا باستقباله، كانت تقول "هذا ولدنا. إنه ابن أخي، والله لا يرضى أن نتنكر له"[38]. في المقابل، أنكرته عمته نورية، ورفضت الاعتراف به، أو رفضت وجوده في العائلة رفضًا قاطعًا. ولم تكتف برفضه، بل هددت كل من يقبل به من أفراد عائلة الطاروف.

(37) المرجع نفسه، ص 136.

(38) المرجع نفسه، ص 222.

في سيرورة هذه التشابكات الحكائية والدلالية يظل اختبار عيسى لذاته موسومًا بمفاعيل هذا الازدواج. إنه موضوع رغبة وإنكار في الآن نفسه، مرغوب في وجوده وغير مرغوب في وجهه الفلبيني، بشارة ولعنة: "وحين عدت إلى بلاد أبي وجدتهم متورطين بي، يريدونني ولا يريدونني، بعضهم سعيد بعودتي، وبعضهم في حيرة، والبعض يطلب تسوية الأمر ماديًا ويطلب منّي العودة: 'إلى بلاد أمك'. وأنا أقف على أرض لست أعرفها، باحثًا عن أرض تؤويني بين بلاد أبي وبلاد أمي"[39].

يمكن أن نقول إن سمة الازدواج تتخذ في حكاية عيسى حالة جذرية؛ فهو يسفر عن أثره التفكيكي بدءًا باسم الشخصية الذي ينشطر في تعدد الأسماء: "اسمي Jose، هكذا يُكتب. ننطقه في الفلبين، كما في الإنكليزية، هوزيه. وفي العربية يصبح، كما في الإسبانية، خوسيه. وفي البرتغالية بالحروف ذاتها يُكتب، ولكنه يُنطق جوزيه. أما هنا، في الكويت، فلا شأن لكل تلك الأسماء باسمي حيث هو عيسى"[40]. وبين الـ "هُنا" والـ "هُناك"، في سيرورة العبور الثقافي، من كون سيميائي إلى كون سيميائي آخر، تتغير الأسماء صوتًا ودلالة وقيمة، وتنشطر الذات بين حدود اللغات (فلا شأن لاسمي بكل تلك الأسماء، هنا أُدعى عيسى). وفي هذه الترجمة اللسانية للأسماء، تخضع صورة الذات للترجمة الثقافية؛ ففي انتقال عيسى هوزيه بين الكويت والفلبين في الاتجاهين معًا، يفقد اسمه ويكتسب أسماء وألقابًا جديدة، أي هويات جديدة مُتَرَحِّلة من نسق إلى نسق آخر. وفي هذه العملية المزدوجة يعيد صياغة ذاته ويختبر صور الاختلاف الثقافي. كل اسم جديد يضعه في علاقة مزدوجة بذاته وبالآخر، هي نسْخ لاسمٍ عَلَمٍ وإحلال لاسم جديد. وهذه العملية التفكيكية المزدوجة (النسخ والإحلال) تظل مضاعفة ومعكوسةً، تحدث في انتقال عيسى هوزيه من الكويت إلى الفلبين، وفي الاتجاه المعاكس من الفلبين إلى الكويت. إنها حالة إزاحة مضاعفة للهوية: إزاحة من المكان (مكان الولادة/ الأصل) تنطوي على نسخ للهوية.

إن اللغات ليست مجرد أنساق من القواعد اللسانية بالمعنى البنيوي، إنما هي عوالم سيميائية وثقافية، تفرض "بشكل مسبق بعض الاختيارات التأويلية"[41] في نمذجة العالم وفهمه. ومن هذه الزاوية السيميائية، كل اسم علم من الأسماء المتعددة التي تحملها شخصية عيسى هوزيه، يحيل على نسق ثقافي مختلف، يبني صورة معينة لشخصية البطل تتحكم في تحديد ملامحها المرجعيات الدينية والثقافية الخاصة بهذا النسق. ونتيجة لذلك، يجد البطل، بسبب تعدد أسمائه، أنه موضوع تمثيلات ثقافية ونسقية متعارضة، فكل نسق يرسم له إطارًا لذاته يتحدد في علاقة سلب مع الإطار الآخر. في الكويت هو عيسى الفلبيني، كويتي ناقص، أو نسخة مشوهة، أو كما يداعبه أصدقاؤه الكويتيون، جماعة جزيرة بوراكاي، هو كويتي نسخة فلبينية، "كويتي، ولكن Made in Phlippines"[42]. وعلى أساس هذ التصنيف العرقي رفضت عائلته الكويتية الاعتراف به وقبوله بسبب ما يكشف عنه وجهه

(39) المرجع نفسه، ص 224.

(40) المرجع نفسه، ص 17.

(41) Terence Hawks, *Structuralism and Semiotics* (London: Ed Methuen Co. Ltd, 1979), p. 31.

(42) السنعوسي، ص 159.

الفلبيني. وفي الفلبين هو هوزيه الأرابو Arabo؛ العربي الذي يشكّل حالة غرابة مقلقة، خاصة بالنسبة إلى جده ميندوزا. وسواء في الكويت أو في الفلبين، يعيش بسبب آثار هذا الازدواج حياة مشروخة بالتناقضات والانقسامات بين جذره الكويتي وجذره الفلبيني: "عندما كنت هناك، كان الجيران وأبناء الحي، ممن يعرفون حكايتي، لا ينادونني بأسمائي التي أعرف، ولأنهم لم يسمعوا ببلد اسمه الكويت، فقد كانوا ينادونني Arabo، أي العربي، رغم أنني لا أشبه العرب في شيء. أما هنا، فإن أول ما افتقدته هو ذلك اللقب Arabo إلى جانب ألقابي وأسمائي الأخرى، لأكتسب لاحقًا لقبًا جديدًا ضمته الظروف إلى جملة ألقابي، وكان ذلك اللقب هو: الفلبيني"[43].

بين الـ"هنا" والـ"هناك"، يختبر عيسى هوزيه هويته في سيرورة مضاعفة من الانزياحات الدلالية والإزاحات الثقافية: محو ونقش لعلامات ينسخ بعضها بعضًا، إنه "يتماثل ويتفارق"[44]؛ ذلك أن كل انتقال من كون سيميائي إلى كون سيميائي آخر في رحلة بحثه عن هويته المفقودة، ينطوي على ترجمة للهوية من صورة إلى صورة جديدة تنسخ الأولى. وفي هذه السيرورة السيميائية يعيد اكتشاف ذاته انطلاقًا من مواقع مختلفة تتجاذبها صور الاختلاف الثقافي الدينية والعرقية والثقافية. فالاسم عيسى الذي سمّاه به أبوه يحيل في العربية على كون سيميائي ديني، جليل ومقدس (النبي عيسى)، ولكنه عندما يترجم إلى الفلبينية "ينطق هناك Isa، وهو ما يعني "واحد" بالفلبينية، ومن دون شك إن الأمر سيبدو مضحكًا حين يناديني الناس برقم بدلاً من اسم"[45].

إن الترجمة اللسانية التي تخضع لها أسماء البطل حين ينتقل من فضاء سيميائي إلى فضاء سيميائي آخر، ليست مجرد لعبة لسانية من دون معنى أو مفاعيل، نظرًا إلى ما يترتب عليها من آثار جذرية في وعي الذات لنفسها وفي صورتها لدى الآخرين، هي نتاج الانزياحات الدلالية في الترجمة الثقافية. فالاسم عيسى المهيب والجليل، حين يترجم إلى الفلبينية ينفصل عن كونه السيميائي الديني المقدس، ويفقد دلالته المهيبة ويتحول إلى مجرد رقم، "واحد"، لا معنى له. وفي هذه الترجمة الثقافية تفقد الشخصية كينونتها، لأنها تختزل إلى مجرد رقم لا قيمة له، تتحول إلى دليل مشيَّأ. إن الترجمة هنا نوع من المحاكاة الساخرة، التي تجرد الذات من كينونتها، وتحولها إلى موضوع سخرية. ولذلك كانت الأم ترفض أن تنادي ابنها عيسى باسمه العربي مترجمًا إلى الفلبينية، حتى لا يثير سخرية الآخرين، ويصبح موضوعًا للضحك. "ويصير اللجوء إلى اسم العلم من السخرية بحيث يصبح فائضًا عن الحاجة"[46]. ويصبح من يملك فائضًا في التسمية غير قابل للتحديد، منسوخًا في فائض الأسماء والألقاب. وفي المقابل يحيل الاسم خوسيه الذي سمته به أمه وينطق في الفلبين كما في الإنكليزية هوزيه، على كون سيميائي تاريخي جليل. فقد سمته أمه بهذا الاسم تيمنًا باسم البطل الفلبيني القومي خوسيه ريزال، وهو أبرز الأبطال القوميين في الفلبين وأشهر من قاوم الاستعمار الإسباني، يقول عيسى: "اختارت

(43) المرجع نفسه، ص 18.

(44) محمد مفتاح، **مجهول البيان** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990)، ص 120.

(45) السنعوسي، ص 17.

(46) ريكور، **الوجود والزمان والسرد**، ص 261.

والدتي هذا الاسم تيمنًا بخوسيه ريزال، بطل الفلبين القومي، الطبيب والروائي الذي ما كان للشعب أن يثور لطرد المحتل الإسباني لولاه، وإن جاءت تلك الثورة بعد إعدامه"[47].

إذا كان اسمَا العلم عيسى وهوزيه يشتركان في الإحالة على كون سيميائي جليل، فإنهما يختلفان في المرجعية الرمزية التي يسندها كل كون سيميائي إلى علاماته. يستمد اسم العلم عيسى رمزية دلالته من المقدس الديني، في حين يستمد اسم العلم خوسيه دلالته الرمزية من الذاكرة التاريخية والسياسية للمقاومة الوطنية الفلبينية. وتبعًا لذلك، تتحدد العلاقة بين الاسمين بسبب النمذجة السيميوطيقية الخاصة بكل كون سيميائي، في تشاكل المقدس/ التاريخي، والديني/ السياسي. ونتيجة لذلك، يؤدي كل اسم علم إلى تشكيل مسار تصويري ودلالي للذات، يستدعي تناصات رمزية عبر ثقافية مختلفة، دينية وسياسية وتاريخية تتشاكل وتتقاطع فيما بينها، ويعزز هذا التقاطع الرمزي بين الأسماء خاصية التخيل عبر القومي الذي يطبع حكاية هوزيه بصور الاختلاف الثقافي.

إن مفارقة الهوية تشمل حتى القارئ، الذي يجد نفسه في مأزق تلقٍّ حرج. أيتعامل مع شخصية البطل على أنه عيسى أم هوزيه أم خوسيه؟ أم هو كل هذه الأسماء؟ وتُفضي هذه التشظية إلى واحدية الاسم بالضرورة إلى تشظية لوحدة الشخصية وتصدعها وانقسامها. إذا كانت واحدية اسم العلم تؤشر إلى وحدة الشخصية، فإن تعدد الأسماء الشخصية في حالة عيسى هوزيه لا يحيل على كثرة عددية في الأسماء فقط، بل على عملية نسخ للهوية موشومة بعنف التمثيل، تتعرض فيها الذات لسيرورة من الانزياحات والإزاحات الثقافية.

إن اللقب الجديد الذي يكتسبه هوزيه عندما ينتقل إلى الكويت، أي الفلبيني، لم يكن مجرد تسمية بريئة من دون معنى وأثر، بل كان عملية تصنيف ثقافي وتعيين سلبي لهوية متدنية "ابن الخادمة الفلبينية"؛ لأن دال "الفلبيني" يحيل في النسق الثقافي للمجتمع الكويتي على صورة نمطية للفلبينيين، تختزل ذاتيتهم في صورة العمالة الرخيصة لدى العائلات الكويتية الغنية. في المقابل، يكتسب في الفلبين لقب "العربي" الذي يحيل على صورة نمطية سلبية للعرب، "فقد كانوا ينادونني Arabo، أي العربي، رغم أني لا أشبه العرب في شيء إلا في نمو شاربي وذقني بشكل سريع. فما يتسم به العربي إلى جانب قسوته، كما في الصورة السائدة هناك (الفلبين)، أن الشعر ينمو في جسده بكثرة، وغالبًا ما ترافق صورته المتخيلة لحية مهما اختلف شكلها وطولها"[48]. وهكذا، لا تتوقف وظيفة اسم العلم على براءة التسمية والتحديد، بل تمارس وظيفة التمييز الاجتماعي Discrimination. إن للاسم هنا سياساته الدلالية التي تنقش صور الدونية وعلامات الإقصاء في نص الجسد.

تكشف هذه الانزياحات في دلالة الاسم تجاذبات التمثيل التي تتجلى في لعبة الصور النمطية وتقابلاتها الضدية التي تنشأ في الانتقال من كون سيميائي إلى كون سيميائي آخر، وكيف أن علامات الهوية تتخذ معنًى مزدوجًا، ولا تحيل على معنى قار وثابت، لأنها تتحدد بسلطة التمثيل: من يمثل من؟ إن ملامحه

(47) السنعوسي، ص 17.

(48) المرجع نفسه، ص 18.

الفلبينية التي تشكل قيمة إيجابية في الفلبين، علامة على الهوية والانتماء، بسفره إلى الكويت بحثًا عن أصوله، تتحول إلى علامة سلبية، تدل على معاني العار والفضيحة. وملامحه العربية التي تمثل قيمة إيجابية في الكويت، تتحول في الفلبين إلى علامة سلبية، تدل على صورة نمطية مشينة للعرب: "لم أكن الوحيد في الفلبين الذي ولد من أب كويتي، فأبناء الفلبينيات من آباء كويتيين خليجيين وعرب كثر. أولئك الذين عملت أمهاتهم خادمات في بيوتكم، أو من عبثت أمهاتهم مع سياح جاؤوا من بلدانكم بحثًا عن لذة بثمن بخس لا يقدمها سوى جسد أنهكه الجوع"[49].

وهكذا؛ إذا كانت وظيفة اسم العلم في السيرة الذاتية هي إرساء وتثبيت للهوية السردية، فإن اسم العلم في نموذج حكاية عيسى هوزيه يمثل حالة مفارقة مضاعفة. إن مفارقة الاسم هنا تكمن في أن الاسم لا يكرس قانون التطابق كما في الميثاق الأوتوبيوغرافي الخاص بالسيرة الذاتية[50]، بل يفككه ويقوض شرعيته حين يورطه في عملية إزاحة ثقافية تؤدي إلى انزياحات دلالية ضدية. وإذا كانت أهمية الاسم ترتبط "بالواقع التالي: ذاكرة الاسم، أعني المحافظة على هوية منسوبة، هي وسيلة أساسية من وسائل إضفاء الكلية على الوجود"[51]، فإن الاسم في حالة عيسى هوزيه يقوم بوظيفة مضادة، إنه تفكيك للذات، وتشتيت لسرد الذات Dissémination بالمعنى التفكيكي، وترجمة عنيفة للهوية في سلسلة إزاحات وانزياحات ثقافية تتعرض لها الذات في عبورها للحدود الثقافية. وبسبب هذه العملية التفكيكية الداخلية تظل الهوية في سيرورة إرجاء؛ موضوعَ سلبٍ، لا موضوع إثبات أو تطابق: "لو كنت فلبينيًا هناك، أو Arabo هنا. لو تنفع كلمة لو، أو ليس هذا ضروريًا الآن"[52].

ولأن الازدواج جزء بنيوي صميمي من ذاتية عيسى، فإن هذا الحلم يظل معلقًا، ومُرجَأً، ويكون عليه أن يتكيف مع هذا الوضع المتصدع بتجاذباته المتوترة، ويتعايش معه. وبدلاً من التموقع في سردية ضد سردية أخرى، يختار عيسى هوزيه صيغة التفاوض في تدبير صراع الهويات الذي يمزقه من الداخل وينقش على جسده آثار السلطة، فلا يتحيز إلى مكون ضد مكون آخر، على نحو يؤدي إلى هيمنة هوية على هوية أخرى، وتبنّي سردية واحدة.

إن هذه الصيغة التفاوضية يعبّر عنها مجازيًا مشهد متابعته لمباراة كرة القدم التي جمعت بين المنتخب الكويتي والمنتخب الفلبيني. كانت هذه المباراة بمنزلة اختبار استثنائي لانتمائه، يجد نفسه متورطًا في وضع مفارق: من يشجع؟ هل يشجع الكويت أم الفلبين؟ لم يكن كويتيًا "أصلانيًا" Native ليشجع المنتخب الكويتي، ولم يكن فلبينيًا "أصلانيًا" ليشجع المنتخب الفلبيني. إنه كويتي – فلبيني، عالق في فضاء الـ"ما بين"، بين الحدود الثقافية. فإذا شجع طرفًا سيتحيز إلى طرف، ويتموضع ضد جزء من هويته الهجينة. لذلك سيكون التعادل في المباراة نتيجة مرضية له، لأنه يحفظ توازن عناصر هويته

(49) المرجع نفسه.

(50) فيليب لوجون، **السيرة الذاتية: الميثاق والتاريخ الأدبي**، ترجمة وتقديم عمر حلي (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 23.

(51) جويل كاندو، **الذاكرة والهوية**، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009)، ص 86.

(52) السنعوسي، ص 17.

المتعددة، ولأن انتصار أي طرف يعني خسارة جزء من ذاته، ويضعه في وضع مفارق، "النتيجة حتى الآن مرضية بالنسبة لي. المتبقي من زمن المباراة يزيد عن نصف الساعة لست أرغب بمتابعتها. لا أريد أن أفقد توازني. لا أريد أن أخسرني أو أكسبني، بهذه النتيجة أنا متعادل"[53].

بدلاً من أن يتموقع مع طرف من هويته ضد الآخر، كما تفعل الأيديولوجيات الدوغمائية، يقرر عيسى هوزيه التعايش مع هذه الشبكة الدينامية من القوى المتعددة والمتناقضة (الدين، العرق، الثقافة، الطبقة) التي تشكل مصادر هويته الهجينة والتكيف مع تجاذباتها الدلالية والثقافية، من دون فرض سردية واحدة مهيمنة، وذلك من خلال توليد صيغة تفاوضية متوازنة ومتعادلة. والجدير بالملاحظة أن هذا التفاوض يظل محكومًا بمنطق الازدواج المتكافئ بين هذه العناصر المتعددة. وعلى الرغم مما ينطوي عليه هذا الازدواج من توتر عنيف في مفعولاته وسياساته الدلالية على الذات، حيث تدخل في حالة تنازع وتنافس فيما بينها، يمكن أن نصفه بأنه ازدواج مؤلم وخلاق في الآن ذاته، لأنه أتاح لعيسى هوزيه منظورًا مزدوجًا في رؤية ذاته وفهم الآخرين انطلاقًا من اختبار صور الاختلاف الثقافي، واختبار أشكال العنف والاضطهاد الوحشية في سياسات الهوية الأحادية والمتسلطة. وهذا ما جنبه السقوط في شراك التعصب والأحادية والدوغمائية.

خاتمة

تظل الهوية – كما تبين لنا من التحليل – موضوعًا خلافيًا من الناحية النظرية والفكرية والفلسفية. لكن ما هو مؤكد هو تزايد الاهتمام بمفهوم الهوية في السنوات الأخيرة، بسبب ارتباط الهوية بالكيفية التي يعيش بها الأفراد حياتهم، وينظمون بها علاقاتهم الاجتماعية؛ ما يؤكد وجود علاقة وطيدة بين الهوية والسلطة. من هذا المنطلق الثقافي، اهتمت الدراسات الثقافية بالبحث في تشكيل الهوية وفي تقصّي سياساتها الدلالية والثقافية، واعتبرت الهويةَ نتاجَ فعل التمثيل الثقافي. فلا وجود للهوية خارج التمثيل. إن من يمتلك سلطة التمثيل، يمتلك سلطة الكلام وسرد هويته وفرض سرديته للحقيقة. وهذا ما أبرزته رواية **ساق البامبو**، حين قرر عيسى هوزيه أن يكتب قصة معاناته – التي تعرض لها من عائلة الطاروف التي رفضت الاعتراف به وأنكرته – وأن يسرد قصة حياته. بهذا القرار السردي تمكّن من إضفاء معنى وقيمة على حياته، حين قام بنسج أجزائها في قصة بحث مُضنٍ، مدفوعًا بالرغبة في استشراف أفق أفضل من الواقع الذي عاشه. وفي سيرورة المسارات المترحلة التي يقطعها عيسى في هذا البحث، تتشكل هويته السردية في صورة هوية مُنْزَاحَة عن الأصل ومُتَرَحِّلَة بين الأكوان السيميائية. تبدأ أزمة هويته وهو رضيع لا يعقل العالم، حين يتعرض للترحيل القسري مع أمه من مسقط رأسه (الإزاحة عن الأصل)، ويكبر في بلاد أمه على حلم العودة إلى نقطة الأصل والبداية، وفي هذه المغامرة تتشكل ذاته من خلال اختبار سلسلة من الانزياحات الثقافية في رحلة عبور مؤلمة وخلاقة من كون سيميائي إلى كون سيميائي آخر، تبدو معها الهوية الهجينة عملية إزاحة وإحلال عسيرة ومستمرة، نسخ وترجمة ومعنى مؤقت؛ تنسخ كل ادعاء بالأصل والحقيقة والأصالة.

(53) المرجع نفسه، ص 396.

تعلّمنا حكاية عيسى هوزيه، رغم عنفها وقسوتها، درسًا في أخلاقيات الهوية: إن الهوية الهجينة على خلاف الهويات المتسلطة، تستنير بسياسات الاختلاف التي تنطوي على عمليات الانزياح والتضمين واستيعاب الآخر، ولا تقع فريسة لسياسات الهوية التي تنطوي على عمليات الإقصاء والتمييز والاضطهاد ضد الآخر.

المراجع References

العربية

إبراهيم، عبد الله. **المتخيل السردي.** الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

بروب، فلاديمير. **مورفولوجية الخرافة.** ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب. الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986.

بوعزة، محمد. **سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف.** بيروت: منشورات ضفاف؛ الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014.

جولدمان، لوسيان [وآخرون]. **الرواية الجديدة والواقع.** ترجمة رشيد بنحدو. كتاب الدوحة. العدد 91. الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث القطرية، 2018.

ريكور، بول. **الذات عينها كآخر.** ترجمة وتقديم جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

_____. **الزمان والسرد: الحبكة والسرد التاريخي.** ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم. مراجعة جورج زيناتي. ج 1. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

_____. **الزمان والسرد: الزمان المروي.** ترجمة سعيد الغانمي. مراجعة جورج زيناتي. ج 3. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

السنعوسي، سعود. **ساق البامبو.** ط 9. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2013.

سعيد، إدوارد. **الثقافة والإمبريالية،** ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1997.

كاندو، جويل. **الذاكرة والهوية.** ترجمة وجيه أسعد. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009.

لوجون، فيليب. **السيرة الذاتية: الميثاق والتاريخ الأدبي.** ترجمة وتقديم عمر حلي. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994.

مفتاح، محمد. **مجهول البيان.** الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990.

الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور. تحرير ديفيد وورد. ترجمة وتقديم سعيد الغانمي. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999.

الأجنبية

Barker, Chris. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Thousand Oaks; New Delhi: Thousand Oaks/ SAGE Publications, 2003.

Barker, Chris. *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*. London: Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications, 2004.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London/ New York: Routledge, 2000.

Hall, Stuart & Pull Dugay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. London: Thousand Oaks; New Delhi: Thousand Oaks/ SAGE Publications, 2003.

Hall, Stuart (ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications/ The Open University, 2003.

Hall, Stuart, David Held & Tony McGrew (eds.). *Modernity and its Futures: Understanding Modern Societies*. Cambridge: The Open University, 1992.

Hawks, Terence. *Structuralism and Semiotics*. London: Ed Methuen Co. Ltd, 1979.

Lotman, Yuri M. *Universe of The Mind: A Semiotic Theory of Culture.* Ann Shukmam (trans.). London/ New Work: I.B. Tauris & CO. Ltd Publishers, 1990.

Swales, Stephani & Carol Ownenes. *Psychoanalysing Ambivalence with Freud and Lacan.* London/ New York: Routledge, 2020.

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

صدر حديثًا

تحرير: إيوان فيرلي - لورنس إ. لين جونيور - كريستوفر بوليت

ترجمة: شحدة فارع

دليل أكسفورد في الإدارة العامة

يمنح القراء تقييمًا للاتجاهات الرئيسة في الإدارة العامة، ويوضح آثارها المقصودة وغير المقصودة، ويرسم صورة كبيرة للوضع الراهن في مجال الإدارة العامة، آخذًا في الاعتبار كيف غيّر الجيل الجديد للإصلاح الإداري العام طريقة تفكيرنا في الإدارة العامة وممارستها. كما يقدم عرضًا لعدد من فروع المعرفة ونظريات متنوعة، ما يدحض الاتهام القديم الموجّه إلى الإدارة العامة بأنها ميدان محدود، تجريبي، ونظري لا أساس له في العلوم الاجتماعية. يحتوي الكتاب على 29 مقالة وبحثًا في الإدارة العامة، تلخص التحولات الكبرى في مناهج إدارة القطاع العام في العديد من البلدان المختلفة على مدار الثلاثين سنة الماضية.

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/CIIH8858 | القبول Accepted 2021-3-11 | التعديل Revised 2021-10-8 | التسلم Received 2021-9-24

خالد قطب | Khaled Qutb*

نقد منهج التأريخ الكولونيالي للفكر العلمي في الصين: مفارقة جوزيف نيدهام

Critique of the Colonial Historicization of Scientific Thought in China: The Joseph Needham Paradox

ملخص: شهدت العقود القليلة الماضية ازدهارًا لحقل فلسفة تاريخ العلم. وتبحث هذه الدراسة في مدى الإسهام في هذا المجال، وتركز على نقد منهج التأريخ الكولونيالي للفكر العلمي في الصين الذي انتهجه المؤرخ الإنكليزي جوزيف نيدهام (1900-1995) في المجلد الثاني من كتابه **العلم والحضارة في الصين: تاريخ الفكر العلمي** (1956). وقد استند نيدهام في تأريخه للفكر العلمي في الصين إلى منهج تأريخي كولونيالي أيديولوجي، يكشف عن تحيزات إلى المركزية الأوروبية الغربية. وتحاول هذه الدراسة أن تبيّن أن نيدهام على الرغم من أنه قدّم جهدًا تأريخيًا كبيرًا للعلم والحضارة في الصين، فإن هذا الجهد كان يحمل فرضيات مسبقة، تفترض غياب الفكر العلمي عن هذه الحضارة؛ الأمر الذي جعل منهجه يتعرض لنقد مؤرخين وعلماء اقتصاد وأنثروبولوجيين، منهم على سبيل المثال أندريه غوندر فرانك، وجاك غودي (1919-2015).

كلمات مفتاحية: جوزيف نيدهام، الفكر العلمي، الصين، الكولونيالية، أندريه غوندر فرانك، جاك غودي.

Abstract: Recent decades have witnessed growing interest in the philosophy and history of science. This paper aspires to contribute to this field. It ctitical of Needham's colonial method of writing about scientific thought in China as presented in volume 2 of his *Science and Civilization in China: History of Scientific Thought* (1956). The paper contends that Needham approached scientific thought in China in light of a Eurocentric, or western ideological colonial perspective. It argues that although Needham made significant contributions to the historicization of science in China, those contributions were based on the presupposition of the absence of scientific thought in China. This presupposition has been criticized by economists and anthropologists such as Andre G. Frank and Jack Goody who have challenged Needham's historiographic colonial method.

Keywords: Joseph Needham, Scientific Thought, China, Colonialism, Andre Gunder Frank, Jack Goody.

* أستاذ الفلسفة، برنامج الفلسفة، قسم كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قطر.

Professor of Philosophy, Philosophy Program. Dep. Of Humanities, Colleage of Arts & Science Qatar University.

kqutb@qu.edu.qa

مقدمة

ارتابت العديد من الدراسات الإبستيمولوجية المابعد كولونيالية Post–Colonialism في النظم المعرفية المؤسِّسة لمنهج التأريخ الكولونيالي عند بعض مؤرخي الفكر العلمي. وهي تلك النظم التي تفترض أن العلم والمعرفة العلمية الناتجة منه صناعة غربية في الأساس؛ أولاً، من حيث جذور النشأة التاريخية (الإغريق القدماء)، وثانيًا من حيث التطور المعاصر للعلوم والمعارف العلمية (أوروبا الغربية)، وثالثًا من حيث مستقبل هذه العلوم الذي هو أوروبي غربي بالضرورة، وهو افتراض مؤسس على اعتقاد مزعوم يقول إن مسار الأحداث التاريخية محكوم بقوانين حتمية ثابتة لا يمكن أن، يشذ، أو يخرج عنها، وإن أحداث المستقبل ستكون معروفة؛ لكونها تتبع هذا المسار الحتمي نفسه الذي ساد أحداث التاريخ في الماضي. وهو الافتراض الذي أسس له، إبستيمولوجيًا، دعاة الحتمية التاريخية Historical Determinism الذين استعاروا هذا المفهوم من العلوم الطبيعية Natural Science الذي يعني أن ثمة قوانين ثابتة وحتمية تحكم الأحداث التاريخية Historical Events تمامًا كما تحكم الظواهر الطبيعية Natural Phenomena في الكون، بحيث لا يمكن أن تشذ أو تخرج عن مسارها الحتمي الضروري السببي[1].

ورغم وجود دراسات ناقدة عديدة، خاصة في الغرب، تعيد كتابة التاريخ للكشف عن التحيزات الكولونيالية والكيفية التي توظف بها التاريخانية Historism أدواتها ومفاهيمها لتأكيد المركزية الأوروبية الغربية – وهي دراسات تُعرف بالتأريخ المابعد الكولونيالي Post–Colonial Historiography، ودراسات تهتم بالمهمش أو التابع، بحسب تعبير الأكاديمية الهندية وأستاذة الأدب الإنكليزي غاياتري سبيفاك Gajatri C. Spivak التي خصصت مؤلفاتها لإعادة التأريخ للتابع، وخاصة التاريخ الهندي من خلال تفكيك التاريخ الكولونيالي[2] – فإن الدراسات الناقدة لمنهج التأريخ الكولونيالي للفكر العلمي قليلة نسبيًا. وهكذا، تسعى هذه الدراسة إلى إعادة النظر في منهج جوزيف نيدهام Joseph Needham (1900–1995)، عالم الكيمياء الحيوية، والمؤرخ الإنكليزي المعروف في العلم والحضارة الصينية، من خلال نقد منهج تأريخه للفكر العلمي في الصين، وكشف تحيزه الأيديولوجي الكولونيالي، عَبْر زعمه أن الفكر العلمي قد انبثق قديمًا دفعة واحدة نتيجة العبقرية الإغريقية (كمعرفة نظرية رياضية مجردة)، ثم

(1) أُثيرت إشكالية الحتمية في العلوم الطبيعية، وخاصة في الفيزياء، نتيجة التصور الآلي الميكانيكي الذي قدمه إسحاق نيوتن Isaac Newton (1643–1727) المتعلق بالظواهر الطبيعية، إذ يفترض أن الطبيعة مجرد آلة ترتبط أجزاؤها بعلاقات سببية، بحيث تمثّل السببية القانون المفسر للظواهر الطبيعية على اختلافها، بغض النظر عن المكان والزمان الذي تحدث فيه الظاهرة. لقد حقق العلم الغربي الحديث، من خلال هذا القانون، تقدمًا هائلًا عندما استند إلى تصور ميكانيكي حتمي، وحققت الفلسفة الحديثة أيضًا تقدمًا عندما أسس الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804) نسقه الفلسفي على الأسس العلمية النيوتنية، وذلك من خلال سؤاله الشهير الذي طرحه بحثًا عن أساس فلسفي جديد للعلم الجديد: كيف تكون الرياضيات والفيزياء ممكنتين؟ بشأن تفاصيل هذه الإشكالية، ينظر: خالد قطب، **أنسنة العلم: مقال جديد في العقلانية العلمية** (القاهرة: دار نيو بوك للنشر والتوزيع، 2018)، ص 53–61.

(2) Ranajit Guha & Gayatri C. Spivak, *Selected Subaltern Studies* (Delhi: Oxford University Press,1988), pp. 3–34;

ينظر أيضًا: ديبيش شاكرابارتي، "دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي"، ترجمة ثائر ديب، **أسطور**، العدد 3 (كانون الثاني/ يناير 2016)، ص 7–8.

تطور من خلال العقل الأوروبي الغربي وحده الذي وضع الأسس التجريبية للعلم الحديث، من دون أن تساهم الحضارة الصينية، ولا الفكر العلمي المنبثق منها (ولا أي فكر علمي آخر بطبيعة الحال)، في ذلك الانبثاق والتطور، وهو ما يمثل لدينا "معضلة" Dilemma؛ لأنه يُعدّ مؤرخًا رائدًا ومرجعًا لتاريخ العلم والحضارة في الصين.

أولًا: طبيعة منهج التأريخ الكولونيالي

سعى الخطاب الكولونيالي Colonial Discourse إلى إعادة تشكيل تاريخ العلم، بحيث يبدو تاريخًا استمد بداياته وأصوله من الفكر العلمي الفلسفي اليوناني القديم، واستمر بفضل إبداعات العقل العلمي الغربي الحديث الذي ترك أثرًا كبيرًا في أشكال الفكر العلمي والتقاني التي يمكن أن نصادفها عند شعوب وحضارات غير غربية. فقد شيّد الخطاب الكولونيالي أساسًا معرفيًا للمركزية الغربية ينظّر من خلاله إلى ثنائية الشرق - الغرب، تمهيدًا لخلق حجة تبرهن على تناقضٍ بين نظامين معرفيين؛ إذ يمثل النظام المعرفي الشرقي نماذج التفكير البدائية والخرافية والسطحية، في حين يمثل النظام المعرفي الغربي نماذج التفكير المتحضرة والعلمية. وهذا الذي جعل هذا الخطاب يطرح التساؤلات ويقدّم الفرضيات التي تصنع تمايزًا بين الشرق والغرب[3]، أو بعبارة أخرى، يؤسس هذا الخطاب سلطة يمارس من خلالها، معرفيًا، هذا الاختلاف والتمايز على المستويين الجغرافي والتاريخي، وقبلهما بطبيعة الحال، الثقافي والاجتماعي والسياسي. فقد أكد هذا المنهج، على سبيل المثال، جغرافية الاختلاف بين الشرق والغرب، من خلال خرائط ترسم مشهدًا رمزيًّا مفتوحًا لا يمثل الثبات الجغرافي، بل يمثل ثبات السلطان[4]، أو بعبارة أخرى، حاول الخطاب الكولونيالي اختزال قيم الشرق ولغته وتاريخه، في موقع جغرافي ثابت أطلق عليه "الشرق"، فنشأ عن ذلك جغرافية خيالية أو متخيلة أو متصورة، بحسب تعبيرات إدوارد سعيد (1935-2003)[5]. وهكذا، لم تعد خريطة العالم مجرد مخطط موضوعي للقارات المكتشفة، بل صارت تجسيدًا أيديولوجيًا وميثولوجيًا للمساحة[6]، حتى تستطيع المركزية الغربية السيطرة والاستغلال على الأطراف/ الهامش.

لقد شيّد الخطاب الكولونيالي نظامًا معرفيًا يدمج من خلاله الآخر غير الغربي جغرافيًا واقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا وتاريخيًا، فتحول هذا النظام المعرفي إلى سياسة انتحال، تتمحور، من الناحية النظرية، حول جدل الذات والآخر، وتتمركز هذه المعرفة دومًا داخل الذات، رغم ما تبدو عليه من انفتاح؛ ذلك

(3) سارة ميلز، "نظرية الخطاب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي"، ترجمة ألكسندر غريب، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان 33-34 (شتاء 2015)، ص 38-39.

(4) بيل أشكروفيت وجاريث جريفيث وهلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**، ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 93.

(5) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص 111.

(6) أشكروفيت وجريفيث وتيفين، ص 164.

أنها تبحث عن القوة والسيطرة على ما هو آخر بالنسبة إليها[7]، إضافة إلى تحديد هذا الخطاب وسائل التعامل مع الإنتاج المعرفي غير الغربي من أجل تحديد عدم صدقيته، والحكم عليه باللاعلمية من خلال تشييد تاريخ عالمي موحد يستوعب تاريخ الآخر غير المتجانس مع النظام المعرفي الغربي. ومع هذا كله، فإن الآخر سيظل كذلك، رغم محاولات دمجه في تاريخ عالمي World History أو كوني Universal، وهو التاريخ الذي ارتبط بنظرة أوروبا إلى نفسها باعتبارها مركز العالم، وأن هذا التاريخ هو التاريخ الحقيقي الذي يجسد سعي الإنسان نحو الحرية[8].

قدّم الخطاب الكولونيالي تفسيرًا للتاريخ وأحداثه، وفقًا لمسوغ التمايز بين النظامين المعرفيين اللذين يشكلان العقل الصانع لأحداث التاريخ ووقائعه. فأصبح التاريخ الحقيقي هو التاريخ الناتج من النظام المعرفي الغربي الذي يجب أن يقتفي النظام المعرفي الشرقي أثره، من أجل استخلاص المقولات المعرفية والفكرية والقيمية منه؛ لصياغة منظومة معرفية له ينظر من خلالها إلى العالم[9]. وعندئذ، تأسس النظام المعرفي الغربي باعتباره المركز، وكل ما حوله يقع على الهامش، ثمّ إن مهمة الخطاب الكولونيالي هي إثبات أن وجود الهامش مرهون بمدى اتباعه لهذا النظام المعرفي الغربي، بل عمل هذا النظام المعرفي على تأسيس منهج ينتج معرفة تاريخية، من شأنها أن تؤرخ للفكر العلمي غير الغربي لإثبات فرضية البدائية والسطحية لهذا الفكر. وفضلاً عن ذلك، سعى هذا المنهج إلى وضع فرضيات يدرك من خلالها الشرقي تاريخه هو، أو فلنقل يمد هذا المنهج التأريخي الكولونيالي المؤرخ الشرقي بآليات قراءة تاريخه هو، بحيث لا يقوى على الخروج عن حدود هذا الفرضيات، فـ"يتشكل تاريخنا بفعل الكولونيالية؛ الأمر الذي نتج عنه أننا لم نعد نفهم تاريخنا، ولم نعد نفهم الكولونيالية الحقة وأهدافها، وهي مأساة حقيقية"[10]، كما يرى وائل حلاق.

لقد غدت مهمة منهج التأريخ الكولونيالي إخضاع تاريخ الفكر العلمي غير الغربي إلى مفاهيم الحداثة الغربية Western Modernism وفرضياتها وقيمها، باعتبارها مفاهيم وفرضيات وقيمًا علمية منهجية عقلانية، في مقابل المفاهيم والفرضيات والقيم التقليدية اللاعلمية التي يتصف بها الفكر العلمي غير الغربي الزائف؛ ما جعل الفكر العلمي الغربي مرجعًا لكل فكر يسعى إلى العقلانية العلمية.

يقدم منهج التاريخ الكولونيالي أسباب مشروعيته واستمراره من خلال توظيف الأيديولوجيا التي يجعلها "جزءًا عضويًا[11] في كل وحدة مجتمعية"، بحيث تكون حاضرةً دومًا في تفسير تاريخ الأفكار، كما يقول

(7) روبرت يانج، **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، ص 59.

(8) عمرو عثمان، "التاريخ العالمي: موضوعه ومناهجه ودراسته من خلال تاريخ الأشياء"، **أسطور**، العدد 1 (كانون الثاني/ يناير 2015)، ص 8.

(9) أشكروفيت وجريفيث وتيفين، ص 101.

(10) وائل حلاق، **قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي**، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)، ص 15.

(11) لوي ألتوسير، "ما هي الأيديولوجيا؟"، في: **الأيديولوجيا**، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (إعداد وترجمة)، سلسلة دفاتر فلسفية، نصوص مختارة 8، ط 2 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006)، ص 8.

لوي ألتوسير Louis Althusser (1918–1990)، الفيلسوف الفرنسي المعاصر. تمارس الأيديولوجيا، وفقًا لمنهج التأريخ الكولونيالي، نفوذها وتأثيرها لتشويه تاريخ الآخر أو تاريخ الهامش والأطراف البعيدة كليًّا عن المركز، والتنكر لما قدمه المهمش أو التابع في تاريخه من إنجازات، وعدم الاعتراف بها، فتلجأ إلى تأويل أفكاره وتصوراته وفقًا لمقولات أيديولوجية محددة مسبقًا تعتمد على منطق المصلحة، بحيث يبدو الآخر/ الهامش غير قادر على التفكير الصحيح. ومن ثم، لا يقوى على إنتاج علم أو معرفة علمية. ويلجأ منهج التأريخ الكولونيالي إلى الأيديولوجي لإخفاء ممارساته الإقصائية والتشويهية، من خلال ممارسة ما أطلقت عليه سيبفاك "العنف الإبستيمولوجي" Epistemological Violence، الذي يعني كتابة تاريخ الشرق من منظور الغرب وافتراضاته وتحيزاته، من أجل صناعة الحقيقة التي يجب قبولها باعتبارها واقعًا[12]. وهكذا، كان هدف هذا المنهج هو وضع الآخر/ الشرق في قوالب فكرية جامدة؛ حتى تسهل السيطرة عليه. وقد اتخذت هذه العملية شكل تزييف تاريخ الآخر من خلال صناعة هذا المنهج بنى فكرية جامدة، تسيطر على مجمل تاريخ العقل المنتج للمعرفة، وخاصة العلمية منها؛ فهي مستمرة معه من الماضي، وحاضرة بقوة في لحظته الحاضرة. وباختصار، شكّلت هذه البنى الفكرية الجامدة تاريخ الشرق.

ينظر هذا المنهج التأريخي الأيديولوجي بشيء من الريبة إلى الفكر العلمي غير الغربي. وقد أُسِّسَ لهذا المنهج معرفيًا من خلال تأكيد فرضيتين. فالفرضية الأولى تزعم أن ثمة اختلافات تشريحية وبيولوجية وذهنية وعرقية بين المجتمعات الغربية والمجتمعات غير الغربية، تمهيدًا لإحداث قطيعة بين الغرب والآخر. في حين تزعم الفرضية الثانية أن المجتمعات غير الغربية هي مجتمعات خارج دائرة التاريخ. ونتيجةً لهذه النظرة الإقصائية، جرى تهميش تاريخ الإنتاج المعرفي، وخاصة العلمي منه، بالنسبة إلى المجتمعات والشعوب غير الغربية ولا سيما في الصين. إضافة إلى ذلك، وجه دعاة هذا المنهج التأريخي الأيديولوجي المجتمعات غير الغربية إلى ضرورة البحث عن نظام معرفي آخر غير النظام المعرفي التقليدي الذي يشكّل بنية تفكيرها، والمسؤول عن تأخرها المعرفي العلمي والسياسي الاجتماعي؛ وهو، بطبيعة الحال، النظام المعرفي الغربي الذي حقق تقدمًا على عدة مستويات، أهمها المستوى العلمي الذي أدى إلى نهضة أوروبا وتقدمها، إضافة إلى تحقيق هذا النظام تقدمًا على المستوى الاجتماعي والسياسي.

لقد ساد اعتقاد بين الباحثين أن نيدهام قد أنصف تاريخ الفكر العلمي في الصين، عندما أظهر إنجازات العقل العلمي الصيني على المستويين النظري والتقاني، من خلال مجلداته التي خصصها لهذا الشأن، غير أن قراءة ناقدة لمنهجه في التأريخ لهذا الفكر تكشف عن تحيزه إلى أحكام أيديولوجية مسبقة؛ إذ تقول مثل هذه القراءة إن أوروبا الغربية هي وحدها التي تملك فكرًا علميًا صحيحًا، ولا تدين بشيء لأي حضارة أخرى. وقد اعتمدنا في هذه القراءة على المجلد الثاني من كتابه **تاريخ العلم والحضارة في الصين: تاريخ الفكر العلمي** (1956). وهو المجلد الثاني من مجلدات هذه الموسوعة، وقد نُشر عام 1956. فما طبيعة مشروع نيدهام التأريخي للفكر العلمي في الصين؟

(12) يانج، ص 325.

ثانيًا: مشروع نيدهام التأريخي للفكر العلمي في الصين

يُعدّ جوزيف نيدهام من أبرز العلماء في مجالَي الكيمياء والبيولوجيا، إضافة إلى كونه مؤرخًا حاول مد جسور التواصل بين الشرق والغرب، من خلال مؤلفاته وأبحاثه ورحلاته العديدة. نضجت شخصية نيدهام العلمية في جامعة كامبريدج العريقة، عندما تتلمذ على أفكار علماء كبار من أمثال جون طومسون J. Thomson (1856–1940) عالم الفيزياء البريطاني الشهير، وأرنست راذرفورد Ernest Rutherford (1871–1937) الذي يصنف على أنه أبو الفيزياء النووية، وآرثر إدينغتون Arthur Eddington (1882–1944) عالم الفلك وفيلسوف العلم الإنكليزي، وإدغار أدريان Edger Adrian (1889–1977) العالم الإنكليزي الحائز لجائزة نوبل في علم وظائف الأعضاء، وتشارلز شرينغتون Charles Sherrington (1857–1952) العالم الإنكليزي المتخصص في الفزيولوجيا العصبية، وغيرهم العشرات الذين كان لهم الفضل في توجيهه إلى الكيمياء البيولوجية[13].

كانت اهتمامات نيدهام المبكرة من حياته البحثية منصبة على الكيمياء البيولوجية، وخاصة علم الأجنة. وقد نتج من هذه الاهتمامات البحثية ثلاثة مجلدات بعنوان **تاريخ علم الأجنة** (1934)، تتبَّع فيها تاريخ دراسة الأجنة منذ العصور المصرية القديمة حتى بواكير القرن التاسع عشر، مرورًا بالكتابات العربية التي كُتبت في هذا العلم، وأيضًا ما كُتب في اللغات الأوروبية الأخرى بما فيها اللغة الروسية[14].

ساعد اهتمام نيدهام بالكيمياء البيولوجية وتاريخها في تكوين خبرة كافية لتقديم تاريخ شامل عن الفكر العلمي عبر التاريخ، إيمانًا منه بأن تاريخ هذا الفكر يعتبر جزءًا رئيسًا من تاريخ الحضارة الإنسانية كلها، فكان من الطبيعي أن يحركه هذا الاعتقاد نحو دراسة تاريخ الفكر العلمي في الصين لكي يتعرف الإنسان الأوروبي إلى إنجازات العصور القديمة غير الأوروبية، وخاصة الإنجازات التقانيّة[15].

نظر الكثير من الباحثين والمؤرخين إلى مشروع نيدهام التأريخي للفكر العلمي في الصين باعتباره أعظم مشروع في القرن العشرين يعبر عن التواصل بين الحضارات والثقافات، مقارنةً بأي عمل آخر. فقد اعتبر البعض هذا العمل أشبه بدائرة معارف لإنجازات العقل الصيني، في كل مجالات العلم والتقانة تقريبًا؛ ابتداءً من الرياضيات والفيزياء وعلم الفلك والمعادن والكيمياء وعلم النبات والزراعة وعلم الحيوان والبيولوجيا واللغة والجيولوجيا، والعلوم البحرية والمنسوجات والأدوية، وانتهاءً بصناعة الخزف وإنتاج الحرير. يقول غريغوري بلو Gregory Blue، الباحث السابق في معهد نيدهام للأبحاث والمتخصص في التأريخ لأفكار نيدهام وأعماله الفكرية: "إن نتائج خمسين عامًا من الدراسات التي قام بها نيدهام عن الصين، جعلت عمله يمثّل إنجازًا عظيمًا صدر عن فرد واحد منذ أرسطو، فقد كتب اثني عشر مجلدًا من أصل ستة عشر مجلدًا عن تاريخ العلم والحضارة في الصين، وهي المجلدات

(13) Mansel Davies, "Joseph Needham (1900–95)," *The British Journal for the History of Science*, vol. 30, no. 1 (March 1997), pp. 95–100.

(14) Ibid., pp. 95–96.

(15) Robert Multhauf, "Joseph Needham (1900–1995)," *Technology and Culture*, vol. 37, no. 4 (1996), pp. 880–891.

التي تمثل كنزًا تأريخيًا غير مسبوق في القرن العشرين"[16]. فهو يؤرِّخ في هذه المجلدات لأكثر من خمسة وعشرين قرنًا من الإنجازات العلمية والتقانيّة في الصين[17]. وكان الهدف من وراء اهتمام نيدهام بالعلم والتقانة هو إعادة الاعتبار للحضارة الصينية بإتاحتها للعالم، لكي يتمكن سكانه من الوصول إلى الحكمة الصينية، ولكنّ هذا لا يعني أنه لا يقدّم رؤيته الخاصة إزاء هذه الحضارة أو تلك الحكمة الصينية؛ إذ يؤكد أن كل إنسان يعمل على إنجاز عمل ثقافي كبير تتعرف إليه الأجيال المقبلة يجب أن يقدّم رؤيته الخاصة المتعلقة بالدوافع التي جعلته يُقدم على ما أقدم عليه[18].

بدأت قصة اهتمام نيدهام بالثقافة الصينية عام 1937 عندما زار ثلاثةٌ من العلماء الصينيين كامبريدج Cambridge في ذلك الوقت. ويعتبر هذا التاريخ نقطة تحول بالنسبة إليه؛ إذ أخذ يقرأ عن الثقافة والفلسفة في الصين بعد مناقشته للعلماء الصينيين الثلاثة، فقد أُعجب بهم وبطريقة تفكيرهم إعجابًا كبيرًا؛ الأمر الذي دفعه إلى تعلّم اللغة الصينية. وفي عام 1939، قرر أن يبدأ مشروعه بتقديم خلاصة وافية لتاريخ العلم والتقانة والطب في الصين. ففي أثناء الحرب العالمية الثانية، على وجه الخصوص في عام 1942، نجح نيدهام في الذهاب إلى الصين ومكث فيها ثلاث سنوات، حقق خلالها تقدمًا ملحوظًا في التعرف إلى تاريخ العلم والتقانة في الصين؛ إذ تعرّف إلى العديد من الأماكن الأثرية هناك، إضافة إلى تعرفه إلى العمر الزمني لبعض أشكال التقانة التي أبدعها الصينيون قديمًا، من خلال مراجعته للسجلات التاريخية الصينية. ورغم هذا، كان يلح عليه سؤال دومًا، دفعه إلى التأريخ للفكر العلمي في الصين: لماذا لم تحقق الصين، رغم التقدم التقاني الهائل، ورغم الاستعداد الذي تمتلكه لتحقيق هذه الثورة، والذي أخذ يعدده في مشروعه التأريخي الضخم للعلم والحضارة في الصين، الثورةَ العلمية التي حققتها أوروبا؟ ولماذا أخفقت الصين في الحفاظ على دورها القيادي في التقانة، في حين حققت أوروبا هذه الريادة منذ عام 1400 للميلاد؟ ولماذا، أيضًا، أخفقت الصين في تطوير نظام رأسمالي صناعي رغم نجاحها في ما نطلق عليه "الاقتصاد قبل الحداثي"؟ في محاولة نيدهام الإجابة عن هذه الأسئلة نشر هو وزوجته أول كتاب عن تاريخ العلم في الصين في عام 1945 بعنوان **العلم الصيني**. وعندما عاد إلى بريطانيا في عام 1948 عكف، بكل طاقته، على استكمال مشروعه الخاص بكتابة المتعلق بتاريخ الفكر العلمي في الصين[19].

عندما بدأ نيدهام مشروعه، لم يكن هناك أي عمل شامل عن تاريخ الفكر العلمي في الصين. فبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، نُشِرت عدة مقالات علمية عن تاريخ الأسلحة النارية في الصين، وكشفت هذه المقالات عن وجود مجموعة من العلماء والباحثين القادرين على التعامل مع الصعوبات التي تواجههم بشأن التأريخ للفكر العلمي في الصين، وكان نيدهام أحد أبرز هؤلاء العلماء. ولعل أهم

(16) Gregory Blue, "Joseph Needham—A Publication History," *Chinese Science*, no. 14 (1997), pp. 90–132, accessed on 4/4/2022, at: https://bit.ly/3sLxQfN

(17) Davies, p. 69.

(18) Robert Finally, "China, The West, and World History in Joseph Needham's Science and Civilization in China," *Journal of World History*, vol. 11, no. 2 (2000), pp. 267, 265–303.

(19) Brook Timothy, "The Sinology of Joseph Needham," *Modern China*, vol. 22, no. 3 (July, 1996), pp. 340–341, 348.

مجلد في هذا المشروع التأريخي الذي قدّمه هو المجلد الثاني من مشروعه الضخم وعنوانه: **تاريخ الفكر العلمي** *History of Scientific Thought*. فكيف كان منهجه في هذا المجلد عندما قارب الفكر العلمي في الصين؟

ثالثًا: منهج نيدهام في التأريخ للفكر العلمي في الصين

يسترشد نيدهام في افتتاحية المجلد الثاني من كتاب **تاريخ العلم والحضارة في الصين** بمقولة الفيلسوف الإنكليزي المعروف برتراند راسل[20] Bertrand Russell (1872–1970) التي أوردها كتابه: **تاريخ الفلسفة الغربية** *A History of Western Philosophy* (1945)، والتي يقول فيها: "أعتقد أنه إذا أردنا الشعور بوطن في هذا العالم، فلن يكون إلا في آسيا؛ إذ علينا الاعتراف أن ثمة تشابهًا في الأفكار (بين الأفكار الآسيوية والغربية)، وخاصة في الثقافة وليس في السياسة، ولكن لا أعرف التغيرات التي ستحدث من جرّاء هذا، غير أنني مقتنع أنها ستكون تغيرات عميقة ومهمة"[21].

يقارب نيدهام في هذا المجلد الدور الذي أدّته الفلسفة الصينية في تطوير الفكر العلمي الصيني. يبدأ بنقد المؤرخين الغربيين الذين تجاهلوا التطور العلمي في الحضارات غير الغربية، خاصة في الحضارات السومرية والبابلية والمصرية، ويشرح كيف أن هذه الحضارات أثرت، تأثيرًا كبيرًا، في نمو الفكر العلمي الإغريقي وليس هذا فحسب، بل يؤكد أن التطور العلمي في الغرب يدين بالكثير لثقافات وحضارات أخرى غير غربية، وخاصة تلك الإسهامات التي قدمتها آسيا، وبصفة خاصة الحضارة الصينية. غير أنه يذكر أن العلم الصيني القديم كان شبه تجريبي، بمعنى أنه كان قائمًا على الملاحظة والخبرة العملية، وليس على المعرفة النظرية المجردة. وهذا الذي جعل نيدهام يؤكد الاختلافات الجذرية بين معنى الفلسفة في الصين والمعنى الذي اتخذته الفلسفة في أوروبا، ومرجع هذا الاختلاف إلى أن الفلسفة الصينية فلسفة أخلاقية اجتماعية في الأساس وليست ميتافيزيقية؛ الأمر الذي جعل نيدهام يزعم أن طبيعة هذه الفلسفة الصينية هي التي حالت دون أن

(20) كان للفيلسوف البريطاني الشهير برتراند راسل تأثيره الكبير في منهج التأريخ الأيديولوجي الذي انتهجه نيدهام خلال تأريخه للفكر العلمي في الصين. فأثناء زيارة راسل للصين، وهي زيارة استغرقت تسعة أشهر، نشر كتابًا بعنوان **مشكلة الصين**، في عام 1922، قدّم فيه رؤيته الفلسفية عن الفكر الصيني والتعارض بين هذا الفكر والفكر الأوروبي الغربي الحديث. زار راسل الصين بعد أن أصيب بخيبة أمل بسبب النظام الرأسمالي الغربي، من جراء ما خلفته الحرب العالمية الأولى، وكذلك بعد زيارته للاتحاد السوفياتي قبل عدة شهور من زيارته للصين، إذ وجد دولة شيوعية تتعامل مع المواطنين على أنهم عبيد. ورغم أنه وجد في الصين بديلًا جذابًا في مقابل الغرب الرأسمالي، فإنه في هذا الكتاب يدعو مرارًا وتكرارًا إلى ضرورة الأخذ بالعِلم الغربي، اعتقادًا منه أن العقل الصيني لم يكن يومًا قادرًا على إنتاج علم أو معرفة علمية. ويرجع ذلك إلى سيادة التقاليد الصينية التي تحول دون إنتاج العلم، وهي تقاليد تجعل من الصين، بحسب تعبيره، "أمة فنانة" لاعتقاده "أن الأمة الصينية تمتلك قيمًا وفضائل أخلاقية جعلتها قادرة على إنتاج فنون وصناعات، على عكس الحضارة الغربية التي تمتلك العقلية الاستدلالية التي ساعدت شعوبها في إنتاج علم ومعرفة علمية، إضافة إلى تمتع شعوب الحضارة الغربية بالنظم السياسية الديمقراطية التي رسخت قيم المساواة والحرية الفردية والتعليم، وهي قيمٌ تفتقر إليها الأمة الصينية، وهو ما جعل الحضارة الغربية قادرة على إنتاج العلم دون غيرها من الحضارات وخاصة الشرقية، التي تميل في طريقة تفكيرها إلى الطريقة الحدسية. ينظر:

Bertrand Russel, *The Problem of China* (London: George Allen & Unwin LTD, 1922). p. 12.

(21) Joseph Needham, *History of Scientific Thought, vol. 2: Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), p. 2.

يؤسس العقل الصيني فكرًا علميًا تجريبيًا شبيهًا بالفكر العلمي التجريبي الأوروبي. صحيح أن الطاويين[22] قدموا رؤية للطبيعة، غير أنها رؤية أخلاقية وليست علمية؛ لكونهم بحثوا في الطبيعة البشرية، وتركوا الطبيعة المادية دون بحث أو تحليل، بوصفها مصدر كل الشرور. ويرجع نيدهام ذلك إلى عدم تطور الدراسات المنطقية في الصين قديمًا[23].

حاولت المدرسة الطاوية التوفيق بين العلم والسحر من خلال نظام معرفي صوفي، فكان هذا المزيج بمنزلة علم زائف كما يطلق عليه نيدهام. لم تستطع العقلية الصينية التخلص من هذا المزيج اللامعقول بين العلم والسحر، مقارنةً بالعقلية الغربية التي استطاعت تحقيق الفصل القاطع بين العلم والسحر وأشكال اللامعقول في القرن السابع عشر، عندما أسَّسَت معرفيًّا وتجريبيًّا للعلم الحديث. والسبب في عدم قدرة العقلية الصينية على إحداث هذا الفصل بين العلم والسحر هو اعتقادها أن ثمة قوة حيوية/ عضوية في الطبيعة، هي التي تحرك الأشياء نحو غاية معينة، وأن هذه القوة هي المسؤولة عن استمرار الحياة على وجه هذه الأرض[24]. وهكذا اعتقدت المدرسة الطاوية وحدةَ الطبيعة، غير أن هذا الاعتقاد لم يكن علميًا، بل صوفيًّا. ورغم رؤية نيدهام أن المدرسة الطاوية قدّمت أفكارًا علمية شبيهة بالأفكار التي قدمتها العقلية العلمية الغربية، خاصة في فصلها بين العلم والأخلاق، واعتبار العلم محايدًا من الناحية الأخلاقية، وإدراك المدرسة الطاوية للعلاقة السببية بين الظواهر في الطبيعة، وهو أساس العلم الحديث، فإن اعتقاد هذه المدرسة في البنية الحيوية العضوية للطبيعة، حال دون مساهمة العقلية الصينية في إنتاج العلم الحديث. صحيح أن المدرسة الطاوية قدمت شكلاً من أشكال المعرفة التجريبية، لكنّها كانت معرفة تجريبية تطبيقية، أي كانت تتعلق بالحِرفي الذي يجمع هذه المعرفة من الممارسة العملية للاستعانة بها على حرفته[25]. وباختصار، لم تستطع المدرسة الطاوية تأسيس فلسفة طبيعية تتعامل مع الطبيعة وظواهرها بمنهج تجريبي خالص من أي عناصر تنتمي إلى السحر أو النظرة العضوية الغائية للأشياء، إضافة إلى اعتقادها أن ثمة أرواحًا تراقب سلوك الناس الأخلاقي[26].

يسرد نيدهام في هذا المجلد المدارس الفكرية الصينية المختلفة التي كان لها دورها في تكوين الفكر العلمي الصيني في الحقبة الكلاسيكية، خاصة في القرنين الثالث والرابع الميلاديين. فهو يبدأ من

(22) الطاويون هم المؤمنون بالطاوية، وهي فلسفة أخلاقية ترجع إلى مؤسسها طاو تي تشينغ Tao Te Ching في القرن السادس قبل الميلاد. تخاطب هذه الفلسفة الجانب الروحي في الإنسان من خلال تأكيد حالة التوازن التي ينبغي أن تكون بين الإنسان والطبيعة، ولا تتحقق هذه الحالة إلا إذا تحقق القانون الطبيعي الذي يعني، وفقًا للطاوية، الخميرة الفاعلة في الكون من داخله، والنظام الضمني الذي يدفع صيرورة عمليات الطبيعة. ينظر: فراس السواح، **لاو تسو التاو تي - تشينغ، إنجيل الحكمة التاوية في الصين** (دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 1998).

(23) Needham, p. 3.

(24) Ibid., p. 346.

(25) Ibid., p. 71.

(26) Ibid., p. 165.

المدرسة الكونفوشيوسية[27] Confucianism التي كان لها تأثيرها الكبير في المدارس الفكرية الصينية اللاحقة، غير أنها لم تقدم مساهمة تذكر في مجال الفكر العلمي[28]. لم تكن الكونفوشيوسية علمية بالمعنى الذي تتخذه هذه الصفة في الفكر العلمي الغربي، وترجع عدم علميتها، من وجهة نظر نيدهام، إلى أنها فلسفة أخلاقية، في الأساس، ولا تولي التحليلَ العلمي للطبيعة وظواهرها اهتمامًا يذكر؛ الأمر الذي حال دون وجود فكر علمي صيني بالمعنى الغربي القابع في ذهنه. لذا، يؤكد في هذا المجلد، عند حديثه عن الكونفوشيوسية، أن العقلية الصينية كانت معارضة للمنطق العلمي وللفكر العقلاني، وهو ما جعل هذه العقلية عاجزة عن تأسيس فلسفة في العلم، لكونها حوّلت اهتمامها من الطبيعة وظواهرها وحقائقها إلى المجتمع البشري بحثًا عن التأصيل الأخلاقي الاجتماعي.

ورغم أن المدرسة الفكرية الطاوية قدّمت تأملات حول الطبيعة تشبه التأملات التي قدمها الفكر العلمي الإغريقي قبل أرسطو، فإنها لم تحقق، في زعم نيدهام، ما حققه الفكر العلمي الإغريقي من تقدّم على مستوى التنظير العلمي النظري المجرد، والسبب في ذلك، كما يرى، يكمن في المنطق Logic. فقد اهتمت العقلية الصينية القديمة بتأسيس منطق جدلي Dialectical Logic يبحث في العلاقات بين الأشياء؛ أو بعبارة أخرى، لا يهتم هذا المنطق الجدلي بصورة الشيء بل بالعلاقة القائمة بين الشيء والأشياء الأخرى من جهة، وعلاقتنا نحن بهذا الشيء، وهذا ما يفسر سبب رَفْض العقلية الصينية المنطقَ الصوري؛ وذلك لأنه لا يُعد أداة تفكير ملائمة للتعامل مع الظواهر الطبيعية المتغيرة دومًا[29]، في حين حققت العقلية الإغريقية القديمة تقدمًا على المستوى النظري التجريدي حينما أسس أرسطو منطقًا صوريًّا يبحث عن علاقة بين الفكر وصورته. وفي الوقت ذاته، يفرّغ كل فكر من أي محتوى مادي. وهكذا، يميز نيدهام بين عقلية ملتصقة بالمادي يلائمها منطق جدلي ديناميكي يفسر التغير الملازم للظواهر الطبيعية، وهي العقلية الصينية، وبين عقلية تهتم بالتأسيس النظري الاستدلالي وهي العقلية الإغريقية القديمة، في محاولة لتأصيل الخط الفكري المتصل بين الفكر الإغريقي القديم والعلم الأوروبي الحديث. صحيح أن أوروبا العصر الحديث تجاوزت المنطق الأرسطي الصوري، وهو ما اعتبره الناقدون عائقًا من عوائق الفكر، وخاصة ما يتعلق منه بمنهج الاستدلال القياسي، وذلك في بدايات عصر النهضة الأوروبية. ورغم هذه القطيعة التي أحدثها الفكر العلمي الأوروبي الحديث مع هذا المنهج، فإن هذا المنطق أدّى دورًا مهمًّا في تطور العلم الحديث، ولا سيما في الجانب الرياضي منه.

قدّم نيدهام ضمن عنوان الأفكار الأساسية للعلم الصيني في مجلده الثاني من كتاب **تاريخ العلم والحضارة في الصين**، سردًا لبعض الأفكار العلمية التي وُجدت في الحضارة الصينية القديمة، معتبرًا إياها أفكارًا تلقي الضوء على إرهاصات فكر علمي صيني قديم، غير أن هذه الأفكار في أغلبها

(27) تنتمي الكونفوشيوسية إلى كنغ جنغني Kong Zhangani المعروف لدى الغرب بـكونفوشيوس Confucius، وهي الصفة اللاتينية للقبه الصيني الشهير كنغ فُزي Kong Fuzi. الكونفوشيوسية هي فلسفة تعني الطريق (داو) المؤدي إلى تحقيق التناغم في المجتمع والعالم من خلال تهذيب النفس وصقلها بالفضائل الأخلاقية حتى يصل الفرد إلى الكمال. ينظر: جون كولر، **الفلسفات الآسيوية**، ترجمة نصير فليح (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 437–438.

(28) Needham, pp. 12–15.

(29) Ibid., p. 198.

تتعلق بالتقانة وواقع الحياة المعيشة[30]؛ فقد عرف الطبيعيون الصينيون القدماء فكرة العناصر الطبيعية الخمسة التي تتكون منها الطبيعة (التراب والماء والنار والمعدن والخشب)، غير أن هذه المعرفة بتلك العناصر كانت معرفة تأملية ترتبط بالسحر أو بالخيمياء، إضافة إلى ارتباطها بالفنون العملية. ومن هنا، كانت العناصر المادية الخمسة التي قال بها الطبيعيون الصينيون عبارة عن عمليات وعلاقات تعكس خصائص الأشياء المادية عندما تتدخل في علاقات مع أشياء أخرى، وعند تحولاتها من حالة إلى أخرى اعتمادًا على القوى الحيوية أو العضوية الكامنة فيها والمحركة لها، وهي القوى التي تجعل العلاقات بين الأشياء تسير في مسارها الطبيعي، وهذا عكس الفكر العلمي الإغريقي الذي تعامل مع تلك العناصر باعتبارها عناصر مادية خالصة. فقد بحث هذا الفكر عن الأصل المادي للكون والمبادئ الطبيعية الأولى التي تمثل أصل كل الأشياء في الكون (الماء/ طاليس، المادة اللانهائية (الأبيرون)/ أنكسماندرس، الهواء/ أنكسيمانس)، إضافة إلى تأكيد الفكر العلمي الإغريقي، خاصة مع ديمقريطس أن ثمة قوانين ميكانيكية حتمية هي التي تسبب حركة الأشياء في الطبيعة.

صحيح أن نيدهام يصرح، في العديد من صفحات المجلد الثاني المخصص للفكر العلمي في الصين، بأوجه التشابه بين الفكر العلمي الصيني والفكر العلمي الإغريقي، وأنه يبحث عن أوجه تشابه بين الأفكار التي تطورت في الفكر العلمي الصيني ونظيرتها في الفكر العلمي الأوروبي الحديث (يستعين على سبيل المثال بفكرة الفيلسوف الألماني غوتفريد ليبنيتز Gottfried W. Leibniz (1646–1716) "الموناد"، وهي الفكرة التي كان لها تأثيرها في الفيزياء الحديثة، بوصفها فكرة تتشابه مع اعتقاد الفكر العلمي الصيني بالبنية العضوية الكامنة في طبيعة الأشياء والمسببة لحركتها)، وصحيح أنه يؤكد مرارًا وتكرارًا، ارتباط الفكر العلمي الصيني القديم بالسحر والتصوف (نظرية العناصر الخمسة)، وأن العقلية الأوروبية قدمت في تاريخها أفكارًا وممارسات منافية للعقل مثل التنجيم، إلا أن الفارق الرئيس هو أن العلم الأوروبي الحديث استطاع تجاوز هذه الأفكار والممارسات منذ عصر الإصلاح الديني والنهضة، وهو أمر فشل فيه العقل الصيني. وهكذا، ينتهي نيدهام إلى نتيجة هي أن الفكر العلمي الصيني القديم منه، وامتداداته الحديثة، لم يكن يملك المقومات النظرية المعرفية والمنهجية والاجتماعية السياسية التي تجعله يقدم علمًا أو فكرًا علميًا متقدمًا، مقارنة بما بلغه العلم الأوروبي الحديث، ولم يقدم علماء أمثال غاليليو غاليلي Galileo Galilie (1564–1642)، ووليم هارفي William Harvey (1578–1657)، وإسحاق نيوتن Isaac Newton (1642–1727)، ولم تكن الحضارة الصينية قادرة على إنتاج علم طبيعي حديث، بل على العكس قدمت جدلاً ميتافيزيقيًا عقيمًا، ثم إنّ ما قدمه الفكر العلمي الصيني في مجال العلم أو الفلسفة الطبيعية كان ناتجًا من وصول اليسوعيين[31] أو الجيزويت Jesuits

(30) Ibid., p. 216.

(31) طائفة دينية كاثوليكية رومانية قامت بحملات تبشيرية إلى الصين في القرن الثامن عشر، واستمرت هذه الحملات حتى أوائل القرن العشرين حتى عام 1911 على وجه التحديد؛ إذ قامت الثورة التي أطاحت الحكم الملكي الإمبراطوري وتأسيس الجمهورية الصينية. مارست طائفة اليسوعيين، أو الجزويت، العديد من النشاطات الدينية التبشيرية لنشر العقيدة المسيحية في الصين، إضافة إلى قيامها بدور في نشر مناهج تعليمية أوروبية في الصين. ينظر:

Diogo Ramada Curto, "The Jesuits in China: A New Perspective," *Portuguese Studies*, vol. 19 (2003), pp. 213–219.

في مطلع القرن السابع عشر إلى العاصمة الصينية، لمد يد العون إلى العلماء الصينيين من أجل وضع فلسفة طبيعية تجريبية[32]. ويستدل نيدهام على هذه النتيجة التي توصل إليها، من خلال مفهوم "القانون الطبيعي" Natural Law الذي ارتبط في الفكر العلمي الصيني بالأخلاق الاجتماعية؛ أو بعبارة أخرى، ارتبط القانون الطبيعي بالتقاليد والأعراف الصينية القديمة التي لا يمكن مخالفتها، استنادًا إلى أنّ هذا القانون أزلي إلهي أخلاقي على الجميع الخضوع والإذعان له، وإلا ناله عقابٌ شديدٌ. وهو الأمر الذي حال دون أن يحقق الفكر العلمي الصيني أيَّ تقدم لارتباط القانون الطبيعي بالأخلاق أو بما هو اجتماعي، في حين حقق الفكر العلمي الأوروبي الحديث تقدمًا بفضل مفهوم للقانون الطبيعي يقطع كل صلة بينه وبين التصورات الأخلاقية والدينية، بحيث ساعد هذا التصور الجديد للقانون الطبيعي بدقته الرياضية على التحول إلى المجتمع المدني. إضافة إلى تأكيد هذا الفكر أن هذا القانون الطبيعي هو وضعي في الأساس[33].

يزعم نيدهام في دراسة له بعنوان "العلم والمجتمع"، نشرها في عام 1964، "أنه عندما تشكلت لديه أول مرةً فكرةُ كتابة أطروحة منهجية وموضوعية عن تاريخ العلم والفكر العلمي والتقاني في الصين في عام 1938، كان اهتمامي منصبًا على سؤال هو: لماذا لم تنتج الصين العلم الحديث (كما نعرفه منذ زمن غاليلي في القرن السابع عشر)؟ ولماذا لم يتطور العلم في الحضارة الصينية (أو الهندية)، مقارنةً بما حدث في أوروبا؟"[34]. وكانت الإجابة هي غياب الرأسمالية الصناعية والتجارية في الصين، وهي التي تمثل جوهر النظام المعرفي الغربي والشرط الضروري لظهور العلم بمعناه الحديث. ففي زعمه، تعتبر الرأسمالية عاملاً مهمًّا لظهور الرياضيات العقلانية، وهي الأساس الذي شيد عليه العلم الحديث بنيانه. وعلى الرغم من الابتكارات التقانيّة المتميزة التي حدثت في الصين، فإنها لم تتطور نتيجة عجز النظام المعرفي النظري الصيني عن إنتاج معرفة علمية؛ لكونه مستندًا إلى العرق، لا إلى الرياضيات التي شكلت بنية العقل الأوروبي الغربي ومنحته القدرة على الاستدلال العلمي بأشكاله المختلفة؛ ما جعل العلم الأوروبي الغربي الحديث علمًا عالميًا قادرًا على الانتشار والانتقال من المركز إلى الأطراف، ولكن كانت وسيلة الانتشار عن طريق استعمار البلاد، بحيث حدث تحالفٌ بين المؤسسات العلمية الأوروبية والمؤسسات السياسية، لتحديد نوع الممارسات العلمية المعترف بها والممارسات المرفوضة، بحجة تثقيف البلاد المستَعمَرة لتحقيق النضج الثقافي والعلمي، تمهيدًا لتأسيس تقاليد علمية وطنية مستقلة تستند إلى النموذج الإرشادي الغربي[35] (ساعد بطبيعة الحال بعض الاتجاهات الفكرية في البلاد المستَعمرة في نشر هذا التحالف من خلال تخصيص دراسات تاريخية للعلوم، تزعم أن العلم نشأ وتطور بفضل مساهمات العقل العلمي الغربي، وأن نهضة الشعوب غير الغربية مرهونة باحتذاء النموذج الإرشادي العلمي الغربي).

(32) Needham, pp. 390–392.

(33) Ibid., p. 543.

(34) Joseph Needham, "Science and Society in East and West," *Science & Society*, vol. 28, no. 4 (Fall 1964), pp. 385–408.

(35) Kapil Raj, "Beyond Postcolonialism and Postpositivism: Circulation and the Global History of Science," *Isis*, vol. 104, no. 2 (June 2013), pp. 337–347.

ننتهي، إذًا، إلى أن مقاربة نيدهام للفكر العلمي الصيني أدّت دورًا رئيسًا في ترويج عدة مزاعم ساهمت بدورها في ترسيخ اعتقاد هو أن الفكر العلمي الصيني لم يتجاوز حدود الصين، بسبب البنى الاجتماعية والفكرية والاقتصادية التي سيطرت على العقل الصيني قديمًا وحديثًا، فجعلته في حالة عزلة عن العالم. وقد ساعدت المدارس الفكرية الصينية المختلفة في هذه العزلة بسبب اعتقادها أنّ للكون نظامًا أخلاقيًا ثابتًا، وأن الدراسة اللائقة بالبشرية يجب أن يكون موضوعها الإنسان، لا التحليل العلمي للطبيعة (الكونفوشيوسية)، إضافة إلى أن النظر إلى المنهج العلمي باعتباره أداة تُعرقل البحث عن وحدة الطبيعة واكتشاف القوة الحيوية بداخلها، وهو ما جعل الفكر الصيني يربط بين العلم والسحر؛ ومن ثم لم تظهر بوادر فلسفة طبيعية في الفكر العلمي الصيني (الطاوية)، وهذا يفسر لماذا لم يكن هذا الفكر قادرًا على إحداث نهضة علمية أو ثورة علمية أو أن يكون مصدرًا من مصادر نشأة العلم الحديث لكونه يفتقر، بوجه عام، إلى إطار نظري رياضي يمكن الاعتماد عليه في عملية الاستدلال. يضاف إلى هذا أنّ غياب نظام رأسمالي كان سببًا رئيسًا في نشأة العلم الأوروبي الحديث وتطوره[36]، ولما كانت الصين شيوعية المذهب، فقد تعثر ازدهار العِلم الصيني[37].

(36) ساعد توبي هاف، عالم الاجتماع البولندي المولد، الأميركي الجنسية ومؤرخ العلوم، أيضًا، في ترسيخ هذه القراءة عندما طرح سؤاله الذي جعله محور كتاباته التأريخية، وهو: لماذا لم تحدث الثورة العلمية في حضارة أخرى غير الحضارة الغربية؟ يزعم هاف أن الحضارة المؤهلة لأنْ ينشأ العلم فيها، هي تلك الحضارة التي لديها تصور عقلاني عن العالم، والوسائل التي تجعل الإنسان قادرًا من خلالها على إعمال عقله وإنتاج الفكر النظري القادر على التفسير، فضلًا عن وجود المؤسسة العلمية القادرة على اتخاذ الإجراءات المنهجية المناسبة، مثل إتاحة الحرية للبحث العلمي حتى تتحقق المنفعة لبني البشر، وسنّ القوانين والتشريعات التي تحقق هذه الغاية. ويزعم أنه على الرغم من أن الصين كانت أقرب الحضارات إلى إنجاب العلم الحديث، مقارنةً بغيرها، فإن هذا لم يحدث بسبب اهتمام الفكر العلمي الصيني بالجانب التقاني أكثر من اهتمامه بالجانب النظري. وبعبارة أخرى، لم يسعَ هذا الفكر إلى وضع منهج لاكتشاف الخطأ، الذي هو من وجهة نظر هاف، المنهج الملائم لإنتاج المعرفة العلمية/ النظرية. وهو منهج غاب عن الفكر العلمي الصيني (استند هاف إلى المنهجية التكذيبية التي قال بها كارل بوبر، تلك المنهجية التي تقول إن العلم يتقدم من خلال البحث عن مكذبات النظرية)، إضافة إلى غياب الحرية على المستوى الاجتماعي الثقافي الذي حال دون وجود فضول فكري يوجه الفكر العلمي الصيني إلى التفكير في الطبيعة؛ الأمر الذي حال دون وجود فلسفة طبيعية على غرار الفلسفة التي نجدها عند الإغريق والأوروبيين في العصور الوسطى. ويذكر هاف أن القرن السابع عشر الأوروبي شهد ازدهارًا غير عادي للاكتشافات والابتكارات، منها ابتكار غاليليو غاليلي للمجهر عام 1608، فقد كان هذا الابتكار السبب في وضع العلم الأوروبي الحديث ضمن الإطار العالمي. ورغم أن المجهر قد انتقل إلى الصين والهند المغولية والإمبراطورية العثمانية، فإن هذه الحضارات لم تستطع الاستجابة لهذا الابتكار الجديد كما فعل الأوروبيون. ففي أوروبا، كان هناك العديد من الابتكارات "غير العادية" نتيجة وجود هذا المجهر؛ منها علم التشريح البشري والبصريات والميكانيكا والدراسات الكهربائية، وكان هذا المجهر هو الذي ساعد في ظهور الثورة العلمية التي أحدثها نيوتن، والتي تكمن في هذا التركيب بين الفيزياء الأرضية والسماوية تحت قانون الجاذبية الكونية، وكان لهذا الإنجاز آثار هائلة في كل مظاهر العلم الحديث والتقانة والتنمية الاقتصادية. أما في المناطق الأخرى من العالم، وخاصة الصين، فقد أظهرت مقاومة للتقدم العلمي وعلى وجه الخصوص المجهر الغاليلي (نسبة إلى غاليلي)، الأمر الذي حال دون أن تحقق هذه المناطق تقدمًا، أو أن يظهر لديها العلم الحديث. ويتساءل هاف: هل يمكن أن تقدّم الكونفوشيوسية شيئًا ضروريًا وجوهريًا في القرن الحادي والعشرين يكون أساسًا لاقتصاد بلا حدود أو ديمقراطية حديثة؟ إن أي شخص في هذا العالم الواسع، فيما يزعم هاف، لا بد أن يصل إلى جواب عن هذه التساؤلات على نحو لا يدع مجالًا للشك، وهو أن العديد من المظاهر الموجودة في النمو التقاني والاقتصادي غير العادية التي تبدو في القرن الحادي والعشرين كانت بفضل التقدم العلمي والتقاني في الغرب. ينظر:

Toby Huff, *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 10.

(37) Timothy, pp. 342–343.

رابعًا: نقد منهج نيدهام في التأريخ للفكر العلمي في الصين

لم تكن إعادة النظر في سبل تقدّم العلم والمعرفة العلمية الناتجة منه، والدور الذي تؤديه العوامل الاجتماعية والأيديولوجية في عملية التقدم، من المواضيع المطروحة للمناقشة والتحليل في ظل هيمنة التقليد العقلاني الوضعي الذي حدد الحقيقة العلمية في المعرفة الناتجة من الممارسات التجريبية الخالصة، وهي الممارسات التي لم نجدها إلا في تاريخ العقل الغربي وحده دون غيره؛ الأمر الذي جعل هذا التقليد يزعم أن المعرفة الناتجة من الممارسات غير الغربية تتصف باللامعقول واللاعلمية. فقد زعم هذا التقليد أنّ ثمة اختلافًا كبيرًا بين النظم المعرفية الغربية ونظيرتها الشرقية. فالنظم المعرفية الشرقية نُظمٌ حدسية بطبيعتها يصعب عليها إنتاج علم، أو معرفة علمية، أو ربما يستحيل ذلك. ويرجع ذلك إلى أن النظم المعرفية الحدسية لا تقوى على استخدام المنطق والاستدلال العقلاني أثناء عملية بناء المعرفة، وخاصة العلمية منها؛ الأمر الذي يجعلها عاجزة عن تكوين علاقات سببية لافتقار هذه النظم المعرفية إلى القدرة على ممارسة التجريب. ومن ثم، شيّد هذا التقليد العقلاني الوضعي معرفةً تاريخيةً تدور حول مركز هو النظام المعرفي الغربي الذي يُعتبر، بالنسبة إليه، أكمل أشكال العقلانية وأنضجها، إضافة إلى وضعه منهجية في التأريخ للعلوم تعتمد على تهميش تاريخ الآخر غير الغربي وتشويهه، من خلال تأكيد فكرة "المعجزة" التي أحدثتها أوروبا في مجالات المعرفة المختلفة، وخاصة في العلم. لقد تحققت هذه المعجزة بفضل صفات فريدة يتميز بها الأوروبيون دون سواهم، حتى إنّ بعضهم يؤكد أن ما يتحلى به الغرب ويفتقر إليه الآخرون كان الحافز على التقدم من جهة، ونشر هذا التقدم إلى خارج أوروبا حيث بقية العالم من جهة أخرى؛ إذ كان عبء هذا النشر هو الرسالة الحضارية التي تكفل بحملها نيابة عن الشعوب والحضارات الأخرى، الرجل الغربي الأبيض[38].

تعمد التقليد العقلاني الوضعي تهميش تاريخ آسيا وما حققته شعوب هذه القارة من تقدّم علمي انعكس على الاقتصاد، كما يوضح ذلك أندريه غوندر فرانك Andre Gunder Frank (1929–2005)، عالم الاجتماع والمؤرخ الاقتصادي الألماني الأميركي الجنسية، في كتابه **الشرق يصعد ثانية: الاقتصاد الكوكبي في العصر الآسيوي**؛ فهو يحاجُّ بأن النزعة المركزية الأوروبية قدّمت الدعم للمؤرخين لكتابة تواريخ قومية تكون بمنزلة مؤازرة أيديولوجية للدول القومية الأوروبية والأميركية من جهة، وخادمة للمصالح الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية لطبقاتهم الحاكمة من جهة أخرى[39]. وهذا أدّى إلى

(38) من الكتابات العربية التي تناولت فكرة المركزية الأوروبية بالتحليل والتفكيك محاولة عبد الله إبراهيم الذي قدّم حيثيات هذه الفكرة وإشكالياتها المتعددة. فقد سعت نخبة من المثقفين الغربيين إلى التأسيس المعرفي لهذه المركزية من خلال التأصيل لمفهوم "النقاء" و"الأصل"، فضلًا عن "الكونية" التي يتصف بها الفكر الغربي؛ لكونه، بحسب ذلك الزعم، فكرًا واحدًا يملك مقومات استمراره وإعادة إنتاج ماضيه (الإغريقي القديم). وقد بينت هذه المقاربة كيفية مساهمة العلماء والفلاسفة في تأسيس الأطر الفلسفية والعلمية لهذه الفكرة، من أمثال فرنسيس بيكون Francis Bacon (1561–1626)، ورينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)، وجون لوك John Locke (1632–1704)، وديفيد هيوم David Hume (1711–1776)، وجورج بيركلي George Berkeley (1685–1753)، وفريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770–1831)، وغيرهم. ينظر: عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 11 وما بعدها.

(39) أندريه غوندر فرانك، **الشرق يصعد ثانية: الاقتصاد الكوكبي في العصر الآسيوي**، ترجمة شوقي جلال (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 43.

أن الشعوب الأخرى، مثل الأفارقة واليابانيين وشعوب جنوب شرق آسيا وآسيا الوسطى، لا ذكر لهم على الإطلاق بوصفهم مساهمين، أو حتى مشاركين في التاريخ، بل حتى لو جرى ذكرهم؛ فهم ليسوا أكثر من بدوٍ برابرة، يخرجون بين الحين والآخر نازحين من وسط آسيا لشن الحروب ضد الشعوب المستقرة والمتحضرة[40].

ثمة أفكار توجه تأويل المؤرخ، بحيث تجعله يشوّه التاريخ عمدًا، أو بعبارة أخرى يتوجه المؤرخ بفرضيات وحيثيات وأحكام مسبقة نحو الأفكار التي يؤرخ لها، من أجل إعادة بنائها وفقًا لتلك الفرضيات والحيثيات والأحكام، انتصارًا للسلطة المعرفية أو السياسية الأيديولوجية التي توجهه، أو للنظام المعرفي المكوِّن لهذه الفرضيات والحيثيات والأحكام؛ الأمر الذي يجعل المؤرخ المؤدلج يشوّه هذه الأفكار والممارسات.

لقد أكد منهج نيدهام الكولونيالي في التأريخ للفكر العلمي في الصين ثنائيةَ "حديث – قديم" المتغلغلة في التقليد الوضعي العقلاني الغربي، وهي ثنائية بين نوعين من التقدم: تقدّم يجري بالعودة إلى العصور الإغريقية الرومانية القديمة بحثًا عن الأصول، وتقدّم آخر يبتعد عن هذا المصدر/ الأصل ليسير في اتجاه خطي نحو الحداثة، إضافة إلى توظيف هذه الثنائية للقطيعة مع الماضي غير الغربي، والتنظير لتخطّيه وتجاوزه وتهميشه وطمس ملامحه. وقد تعامل نيدهام مع تاريخ الفكر العلمي في الصين باعتباره تاريخًا مغايرًا للثقافة التي ينتمي إليها. بعبارة أخرى، كان الإرث الثقافي الغربي طاغيًا عليه وهو يؤرخ لهذا الفكر؛ الأمر الذي جعله منحازًا إلى هذا الإرث. فرغم أنه ينتمي فكريًا إلى المدرسة الماركسية الكلاسيكية، فإنه تخلى عن أفكار هذه المدرسة عندما قارب الفكر العلمي القديم في الصين. ويرجع السبب في تخليه عن أفكار هذه المدرسة أنه لم يجد إجابات وجيهة عن السؤال الرئيس الذي طرحه في مشروعه التأريخي الكبير، أعني: لماذا لم يظهر العلم الحديث في الصين رغم التطورات العلمية والتقانيّة الملحوظة هناك، وتحقق هذا الظهور في أوروبا؟ بعبارة أخرى، لم تكن إجابة المدرسة الماركسية الكلاسيكية تتوافق مع المرجعية الكولونيالية الغربية الحاضرة بقوة في منهجه التأريخي الكولونيالي[41].

وفقًا لنيدهام، إن العقلانية منهجًا وثقافةً وأسلوبَ حياة هي التي شكّلت بنية الثقافة الأوروبية القديمة والحديثة على حد سواء، واستطاعت إنتاج فكر علمي دقيق أصبح هاديًا للعالم المتطلع إلى التقدم العلمي والعقلانية العلميين* ولكن هل استطاع نيدهام أن يرد الاعتبار إلى تاريخ الفكر العلمي في الصين أثناء تأريخه له أم ظل حبيسًا للنزعة الأوروبية الغربية التي تحكم على هذا الفكر بأنه تقليدي؟

سعى المنهج الكولونيالي إلى تجنيس الفكر العلمي بالجنسية الغربية، تمهيدًا لتهميش كل فكر علمي غير غربي، وذلك لسيطرة منطق أيديولوجي على هذا المنهج الإقصائي بتأكيده على سِمَتَي

(40) المرجع نفسه، ص 44.

(41) Gregory Blue, "Joseph Needham, Heterodox Marxism and the Social Background to Chinese Science Science & Society," *Guilford Press*, vol. 62, no. 2 (Summer 1998), pp. 195–217.

العلمية والموضوعية اللتين تميزان الفكر العلمي الغربي دون غيره؛ الأمر الذي يجعله جديرًا دومًا بالثقة والاتباع. ولهذا، نجد بعض المؤرخين المناهضين لمنهج التأريخ الكولونيالي، أو فلنقل للمركزية الأوروبية الغربية، يقدمون قراءات تأريخية جديدة تتجاوز هذا المنهج؛ منها على سبيل المثال قراءة فرانك.

لقد افتتح فرانك بكتاباته قراءة تأريخية جديدة تتجاوز منهج نيدهام التأريخي الكولونيالي؛ إذ تعيد هذه القراءة للفكر العلمي في الشرق، بوجه عام، مكانته وإسهاماته في نهضة أوروبا ذاتها. فقد أوضح فرانك أن الثورة الصناعية في أوروبا لم تكن وليدة التطور العلمي الذي حدث في القرن السابع عشر، بل إنها لم تبدأ هذه المرحلة التي ارتبط فيها الفكر العلمي بالتقانة إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأوضح كذلك أن الأسطورة المزعومة التي تصر عليها المركزية الأوروبية، والتي تقول إن التقدم العلمي في العصر الحديث هو الذي أحدث هذه الثورة العلمية الصناعية بدايةً من القرن السابع عشر، لم تكن بفضل العلم وتقدمه في أوروبا، بل بفضل مجموعة من الصنّاع أو الحِرفيين؛ الأمر الذي يؤكد أن النظريات العلمية لم تكن ذات أهمية من حيث علاقتها بالإبداع التقني، إلا بعد فترة طويلة من القرن التاسع عشر، إضافة إلى أن الفضل في تقدّم العلم الحديث راجع إلى إسهامات التقانة أكثر من العلم ذاته[42].

يطرح فرانك عدة تساؤلات تمثّل نقدًا لمنهج التأريخ الكولونيالي، منها ما يلي: هل كان العلم والتقانة أكثر تقدمًا في أوروبا مقارنةً بما كان في آسيا؟ وإلى متى؟ وهل كانت الثقافة آنذاك، بعد استيراد البوصلة والبارود والطباعة وغيرها من الصين، متطورة على نحو أصيل وطبيعي كامل داخل أوروبا، ولم تعد كذلك في الصين أو في أي بلد آسيوي آخر؟ وهل كان اتجاه انتشار التقانة بعد عام 1500 من أوروبا إلى آسيا؟ ثمّ أكان التطور التقاني عملية محلية وإقليمية داخل أوروبا أو الصين فقط، أم كان "عملية كوكبية" تحفزها القوى الاقتصادية العالمية بحسب ما تؤثر محليًا؟[43]

إنّ ذلك يؤكد التأثير التقاني الذي حققته الصين في نشأة العلم الحديث وتطوره من خلال التقانة التي حققت الصين فيها تقدمًا كبيرًا. وهو ما يرفضه نيدهام رفضًا قاطعًا عندما يزعم أن العلم الغربي الحديث حقق نجاحًا ليس لكونه متفردًا من حيث إنه غربي فحسب، بل لوجود عوامل ثقافية ساعدت في تبني العالم لهذا العلم[44]. ومنها على سبيل المثال، النظام الرأسمالي العقلاني، إضافة إلى وجود عوامل ثقافية واجتماعية أخرى. ويرجع أي تطور تقاني، وفقًا لفرانك، إلى استجابة عقلانية من المجتمع العلمي المحلي والعالمي الذي يستشعر الحاجة الاقتصادية والاجتماعية إلى إنتاج التقانة؛ ومن ثم ينتفي الزعم أن التقانة لها خصوصيتها الإقليمية والقومية والمحلية والفكرية الثقافية. لقد حققت الصين تقدمًا تقانيًا هائلاً في الفترة 1400–1800، وهو التقدم الذي استفادت منه أوروبا الغربية خلال الاتصال

(42) فرانك، ص 286–287.

(43) المرجع نفسه، ص 281.

(44) Timothy, p. 495.

التجاري الاقتصادي الثقافي بين الشرق والغرب عبر الأندلس. وهذا بدوره يقوض الزعم القائل إن تطور العلم في أوروبا كان ناتجًا من صعود النظام الرأسمالي. وفي هذا السياق يقول فرانك إنّ أوروبا لم تنهض ولم ترتقِ بنفسها بفضل طاقتها الاقتصادية الذاتية، وإنها لم تحقق نهضتها وارتقاءها بفضل أي نوع من التفرد الأوروبي من حيث العقلية، أو المؤسسات، أو نظم المشروعات، أو التقانة، أو العبقرية، أو في كلمة واحدة، بفضل العرق المميز، ولا حتى بسبب مشاركتها الاقتصاد الأطلسي في حد ذاته، واستخدامها إيّاه، ولا بسبب استغلالها المباشر لمستعمراتها في أميركا والكاريبي أيضًا، أو اتجارها في العبيد المجلوبين من أفريقيا، بل إنها نهضت عندما تسلقت على ظهر آسيا؛ عندما كانت هذه الأخيرة مسيطرة على الاقتصاد العالمي[45]. فلم يكن لأوروبا في الحقبة الحديثة شأن اقتصادي متميز، ولم تكن تمثل مركز العالم اقتصاديًا، بل يمكن القول إن أوروبا لم يكن لها الغلبة والسيادة في الاقتصاد العالمي قبل عام 1800، وإنما كان ذلك لآسيا. وإذا كان هناك لأي اقتصاد موقع ودور مركزي في الاقتصاد العالمي، وفي التراتبية المحتملة للمراكز، فهو اقتصاد الصين[46]. ولهذا، يوجه فرانك نقده لنيدهام الذي أخذ نقطة البداية في منهجه التأريخي للفكر العلمي في الصين عن كارل ماركس Karl Marx (1818–1883)، وماكس فيبر Max Weber (1864–1920)، وهي أن أوروبا تنفرد بالعلم والتقانة. وعلى الرغم من أن نيدهام وجد المزيد من الشواهد والبيانات عن العلم والتقانة في الصين، وأنه ناضل لكي يحرر نفسه من خطيئته الأولى التي تمثلها النظرة المركزية الأوروبية، فإنه لم ينجح تمامًا؛ وذلك لأنه ظل أسيرًا لنظرة مركزية عرقية[47].

يبرهن فرانك على شكوكه إزاء فرضية التفوق الأوروبي بتأكيده أن التقانة الصينية أدّت دورًا مهمًّا في النهضة العلمية الأوروبية، من خلال انتشارها الواسع حول العالم، وخاصة أوروبا التي نقلت الكثير من التقانة إليها، عن طريق سرقة بعض البنود التي تحتوي على التقانة وتقليدها وملاءمتها، وأيضًا عن طريق نقل العمليات الإنتاجية وتنظيمها، وعن طريق العزل الطوعي أو القسري (العبودية)، وتشغيل حرفيين مهرة، ومهندسين وملاحين بحريين، وعن طريق النشر والتجسس في مجال الصناعة[48]، إضافة إلى أن حاجة المجتمع الأوروبي الناشئ إلى التقانة من أجل بناء اقتصاد قوي في ظل التبادل التجاري الاقتصادي العالمي (بمفهومه السائد في بداية العصر الحديث) جعل أوروبا تعتمد اعتمادًا كبيرًا على التقانة الصينية؛ الأمر الذي يقوض فرضية التفوق الأوروبي العلمي والتقاني.

يوجه الأنثروبولوجي الإنكليزي جاك غودي، أيضًا، نقدًا لمنهج نيدهام في التأريخ للفكر العلمي في الصين، من خلال إثارة ما أطلق عليه "مشكلة نيدهام" Needham Problem، أو "معضلة نيدهام" Needham Paradox، وهي تتلخص في أن نيدهام قضى خمسين عامًا يوثق نمو العِلم الصيني في

(45) فرانك، ص 45.

(46) Ricardo Duchesne, "Between Sinocentrism and Eurocentrism: Debating Andre Gunder Frank's Re–Orient: Global Economy in the Asian Age," *Science & Society*, vol. 65, no. 4 (Winter 2001/2002), p. 429.

(47) فرانك، ص 28.

(48) المرجع نفسه، ص 302.

دراسات ذات أبعاد ملحمية، ومع ذلك ينتهي إلى نتيجة مفادها أنه على الرغم من التقدم الذي أحدثه الصين، فإنّ الغرب، لا الشرق (الصين)، كان هو الذي صنع اختراقًا نحو العلم الحديث.

ويضيف غودي أن ثمة حملة تأريخية منظمة خاصة بالثورة الصناعية في أوروبا، كان هدفها تشويه الفكر العلمي في الصين واعتبارها متخلفة واستبدادية وثابتة لا تتغير، على الرغم من أن البعثات التبشيرية، من الجزويت إلى الصين، قد روت في تقاريرها روايات تستحسن فيها الكثير من مؤسساتها وأيديولوجياتها ومواقفها وفكرها العلمي[49]. ووفقًا لغودي، كان الهدف الرئيس لمنهج التأريخ للفكر العلمي في الصين عند نيدهام هو إعادة دمج العلم الصيني في تاريخ العالم. ومع ذلك، فإنه عندما كان يناقش تقدّم العلم الغربي في القرون الحديثة، كان يرتد راجعًا إلى الأفكار المقبولة عن تفرد عصر النهضة وصعود البرجوازية والحداثة والرأسمالية والعلم الحديث[50]. وإذا كانت النهضة تعني الولادة الجديدة والإحياء واقتصار هذه الدلالات على أوروبا الغربية وحدها، فهو زعم عارٍ تمامًا من الصحة، وخاصة إذا اعتبرنا أن الولادة الجديدة والإحياء "ليست ظاهرة فريدة في حد ذاتها [...] ففي أي ثقافة مكتوبة، تكون هناك إمكانية العودة إلى أطوار سابقة من التاريخ، وإمكانية امتلاك إحياء ثقافي [...] الولادة الجديدة هي إمكانية موجودة دومًا [...] وعصر النهضة الأوروبي لم يكن فريدًا على النحو الذي يُفترض في الغالب"[51].

وإذا كان نيدهام قد اعتبر أن أخص خاصيتين هما اللتان جعلتا العلم الحديث الأوروبي يتفرد عن غيره من المحاولات الساعية لبلوغ فكر علمي دقيق هما الرياضيات والتجريب، فإنه - بالنظر إلى تاريخ العلم - سيكون من الواضح أن ما يدعيه العلم الحديث بوصفه تطورًا غربيًا محضًا، كان نتيجة التأثير الشرقي (الهندي والصيني) الذي وضع قاعدة رقمية استخدمها العلم الحديث في حساباته، إضافة إلى أن التجريب كان واسع النطاق في الشرق. ومن ثم، فإن العلم لم يظهر في أول ظهور له في التاريخ في أوروبا الغربية وحدها، وخاصة في عصر النهضة، وذلك لسبب بسيط؛ هو أنه كان موجودًا في أماكن أخرى منذ عهد بعيد، وأن الاختلافات التي ينشغل بها نيدهام، بين العلم البدائي والعلم الحديث، قد نتجت عادة من اعتبار التطورات التي حدثت في عصر النهضة هي أوج إنجاز أحدثه الفكر العلمي الأوروبي الغربي الحديث.

أراد نيدهام من خلال منهجه التأريخي للفكر العلمي في الصين، إحداث قطيعة مع الماضي لكي يثبت حداثة الفكر العلمي الأوروبي أو التأريخ لما هو حديث، وهو الأمر الذي يتطلب التأريخ لما قبل الحديث باعتباره نشازًا أو شذوذًا عن الفكر العلمي الحقيقي، أو لا يتوافق مع الحديث، ولكن يظل التأريخ له ضروريًا؛ لكونه هو الذي يعطي الشرعية للحديث وقيمته. ووفقًا لغودي، لم يستطع نيدهام أن يدرك هذه الحقيقة التاريخية التي تقول: "حين انعزلت أوروبا إلى حد بعيد عن جيرانها الشرقيين في

(49) جاك جودي، **سرقة التاريخ**، ترجمة محمد محمود التوبة (الرياض: مكتبة العبيكان، 2010)، ص 198.

(50) المرجع نفسه، ص 200.

(51) المرجع نفسه، ص 202.

مطالع العصور الوسطى، انكفأت على نفسها وعلى ثقافتها التي كانت ثقافة دينية على نحو مهين، ومع توسع التجارة والاتصالات مع بقية العالم، وخصوصًا مع أوروبا الإسلامية والشرق الأدنى الإسلامي، أدركت أوروبا تخلفها في مسائل التجارة، والمعرفة، والاختراع"[52]، فخرجت تبحث عن المعرفة والاختراعات خارج أوروبا، في الشرق وخاصة الصين، ولكن كانت السرعة التي استعادت بها أوروبا المعرفة والتقانة من الصين هي التي جعلتها بعد ذلك تؤرخ لنفسها انطلاقًا من وصف الشرق بالتخلف، لكي تنفض عن نفسها، كما يقول غودي، "الإحساس بالدونية"[53] تجاه الشرق.

إن منهج التأريخ الكولونيالي عند نيدهام يعاني، من وجهة نظر غودي، تركيزًا غير مبرر على أوروبا، بعد عصر النهضة الذي حدثت فيه تطورات في العلم والتقانة، إضافة إلى حقول أخرى، ولكن حين توضع هذه التطورات بوصفها "حديثة"، في مقابل كل الصيغ الأخرى (السلبية بطبيعة الحال)، تُطرَح "مشكلة نيدهام" بطريقة قاطعة؛ لأنها تخفق في ترك متسع للتطورات اللاحقة في الاقتصاد والكيانات السياسية والإنجازات العلمية للشرق[54]. ومن ثم، كانت طريقة التأريخ الموضوعية تتطلب وضع كل شبكة تستوعب كل التطورات والتقاطعات بين الحضارات وخاصة في الفكر العلمي والتقانة. وحينئذ، ستتلاشى مشكلة عامة المؤرخين الأوروبيين المعاصرين الذين ينظرون إلى الوراء، أو إلى مكان آخر باحثين عن المختلف الذي يبدو منحرفًا عن النموذج "البرَدايم" الذي يصير هو وحده المعيار. يقول غودي ناقلاً عن فيرناديز أرميسكو Fernández Irimescu: "على الرغم من الامتداد الطويل لبعض الإمبراطوريات الغربية، كانت إمبراطورية الصين، بكل معيار تقريبًا، أسرع إمبراطورية نموًّا في العالم. وبدت كذلك مثل وطن 'أحدث' على نحو أكبر من غيره [...].. مجتمعًا أفضل تعليمًا فيه أكثر من مليون من المتعلمين، ومجتمعًا أكثر استثمارًا في المشاريع فيه أعمالٌ تجارية أكبر، وتجمعات من رأس المال التجاري والصناعي أكبر من نظائرها في أي مكان آخر، ومجتمعًا أكثر تصنيعًا فيه مستوياتٌ أعلى من الإنتاج في تركيزات أكثر مكننة وتخصصًا، ومجتمعًا أكثر تحضرًا فيه توزيعٌ كثيف للسكان في معظم المناطق، بل هو، بالنسبة إلى أدوار البالغين، مجتمعٌ أكثرُ اتصافًا بالمساواة"[55].

خاتمة

حاول الخطاب الكولونيالي إضفاء صفة العالَمية على العلم الأوروبي الحديث، من خلال التأسيس المعرفي لمنهج التأريخ المسمى "التخيل التاريخي"[56] Historical Imagination، وهو آلية داعمة لفرضيات معدة مسبقًا، يجري وفقًا لها تزويرُ تاريخٍ ما عمدًا، بحيث يمزج المؤرخ الكولونيالي الخيال بالحقيقة، من خلال إعادة تأويل تاريخ الآخر، وحَبْك الأحداث، وتوليفها؛ من أجل إضفاء الشرعية

(52) المرجع نفسه، ص 229.

(53) المرجع نفسه، ص 228.

(54) المرجع نفسه، ص 236.

(55) المرجع نفسه، ص 161.

(56) عبد الله إبراهيم، **التخيل التاريخي: السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2011) ص 10.

على قراءته التأريخية الكولونيالية؛ وتأسيس وعيٍ مغاير بتاريخ المستَعمر أو التابع وتأصيل الاختلاف. وهكذا، روّج الخطاب الكولونيالي أن التاريخ الوحيد الذي يعكس تقدّم العقل العلمي هو تاريخ الفكر العلمي الغربي دون سواه، وأن كل مشروع تحديثي يسعى إلى توطين الفكر العلمي في مجتمعه ينبغي له أن يحتذي مسار تطور هذا العقل وتقدمه في التاريخ، وأن كل مجتمع لا يحتذي هذا الفكر سيكون خارج التاريخ، أو مثالاً للبدائية والتخلف واللاعلمية.

لم يستطع منهج التأريخ الكولونيالي عند نيدهام تقديم قراءة موضوعية عن تاريخ الفكر العلمي في الصين، فقد اعتمد على مفهومٍ للعلم محددٍ مسبقًا، وفقًا للمحدِّدات الغربية التي تجعل المعرفة العلمية، وممارستها، والنتائج المستخلصة منها، قائمةً على الاختبار التجريبي Experimental Test، والرياضيات الإقليدية Euclidean Mathematics، ومرجعية المنطق الوضعي، وهو الأمر الذي يجعل المؤرخ يتجاهل الإنجازات التقانيّة لحضارات بابل وآشور ومصر والصين والهند القديمة؛ لأنّ هذه الإنجازات، وفقًا لهذا المفهوم الوضعي العقلاني الغربي، تفتقر إلى المعايير والعناصر الأساسية للعلم بالنظر إلى المحدِّدات الغربية؛ ما يجعل القارئ لهذا التاريخ المتخيل يعتقد أن الإغريق القدماء هم الذين اخترعوا العلوم الطبيعية كما نعرفها اليوم لأنهم وضعوا الأسس والعناصر النظرية، إضافة إلى النظم المعرفية والقوانين الموحدة والمجردة التي من خلالها يمكن تفسير أحداث الطبيعة والتحكم في متغيراتها، استنادًا إلى منهج الملاحظة والاستنباط والتعميم، ووفقًا لمبادئ منطقية محددة؛ هي الهوية، وعدم التناقض، والاختبار التجريبي.

إن قراءة المنهج التأريخي الكولونيالي من شأنها أن تعيد النظر في الأفكار التي شكلت المرجعيات المعرفية الأيديولوجية للمركزية الأوروبية الغربية، ويفتح مجال إعادة الاعتبار لتاريخ الفكر العلمي، خاصة في الصين. ثمّ إنّ محاولة هذا المنهج إيجاد علاقة بين العلم الحديث، وتطور الرأسمالية المرتبطة بدورها بتصورٍ محدد بشأن العقلانية، هي محاولة غير منصفة؛ لكونها تكشف كيفية توظيف المؤسسة السياسية بالتعاون مع المؤسسة العلمية الرسمية الغربية، المعرفة العلمية، لخدمة تطلعات السلطة السياسية التي فرضت شكلاً من أشكال العقلانية بالقوة (الاستعمار) على ثقافات غير غربية، وذلك بتأكيد أصالة هذه المعرفة ونقائها عبر السنين، وهو أمرٌ يوحي إلى المؤرخين أن العلم الحديث علمٌ أوروبي موحد، له هويته الأوروبية الخاصة والخالصة، إضافة إلى تشديد هذه العقلانية على فكرة أن العلم الأوروبي الحديث يحمل مقومات انتشاره في جميع أنحاء العالم لكونه يخاطب البشرية جمعاء.

إنّ من شأن تأكيد التعددية الثقافية والمعرفية إبراز الدور الذي أدّته الثقافات والحضارات غير الغربية، وخاصة الصينية منها، في تاريخ العلوم، انطلاقًا من فرضية أن العلم ظاهرة إنسانية، تشارك في إنتاجه الشعوب المختلفة التي حملت فكرًا وثقافة وعلومًا عبر التاريخ. فالفرضيات والممارسات العلمية ليست فطرية، ثم إنها لا تخص عرقًا دون آخر، بل إن عملية إنتاج المعرفة العلمية وممارستها عملية معقدة يتشارك في بنائها معارف بينية، أو معارف عابرة للتخصصات الضيقة؛ ومن ثم فإن تطور العلم والمعرفة العلمية الناتجة منه، يعتبر نتاجًا لتفاعل بين ثقافات ومجتمعات متجانسة وغير متجانسة، وهو ما حدث عندما تفاعل الغرب مع الشرق من خلال التجارة واستيراد المعرفة والتقانة. إن إعادة التأريخ

للفكر العلمي من خلال البحث عن الأصول غير الغربية المكونة للعلم الحديث، يؤكد أن المعرفة العلمية حركة لها أبعادها النظرية والعملية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، اجتمعت معًا لتعكس قصة العلم الحقيقية التي تفاعل في داخلها كل هذه الأبعاد السابقة الذكر.

المراجع References

العربية

إبراهيم، عبد الله. **التخيل التاريخي: السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2011

_____. **المركزية الغربية**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون. 2010.

أشكروفيت، بيل، وجاريث جريفيث وهلين تيفين. **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**. ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

الأيديولوجيا. سبيلا، محمد وعبد السلام بنعبد العالي (إعداد وترجمة).سلسلة دفاتر فلسفية. نصوص مختارة 8. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006 .

حلاق، وائل. **قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي**. ترجمة عمرو عثمان. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق**. ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع. 2006.

السواح، فراس. **لاو تسو التاو تي – تشينغ. إنجيل الحكمة التاوية في الصين**. دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 1998.

شاكرابارتي، ديبيش. "دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي". ترجمة ثائر ديب. **أسطور** العدد 3 (كانون الثاني/ يناير 2016).

عثمان، عمرو. "التاريخ العالمي: موضوعه ومناهجه ودراسته من خلال تاريخ الأشياء". **أسطور**. العدد 1 (كانون الثاني/ يناير 2015).

غودي، جاك. **سرقة التاريخ**. ترجمة محمد محمود التوبة. الرياض: مكتبة العبيكان، 2010.

فرانك، أندريه جوندر. **الشرق يصعد ثانية: الاقتصاد الكوكبي في العصر الآسيوي**. ترجمة شوقي جلال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد على مقلد. بيروت: مركز الإنماء العربي، 1990.

قطب، خالد. **أنسنة العلم: مقال جديد في العقلانية العلمية** . القاهرة: دار نيو بوك للنشر والتوزيع، 2018.

كولر، جون. **الفلسفات الآسيوية**. ترجمة نصير فليح. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2013.

ميلز، سارة. **نظرية الخطاب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي**. ترجمة ألكسندر غريب. **مجلة العرب والفكر العالمي**. مركز الإنماء القومي. العددان 33–34 (شتاء 2015).

يانج، روبرت. **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**. ترجمة أحمد محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

الأجنبية

Blue, Gregory, "Joseph Needham, Heterodox Marxism and the Social Background to Chinese Science Science & Society." *Guilford Press*. vol. 62, no. 2 (Summer 1998).

_____. "Joseph Needham: A Publication History." *Chinese Science*. no. 14 (1997).

Curto, Diogo Ramada. "The Jesuits in China: A New Perspective." *Portuguese Studies*. vol. 19 (2003).

Duchesne, Ricardo. "Between Sinocentrism and Eurocentrism: Debating Andre Gunder Frank's Re–Orient: Global Economy in the Asian Age." *Science & Society.* vol. 65, no. 4 (Winter 2001/2002).

Guha, Ranajit & Gajatri C. Spivak, *Selected Subaltern Studies.* Delhi: Oxford University Press,1988.

Huff, Toby. *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Davies. "Joseph Needham (1900–95)." *The British Journal for the History of Science*. vol. 30, no. 1 (March 1997).

Multhauf, Robert. "Joseph Needham (1900–1995)." *Technology and Culture*. vol. 37, no. 4 (1996).

Needham, Joseph. "Science and Society in East and West." *Science & Society*. vol. 28, no. 4 (Fall 1964).

_____. *History of Scientific Thought, vol. 2: Science and Civilization in China.* Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Raj, Kapil. "Beyond Postcolonialism and Postpositivism: Circulation and the Global History of Science." *Isis*. vol. 104, no. 2 (June 2013).

Robert, Finally. "China, The West, and World History in Joseph Needham's Science and Civilization in China." *Journal of World History*. vol. 11, no. 2 (2000).

Russel, Bertrand. *The Problem of China*. London: George Allen & Unwin LTD, 1922.

Timothy, Brook. "The Sinology of Joseph Needham." *Modern China*. vol. 22, no. 3 (July 1996).

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/GOMP2110 | القبول Accepted 2021-8-26 | التعديل Revised 2021-8-4 | التسلم Received 2021-4-8

عامر شطارة | Amer Shatara* دعاء نصار | Dua Nassar**

مفهوم السياسات الحيوية بين ميشيل فوكو وجورجيو أغامبين

The Concept of Biopolitics between Michel Foucault and Giorgio Agamben

ملخص: يشير مفهوم "السلطة الحيوية" لدى ميشيل فوكو إلى الممارسات المختلفة التي لا يجري من خلالها تنظيم سلوكيات الأفراد فحسب، بل إنّ تنظيم الحياة نفسها بكل أبعادها يكون أيضًا خاضعًا لممارسة السلطة/ السكان على وجه التحديد. ستُؤخَذ السلطة الحيوية في القرن التاسع عشر وتُشكّل من أشكال السياسة التشريحية للجسم، والسياسة الحيوية للسكان، وقد أصبحت السمة المميزة لعلاقات القوة التي ينبني عليها عالمنا اليوم. ففي حين تتجه سياسة التشريح نحو الجسد كآلة - من حيث تأديبه وتحسين قدراته وتكامله في أنظمة ضوابط فعالة واقتصادية - فإن السياسة الحيوية للسكان، على النقيض من ذلك، تركز على الجسد المشبع بآليات الحياة، والذي يعتبر أساس العمليات البيولوجية المتمثّلة بالولادة، والوفيات، ومستوى الصحة ومتوسط العمر. لئن لم تفقد السياسات الحيوية عند جورجيو أغامبين جوهرها الأساسي الذي يقوم على التوجه إلى الحياة كقصد لها، فإنّ الهدف لم يكن تحسين الحياة - كما هو الشأن عند فوكو - بل نفيها وتهميشها وإعادة إنتاجها لتتحول من الحياة كنموذج جماعي وبيولوجي وقانوني وسياسي إلى "الحياة العارية"، أي المجردة من أهليتها القانونية والسياسية والاجتماعية، بحيث يسهل إخضاعها لإمكانية الموت والإبعاد والحظر، وذلك من خلال "حالة الاستثناء" التي تُعد نموذجًا لأنْ يشرّع القانون تعليق القانون نفسه. وفي هذه الحالة، يصبح الأفراد في الدولة نموذجًا لما يسمّيه أغامبين "الإنسان المستباح".

كلمات مفتاحية: فوكو، أغامبين، السياسات الحيوية، الحياة، الموت.

Abstract: Michel Foucault's conception biopolitics refers to the different practices by which not only are the behaviours of individuals regulated, but also life itself, is subjected to the exercise of power. In the nineteenth and twentieth centuries, Bio–politics took take the form of the "anatomical politics" of the body and the "Bio–politics of population," which became the most definitive character of the power relations that shape the contemporary world. While the anatomy policy concentrated on the body as a machine – improving its capabilities, directing it and integrating it into effective disciplinary systems, the bio–policy of the population, conversely, focused on the body as the basis for biological processes of birth, death, and reproduction and level of health etc. Agamben's bio–politics did not lose its basic orientation, with life as its intention. Agamben conceptualises biopolitics as a means to reduce the life of an individual into "bare life," that is, life deprived of any legal rights, losing citizenship and agency, through the state of exception. The state of exception is a model whereby the sovereign power legislates the suspension of the law itself, and in this case the individuals in the state of exception become what Agamben calls the Homo Sacer, an individual who is effectively stripped of all rights and who be freely killed without consequence.

Keywords: Foucault, Agamben, Bio–politics, Life, Death.

* أستاذ مشارك في قسم الفلسفة، في جامعة قطر، متخصص في الفلسفة الحديثة.
Associate Professor in the Department of Philosophy, Qatar University, Specializing in Modern Philosophy.
a.shatara@qu.edu.qa

** طالبة دكتوراه في الفلسفة بالجامعة الأردنية في عمان.
PhD. Student in Philosophy at the University of Jordan in Amman. duaanassar8@gmail.com

مقدمة

يبرز مفهوم "السياسات الحيوية" Biopolitics بوصفه مركبًا من علاقة متلازمة بين السياسة والحياة، تقوم على آليات مرنة تتبدل بها السياسات لتُخضع الحياة لاستراتيجيتها، كجزء من تطلّع السلطة نحو السيطرة والتنظيم من جهة، والقمع والإقصاء والسيادة من جهة أخرى. لا يمكن الاحتكام إلى لحظة ولدت فيها السياسات الحيوية دفعة واحدة؛ إذ خضع المفهوم لمحاولات تأسيس برزت عند الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984) الذي طرحه ضمن عنوان صادم، هو: "حق الموت والسلطة على الحياة" "Right of Death and Power over Life" كجزء من عناوين كتاب **تاريخ الجنسانية** *The History of Sexuality* (1976). فقد أراد من خلاله الكشف عن شكل جديد من السلطة ظهر بشكل متمايز عن طبيعتها كسلطة سيادية عقابية وعنيفة. اكتسبت السلطة عند فوكو وجهًا جديدًا وتعريفًا مختلفًا يتمثل بأنها علاقة وفاعلية وممارسة مبتعدة عن قطبها الأحادي الذي يفرض السيادة؛ ومن ثم أصبحت تتبع آليات الإحياء من خلال الحدّ من تشريع العقاب والقتل، لتتجه إلى تحسين الحياة والحفاظ عليها، من أجل إخضاعها ومراقبتها وضبطها. لذا، جاءت السياسات الحيوية لتمثّل سياسات السلطة الحيوية، وتؤدي أهدافها تجاه السكان في المجتمع بوصفهم جسدًا اجتماعيًّا، منضبطًا، وخاضعًا للمراقبة، ومن أجل التحسين الصحي، والبيولوجي أيضًا؛ للاستفادة قدر الإمكان من فاعليته الإنتاجية.

في حين ظهرت السياسات الحيوية بشكل تجاوز حضورها التأسيسي عند فوكو، لتتخذ صيغة مختلفة عند الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين Giorgio Agamben، خصوصًا في طرحه لها في كتاب **حالة الاستثناء** *State of Exception* (2003).

ومن الواضح أن السياسات الحيوية عند أغامبين، وإن بقيت متوافقة مع بعض المقدمات التأسيسية مع فوكو من خلال ربط السلطة بالحياة، فإنها قدّمت نتائج مختلفة. ومن أجل النظر في حضور مفهوم السياسات الحيوية في كل من طرح فوكو وأغامبين بهذه الصورة المتمايزة، كان لا بد من تتبع هذه السياسات على نحو أكثر تفصيلًا؛ للكشف عن الإشكاليات الأساسية التي تظهر في حالة المقارنة التي يتتبعها البحث، والتجاوز الحاضر لأطروحة السياسات الحيوية؛ من سياسات إحياءٍ كما ظهرت عند فوكو مُفصَّلةً، إلى سياسات موت برزت عند أغامبين من خلال استشهاده بظواهر قانونية وسياسية. وقد أبرزت عملية التجاوز العديد من المفاهيم التي استحقت الوقوف عندها، والخوض في عملية تحليلها، وأبرزها: مفهوم السيادة، والحياة، والموت، والقانون، والاستثناء. فالطابع المفاهيمي كان حاضرًا بقوة، ليثير تساؤلات تتعلق بمدى واقعية السياسات الحيوية، وأرضيتها العملية، وشكلها المعاصر، وإنْ كانت تمثّل سياسات الدولة من خلال نظام الحكم الذي تتبعه، أو أنها جزء من سياسات للدولة تستعملها ضمن ظروف وشروط استراتيجية تقررها. لذا، اعتبرت محاولة المقارنة بين طرح فوكو وأغامبين بشأن السياسات الحيوية منفذًا عريضًا يقدّم تحليلات للإشكاليات المتعلقة بالمفهوم، ويخلق إشكاليات تحفز البحث والتساؤل.

أولًا: السياسات الحيوية: حضور المفهوم في أطروحة فوكو

يُعد التاريخ مجالاً واسعًا برزت خلاله السياسة كمفهوم تفاعلي يقوم على آليات وعلاقات وبناءات نظرية تؤدي أهداف السلطة التي تفرض سيادتها بوصفها قوة باعثة على النظام وتشريع القانون. وهذه الممارسة السيادية للسلطة تحكم بالقانون كعنصر مؤسس لعلاقتها بالشعب، وتقتضي أن تمتلك السلطةُ الحقَّ في الإماتة والإحياء، وهو ما يؤكده فوكو قائلًا: "تعرفون أن حق الحياة والموت في النظرية الكلاسيكية للسيادة كان من الحقوق الأساسية في الواقع يظهر حق الحياة والموت على المستوى النظري بوصفه حقًّا غريبًا، فماذا يعني أن يكون هنالك حق على الحياة والموت؟ يعني أن للملك أو العاهل حق الحياة والموت بمعنى أنه يستطيع أن يميت أو أن يمنح الحياة"[1].

إنّ إشارة فوكو إلى مفهوم السيادة، على هذا النحو، تدل على محاولته إبراز التحولات التي مرت بها السلطة في ممارستها السيادية، خصوصًا في الإحياء والإماتة، حتى يتحوّل دورها إلى تطبيق الإماتة أو الإحياء؛ لتوجه آلياتها نحو تقليل حدوث الموت واستثمار الحياة؛ إذ إنها "تهتم بتدبيرها وتثمينها وتكثيرها وممارسة مراقبات دقيقة وانتظامات شاملة عليها، فالحروب لم تعد تجري باسم الملك الذي يجب الدفاع عنه، ولكنها باتت تجري باسم وجود الجميع"[2].

لم تتوقف تحولات السلطة عند هذا الحد؛ لأن ممارساتها في العقاب، مثل تطبيق حكم الإعدام على سبيل المثال، بدأ يشكّل مفارقة أمام محاولتها تدبير الحياة والمحافظة عليها بتوجهها إلى الإماتة في معظم الأحيان؛ ما جعلها تقوم على الإحياء وتجنب الموت، لتشكّل نفسها كسلطة "الإحياء" أو "الرفض" للموت[3].

إن التتبع الذي أقامه فوكو لتحولات السلطة عبر التاريخ، كشف عن نشوء مفهومٍ للسلطة مختلفٍ عن مفهومها السيادي، وهو ما أُطلق عليه مفهوم "السلطة على الحياة" Bio Power التي مهدت بدورها لنشأة السياسات الحيوية.

يعرّف فوكو السلطة في هذا السياق انطلاقًا من ممارساتها؛ إذ يقول: "لقد كانت السلطة قبل كل شيء حقًّا للقبض: على الأشياء والزمان، والأجساد، وفي النهاية على الحياة، ولعلها تبلغ ذروتها في امتياز الاستيلاء على هذه الحياة لإلغائها كليًّا"[4]. لطالما كان للسلطة تشريعات متعلقة بالموت، خصوصًا في منطق العقاب، حيث وقف الموت بوصفه حد الحياة، كما يطرحه فوكو؛ فالسلطة التي بدأت تتعمق في فهم طبيعة الحياة، بدا الموت لها وكأنه مجال لا بد من إيقافه، أو الحد منه، على قدر الإمكان، على أن تحل مكانه إدارة جديدة، هي إدارة الحياة.

---

(1) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة الزواوي بغورة (بيروت: دار الطليعة للنشر، 2003)، ص 234.

(2) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية: 1، إرادة العرفان**، ترجمة محمد هشام (المغرب: أفريقيا الشرق، 2004)، ص 114.

(3) المرجع نفسه، ص 115.

(4) المرجع نفسه، ص 113.

وفقًا لفوكو، تخترق السلطةُ الحياةَ كلّها، مستخدمةً بذلك المعرفة؛ لأن تعامل السلطة في سياق إخضاع الحياة لها يقوم على اتحاد بين السلطة والمعرفة كمركّب السلطة – المعرفة؛ ليبرر شكل تعامل السلطة مع الحياة، بواسطة الدعم بالمعرفة التي تتمثل بالدراسات العلمية والاجتماعية والإمكانات الإحصائية والدراسات العلمية. إن جميع هذه العناصر تساهم في تغلغل السلطة في جوانب الحياة وفي ضبط الفرد؛ إذ "يجب التوقف عن الاستمرار في وصف مفاعيل السلطة بعبارات سلبية من قبيل أنّ "السلطة 'تستبعد'، و'تقمع'، و'تكبت'، و'تراقب'، و'تجرّد'، و'تقنع' و'تخفي'. في الواقع إن السلطة تنتج، تنتج الواقع الحقيقي"[5]. وهنا تسهم السلطة في السيطرة على حياة الفرد من الناحية البيولوجية بدعمٍ من المعرفة المتعلقة به بوصفه كائنًا بيولوجيًّا. وهذا الفهم الذي تشكّله السلطة عن الفرد بهذا المعنى، تستعمله لتحريك سياساتها.

وهنا، لا بد من الإشارة إلى مفهوم الحياة الذي تحاول السلطة إخضاعه؛ فمفهوم السلطة على الحياة يحتمل حضور الحياة من خلال كلمة "Bio"؛ إذ أدّت هذه المفردة دورًا في تأسيس فوكو لمفهوم السلطة، ومن ثم مفهوم السياسات الحيوية.

1. مفهوم الحياة بوصفها رهانًا للسلطة

من الناحية الفلسفية، جرى التمييز بين واقعة الحياة البيولوجية المجردة Bare Biological Fact of Living وبين طريقة الحياة Way of Life بالنسبة إلى الأفراد والجماعات في الدولة، وحُسِمَ التمييز في الفلسفة اليونانية بين كلمة "Zoe"، التي تعني العيش المشترك بين البشر والكائنات، فيكفي أن يكونوا على قيد الحياة، وكلمة "Bios"، التي تعني الحياة المؤهلة، أي المتعلقة بالأفراد والجماعات، وهي الحياة العقلانية ضمن منظومة أخلاقية وقانونية وسياسية[6].

تدخل الحياة ضمن استراتيجيات السلطة، لتتخذ معنى كلمة "Bios"؛ إذ يمثل المنظومة التي تشكّل الإرادة والإمكانات والقوة التي يعيش بها الكائن البشري بتمثلاته الحيوية كافةً. لذا، بدأت السلطة تنتبه إلى الطريقة التي تستمر من خلالها الحياة البشرية، حيث تحتمل العديد من التدخلات. تناول فوكو كلمة "Bios" لتكون قصدًا للسلطة، بوصفها حياة الأفراد المؤهلين قانونيًا وسياسيًا واجتماعيًا. وبذلك، تخضع هذه الحياة لرهان السلطة من خلال تمكين آليات للتعامل معها؛ لتحسينها، وتنميتها، والحفاظ عليها، والحد من أي عوارض ممكنة التأثير. ويشير فوكو إلى مفهوم الحياة الذي تدرّج تاريخيًّا عَبْر تتبع المفهوم، ويوضح ذلك بقوله: "لقد ظل الإنسان لآلاف السنين على ما كان عليه، بالنسبة لأرسطو، حيوانًا حيًّا قادرًا، بالإضافة إلى ذلك، على وجوده السياسي. أما الإنسان الحديث فهو الحيوان الذي في سياسته توضع حياته، ككائن حي، موضع تساؤل"[7].

(5) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 204.

(6) Hansen Sarah, "ZOE, BIOS and the Language of Biopower," PhD. Dissertation, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, 2010, p. 4.

(7) فوكو، **تاريخ الجنسانية**، ص 119.

هنا، يقصد فوكو أن الحياة التي تستهدفها السلطة هي حياة الفرد المؤهل قانونيًّا، وقد تدرّج تعامل السلطة مع الحياة تاريخيًّا، حتى اختُزل في فترة الحداثة، أو ما يسميها فوكو "العتبة البيولوجية للحداثة"؛ إذ يجري استهدافه سياسيًّا؛ لكونه واعيًا بوجوده السياسي والقانوني، من خلال توظيف التقنيات والآليات التي تخضع حياته للتحسين حتى تصل إليه كجسد، أي بوصفه كائنًا حيًّا Zoe، حيث تُعنَى السلطة بعملياته الحيوية والبيولوجية كلّها؛ من ولادات، ووفيات، ومرض، وعجز.

يطلق على الآلية، أو الاستراتيجية، التي تعمل من خلالها السلطة على التدخل في الحياة "سياسات" Politics، أي سياسات السلطة في التدخل في الحياة، وتُختزل في السياسات الحيوية. فما الفرق الأساسي الذي يفصل السياسات الحيوية عن السلطة الحيوية؟

يقوم فهم أطروحة فوكو المتعلق بالسياسات الحيوية على مفهومه الأساسي للسلطة؛ إذ أسس بناءً نظريًّا مختلفًا للسلطة، بعيدًا عما يصفه الشكل الكلاسيكي للسلطة، ويقول في هذا السياق: "لا يجب اعتبار السلطة وكأنها ظاهرة هيمنة واحدة موحدة ومنسجمة - كهيمنة فرد على فرد ومجموعة على مجموعة أو طبقة على طبقة - بل يجب أن نعرف أن السلطة - إلا في حالة تقديرها من أعلى ومن بعيد - ليست شيئًا يمكن تقاسمه أو توزيعه أو اقتسامه بين الذين يملكونها والذين لا يملكونها"[8].

لذا، ينفي فوكو أن يحتكم مفهوم السلطة إلى بُعدٍ واحدٍ كما تدرَّجت تاريخيًّا؛ فلم تعد السلطة بيد الملك أو الحاكم، أو بيد قطب واحد يمتلك الحكم والسيادة، بل تفككت وأصبحت تُمارَس في شبكةٍ، بمعنى أنها تتمثل بوصفها فاعلية بين الأفراد الخاضعين والممارسين لها، بحيث تنتقل بين الأفراد من دون أن تطبق عليهم، وهكذا فإن الفرد هو نتيجة من نتائج السلطة[9].

واستنادًا إلى ذلك، يعتبر فوكو أن السلطة على الحياة قد تطورت من القرن السابع عشر ضمن قطبين مرتبطين في شبكة من العلاقات، ويوضح ذلك بقوله: "لقد تم تركيز أحد القطبين؛ الأول في التكوين على ما يبدو، على الجسد كآلة: فترويضه، والرفع من كفاءاته، وانتزاع قواه، والنمو المتزايد لمنفعته وانقياده، واندماجه في منظومات للمراقبة فعالة واقتصادية، كل هذا كانت قد أمّنته إجراءات لسلطة تحدد 'الانضباطات': تشريح سياسي للجسد البشري"[10].

ويقصد فوكو شكل السلطة في القرن السابع عشر التي يبدو أنها أسست آليات السيطرة على الحياة من خلال تحديدها بالجسد، بحيث يخضع الجسد نفسه، بوصفه فاعلية حيوية منتجة لا بد من تنظيمها وترويضها ومراقبتها؛ فلم يعد جسد الفرد رمزًا لسيطرة السلطة ضمن منطق العقاب والإماتة، وهي ذاتها آلية السلطة السيادية، بل أصبحت السلطة تقوم بآليات مختلفة تطبق على الجسد تتمثل بالمراقبة والتنظيم والترويض؛ لتحافظ على إنتاجيته.

(8) فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص 54.

(9) المرجع نفسه.

(10) فوكو، **تاريخ الجنسانية**، ص 116.

أما القطب الثاني من أقطاب السلطة الحيوية، فيتمثل بفترة منتصف القرن الثامن عشر الذي اتجهت من خلاله السلطة إلى الجسد، ولكن بوصفه النوع، وهو يستعمل كسيرورات بيولوجية؛ مثل التكاثر، والوفيات، ومستوى الصحة، ومدة الحياة، وطول العمر. ويوصف هذا القطب بعملية تكفل السلطة بالحياة، من خلال العديد من التدخلات الرقابية والانتظامية التي تسمّى "بيولوجيا - سياسية للسكان"[11].

مع تقدم الإحياء على الإماتة في منتصف القرن الثامن عشر، لم يعد الجسد نموذجًا لإثبات سيادة السلطة؛ فقد غيرت السلطة آلياتها انطلاقًا من تغير هدفها من الجسد إلى الحياة، والمقصود هنا أن الإنسان كلّه غدا هدفًا للسلطة بعد تخليها عن كلاسيكية السيادة. ويتتبع فوكو توجهات السلطة من الجسد لتصل إلى الإنسان الحي أو الإنسان النوع، فالبشر يتعددون تبعًا لنوعهم المتعدد، وهذا التعدد يحتاج إلى مراقبة وترويض، ليصل الجسد من جسد الإنسان المعاقَب إلى جسد الإنسان النوع المتعدد، وهذا الجسد تحديدًا يُختزَل في العمليات الحيوية المتمثلة بالمرض، والوفاة، والولادة، وغيرها، الناتجة من منظومة العلاقات الاجتماعية البشرية.

ومن ثم، تتشكل السلطة على الحياة لتعرّف بأنها شكل من أشكال السلطة الممارسة على البشر، بوصفهم نوعًا بيولوجيًا، بحيث تخضع هذه الخصائص إلى دراسة علمية من جهة السلطة[12]. وهذا التشكل يتفرع ليقوم بآليات تدخل السلطة وهي السياسات الحيوية.

استنادًا إلى فوكو، تمثّل السياسات الحيوية تكنولوجيات، وتقنيات، ووسائل، تقوم بها السلطة للتدخل في الظواهر الحيوية للسكان، أو ما يسميه فوكو نفسه "الجسم الاجتماعي"، المتمظهر في مؤسسات متنوعة مثل الأسرة، والجيش، والمدرسة، وغيرها. ويقول في هذا السياق: "علينا أن نتحدث عن بيو-سياسة، للإشارة إلى ما يجعل الحياة وآلياتها تدخل في ميدان الحسابات الصريحة، وما يجعل السلطة - المعرفة عاملاً لتغيير الحياة البشرية"[13].

نلاحظ كيف أن الحياة أصبحت قصدًا للسياسة، لأن الحياة قيمة الاستغلال الذي تسعى إليه السلطة عقلانيًا؛ إذ إن اتزان السلطة ونظامها ووجهها البسيط والمسالم يكاد يكون كلّه أبعد عن أي آلية إجرامية تقوم بها لإثبات قوتها وسيادتها. وبما أن السلطة تحقق انسجامًا مع المعرفة، فإنها استطاعت أن تمتلك فاعلية المعرفة العلمية المتعلقة بالبيولوجيا وتقنيات تعديلها ومعالجتها؛ إذ توسع الجسد الذي جرى إخضاعه تحت مجهر السلطة، ليصبح جسد السكان الذي تتحكم فيه وتنفذ إليه، بناءً على السياسات المتبعة. وبحسب فوكو، فإنّ تقاطع السياسة مع الحياة يجري من خلال فهم جديد للقانون.

(11) المرجع نفسه.

(12) أماني أبو رحمة، **أبعد من فوكو: السياسات الحياتية في عصر الجينوم**، ط 2 (القاهرة: مؤسسة أروقة للدراسات والنشر، 2020)، ص 84.

(13) المرجع نفسه، ص 119.

2. لعبة المعيار على حساب القانون

إن تقديم فهم محكم للقانون، يستند إلى أرضية عملية أبرزت ممارسته وتطبيقه داخل النظام السياسي للدولة، ولطالما أخذ القانون صيغة التشريع وفرض الأحكام لتنظيم الحياة المدنية للأفراد داخل الدولة، وغالبًا ما ارتبطت صيغته تلك بشكل السلطة المعهود، أي السلطة التي تشرّع القانون وتفرض الالتزام به، وأي مخالفة لهذا القانون تتيح مجالاً للسلطة لتحكم بالعقاب على نحو ينسجم مع طبيعة المخالفة أو الجرم. وهذا ما يسمّيه فوكو "النموذج القانوني للسيادة"، ويؤكد أن النظام القانوني كان في "كليته متمركزًا حول الملك، أي إنه كان له في النهاية حق الهيمنة وما ينتج عنها"[14].

يتخذ القانون صيغة مختلفة في سياق حضور السياسات الحيوية، أي إن السياسات الحيوية التي تُعنَى بحياة السكان بوصفهم الجسد الاجتماعي الذي يخضع للمراقبة، والتنظيم، والاختبار، والتحسين، والحماية، لا تعتبر القانون نموذجًا للسلطة السيادية؛ إذ لا تنسجم صيغة القانون التي تقوم على العقاب والإماتة مع السياسات الحيوية التي تهدف إلى الإحياء والتنظيم والمراقبة، وهذا يعني أن القانون لم يعد مجالاً مطبقًا في ضوء تلك السياسات ليحل مكانه المعيار Norm.

يُفهم المعيار بأنه آلية متواصلة وتصحيحية وتنظيمية؛ فهو يؤدي دورًا في "توزيع الحي في ميدان القيمة والمنفعة"[15]. إن السياسات الحيوية تُخضع الحياة لاستراتيجيتها، وتتعامل مع السكان بوصفهم جسدًا اجتماعيًا حيويًا وبيولوجيًا، ومعنى ذلك أنها تنظر إلى السكان بوصفهم أنواعًا، أكثر من كونهم مواطنين قانونيين. وهذه النظرة تجعل من القانون، الذي يهدف إلى الإلزام بالتشريعات، يتنحى جانبًا، بحيث يؤدّي المعيار دورَه في تنظيم حياة السكان، بناءً على نوعهم البيولوجي وطبيعتهم الحيوية. فالمعيار يصنّف الأفراد بوصفهم ذوي قيمة ومنفعة، في حين يصبح هناك أفراد آخرون مستثنَوْن من هذه القيمة. وانطلاقًا من استراتيجية السلطة في إخضاع الحياة بواسطة القانون الذي يقوم على المعيار، يمكن القول إن السياسات الحيوية استطاعت أن تتأسس على نحو جيد. ولتقييم تصوّر واضح بشأن هذه السياسات، لا بد من الاطلاع عليها بنظرة فاحصة من أجل تعرُّف آلية تغلغلها في المجتمع أكثر فأكثر في مستوى عملي.

أخضعت السياسات الحيوية - بدعم من قوة الاجتهاد القانوني - الحياة، حتى أصبحت الحياة نفسها رهان السياسة الوحيد، وذلك يعود إلى استمرار السلطة في علاقتها بالمعرفة على نحو متزايد، فأصبحت العلاقة بين السياسة والحياة تتداخل تداخلاً كبيرًا، لتعلن عن نفسها عمليًّا من خلال ما يسميه فوكو "الجاهزيات" Dispositifs أو "الجهاز" Apparatuses. وهي مجموعة من العناصر تتمثل بقرارات، وقوانين، وخطابات، وإجراءات إدارية وآلية متكاملة، تجمع بين تقنيات وتكنولوجيات، وتتضمن مهارات وممارسات تهدف إلى تنظيم الحياة اعتمادًا على المعايير. وتعمل الجاهزيات كاستراتيجية مهيمنة تحقق اندماجًا بين المؤسسات القضائية والطبية والإدارية والمؤسسات التي تُعد ذات طابع تنظيمي[16].

(14) فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص 52.

(15) فوكو، **تاريخ الجنسانية**، ص 120.

(16) أبو رحمة، ص 25، 53.

يقوم عمل الجاهزيات على التخفيف من حدة المشكلات التي يمكن اعتبارها مشكلات قانونية، ويشير فوكو إلى أن الجاهزيات كانت حاضرة في نظام الدولة في القرن التاسع عشر، وأنها تعمل لمصلحة السلطة الحيوية؛ فأي سلوك يقوم به الأفراد يؤدي إلى العقاب، ويسبب مشكلة قانونية، ويحفز الجاهزيات إلى السعي نحو هذا السلوك وتصحيحه من خلال تقنياتها المختلفة؛ ليجري وصف هذه المشكلة بأنها مشكلة تأديبية يمكن العمل على توقّيها. وبهذا، تصبح مجالات الجرائم التي يعاقب عليها القانون محددة على نحو ينسجم مع توليف الجاهزيات لتلك الجرائم، لتقلّص فاعلية العقاب قدر الإمكان، وهذا بالتأكيد يتوافق مع مصلحة السياسات الحيوية بوصفها قائمة على الإحياء والسلطة الإيجابية Positive Power.

وبناءً على دور المعيار في التمييز بين الأفراد بيولوجيًا بانسجامه مع سلطة الإحياء، متميزًا بذلك من سلطة الإماتة، أي السلطة السيادية التي استعملت القانون ليكون ملاذًا تشريعيًّا لحق السلطة في تقرير الموت والحكم به، لا بد من السؤال عن طبيعة الموت، وعن مفهومه استنادًا إلى أطروحة فوكو المتعلقة بالسياسات الحيوية.

3. موقع الموت في السياسات الحيوية

يقدّم فوكو تعريفه للسياسات الحيوية خلال المحاضرات التي ألقاها في الكوليج دو فرانس (1978-1979) بعنوان "مولد السياسات الحيوية" بوصفها "الطريقة المستعملة منذ القرن الثامن عشر في محاولة عقلنة المسائل المطروحة على الممارسة الحكومية والمتعلقة بالظواهر الخاصة بمجموعة من الأحياء الذين يؤلفون جملة السكان: الصحة، نسبة المواليد، طول العمر، الأجناس. ونعلم أي موقع احتلته هذه المسائل بشكل متنام منذ القرن التاسع عشر وما مثلته باعتبارها مواضيع رهان سياسي واقتصادي إلى اليوم"[17].

إن النظر إلى وصف فوكو لآليات السياسات الحيوية القائمة على الإحياء يضع مفهوم الموت في موضع تساؤل، أي ما موقع الموت في تصرفات السلطة لمحاولة المحافظة على الحياة؟ مع الأخذ في الاعتبار أن وجود الموت والتهديد به كان لهما دور رئيس في قوة السلطة السيادية؛ إذ كان ذلك يشكّل موطنًا للسيطرة وفرض القيود والردع وصياغة القانون. وهذا يعني أن أطروحة الموت منسجمة مع آليات السلطة السيادية، في حين أنها تتناقض مع آليات السياسات الحيوية التي تقوم في جوهرها على الإحياء.

يمهّد فوكو لفكرة حضور الموت في السياسات الحيوية من خلال التساؤل الذي طرحه: "إذا كان صحيحًا أن سلطة السيادة تتراجع أكثر فأكثر، وأن السلطة الحيوية الانضباطية والتنظيمية تتقدم أكثر فأكثر، وأن موضوعها هو الإنسان؛ كيف يمكن لسلطة كهذه أن تقتُل، إذا كان صحيحًا أن الأمر أساسًا يتعلق بتحسين الحياة؟"[18].

(17) ميشيل فوكو، **دروس ميشيل فوكو 1970-1982**، ترجمة محمد ميلاد (المغرب: دار توبقال للنشر، 1982)، ص 59.

(18) فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص 245.

يدعو هذا السؤال إلى توضيح دخول العنصرية في مجال إخضاع الحياة لاستراتيجيات السياسة والتدخل فيها، بوصفها جسدًا اجتماعيًا وبيولوجيًا، بحيث يدخل مفهوم الأعراق في المنظومة البيولوجية للنوع الإنساني، ويحمل قابلية تصنيفها وتمييزها. واستنادًا إلى ذلك، تميّز السياسات الحيوية بين الأعراق تبعًا لطبيعتها النوعية في الدولة؛ إذ تُخضع السكان للتصنيف بناءً على أعراق متفوقة وأخرى دونية. ومن خلال هذا التصنيف تستبعد الأعراق "الدونية" وتُقصيها.

تجري آليةُ استبعاد الأعراق الدونية من خلال معالجة النوع الإنساني، وتقسيمه إلى جماعات صغيرة قائمة على العرق؛ ومن ثمّ تُعد هذه الوظيفة العنصرية التي تعمل داخل الاستمرارية البيولوجية غايةً للسلطة الحيوية، وتكمن أهم وظائفها في علاقةٍ ذات طبيعة بيولوجية. إن حضور العنصرية في مجال السلطة السيادية كان يؤدي إلى الحرب والقتل حتى يجري التخلص ممن يمثلون خطرًا، أو عدوًّا، بالنسبة إلى العرق السائد الذي لا بد من أن يوصف بأنه نقيّ. ولكنها في سياق السياسات الحيوية التي تلغي القتل تقوم بالإبعاد والإقصاء ومضاعفة أخطار الموت، وخلق فضاء يهدد وجود الأفراد أصحاب الأعراق الدونية[19].

إن مركّب السلطة – المعرفة يظهر في الواجهة من جديد، ويعزز صورة السلطة الحيوية التي تلتزم هذا المركّب؛ لأن طبيعة التصنيفات البيولوجية وحياة النوع وتفوق الأعراق ليست تصنيفًا سياسيًّا بحتًا، بل هي نظرية علمية يتدثّر بها الخطاب السياسي. والخطاب لدى فوكو، في هذا السياق، يعني مصطلحًا يعبّر عن أي إنتاج فكري أو أدبي، فردي أو جماعي أو ذاتي، أو مؤسساتي، له منطق ذاتي وارتباطات مؤسسية[20]. فخطاب السلطة يعبّر عن إرادتها وأدواتها وأفكارها وقوالبها المعرفية، بحيث تستطيع أن تتخفى وراء الخطاب، وتؤطره على نحو يحقق مرادها.

كشف فوكو عن مركّب السلطة – المعرفة من خلال الإشارة إلى محاولة السلطة الحيوية توظيف الموت عَبْر العنصرية، اعتمادًا على الإبعاد والرفض والإقصاء؛ بالنظر إلى الترابط بين نظرية داروين التطورية، مثل الصراع من أجل البقاء، والانتخاب والارتقاء. ويَعتبر الخطاب السياسي الذي استغل هذا الفهم البيولوجي لطبيعة البشر بوصفه أساسًا علميًّا أنّ العدو أو الخصم، مثلاً، يستحق أن يُقصَى بسبب اختلاف نوعه[21].

ومن ثم، يُختزل خطاب السياسات الحيوية في الإقصاء والتمييز والتهميش كوظيفة للموت، فيعاد تعريف الموت بوصفه عنصريةً تزاولها السلطة، ليشكّل المجتمع منظومة بيولوجية مصنفة يجري التعامل مع أفرادها بناءً على نوعهم. وهكذا، تنتشر العنصرية بينهم، وتبرز في علاقاتهم من خلال الاحتقار والعداوة؛ ما يؤكد تصور فوكو لعمل الدولة البيولوجي الذي يعيد إحياء السلطة السيادية؛ إذ يقول: "إن العنصرية، في اعتقادي، تضمن وظيفة الموت في اقتصاد السلطة الحيوية"[22].

(19) المرجع نفسه، ص 245–246.

(20) ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (القاهرة: دار التنوير للطباعة والنشر، 2007)، ص 4.

(21) فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص 247.

(22) المرجع نفسه، ص 248.

أحدثت أطروحة فوكو المتعلقة بالسياسات الحيوية دافعًا ملهمًا للعديد من الكتابات السياسية التي اتجهت إلى تحليل مفهوم السلطة الحيوية الذي يُعنى بالتنظيم والمراقبة والتصنيف والتمييز، مبتعدةً عن سياساتها في المعاقبة والقتل وإنفاذ القانون؛ ما أدى إلى ظهور تحليلات ووجهات نظر فلسفية لفلاسفة ومنظرين، مثل روبرتو إسبيزتو، وأنطونيو نيغري، ومايكل هارت. كما برزت أطروحات في العلوم الاجتماعية، مثل أعمال بول رابينو، ونيكولاس روز، إضافة إلى الأدبيات المتنامية في الدراسات القانونية ونظريات العلاقات الدولية وتاريخ الطب والأحياء[23]. وفي مجال القضايا السياسية والظواهر الإنسانية والظروف الدولية والشعبية التي بدأت تظهر في الواجهة (مثل قضايا اللجوء، ومعسكرات الاعتقال والإرهاب)، يُعَدُّ أغامبين أبرز الذين وظّفوا أطروحة فوكو فيما يتعلق بالسياسات الحيوية.

وعلى الرغم من أن فوكو قدّم تحليله بشأن مفهوم السياسة الحيوية بصيغة المفرد، فإنه كان يعبّر عن إجراءات تزاولها السلطة من خلال الإشارة إلى ممارسات السلطة الحيوية في القرن الثامن عشر، التي "كانت حاضرة على كل مستويات الجسم الاجتماعي والمستعملة من لدن مؤسسات متنوعة"[24]، من دون أن يُحدث ذلك تمييزًا بينها وبين السلطة الحيوية. إلا أن الأمر قد اختلف في الأطروحات اللاحقة التي ميزت بين السلطة الحيوية والسياسات الحيوية، بوصفها استراتيجيات وإجراءات سياسية. وهو ما حاول أن يقدمه أغامبين ليتميز من فوكو في أطروحته، وذلك من خلال نقاشه عدة مفاهيم، أبرزها: مفهوم الحياة، وسياسات الموت، والسلطة السيادية، والإنسان، وإشكالية "حالة الاستثناء" التي ميزته بوضوح في أطروحته المتعلقة بالسياسات الحيوية.

ثانيًا: السياسات الحيوية: إعادة التوظيف في طرح أغامبين

قدّم جورجيو أغامبين منظومة مفاهيمية خاصة وظف من خلالها أفكاره المرتبطة بالسياسات الحيوية؛ إذ استدعى مفاهيم السلطة، والدولة، والسيادة، والإنسان، والموت، والقانون، والحياة، وجعلها ضمن تحليل نظري وأخضعها لتوظيفات نظرية وواقعية ليشكّل نظريته الخاصة المتعلقة بالدولة وسياساتها. واتجه إلى التاريخ الغربي ليستدل من خلاله على الشواهد العملية لتصرفات السلطة في القمع والإقصاء والتهميش والقتل، وحاول أن يطرح تساؤلات عن الأسباب التي تقف خلف تلك التصرفات، وأن يوظّف السياسات لتخدم هدف الدولة في فرض السيادة[25].

(23) أبو رحمة، ص 108.

(24) فوكو، **تاريخ الجنسانية**، ص 117.

(25) قدّم أغامبين فهمًا شاملًا ومهمًّا لتلك الأطر من خلال كتاب **حالة الاستثناء** الذي يمثّل إطار آلية عمل سياسات السلطة، وكتاب **الإنسان المستباح** الذي يمثّل واقع حال الأفراد في مجتمعاتهم ووَقْع تسييس السلطة عليهم، من خلال منظور السياسات الحيوية. يُذكَر أن كتاب **حالة الاستثناء**، الصادر عام 2003، أتى في سياق ردود فعل الولايات المتحدة الأميركية على تفجيرات برجَي التجارة في نيويورك وحربها على "الإرهاب"، والسياسات الاستثنائية التي قررتها في ذلك الحين. والكتاب في المجمل تعبير عن حالة من القلق من جهة أن نموذج الاستثناء قد يتسع في المستقبل، لأن استخدامات الدول الديمقراطية إيّاه أصبحت أكثر ممّا كان عليه الأمر من قبل.

وبناءً على التوجه التاريخي لأغامبين، توصّل إلى أن الحداثة ليست العتبة الواضحة لظهور ممارسات السلطة وآليات فرض السيادة، بل إن حضور هذه الممارسات كان أقدم من الحداثة في صناعة الإبادة والممارسات الوحشية ضد الفرد. إن الدخول إلى عوالم السياسات الحيوية عند أغامبين، يحتاج إلى تفكيك البنية المفاهيمية التي وظفها، وجعل لها دورًا في الوصول إلى سياسات حيوية على نحو مختلف عما ظهرت عليه عند فوكو.

حالة الاستثناء: بنية القانون والكائن الحي

يُعد مفهوم حالة الاستثناء مفهومًا جوهريًّا لدى أغامبين، يختزل في داخله بنية العلاقة بين السيادة، والقانون، والإنسان. وفي تعريفه لهذا المفهوم، يتجه إلى التاريخ ليصوغ الظواهر السياسية التي شكّلت حالة الاستثناء بطرائق مختلفة، في فترة حكم النازية، والحرب الأهلية العالمية، والقانون الأميركي في مكافحة الإرهاب. وتُعد هذه الظواهر مثالاً يُذكر ضمن غيره من الأمثلة التي تدرّج بها أغامبين، ليصل إلى تعريف حالة الاستثناء، محللاً بذلك أطروحة المفكر كارل شميت عن التلازم بين حالة الاستثناء والسيادة.

يرى أغامبين ضرورة النظر إلى حالة الاستثناء من خلال المنظور السياسي، مبتعدًا عن المنظور القانوني والدستوري، بحيث "يغدو شرطًا أوّليًا لتعريف الصلة التي تربط الكائن الحي بالقوانين، وتتركه تحت هيمنتها في الوقت ذاته"[26]. ومن ثم، فإن حالة الاستثناء ظاهرة تقتضي تعليق العمل بالقانون، لتعطي شرعية مطلقة للسلطة في تطبيق حرٍّ لآلياتها في السيادة والحكم والسيطرة. ويوضح أغامبين، أيضًا، أنّ حالة الاستثناء "ليست قانونًا خاصًا كقانون الحرب، بل هي تعليق للعمل بالنظام القانوني. وعلى هذا الأساس فهي تعين عتبة هذا النظام أو حدوده"[27].

تتبع أغامبين الشواهد التاريخية التي مثلت حالة الاستثناء؛ مثل تطبيق فرض حالة الطوارئ في الدولة في حالة الحرب، أو الكوارث الطبيعية، أو انتشار الأمراض، للحفاظ على السلامة العامة. إنّ حالة الاستثناء تعطي مجالاً واسعًا لسيادة الدولة سيادةً مُطْلقة، وتحديد حريات الأفراد في المقابل. وهي تفرض الضرورة بحيث تحافظ على النظام العام في الدولة. وبحسب أغامبين، تُقدَّم هذه الضرورة كإجراء غير قانوني، إلا أنه متفق مع النظام القانوني والدستوري؛ لأن طبيعة الضرورة نفسها تفرض على القانون أن يشرع تعليق القانون بالذات[28].

من خلال تحليلات أغامبين لحالة الاستثناء، نكون أمام ضربٍ من البحث المرتبط بممارسات السلطة ضمن هذه الحالة؛ إذ يوضح أن السلطة تقوم بإدراج الفوضى في النظام القانوني، بحيث لا تأخذ الفوضى معناها المناقض للنظام في حالة فرض القانون. ففي حالة الاستثناء، يجري فرض الفوضى،

(26) جورجو أغامبين، **حالة الاستثناء: الإنسان الحرام 2**، **1**، ترجمة ناصر إسماعيل (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015)، ص 42.

(27) المرجع نفسه، ص 47.

(28) المرجع نفسه، ص 85.

بحيث لا تشكّل استثناءً، بل قاعدة. وهنا، نلمس أن حالة القانون الطبيعية تمثّل النظام، في حين تمثّل الفوضى الحالة الطبيعية للاستثناء.

تؤدي السيادة دورها في إحلال القانون وإخفائه، بحيث تملك سلطة القرار بشأن الحياة والموت. فإذا فرضنا أن هناك تمايزًا بينهما، فإننا سنفهم أنه لن يكون في حالة الاستثناء خط يفصل بين الحياة والموت، تمامًا مثل التداخل الذي يحدث بين السياسة و"الحياة العارية" Bare life؛ إذ تدخل السياسة في تعايش مع الحياة العارية، لتتحول السياسات الحيوية إلى سياسات موت، بحيث لا يوجد أي فصل بينهما يجعل لكل منهما منطقة متميزة وواضحة[29].

يُدخل أغامبين مفهوم "الإنسان الحرام" Homo Sacer، أي الإنسان المستباح الدم، والخاضع لإمكانية قتله، ولكنه لا يُقتل. إن نموذج الإنسان الحرام يمثل إطارًا نظريًّا يستعمله أغامبين ليوظف آليات السلطة في فرض السيادة، وهو الأمر الذي يحسم التساؤل بشأن علاقة الكائن الحي بالقانون الذي يجري تعليقه. ويستند أغامبين إلى هذا التحليل من خلال تدرجه في تحليل مفهوم "الحياة" Life الذي ظهر لدى اليونانيين من خلال مفهومين: الحياة المشتركة بين الكائنات الحية كالحيوانات والبشر Zoe، والحياة المؤهلة قانونيًا وسياسيًّا، التي ينال فيها الفرد الاعتراف السياسي Bios. وضمن هذا المعنى، يجري استبعاد الحياة البسيطة من الدولة Polis[30]. وهذه هي وظيفة السيادة التي تقتضي تكوين مجتمع سياسي يُستبعَد فيه الأفراد الذين لا يصلح أن يكونوا مؤهلين من الناحية القانونية. ومن ثم، يصبح الإنسان المستباح هو النموذج النظري للأفراد المستبعدين من الدولة، على اعتبار أنهم غير صالحين ليكونوا رعايا قانونيين، فيصبحون مستباحي الدم، خاضعين لإمكانية قتلهم، ولكنهم لا يُقتَلون، بل يُحدَّدون ضمن إطار الكائن الحي المجرد.

يجري استبعاد الإنسان المستباح في حالة الاستثناء التي يفرضها القانون، والتي تقتضي تعليق العمل بالتشريعات والحقوق، فتصبح الدولة ذات سيادة مطلقة في تطبيق القمع والقتل، ويصبح القانون في هذا المقام أداة بطش وقوة؛ فالإنسان المستباح لا يخرج عن القانون، بل هو نتاج القانون الذي يشرع حالة الاستثناء التي تقوم بدورها بتعليق القانون، ومن ثم خلق إنسان مستباح مستبعَد من التشريع القانوني ومن حقه في الحماية باسم الدستور. يعي أغامبين أن حضور فكرة الإنسان المستباح يُعد نتيجة لعملية فرض حالة الاستثناء. وفي الحصيلة، يؤدي ذلك إلى حضور ما يسميه الحياة العارية.

1. عالم الحياة العارية وصورة المعسكر

تقوم ممارسة السيادة على استبعاد الفرد غير المؤهل تبعًا لتصنيفها له وفقًا للظروف التي تفرضها في حالة الاستثناء. فمثلاً، في حالة وقوع حرب، أو حدوث كارثة طبيعية، أو انتشار وباء، يجري تصنيف السلطة السيادية للأفراد وإبعادهم، وهكذا تمثّل السلطة نموذج الإنسان المستباح الخاضع للحياة

(29) Georgeo Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Daniel Heller–Roazen (trans.) (Stanford/ California: Stanford University Press, 1998), p. 71.

(30) Ibid., p. 9.

العارية التي توضع في مضامين النظام القانوني بواسطة استبعادها؛ إذ تصبح حالة الاستثناء في الحياة العارية هي القاعدة، بعد أن كانت جزءًا من تشريع القانون بوصفها حالة عابرة. وبهذا، يعيش الإنسان المستباح في حالة من الإقصاء المستمر، لتصبح الحياة العارية هي الأساس الخفي الذي يقوم عليه النظام السياسي في الدولة، وتسود كذلك حالة من الإجراء التأديبي تجعل الإنسان المستباح موضوعًا للسلطة السياسية. فبحسب أغامبين، تتشكل الصورة الكاملة للحياة العارية للمواطن بوصفها الجسد السياسي الحيوي الجديد للبشرية[31].

يمثل المعسكر Camp نموذجًا للحياة العارية؛ بمعنى أنه تخلى عن نموذجه التقليدي الذي تمارس فيه السيادة في إطار محدّد وشروط ضيقة وبعيدة عن الواقع السياسي المنظم والقانوني الذي يجري تطبيقه خارجه. لم يعد المعسكر يمثل مكانًا للاعتقال، أو التهميش والإقصاء، بل الهيكل الذي تتحقق فيه حالة الاستثناء كنتاج للسلطة السيادية كليًّا، بحيث يمثّل فضاءً سياسيًّا حيويًّا مطلقًا موجودًا في الدولة تتحقق فيه حالة الاستثناء كقاعدة يخضع لها الأفراد ليصبحوا مستباحي الدم[32].

2. السيادة والسياسات الحيوية: علاقة توافق

يرى أغامبين أن السيادة في ذاتها مفهوم خاضع لمفارقة تكمن في كونها داخل النظام القانوني وخارجه في الوقت نفسه؛ لأن صاحب السلطة السيادية يعطي النظامَ القانوني حقَّ فرضِ حالة الاستثناء التي تعلّق صلاحية القانون، في حين أن صاحب السيادة هو تحديدًا صاحب القانون، وهذا يعني أنه يقف داخل القانون وخارجه. ويجعل أغامبين هذا الطرح خاضعًا للتحليل؛ من جهة أنه في الأساس مستمدّ من طرح كارل شميت المتعلق بحالة الاستثناء[33]. إلا أن أغامبين يوسع هذا الطرح، ويظهر أن الاستثناء هيكل للسيادة؛ فيجري إدراج الفوضى في النظام القانوني، ومن ثمّ تضيع القاعدة من مركزيتها، أي إن القانون الذي يمثّل القاعدة العامة المطبّقة يحيل إلى تعليق نفسه، والحد من شرعيته، فيصبح كل من القانون والاستثناء انعكاسًا لقاعدة واحدة، وهنا تتمركز السيادة في داخل القانون وخارجه، أي في الاستثناء الذي يصبح هو القاعدة. وهكذا فإن القانون الذي يتوجه إلى الحياة، يهدف إلى تطبيق النظام وتحصين الحياة عن طريق إيقافها.

وفي هذا السياق، يحضر السؤال حول السياسات الحيوية وموقعها في شكل السيادة المعقد الذي أشار إليه أغامبين. أما بالنسبة إلى فوكو، فإن السيادة حاضرة في منطق السلطة على نحو منفصل عن شكل السلطة الحيوية. فهل تتخذ الممارسة السيادية ذاتها الشكل نفسه لدى أغامبين؟

الإجابة عن هذا السؤال تكون بالنفي؛ وذلك لأن أغامبين لا يقيم أي تمييز بين السلطة السيادية والسلطة الحيوية، فكلاهما لديه أمرٌ واحد، انطلاقًا من تحليله للسياسة التي تتجه إلى الحياة وتخضعها بشكل مباشر لها عن طريق ثلاثية الاستثناء، والإنسان المستباح، والحياة العارية؛ إذ تقوم السيادة على فرض

(31) Ibid., p. 13.

(32) أبو رحمة، ص 126.

(33) Agamben, p. 17.

حالة الاستثناء التي تنتج أعدادًا أكبر من الأفراد غير المؤهلين قانونيًا، وتحيلهم إلى الإقصاء داخل الحياة العارية. فعملية تسييس الحياة داخل النظام القانوني للدولة تفتح مجالاً للأفق السياسي الحيوي فيها، من خلال السيادة التي تدخل حياة كل فرد بواسطة الحياة العارية التي لم تعُد محصورة في فئة واحدة، بل إنها تسكن الجسد البيولوجي لكل كائن حي[34]. وهكذا، فإن الآلية الأساسية للسيادة هي إنتاج الجسم البيولوجي الذي لا بد من أن يبقى خاضعًا لها باستمرار، فيتوافق عمل السيادة مع السياسات الحيوية التي تُعنى في الأساس بإخضاع الحياة لاستراتيجياتها.

إذا كانت السلطة السيادية بالنسبة إلى فوكو هي سلطة الإماتة، في مقابل السلطة الحيوية التي تُعَد سلطة الإحياء، فإن أغامبين يقدّم السياسات الحيوية بوصفها سياسات الموت؛ لأن عملية إخضاع الحياة للسياسة ليست منفصلة عن الشكل الإقصائي والعقابي للسيادة التي لا تخضع الحياة لها من أجل تحسينها وتنظيمها ومراقبتها، بل إن هدفها أوسع من ذلك، لأن عملية إنتاج الحياة العارية تجعل الأفراد خاضعين لإمكانية قتلهم والتخلص منهم، فلا يكون هناك أي تمييز بين "Zoe" و"Bios". (لا داعي لذكر مقابلهم العربي)

واعتمادًا على طرح أغامبين في عدم التمييز بين السيادة والسياسات الحيوية، في إمكاننا أن نفهم أنه يقيم توافقًا مماثلاً بين السياسات الحيوية وسياسات الموت؛ وذلك حين يقول: "إذا كان هناك خط في كل دولة حديثة يشير إلى النقطة التي يصبح فيها القرار بشأن الحياة قرارًا بشأن الموت، ويمكن للسياسات الحيوية أن تصبح سياسات الموت، فإن هذا الخط لم يعد يظهر اليوم كحدود مستقرة تقسم منطقتين مختلفتين بوضوح"[35].

يؤكد أغامبين، أيضًا، توسّعَ مجالات سياسات الموت إلى أبعد من السياسة لتحضر في الطب والعلم والدين، ويقدّم مثالاً متعلّقًا بهذه الفكرة متمثّلاً بالقتل الرحيم. فحالة القتل في هذا السياق يشرّعها القانون، على اعتبار أن الموت حلٌّ موفقٌ أكثر من البقاء على قيد الحياة الذي سوف يؤثر سلبيًّا في الجسد المريض. وكذلك هي الحياة؛ ما إن اعتبرناها جسدًا بيولوجيًا. من هنا، "يشير القتل الرحيم إلى النقطة التي تتحول فيها السياسة الحيوية بالضرورة إلى سياسات الموت"[36]. وتُعَدّ الحداثةُ السياقَ المقصودَ في طرح أغامبين المتعلق بالسياسات الحيوية؛ فأنظمة الحكم التي تَظهر بوصفها أنظمة ديمقراطية، باتت أكثر سيادية وهيمنة بسبب إخضاع الحياة لسياساتها، وعملت على تقليل الشكل الجماعي والسياسي للحياة، أي وجود "Bios"، من أجل إنتاج الحياة العارية التي تعطي حضورَ الاستثناء، الذي ينطبق على الأفراد بوصفهم تمثلاً للإنسان المستباح، مساحةً أكبر، أي الفئة السياسية التي تخضع للاستثناء من الحياة السياسية في الدولة التي تؤسسها السلطة السيادية وتحميها[37].

(34) Ibid., p. 81.

(35) Ibid., p. 72.

(36) Ibid., p. 83.

(37) أبو رحمة، ص 142-143.

ثالثًا: بين التأسيس والتجاوز: السياسات الحيوية بين فوكو وأغامبين

لا بد من القول إنّ كلاًّ من فوكو وأغامبين قدَّم أطروحته الخاصة بشأن السياسات الحيوية، على نحو يحمل خصوصية الهَمّ المعرفي والفكري، مع الأخذ في الاعتبار الواقع العملي والإشكاليات والظروف السياسية التي أدّت دورًا في تشكيل السياسات الحيوية، استنادًا إلى فهم السلطة والسيادة ونظام الحكم وطبيعة القانون والأشكال المختلفة للمجتمعات، بوصفها مجتمعات ديمقراطية أو ليبرالية يبرز حضورها في إطار الحداثة. لكن توجد اختلافات واضحة في أطروحة السياسات الحيوية لدى كلٍّ من فوكو وأغامبين أبرزت إشكاليةً متمثّلةً باعتبار السياسات الحيوية عند فوكو سياسات للموت عند أغامبين على نحو صارم. فالسياسات الحيوية عند فوكو اتخذت طابع تحسين الحياة، وتمكينها، والحفاظ على الجسد الاجتماعي من أجل إخضاعه للتنظيم والمراقبة، في حين اتخذت السياسات الحيوية عند أغامبين طابع الإماتة بواسطة تأطير الحياة داخل نظام من القمع والتهميش والهيمنة والسيادة. وقد اعتمد هذا التمييز في السياسات الحيوية، عند الطرفين كليهما على عدة عوامل تُبرز اختلاف مفهوم السياسات الحيوية بينهما.

1. السيادة والسياسة

ظهر مفهوم السيادة لدى أغامبين بوصفها القدرة على خلق حالة الاستثناء في الدولة، عن طريق إلزام الأشخاص الذين جرى تجريدُهم من حقوقهم بوصفهم "Bios"، أي الذين يشكّلون النموذج الاجتماعي والسياسي في الدولة، واختزالهم في وضعية "Zoe"، أي مثل كائنات حية، من دون أي مؤهل قانوني، لتتوسع السيادة بحيث لا تقتصر على أن تكون بيد أصحاب السلطة في الدولة، بل تكون أيضًا بيد أولئك الذين يملكون السلطة على الحياة مثل الفقيه، والطبيب والعالم[38]. وقصد أغامبين كذلك أن السيادة ملازمة للسياسة الحيوية ولا تتميز منها، مستشهدًا بانسجام السياسات الحيوية، بوصفها ذات سيادة محكمة، مع حكم النازيين الذين أخضعوا حياة الأفراد للتجارب البيولوجية والتعذيب، والقتل، وتحديد النسل، والتشويه، ضمن ممارسات لسياسات الموت، بوصفها سياسات تستهدف القتل؛ من أجل النجاة، أو القتل، للحفاظ على العرق النقي.

نلاحظ أن السياسات الحيوية توسعت أكثر من توسّع قدرة المحللين على تفسيرها والتعرض لها. فقد برز "الاستثناء" بوصفه "الكلمة المفتاحية"، لتظهر ممارسة السيادة لآليات السيطرة والسلطة على الحياة، بحيث لم يعِ أغامبين أنه حدّد السيادة داخل "حالة الاستثناء"، من دون التعرض لممارسات أكثر اتساعًا لها. لذلك، كان عرضه للسياسات الحيوية عرضًا مؤطرًا داخل ثلاثية الاستثناء والحياة العارية والإنسان المستباح. ولو أردنا أن نرى التطبيقات العملية لهذه الثلاثية على أرض الواقع على نحو واضح، فإننا سنجدها محدودة جدًّا، وسنجد أنها تتأطر في أنظمة أيديولوجية وديمقراطية تستعملها بدواعي ظروف محددة، وأنها ليست متلازمة تمامًا داخل سلطة الدولة السيادية بشكل كامل.

(38) Paul Rinbow & Rose Nicolas, "Biopower Today in Bio Societies," *BioSocieties*, vol. 1, no. 195–217 (2006), p. 202.

في حين نجد أن مفهوم السيادة لدى فوكو كان أكثر تحديدًا ودقة، ونجد أنّ له دوره الذي ينسجم معه، تبعًا لاستدلالاته التاريخية. وتمثّل السيادة إحدى آليات السلطة التي تمارس على الأرض أكثر من ارتباطها بالأجساد. وبحسب فوكو، يرتبط نمط السيادة بكل ما له علاقة بفرض القوانين ووضع الآليات، بشكل السلطة بوصفها سلطة الإماتة، التي تتخذ بدورها حق صاحب السلطة في إلزام تطبيق القوانين. ويحيل فوكو إلى اختلاف شكل السلطة؛ إذ انتقلت السلطة إلى معنى مختلف متمثّل بأنها سلطة الإحياء التي تُعنى بالتنظيم والمراقبة والمحافظة على الحياة. أما "النمط الجديد من السلطة، فلا يمكن وصفه بعبارات السيادة، وهو [...] أكبر اكتشافات المجتمع البرجوازي، وإحدى الوسائل الأساسية التي قامت عليها الرأسمالية الصناعية والنمط الاجتماعي المرتبط بها"[39].

إن الفصل الذي قام به فوكو بين السيادة والسياسات الحيوية مستندًا إلى الفصل بين أشكال السلطة، أي السلطة السيادية، سلطة الإماتة من جهة، والسلطة الحيوية، سلطة الإحياء، من جهة أخرى، هو ما يجعلها تتخذ السياسات من السكان استراتيجية لها لتتشكل السياسات الحيوية، التي تعتبر السكان جسدًا اجتماعيًا في الدولة؛ لا بد من ضبط الفصل ومراقبته والمحافظة عليه؛ من أجل تطويعه واستغلاله المتواصل، ليحقق انسجامًا مع الممارسة الحكومية المحدودة ضمن معيار ضرورة وجودها أو عدمه أكثر من خيرها وشرها، ومن ثم تفسح المجال لوجود حياة سياسية؛ وهكذا، تولد السياسات الحيوية، عندما تصبح الحكومة ذات وجود محدود وسيطرة أقل، بواسطة الليبرالية التي تعتبر استراتيجية للحكومة. ويُعدّ فوكو مثالاً لليبرالية الألمانية والأميركية التي جعلت من الدولة تحت إشراف السوق، وليس العكس. فالليبرالية الجديدة New Liberalism تتخذ من التدخل في أنشطة المجتمع آلية لها؛ من خلال ما يسمى "رأس المال البشري".

استطاعت الليبرالية الجديدة أن تجعل من العامل مسؤولاً عن خياراته بواسطة عقلانية فَهْم معنى العمل بالنسبة إليه، بالانسجام مع الخيارات المتعددة بالنسبة إلى العمال؛ مثل التنقل، ونوعية الحياة، والقدرات، والتمكن، إضافة إلى تعزيز معرفته بالطبيعة البيولوجية الخاصة به؛ إذ يسعى العامل من خلالها إلى تحسين النسل والوقاية من الخطر. فالمعرفة الجينية والبيولوجية تؤدي إلى رؤية أوضح للمستقبل، وهذا ما يسميه فوكو النوع الأول من رأس المال البشري، وهو النوع الفطري. أما النوع المكتسب، فهو يتمثل بالمهارات والقدرات التي تدفع الأفراد إلى التنافس فيما بينهم؛ مثل المسائل المتعلقة بالرعاية الصحية للأمهات والرضع، والنظام الغذائي، وممارسة الرياضة. إن كل هذه الممارسات ناتجة من تمكّنٍ في التدخل في حياة السكان داخل منازلهم وبين أسرهم[40].

نلاحظ تميز طرح فوكو من أغامبين في سياق تحليله للعلاقة بين السياسات الحيوية والليبرالية الجديدة، من خلال تصور مجتمع رأسمالي بشري يخدم استراتيجية إخضاع الحياة للسياسة.

(39) فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص 60.

(40) أبو رحمة، ص 100.

في حين نجد تحليل أغامبين مقتصرًا على تصور الاقتصاد السياسي للحياة داخل تصوره لحالة الاستثناء، متجاهلاً طبيعة المجتمعات الليبرالية المعاصرة التي تمارس السلطة السياسية من خلال الاستفادة من التقنيات التي لا ترتبط كثيرًا بأجهزة الدولة، وهو ما جعله يربط تنظيم الأفراد وقراراتهم بسيادة الدولة، بواسطة تعليق القانون لاستباحتهم، في حين نجد أن فوكو كان على وعي أكبر بطبيعة التوسع بالنسبة إلى التدخل السياسي في الحياة، التي لم تعد تقتصر على فرضٍ سيادي من الدولة بشكل مباشر، بل صارت تشمل أيضًا دور الأفراد أنفسهم في التوجه إلى تحسين حياتهم والمحافظة عليها كجزء من قرارهم الشخصي.

انفصلت السيادة عن السياسة الحيوية عند فوكو، وكان لها مبررها التاريخي والسياسي الذي اقتضى تغير شكل السلطة التي تبدلت من سلطة عقابية إلى سلطة ضبط ومراقبة، في حين ارتبطت السيادة والسياسة الحيوية عند أغامبين وتلازمت، لتعطي عمليةَ تشريع تعليق العمل بالقانون الذي شكّل حالة الاستثناء مبرراتٍ، بوصفها نموذجًا لخلق جسد اجتماعي خاضع للقتل وقابل لذلك.

إن أخذ هذا الفرق بين أغامبين وفوكو في الاعتبار يدفعنا إلى تتبع فارقٍ آخر أدّى دوره في السياسات الحيوية متمثّل بالحياة والموت.

2. ما بين الحياة والموت

يُظهر النظر إلى مصطلح السياسات الحيوية أنّ الهدف من هذه السياسات هو إخضاع الحياة لاستراتيجيات السياسة، لكن ما مفهوم الحياة تبعًا لمفهوم السياسات الحيوية Bio–politics؟ أيعني "الحياة" Life أم "البيولوجيا" Bio؟ لو كان المقصود ههنا سياسات الحياة Life Politics، وليس سياسات البيولوجيا Bio–politics، فمعنى ذلك أن هذا المفهوم سيحمل دلالات مختلفة عن الدلالة الحيوية المقصودة؛ لأنّ الحياة Life مفهوم أوسع كثيرًا من إطار الوجود البيولوجي الذي يحدد الطريقة التي تتجه من خلالها السلطة إلى الأفراد بوصفهم جسدًا بيولوجيًا اجتماعيًا. أما "Bio"، فهي مفردة أكثر تحديدًا، برزت عند اليونانيين، وهي تعني حياة الأفراد المؤهلة قانونيًا وسياسيًا؛ متميزة بذلك من حياة الكائنات الحية Zoe، أي الحياة التي يعيشها الفرد لتلبية حاجاته الأساسية، وهو مجرد من أي مسؤولية اجتماعية أو قانونية. لذلك، كانت كلمة "Biopolitics" مستمدة من كلمة "Biopower"؛ المصطلح الذي أطلقه فوكو ليكشف به عن تقنيات السلطة في التنظيم والمراقبة.

اكتسب مفهوم الحياة عند أغامبين مركزية داخلية، وبيّن من خلاله سبب تحوّل السياسات الحيوية إلى سياسات الموت، ولو أردنا أن نطرح سؤالاً على أغامبين: ما مفهوم الحياة؟ لأجاب بسلسلة طويلة من التتبعات المفاهيمية ليصل إلى نتيجة مفادها أن الحياة مقصدٌ للسيادة، لكنّ ذلك ليس من خلال إخضاعها، بل من خلال نفيها.

إن مفهوم الحياة عند أغامبين ليس هو مواطن تحولاتها من حياة مؤهلة إلى حياة عارية، بل إن الحياة هي الموت بالمعنى الصريح للكلمة؛ بمعنى أن تكون الحياة عارية، أي أن تكون خاضعة لإمكانية

نفيها؛ ومن ثمّ، لا بد من التصديق بأن أغامبين يصوغ الموت أولاً وأخيرًا. لذلك، كانت السياسات التي طرحها هي سياسات الموت، وليست سياسات الحياة[41].

أما فوكو، فقد ميّز، منذ بداية طرحه لفكرة السلطة، مفهومَ الحياة من مفهوم الموت؛ فحق الموت والحياة يتمثل بيد السلطة السيادية، إلا أنه اختلف تمامًا، بحيث لم تعد السلطة الحيوية تستعمل تشريع الموت بالصيغة التقليدية التي برزت فيها ضمن سياق السلطة السيادية، بل اتخذ الموت صورة مختلفة تتمثل بالعنصرية التي أشار إليها فوكو بوصفها "الوسيلة التي بها تدخل ميدان الحياة والذي أخذته السلطة في الاعتبار، وأحدثت قطيعة بين ما يجب أن يحيا وما يجب أن يموت"[42].

نلاحظ أن فاعلية التصنيف والترتيب والتمييز تقع على الأعراق، تبعًا لطبيعتها النوعية والبيولوجية في الدولة، بحيث تقوم السياسات الحيوية بتصنيف السكان، تبعًا لأعراق متفوقة وأعراق دونية تُنظّم ضمن جماعات صغيرة كجزء من الكل السكاني. فالتصنيفات التي تحدد أعراقًا دون أخرى، بناءً على الطبيعة البيولوجية الخاصة بهم، تخلق حاجةً إلى التخلص من تلك الأعراق الدونية، مقارنةً بالأعراق المتفوقة التي تستحق أن توجد في الدولة. ولو كنا نتحدث عن السلطة السيادية في هذا المقام، فإننا سنجدها تأمر بقتل تلك الأعراق التي تُعد أقلية بالنسبة إلى العرق السائد المتوفق، ولا بد من أن تتجه سياسات تلك السلطة إلى الحرب؛ لتكون فضاءً يسمح بالتخلص من تلك الأعراق.

في سياق السياسات الحيوية، ليست الحرب، أو الموت، خيارًا واردًا في سياق سياسات أكثر لطفًا وتخفيًا وانضباطًا؛ لذلك تتمسك السياسات الحيوية بتصنيف الأعراق، وتتعامل مع الدونية من خلال إطلاق صفات وأحكام عليها، تجعلها مهمَّشة، ويوضح فوكو ذلك بقوله: ستسمح العنصرية بإقامة علاقة ما بين حياتي أنا وموت الآخر، ليست من طبيعة عسكرية ومواجهة حربية، بل إنها علاقة من طبيعة بيولوجية (كلما اختفت أو انقرضت الأنواع السفلى، جرى إقصاء الأفراد غير الأسوياء أو الشواذ، واستبعادهم، وكلما قلّ الفاسد والمنحل بالنسبة إلى النوع، عشتُ - وأعني هنا النوع، لا الفرد - وأصبحت قويًّا وصلبًا واستطعت أن أتكاثر)[43].

إنّ الحياة والموت مقولتان أساسيتان في أطروحة السياسات الحيوية. وإن كان توظيفهما مختلفًا عند كل من فوكو وأغامبين، فهذا يعني أنهما يحتملان توظيفات جديدة كذلك؛ إذ إنّ كليهما تجاهل أن تؤدي السياسات الحيوية دور سياسات الحياة والموت في الوقت نفسه، بحيث تكون سياسات حياة في التحسين والمراقبة والحفاظ على مظاهر الصحة وطول العمر والقوة البيولوجية. وفي الوقت نفسه،

(41) Thomas Lemke, *A Zone of Indistinction – A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics* (Frankfurt: Goethe–Universität Frankfurt am Main, 2014), p. 8.

(42) فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص 245.

(43) المرجع نفسه، ص 246.

تمهد ظروفًا مهددة لتلك الحياة، وتهيئ ظواهر ضارة وقاتلة تشرّع فرض حالة الاستثناء؛ ومن ثم يجري فتحُ المجال لإجازة الإقصاء والمنع والحظر والمعاقبة[44].

خاتمة نقدية: على هامش أطروحة السياسات الحيوية بين التأسيس والتجاوز

لئن كان النقاش المتعلق بمفهوم السياسات الحيوية بين فوكو وأغامبين معبّرًا في الوهلة الأولى عن طبيعة الاختلاف بينهما وعن أوجه هذا الاختلاف، فإنّ المفهوم في ذاته يخلق إشكاليات متعلقة باختباره واقعيًا: فهل تجاوز مفهوم السياسات الحيوية بنيته الذاتية التي أسسها فوكو وتجاوزها أغامبين؟ وما شكل الواقع الذي نتج، وينتج، من استراتيجيات السياسات الحيوية في إخضاع الحياة؟ وكيف نقرأ السياسات الحيوية في واقعنا المعاصر استنادًا إلى أطروحة الفيلسوفين؟

أسّس فوكو مفهوم السلطة الحيوية بوصفها شكلاً جديدًا من أشكال السلطة يهدف إلى إخضاع الحياة لاستراتيجيات السياسة؛ ليقيم فصلاً بينها وبين السلطة السيادية التي تمارس حق الحياة والموت، من أجل السيطرة. وقد جعل هذا الفصل من وجود السياسات الحيوية وجودًا قويًّا حقق انتشاره بواسطة آليات تحسين الحياة، والمحافظة عليها وتكثيفها لخلق كفاءات أعلى من البشر، يمكن استثمارها على نحو مستمر، على الرغم من أنه كان "يتخبط"، في بعض الأحيان، في عرض مفهوم السياسات الحيوية؛ إذ استعمل مفهوم السلطة الحيوية ليعبّر عن مفهوم السياسات الحيوية، بوصفها استراتيجيات وتقنيات ووسائل ومعارف تهدف إلى إخضاع الحياة.

في حين عارض أغامبين هذا الفصل، وهو ما جعله يتجاوز تأسيس السلطة الحيوية بناءً على اختلافها عن السلطة السيادية، بواسطة توحيد مفهوم السلطة السيادية بالسلطة الحيوية، لتختزل في مفهوم الحياة العارية الذي يعبر عن توظيف السياسات الحيوية كسياسات موت. وقد كان واضحًا في توظيف مفهوم السياسات الحيوية بوصفها سياسات الموت، بناءً على البنية المفاهيمية التي شكّلها: الحياة العارية، والإنسان المستباح، والحياة، والمعسكر، والسيادة.

تبرز الإشكالية في مفهوم السياسات الحيوية، من خلال القدرة على الاحتكام إلى صيغة واضحة وثابتة لها، والحق أنّ مفهوم السياسات الحيوية من المفاهيم العصية على الثبات. ويكمن سبب ذلك في إمكانية إعادة توظيفه واقعيًّا لتجاوزه. والقصد بـ "التجاوز" في هذا السياق، أن يجري تجاوز التوظيف الذي وضعت به السياسات الحيوية من جهة المنظرين، مع وجود مسائل متعلقة بعلم الأحياء والبيئة والتكنولوجيا، ليبرز السؤال المتعلق بإمكانية انسجام مفهوم سياسات الموت الذي وظفه أغامبين مع مسألة التطور التكنولوجي على سبيل المثال، أو حتى انسجامه عند فوكو مع قضايا تنظيم الرأسمالية العالمية والشركات العابرة للحدود.

(44) يتضح هذا الطرح بمثال يُروى حول الأطباء النازيين الذين شنوا الحرب على التدخين، وأعربوا عن قلقهم إزاء الاستخدام المفرط للأدوية والأشعة السينية، وقاموا بقيادة حملات توعية حول الطعام الصحي، في وقت مهّدوا فيه الطريق إلى معسكرات الموت التي اعتمدت على ظروف تاريخية وأخلاقية وسياسية مختلفة عن آليات السياسات الحيوية وتطبيقاتها. يُنظر: أبو رحمة، ص 144.

إن البحث عن انسجام السياسات الحيوية مع القضايا الحادثة يكشف عن طبيعة الواقع الناتج من هذه السياسات، ولا بد من أن تصور فوكو وأغامبين المتعلق بمفهوم الحياة جعل شكل الواقع أشد وضوحًا. فتصور مفهوم الحياة عند فوكو يعني الحياة الخاضعة للاستثمار والتمكين، والمحافظة، تبعًا لمنظور السياسات الحيوية. ومن ثم، فإن شكل الواقع الذي ينتج من السياسات الحيوية التي تقوم في جوهرها على الإحياء، هو في ذاته الواقع الذي يتضمن إمكانيات وقدرات وكفاءات بشرية ضمن حدود المجتمع، في حين يكمن هدف السياسات الحيوية عند أغامبين في إنتاج الحياة بوصفها حياة عارية أو مجردة، أي إن محاولة تحسين الحياة تهدف إلى سلبها. لذا، يتشكل الواقع بناءً على هذا التصور بوصفه واقع الإنسان المستباح الذي يعيش حالة الاستثناء كقاعدة لإخضاعه على نحو مستمر داخل المجتمع.

هذا يعني أن الواقع الذي ينعكس بواسطة صورة المجتمع، يخضع لإمكانية تشكيله وفقًا لقوة آليات السياسات الحيوية وقدرتها على التشكل بناءً على الصيرورة التاريخية التي أنتجت واقعنا المعاصر. وهنا، لا بد من اختبار موقع السياسات الحيوية في ضوء واقعنا المعاصر انطلاقًا من رؤية كلّ من فوكو وأغامبين.

لم تتجاهل السياسات الحيوية بصورتها المعاصرة التأثير التكنولوجي الذي يتجه إلى تقنيات التدخل في الجسد البيولوجي؛ مثل الطب الجيني، والتكنولوجيا الحيوية القائمة على الهندسة الوراثية، والتكوين الجيني والعرقي للبشر الذي يمكن توظيفه زراعيًّا وصناعيًّا؛ ليساهم في التطور السريع للتكنولوجيا الحيوية بواسطة التعامل مع الجسد في دعم اقتصاد السوق[45]، وهو ما جعل السياسات الحيوية المعاصرة تتجه إلى خلق استراتيجيات جديدة في التدخل في الجسم الاجتماعي، بوصفه مكونًا من مواطنين بيولوجيين[46]، أي أفرادًا يشكلون علاقتهم بأنفسهم من خلال معرفة أجسادهم؛ ومن ثمّ يحملون مسؤولية الاهتمام بالصحة تبعًا لمسؤولية ذاتية من جهتهم. وهكذا، تتجاوز السياسات الحيوية ذاتها من خلال قدرتها على التشكّل بواسطة تغيير تقنياتها. فبعد أن كانت تمارس حملات توعية متعلقة بالصحة والمرض، وتفرض حالة الطوارئ من أجل المحافظة على حياة السكان في بعض الظروف، باتت تتخفى أكثر فأكثر خلف الإمكانات التقنية التي ينسجم معها المجتمع بدافع الحفاظ على الحياة.

واستنادًا إلى ما طُرِح بشأن طبيعة السياسات الحيوية المعاصرة، لا بد من أن نتساءل: هل توجد جذور لطبيعة هذه السياسات عند فوكو وأغامبين؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكون أطروحتاهما المتعلقتان بالسياسات الحيوية بمنزلة رؤية سابقة لعصرها؟

(45) Yu Jiangxia & Liu Jingwei, "New Biopolitics," *Journal of Academic Ethics*, vol. 7, no. 4 (2009), p. 3, accessed on 21/3/2022, at: https://bit.ly/3650Sz9

(46) برز هذا المصطلح انطلاقًا من مفهوم المواطنة البيولوجية الذي ناقشه نيكولاس روز وكارلوس نافاس؛ إذ تُعدّ المواطنة البيولوجية نوعًا جديدًا من المواطنة، يتبلور في عصر الطب الحيوي والتكنولوجيا الحيوية وعلم الجينوم. ينظر:

Rose Nikolas & Novas Carlos, *Biological Citizenship* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), p. 1.

لا يمكن أن يُتصوّر مفهوم السياسات الحيوية بمعزل عن الجوهر الذي يستند إليه، وهو يتمثل باعتبار الإنسان عنصرًا سياسيًا، بغضّ النظر عن طريقة إخضاعه أو ضبطه؛ سواء كان ذلك بواسطة عمليات الإحياء أو الإماتة، وهذا يعني أن الشكل الذي تتبناه السياسات الحيوية المعاصرة لن يتخلى عن هذا الجوهر، بل سيتوجه إلى الانسجام مع تقنيات حديثة لضبط البشر. ولا يصوغ هذا الجوهر نموذجًا ثابتًا للسياسات الحيوية بوصفها مفهومًا إجرائيًا، إلا أنه يبني قاعدة تساهم في فهم إمكانية اختلافها كليًّا عن التأسيس الذي وضعه فوكو، والتجاوز الذي أحدثه أغامبين.

لقد استطاع فوكو أن يتنبأ بصيرورة هذه السياسات بعيدًا عن اختزالها ضمن ظروف سياسية محدودة بخصوصية عصرها؛ وذلك من خلال تتبعه الآليات التي تقوم عليها السلطة الحديثة، والتي لم تستطع السلطة السياسية الكلاسيكية تبنّيها، إضافة إلى الكشف عن دور ووظيفة التكنولوجيا الحيوية في مجال الطب، وهي إشارة واضحة دالّة على وجود التكنولوجيا الحيوية بوصفها جزءًا من السياسات الحيوية التي تهدف إلى تطوير القدرات والكفاءات لخدمة الاقتصاد الذي تقوم عليه الدولة الليبرالية[47]، في حين نجد أنّ أطروحة أغامبين، على الرغم من تحديدها ضمن إطار حالة الاستثناء التي يبدو أنها لا تخدم فَهْم السياسات الحيوية المعاصرة، قد ألقت الضوء على ممارسات للسياسات الحيوية المعاصرة، خصوصًا مع حدوث دواعٍ تعطي شرعيةً لتعليق القانون، مثل فرض حالة الطوارئ بسبب الأزمات. وعلى الرغم من أن أغامبين لم يوسّع فكرته المتعلقة بتفاقم السياسات الحيوية وتعدّيها عتبة الأنظمة الشمولية والديمقراطيات الحديثة في أطروحاته الأساسية التي بناها بشأن السياسات الحيوية، فإنه - في ظل انتشار جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) في إيطاليا - نشرَ مقالة باللغة الإيطالية بعنوان "L'invenzione di un'epidemia"[48]، وضّح من خلالها فكرة إثارة حالة الاستثناء من خلال فَرْض قيود وحظر على الحركة، وتعليق الحياة اليومية، وأن تطبيق حالة الاستثناء إنما يُعَدّ نموذجًا استخدمته الحكومة؛ إذ اعتبر أن حضور الوباء ما هو إلا ذريعة لتوسيع نطاق فرض الاستثناء. وهكذا، يصبح السكان مستباحين للحكومة، استنادًا إلى الحياة العارية التي فُرضت عليهم، فيستجيب السكان لتلك الحياة تبعًا لحاجتهم إلى الأمان؛ إذ قامت الحكومة بتهيئة الظروف لنشر الخوف من الوباء بوصفه مهددًا لحياة السكان وأمانهم. وفي ذلك دليل على التمكن من توظيف أطروحة أغامبين في ضوء فهم السياسات الحيوية المعاصرة، ضمن آليات حالة الاستثناء بواسطة شواهد واقعية.

نصل إلى نتيجة مفادها أن وجود السياسات الحيوية كان نتاجًا لتحولات وإمكانيات وآليات مرتبطة بالسلطة، لم تتوقف عند حدود معيّنة، أو ظروف تاريخية خاصة، وهو ما جعل منها بيئة نظرية وواقعية منفتحة أمام العديد من التأويلات والتحقيقات التي تتجه نحو المستقبل، لمواكبة نتائج ضبط الإنسان الذي يحتاج إلى وعي أكبر في ضوء طرائق الإخضاع التي باتت أكثر تخفيًا وأعلى تأثيرًا.

(47) الزواوي بغورة، **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو** (بيروت: دار الطليعة، 2013)، ص 178-179.

(48) Giorgio Agamben, "L'invenzione di un'epidemia," *Quodlibet*, 26/2/2020, accessed on 21/3/2022, at: https://bit.ly/3GSyywN

المراجع

References

العربية

أبو رحمة، أماني. **أبعد من فوكو: السياسات الحياتية في عصر الجينوم**. ط 2. القاهرة: مؤسسة أروقة للدراسات والنشر، 2020.

أغامبين، جورجو. **حالة الاستثناء: الإنسان الحرام 2، 1.** ترجمة ناصر إسماعيل. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.

بغورة، الزواوي. **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو.** بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2013.

فوكو، ميشيل. **دروس ميشيل فوكو. 1970–1982.** ترجمة محمد ميلاد. المغرب: دار توبقال للنشر، 1982.

_____. **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**. ترجمة علي مقلد. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

_____. **يجب الدفاع عن المجتمع**. ترجمة الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة للنشر، 2003.

_____. **تاريخ الجنسانية: 1، إرادة العرفان**. ترجمة محمد هشام. المغرب: أفريقيا الشرق، 2004.

_____. **نظام الخطاب.** ترجمة محمد سبيلا. القاهرة: دار التنوير للطباعة والنشر، 2007.

الأجنبية

Agamben, Georgeo. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Daniel Heller–Roazen (trans.). Stanford/ California: Stanford University Press, 1998.

Jiangxia, Yu & Liu Jingwei. "New Biopolitics." *Journal of Academic Ethics.* vol. 7, no. 4 (2009). at: https://bit.ly/3650Sz9

Lemke, Thomas. *A Zone of Indistinction – A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics*. Frankfurt: Goethe–Universität Frankfurt am Main, 2014.

Nikolas, Rose & Novas Carlos. *Biological Citizenship*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Rinbow, Paul & Rose Nicolas. "Biopower Today in Bio Societies." *BioSocieties*. vol. 1, no. 195–217 (2006).

Sarah, Hansen. "ZOE, BIOS and the Language of Biopower." PhD. Dissertation. Vanderbilt University. Nashville. Tennessee. 2010.

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/QYZP8395 | القبول Accepted 2022-3-7 | التعديل Revised 2022-2-17 | التسلم Received 2021-5-26

عبد العزيز محمد الجابر Abdulaziz Al-Jaber*

الإجماع ومآزق تجديده عند حسن حنفي

Ijmāʿ and its Dilemmas in Hasan Hanafi's Thought

ملخص: كانت محاولة حسن حنفي (1935-2021) الإسهام في التجديد الأصولي وإخضاع الوحي لمنهج النقد محلّ إشكال كبير، إضافةً إلى ما وقع فيه من لبس لبعض التفسيرات التي قدمها مفهوم الأصول. ومن أهمّ الأبواب التي تثير بعض الإشكاليات: باب الإجماع. لذلك، وقع عليه الاختيار ليكون نموذجًا لدراسة إشكالية تجديد أصول الفقه عند حنفي؛ إذ ارتأينا أن نعرض ما ذكره في مسألة الإجماع، ونخضعه للنقد في ضوء نصوص الفقهاء، معتمدين في ذلك على المنهجين الوصفي والنقدي. وقد توصلت الدراسة إلى نتائج، منها: أنّ في أساس تصوّر حنفي لأصول الفقه إشكالات، كما أنه لا وجود لتجديد حقيقي لديه في مسائل الإجماع، إضافةً إلى أنّه عمد إلى وضع مصطلحات جديدة لمسائل تحدّث عنها الأصوليون، والحقيقة أنّه مجرد تجديد في الألفاظ، لا يرقى إلى مفهوم التجديد عندهم.

كلمات مفتاحية: أصول الفقه، التجديد، الإجماع، التجربة المشتركة.

Abstract: Hassan Hanafi's attempt to contribute to the renewal of *uṣūl al-fiqh* (sources of Islamic jurisprudence) and to subject the revelation to critical methods has been a highly problematic issue on account of his interpretation of the foundations of jurisprudence. His misunderstanding is most apparent in his interpretation of the term of *ijmāʿ* (scholarly consensus) in *uṣūl al-fiqh*. This study takes the term *ijmāʿ* as an example to discuss the problems of renewing *uṣūl al-fiqh* using Hanafi's approach. The research scrutinizes Hanafi's approach to *ijmāʿ* in light of other texts in *uṣūl al-fiq*h, in line with to their descriptive and critical methods. It concludes that Hanafi's conception of *uṣūl al-fiqh* is insufficient to achieve any renewal. Furthermore, it will be shown that Hanafi sought to develop new terms for issues that the experts of *uṣūl al-fiqh* already discussed. Consequently the "renewal" pursued by Hanafi in *uṣūl al-fiqh*, was purely verbal, of little use to experts in *uṣūl al-fiqh*.

Keywords: *Uṣūl al-fiqh*, Renewal of *uṣūl al-fiqh*, *Ijmāʿ*, Shared Experience.

* باحث قطري في برنامج دكتوراه الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة قطر.

Researcher in the Doctorate of Jurisprudence and its Foundations Program, College of Sharia, Qatar University.

aziz.5535@hotmail.com

مقدمة

إنّ التجديد في أصول الفقه، وإعادة النظر في مباحثه، ونفض الغبار عنه، أهمّ ثمار النهضة العلمية الحديثة؛ فلقد تولدت لدى كثير من الباحثين رغبة في سبر أغوار مباحث علم الأصول، من أجل الإصلاح والتجديد وبثّ روح تسهم في نهضة شاملة للأمة، تخرجها من أزماتها الفكرية وتنير لها الدرب. ولقد اتخذ ذلك التجديد مسارات عدةً؛ لعلّ من أهمها تخليص علم الأصول من الشوائب التي علقت به، وتوسعة مباحثه المهمة التي لم تأخذ حظّها من البحث والنظر. وفي هذه السبيل، سعى كثير من الباحثين في العصر الحديث إلى تجديد هذا العلم وإعادة النظر في مباحثه، منذ رفاعة رافع الطهطاوي (1801–1873) في سلسلة مقالاته "القول السديد في التجديد والتقليد"، والتي طبعت لاحقًا في كتاب بالعنوان نفسه، مستبدلاً بكلمة "التجديد"، كلمة "الاجتهاد"، **القول السديد في الاجتهاد والتجديد** (1870). ثم برزت دعوة تجديد أصول الفقه على يد محمد الخضري بك (1872–1927)، والذي كان يهدف في كتابه **أصول الفقه** (1911) إلى أن يجدد الأسلوب، وطريقة العرض، فأكّد عدم جدوى التدريس بطريقة المتون والحواشي التي تجعل التلميذ والشيخ سواء، لا فرق بينهما إلا كثرة الفروع في رأس هذا، دون ذلك[1]. ثم توالت دعوات التجديد إلى إعادة هيكلة أصول الفقه، ومن ذلك دعوة حسن عبد الله الترابي (1932–2016)، وطه جابر العلواني (1935–2016)، وجمال الدين عطية (1928–2017)، وسليم العوا[2].

وكان من أبرز من تصدّوا لهذه المهمة في عصرنا حسن حنفي، صاحب مشروع "التراث والتجديد" الذي تكوّن من محاور ثلاثة: موقف من التراث القديم، وموقف من التراث الغربي، وموقف من الواقع، أو التفسير.

يهدف المحور الأول إلى إعادة بناء العلوم التقليدية النقلية ابتداءً من الحضارات ذاتها، من خلال الدخول في بنائها والعودة إلى أصولها؛ لإبراز نشأتها وبيان تطورها بالنسبة إلى كل علم على حدة، أو بالنسبة إلى جميع العلوم. وقد أقام حنفي موقفه من التراث على سبعة أركان، الأول: من العقيدة إلى الثورة، والثاني: من النقل إلى الإبداع، والثالث: من الفناء إلى البقاء، والرابع: من النص إلى الواقع (وهو محاولة لإعادة بناء أصول الفقه من خلال هذا العنوان الذي أطلقه حنفي، وهو موضع هذه الدراسة)، والخامس: من النقل إلى العقل، والسادس: العقل والطبيعة، والسابع: الإنسان والتاريخ.

يهدف المحور الثاني الذي يمثل موقفه من التراث الغربي إلى إعادة بناء حضارة إسلامية جديدة، إضافة إلى الحضارة الإسلامية القديمة الموروثة؛ إذ يرى حنفي أن موقفه من التراث الغربي واجب قومي ووطني، لتأصيل الموقف الحضاري، وهو معركة مع الوافد في مواجهة الاستعمار الثقافي وإيقاف التغريب مهمة شرف، بعد أن أصبح التراث الغربي جزءًا من العالم العربي والإسلامي، واشتمل موقفه

(1) ينظر: علي جمعة محمد، **قضية تجديد أصول الفقه** (القاهرة: دار الهداية، 1993)، ص 4؛ سمير الخال، **إشكال تجديد علم أصول الفقه: طه جابر العلواني نموذجًا** (الدار البيضاء: الدار العالمية للكتاب، 2017)، ص 17.

(2) محمد، ص 18.

من التراث الغربي على ثلاثة عناصر، العنصر الأول: مصادر الوعي الأوروبي، والعنصر الثاني: بداية الوعي الأوروبي، والعنصر الثالث: نهاية الوعي الأوروبي.

وأما المحور الثالث الذي يمثل موقفه من الواقع أو نظرية التفسير، والذي كان يهدف إلى إعادة بناء الحضارتين حضارة الموروث، وحضارة الوافد، وغايته من ذلك، فهو تحويل الوحي إلى علم إنساني شامل؛ وهذا لا يكون إلا عن طريق نظرية في التفسير تجري بوساطتها إعادة بناء العلوم التي تحوّل طاقة الوحي إلى الإنسان وتصبها في الواقع. ويتكون المحور الثالث من المناهج، والعهد الجديد، والعهد القديم[3].

وينصب البحث هنا على بيان موقف حنفي الذي جعل شعاره: "من النص إلى الواقع"، والذي جاء ضمن مشروعه "التراث والتجديد"، ساعيًا من خلاله لإعادة بناء علم أصول الفقه، بإعطاء الأولوية للواقع على النص، وللمصلحة على الحرْف، وللتاريخ على الوحي. وذلك بالانتقال من النص إلى الواقع، وقد بين حنفي المقصود والغاية من ذلك بقوله: "أما العنوان 'من النص إلى الواقع'، فإنه يدل على مرحلة جديدة في تطور علم الأصول، والتحول فيها من النص إلى الواقع، أي من الحرف إلى المصلحة؛ استئنافًا للشاطبي والطوفي؛ فإن أصول الفقه الجديدة تبدأ من الواقع، ومن مصالح الناس المتغيرة بتغير العصور. وهو رد فعل على ما يحدث في هذا العصر من تضحية بالمصالح العامة باسم النص، وتراكم مآسي الناس باسم الشريعة"[4].

وقد جعل **من النص إلى الواقع** مكونًا من جزأين؛ خصص الأول لدراسة نشأة نصوص أصولية، وتطورها لمحاولة التعرف إلى بنيتها بديلاً من الفصول التمهيدية التاريخية التقليدية خارج النص، كما أخبرنا بذلك، وأطلق على الجزء الأول: "تكوين النص". وجعل الثاني محاولة لإرجاع بنية النص الثلاثية إلى تجاربها المعيشة، وأبعاد الشعور التاريخي والنظري والعملي، وسماه "بنية النص"[5].

وبناءً على ذلك، جاءت هذه الدراسة لتقييم محاولاته في هذا المجال من خلال دراسة نموذجية، تتناول محاولة التجديد عنده في باب الإجماع، ضمن محاولته إعادة بناء علم أصول الفقه، وذلك من خلال الإجابة عن سؤال حقيقة التجديد عنده، والأسئلة المتفرّعة عنه.

إنّ سبب اختيار الموضوع يرجع إلى وجود بعض الآراء، يلتبس فهمها عند حنفي، ومنها مبحث الإجماع؛ الأمر الذي يتطلب عرض أفكاره في هذا المبحث ونقدها وتقويمها.

ويدور الإشكال في هذه الدراسة حول السؤال الآتي: ما حقيقة التجديد عند حنفي في مسألة الإجماع؟

---

(3) ينظر: مصطفى النشار، **فلسفة حسن حنفي: مقاربة تحليلية نقدية** (القاهرة: نيو بوك للنشر، 2017)، ص 24؛ حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، 2019)، ص 11، حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ط 4 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، ص 176، 180، 183.

(4) حسن حنفي، **من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الثاني: بنية النص** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005)، ص 46.

(5) حنفي، **التراث والتجديد**، ص 14.

وتنبثق من هذا السؤال أسئلة فرعية من قبيل: ما التجديد في الإجماع عند حنفي؟ وما المآخذ الموجهة إلى حنفي في عمله على التجديد في الإجماع؟

تهدف الدراسة إلى الإجابة عن هذين السؤالين، في سعي لإيضاح ماهية التجديد في الإجماع عند حنفي، وبيان أوجه النقد الموجهة إليه فيما ذهب إليه من آراء تتعلق بعمله في هذا الباب. وتتمثل أهمية الدراسة في تناول موضوع نقدي لحنفي، نظن أنه لم يأخذ حقه في النقاش، إضافةً إلى رصد درجة إسهامه في التجديد الذي دعا إليه، وسعى له.

صدرت عدة دراسات سابقة في هذا الموضوع، من أهمّها: كتاب بعنوان **إشكالية تجديد علم أصول الفقه عند حسن حنفي**، لجيلاني أبو بكر، وقد صدر الكتاب في طبعته الأولى عن مؤسّسة الوراق الأردنية (2012)، حاول فيه المؤلف تقديم دراسة نقدية تحليلية عن مشروع حنفي، وقسمه إلى خمسة فصول؛ تناول في الفصل الأوّل علم أصول الفقه من القدماء إلى المعاصرين، وتحدّث في الثاني عن تحليل النصّ الأصولي وتكوينه وبنيته، وخصّص الثالث لقراءة منهج البحث الأصولي القديم والجديد، وتناول في الرابع نقد البحث في المضمون والمنهج، أما الفصل الخامس فتحدّث فيه عن محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه بين تجديد القديم وإبداع الجديد.

هناك كتاب آخر موسوم بـ **منهج حسن حنفي: دراسة تحليلية نقدية** لفهد القرشي، وقد صدر الكتاب في طبعته الأولى عن مكتب **مجلة البيان** السعودية (2013)، وقد قسّمه إلى تمهيد وفصلين، تحدّث في التمهيد عن سيرة حنفي ومنهجه، وتناول فيه مفهوم التراث والتجديد، بينما تحدّث في الفصل الأوّل عن أصول منهج حنفي وروافده، وتناول في الفصل الثاني مشروعه الفكري وأهدافه. وكما يظهر من العنوان، فإنّ هذا الكتاب يركز على نقد الجانب المنهجي عند حنفي، وقد توسّع في نقد جوانب مختلفة عنده.

وكتب أيضًا نايف بن نهار مقالة بعنوان "د. حسن حنفي: هل ثمة جديدٌ في تجديده؟"، وقد نشرت في موقع مؤسسة "وعي للدراسات"[6] (2016)، وهو يقدّم قراءةً نقديةً موجزةً لكتاب حسن حنفي **من النصّ إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه** (2005)، وقد تناول ثلاثة إشكالات من كتاب حنفي بالنقد والتفنيد، وتتعلق بدعوى انتقال الأصول من النص إلى الواقع.

ويختلف هذا البحث عن الدراسات السابقة في تركيزه على نقد مسألة الإجماع لدى حسن حنفي، مع إيراد نصوصه ونقدها من خلال نصوص الأصوليين التي تناولت القضايا محلّ الإشكال في كلامه.

وقد اقتضت طبيعة البحث الاعتماد على المنهجين الوصفي والنقدي، وذلك بعرض ما ذكره حنفي في مسألة الإجماع وإخضاعه للنقد في ضوء نصوص الفقهاء وأدلّتهم.

(6) للاطلاع على المقال ينظر: نايف بن نهار، "د. حسن حنفي، هل ثمة جديد في تجديده؟"، **وعي**، 2016/9/29، شوهد في 2022/3/14، في: https://bit.ly/3IQ7Y8F

أولًا: مفهوم التجديد ومشروعيته وضوابطه

1. مفهوم التجديد لغةً واصطلاحًا

الجديد: نقيض الخلق، وأصله من جدّ: مأخوذ من القطْع، يقال جددْت الشّيْءَ جدًّا: قطعته، وهو مَجْدُودٌ وجَدِيدٌ، أيْ مقْطوعٌ، والجَديد من الأشْياء: كل مَا لم يَكُن بعدُ، فوقع حديثًا، يقولون: موْتٌ جَدِيد، هذا هو الْأَصْلُ في كلِّ ما يَقْبَلُ الْقطْع، "فأمَّا مَا جاءَ منْهُ في غير مَا يَقْبَل القَطْعَ فعلَى المثَل بذلك"[7]، أي: تمثيلاً له وتشبيهًا بالمقطوع؛ ولذلك يُسمّى اللّيْلُ والنّهارُ الْجَدِيدَيْنِ والأجدَّيْنِ، لأنهما لا يبليانِ أبدًا، ولأنّ كلَّ واحدٍ مِنْهُمَا إذا جاءَ فَهُوَ جَدِيدٌ.

ومن ذلك التجديد ضدّ التعتيق، تفعيل من "جدّد"، وجدّدتُه: أعَدْتُه جديدًا، وتجدَّد الشيء: صار جَديدًا، والمستفاد من صيغة "التفعيل" في كلمة "التجديد" هو تصيير الشيءِ جديدًا.

فالتجديد، إذًا، يستلزم وجود شيء قائم وللناس به عهد، ثم أصابه البلى على إثر مرّ الأيام، فصار قديمًا، ثم تأتي عملية التجديد لإعادته إلى الأمر الأول وما كان عليه قبل البلى، فعلى ذلك لا يكون "التجديد" إلا بمعنى الإعادة.

وتجديد كل شيء إنما يكون بحسبه، ولذلك قيل: "تجديد الوضوء"، وهو إعادته، و"تجديد العهد": إعادته، و"تجديد البناء": إعادته جديدًا"، ولا يستخدم الفعل "جدَّد"، و"يُجدِّد"، ولفظ "التجديد" إلا في "غير مَا يَقْبَل القَطْعَ"، وبمعنى إعادته إلى أمره الأول، أما إذا أبدل بثوبه القديم ثوبًا جديدًا، فيقولون: "بلى ثوبه، وأجدَّ ثوبًا"[8].

أما في الاصطلاح؛ فقد حاول بعض الباحثين المعاصرين وضع تعريفات اصطلاحية لتجديد أصول الفقه، ومن أهمّها: تعريف يوسف القرضاوي، إذ قال: "التجديد لا يعني أبدًا التخلّص من القديم أو محاولة هدمه، بل الاحتفاظ به، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه"[9]. وهذا التعريف لا يختصّ بالتجديد في أصول الفقه فحسب، بل يشمل التجديد في العلوم كافّةً. وعرّفه خليفة بابكر بقوله: "إعادة أصول الفقه إلى حالته المنهجية الطبيعية التي يستطيع معها الاستجابة لمقتضيات العصر ومتطلّباته، من حيث سلامة موازينه ومرونة رؤيته، مع احتفاظه بأصالته وانضباطه"[10].

كما قدّم عبد السلام عبد الكريم تصورًا عن تجديد أصول الفقه بقوله: "هو السير بالأصل في طريق موازٍ لعلم الفقه، لأنّ الفقه ظلٌّ للأصول (ولو باعتبار ما)"[11]. ثم أكد أهمية التمسك بالميراث في عملية

---

(7) ينظر: محمد بن منظور، **لسان العرب**، ج 3، ط 3 (بيروت: دار صادر، 1994)، ص 107؛ مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج 7 (القاهرة: دار الهداية، [د. ت.])، ص 478.

(8) ينظر: محمد بن القاسم الأنباري، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق حاتم الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، ص 21؛ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1 (بيروت: دار الفكر، 1979)، ص 409؛ ابن منظور، ج 3، ص 107؛ الزبيدي، ج 7، ص 478.

(9) يوسف القرضاوي، **الفقه الإسلامي: بين الأصالة والتجديد**، ط 2 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1999)، ص 30.

(10) خليفة بابكر الحسن، "التجديد في أصول الفقه مشروعيته وتاريخه"، **مجلة المسلم المعاصر**، مج 32، العددان 125-126 (2007)، ص 92، شوهد في 2022/3/14، في: https://bit.ly/3KHomJw

(11) عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، **التجديد والمجددون في أصول الفقه**، ط 2 (القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2005)، ص 77.

التجديد وعدم الانسلاخ عنه والبدء من فراغ، أو استعارة مناهج الآخرين، لأنّ ذلك يؤدّي حتمًا إلى الإخفاق[12].

وفي رأينا، لا تصلح هذه التعريفات لأنْ تكون تعريفًا اصطلاحيًا لمفهوم تجديد أصول الفقه، بل هي في جملتها توضيح لمعنى تجديد أصول الفقه في اللغة، وبذلك يمكن أخذ المعنى الاصطلاحي من المعنى اللغوي فيكون على حسب ما يضاف إليه، فالتجديد في اللغة مثلاً: إدراج معان جديدة محل المعاني التي انقطع استعمالها ونفعها، والتجديد في السُّنّة إحياء ما انطمس من السُّنن المهجورة، وتوسيع وجوه دلالتها بما يتوافق مع تفسير الظواهر الاجتماعية، وأما التجديد في أصول الفقه فقد أخذ صورًا متعددةً، منها ما يعود إلى الشكل والصياغة، ومنها ما يعود إلى المضمون، ومنها ما يعود إلى المنهج، ومنها ما يعود إلى المجال والاستخدام، ومنها ما يعود إلى رأي المجتهد في مسائل أصول الفقه ولم يُسبقْ إليه.

ومن هنا يطرح التساؤل: ما مفهوم التجديد عند حنفي؟

يمكننا استخلاص مفهوم التجديد عند حنفي من خلال الإطار العام لمشروعه (التراث والتجديد)، وهو "إعادة قراءة التراث بمنظور العصر"[13]، ويوضح مقصوده من التجديد بقوله: "ليس معنى ذلك أن القراءات القديمة له خاطئة أو أن القراءات المستقبلة له غير واردة، بل كلها صحيحة، الخطأ هو قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري، هنا يكمن الخطأ، خطأ عدم المعاصرة"[14]. ويقول: "والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر؛ فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة"[15]. ويقول في موضع آخر: "والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع"[16]. وعلى هذا فإن مفهوم التجديد عند حنفي لا يخرج عن التجديد لغةً، ومن معانيه: إدراج معان جديدة عليها بحسب مقتضيات العصر.

2. مشروعية التجديد

لقد أولى الباحثون التجديدَ الديني اهتمامًا، مستندين إلى ما روي عن النّبي ﷺ: "إنَّ اللَّهَ يبْعثُ لهذِه الأُمَّةِ على رَأْسِ كلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"[17]، وهذا الحديث هو المعوّل والعمدة عند من يقول بمشروعية التجديد؛ إذ إنّ من حكمة الله تعالى المقتضية لحفظ الدين أن يبعث في كلّ قرن من يجدد للأمّة أمر دينها، ولا ينحصر التجديد في الشخص الواحد، قد تكون في جماعة القائمين بنشر العلم

(12) المرجع نفسه، ص 78.

(13) حنفي، **التراث والتجديد**، ص 132.

(14) المرجع نفسه.

(15) المرجع نفسه، ص 13.

(16) المرجع نفسه، ص 34.

(17) سليمان بن الأشعث السجستاني [أبو داود]، **سنن أبي داود**، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل، ج 6 (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، ص 349.

لأن لفظة "من" عامّةٌ وتقع على الواحد والجمع، وتأسيسًا على ذلك لا يدل تخصيص المجدّدين بأنّهم الفقهاء أو العلماء فقط[18].

والاجتهاد عند الأصوليين فرض كفاية. وعنوا بالاجتهاد بذل الجهد لاستخراج الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، والنظر في علل النصوص ومقاصدها، ودراسة توافر الشروط والعلل في محلّ تنزيل الحكم الشرعي، الذي هو محاولة عقلية فكرية لتنزيل النص على واقع الناس. وهو جهد بشري، يمارسه العقل الإنساني في ضوء الشرع، وهو قابل للخطأ والصواب، وهذا يعني أنه دائمًا في عصره وفي سائر العصور محلٌ للتقويم والمراجعة والنقد والفحص والاختبار والتعديل والإلغاء والإضافة والحذف، وهو محلٌ للفعل الفكري. ومما يدلّ على أنّ صحة الاجتهاد في كل زمان هو أنّ لكلّ زمان ولكل مجتمع مشكلاته وأفكاره وقضاياه، ولهذا قد يظهر للمجتهد رأي جديد لم ينقل عن السابقين، تبعًا للقاعدة الفقهية (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان). وهنا تبرز أهمية التجديد لمواكبة كل التطورات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية ونحو ذلك، التي تحصل في حياة البشر في جميع الميادين، ويظهر صلاح الشريعة من خلال معالجتها لهذه المسائل، وإيجاد الحلول لها[19].

3. ضوابط التجديد

لما كان الهدفُ من تجديد أصول الفقه مسايرةَ التطور الاجتماعي الناتج من التطورات العلمية والتكنولوجية، التي أثّرت كثيرًا في المسائل الفقهية؛ ما استوجب الاجتهاد في ثوب جديد يتوافق مع التقنيات والتطورات العلمية المعاصرة، فإنّ التجديد لا بدّ له من ضوابط تناسب هذا العصر مع إضافة شروط الاجتهاد المعروفة عند الأصوليين. وبما أنّ الأصوليين درسوا شروط الاجتهاد في مصنفاتهم، فسنقتصر على ذكر أهمّ الضوابط، التي نراها، وهي:

أ. عدم تفويت التجديد لمصلحة أهمّ منه أو مساوية له[20].

ب. معرفة فقه الواقع، وأحوال الناس، وأعرافهم وتقاليدهم، ومتابعة ما يطرأ عليهم من التغيرات والمستجدات، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغيُّر عُرفِ أهله، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه لزمت المشقةُ والضررُ[21].

ج الرؤية الشمولية لكلّ المعطيات الواقعية، والجغرافية، والفكرية، والفلسفية، والتاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتربوية، والإعلامية والسياسية التي تشكّل لدى المجدّد التراكمات المعرفية والعلمية

(18) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر التدمري، ج 23، ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1993)، ص 180؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري: بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**، تحقيق محمد فؤاد، ج 13 (القاهرة: المكتبة السلفية، [د. ت.])، ص 295.

(19) عمر عبيد حسنة، "المقدمة"، في: نور الدين الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته**، سلسلة كتاب الأمة 65 (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998)، ص 14.

(20) حسنة، ص 14.

(21) ينظر: يوسف القرضاوي، **ثقافة الداعية** (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، ص 140.

التي توصل إليها العالم؛ وبناءً على ذلك، يلزمُ المجددَّ أن يحسن التعامل مع فقه الواقع والمتوقع، بحيث يتقن فنّ التوقعّ، وتوجيه التجديد الملائم من الزاوية الملائمة.

ثانيًا: الإشكالات المنهجية في أساس تصوّر حنفي لأصول الفقه

قبل الخوض في إشكالات التجديد عند حنفي في الإجماع، نودّ أن نشير إلى وجود إشكالات منهجية في أساس تصوّره لأصول الفقه، ويمكن تلخيص ذلك في ثلاثة إشكالات يستعرضها الباحث كالآتي:

1. الخلط بين وظيفتي علمين مختلفين

وهي الإشكالية الأولى التي تُفهم من كلام حنفي، فقد خلط بين وظيفتي علمين مختلفين: علم أصول الفقه، وعلم الفقه. ومما يدل على ذلك أنه ذكر أنّ تجديد أصول الفقه يتمّ من خلال الانتقال من النص إلى الواقع، ونصّ عبارته: "الأدّلة المستعملة في علم أصول الفقه أدلة مركبة من السمعية والعقلية من أجل تحقيق المناط، أي من أجل التحوّل من النقل والعقل إلى الواقع"[22]، وجاءت عبارته أكثر وضوحًا في كتابه **التراث والتجديد**، حيث يقول: "نشأ علم أصول الفقه محاولاً إيجاد منهج إسلامي خارجي من منطق أو فلسفة أو حكمة"[23].

ويتحدث في موضع آخر عن أهمية تجديد أصول الفقه لاحتياج المجتمع إليه من حيث هو فعل وسلوك، بحيث تتغير مادة الفقه التقليدي التي تغلب عليها الأحوال الشخصية، ونص عبارته: "وهي محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي وهو سابق على التصوف؛ لاحتياج المجتمع إلى التشريع قبل حاجته إلى الزهد، وهو العلم المنهجي [...] من حيث هو علم مستقل، بلغة علمية عقلية، ويتضح فيه تكوين الإنسان الداخلي من حيث هو زمان ونية، والخارجي من حيث هو فعل وسلوك، وقد يكون له ملحقان: الأول عن الفقه الاجتماعي [...] وفيه تتغير مادة الفقه التقليدي التي تغلب عليها الأحوال الشخصية إلى مادة أخرى عصرية يغلب عليها الطابع الاجتماعي، وتثار فيه مسائل التنمية، والتحرر، والتغير، والتقدم"[24].

وهذا الخلط بين علمين مختلفين في الواقع يتعذّر منهجيًّا؛ لأنّ أصول الفقه له موضوعه الذي من خلاله تميَّز به ممّا سواه، والفقه له موضوعه الذي يميّزه من أصول الفقه وغيره. إذًا، فلا بدّ من أن يكون لكلّ علم موضوع يميّزه من غيره، وإلا لما حصل التمايز بين العلوم، فعلم النحو يمتاز من علم الطبّ مثلاً بأنّ الأوّل يبحث في الكلمة والكلام، والثاني يبحث في بدن الإنسان، واختصاص كلّ منهما بموضوعه الخاصّ سبب استقلالية أحدهما عن الآخر وامتيازه منه، ولولا هذا الامتياز في الموضوع لما كان علم النحو والطبّ علمَين، بل كانا علمًا واحدًا[25].

(22) حنفي، **من النص إلى الواقع**، ج 2، ص 50.

(23) حنفي، **التراث والتجديد**، ص 159.

(24) المرجع نفسه، ص 177.

(25) ينظر: كمال الحيدري، **شرح الحلقة الثالثة**، ج 1 (بيروت: مؤسسة البلاغ، 2011)، ص 158.

بناءً على هذا، فإنّ العلوم إنما تتمايز بالموضوعات، وموضوع أصول الفقه أدلته من كتاب وسنّة وإجماع وقياس ونحوها من الأدلة، فهو يبحث فيها عما يلحق بها من عوارض، ومن كونها عامةً، أو خاصّةً، أو مجملةً، أو مبينةً، أو مطلقةً، أو مقيّدةً، أو ظاهرةً، أو نصًّا، أو منطوقةً، أو مفهومةً، وكون اللفظ يكون أمرًا أو نهيًا، ونحو ذلك، وهذه الأمور هي مسائله[26].

وموضوع الفقه: أفعال العباد من حيث تعلّق الأحكام الشرعية بها، ومسائله ما يذكر في كل باب من أبواب الفقه[27].

يتبين من ذلك أنّ علم أصول الفقه محلّه النصوص، وأما الفقه فمحله أفعال العباد التي تعايش الواقع، بخلاف ما يمكن أن يفهم من عبارات حنفي؛ إذ جعل أصول الفقه ينتقل من النصّ إلى الواقع، ويعالجه.

2. إلغاء خصوصية علم المصطلحات

وهي الإشكالية الثانية التي تفهم من كلام حنفي؛ إذ ألغى خصوصية علم المصطلحات، فقد ذكر أن اللغة الجديدة تحاول أن تتلافى عيوب اللغة التقليدية، ومن أهم خصائص اللغة الجديدة، كونها عامة، بحيث يمكن بها مخاطبة الأذهان كافةً. فمثلاً، لفظا "عام" و"خاص" في أصول الفقه لفظان عامان، يمكن الأذهان كافةً فهم المراد منهما. فقدم حنفي اقتراحًا هنا، تغير أحدهما أو تغيرهما تغيرًا كاملاً، بل ذهب أبعد من ذلك، وكل مصطلحات أصول الفقه خاصة فيما يتعلق بمناهج الرواية أو مناهج اللغة ألفاظ عامة يمكن أن تنطبق على أي تراث وعلى أي نص ديني[28]. ويعلل إلغاء الخصوصية، بقوله: "وكثيرًا ما ضاع الفكر من أجل خصوصية اللغة كما هو الحال في الفكر المسيحي الذي يصر على استخدام لغة الخاصة في العقائد"[29].

وهذا الإلغاء الذي نادى به حنفي، مخالف لما عليه العمل من تمايز المصطلحات، وخصوصيتها، ونشأتها. وعلى هذا، فالمصطلحات لا تنشأ من خلال معاني الكلمات المستخدمة في التواصل العام، وإنما من خلال المفاهيم المتفق عليها بين طائفة المتخصصين. ومثال ذلك المصطلحات التي تخص المنطق، كـ "الموضوع"، و"المحمول"، و"الحمل الذاتي الأولي"، و"الحمل الشايع الصناعي"، ونحو ذلك. هذه المصطلحات لا تكاد تجدها إلا في علم المنطق، ولديها مدلولاتها التي تخصها. وقد تجد مصطلحات مشتركة بين المنطق وعلم أصول الفقه والنحو، ولكن مدلولاتها يختلف بعضها عن بعض، كـ "المفرد"، و"المركّب" مثلاً، فالـ "مفرد" في اصطلاح النحاة: هو الكلمة الواحدة، كمحمد. وأما عند المناطقة والأصوليين، فهو لفظ وُضع لمعنى، ولا جزء لذلك اللفظ يدل على جزء المعنى الموضوع له. وأما "المركّب" في اصطلاح النحاة، فهو ما كان أكثر من كلمة، فشمل التركيب المزجي كسيبويه،

(26) علي بن سليمان المرداوي، **مقدمة التحبير: شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين وعوض بن محمد القرني وأحمد بن محمد السراح، ج 1 (الرياض: مكتبة الرشد، 2000)، ص 143.

(27) المرجع نفسه.

(28) حنفي، **التراث والتجديد**، ص 117.

(29) المرجع نفسه، ص 120.

وخمسة عشر، ونحوها، والمضاف كعبد الله. وأما "المركّب" عند المناطقة والأصوليين، فهو ما دل جزؤه على جزء معناه الذي وُضع له، فشمل الإسنادي، كقام محمد والإضافي كغلام عمر، والتقييدي كنايف العالم.

ويترتب على ذلك كلمة "يضرب"، مثلاً، فهو مفرد على مذهب النحاة، ومركّب على مذهب المناطقة والأصوليين، لأن "الياء" منه تدل على جزء معناه وهو المضارعة[30].

إذًا، يتضح أن مطالبة حنفي بإحلال اللغة الجديدة محل اللغة التقليدية (ومنها الأصولية) إنما هي مطالبة بإلغاء خصوصية المصطلحات، حتى يصبح متاح الفهم للجميع. وإن سلمنا بذلك فسنتساءل: كيف تحل اللغة الجديدة محل مصطلحات وقواعد أصولية؟ وكيف نستدل بالنصوص عن طريقها؟ لم يقدم لنا حنفي نماذج لذلك؛ مما يدل على أن مطالبة حنفي تتسم بالغموض.

3. مفهوم الأصول عند حنفي

وهي الإشكالية الثالثة لدى حسن حنفي؛ فهو يرى أنّ الأصول تعني ما يتفق عليه الناس، يقول: "والأصل ما يتّفق عليه الناس، وليس ما يختلفون عليه"[31]. وهذا تصوّرٌ غير دقيق؛ لأنّ المقصود بالأصول عند الأصوليين مختلفٌ عمّا ذهب إليه حنفي، فالأصل لغةً هو: "ما ينبني عليه غيره"، وهو ما اختاره أكثر الأصوليين[32]، كما أنّ الأصل اصطلاحًا يطلق على أمور، منها: الدليل، والراجح، والقاعدة، والمقيس عليه[33].

وبهذا يتبين أنّ الأصل ليس ما يتفق عليه الناس، كما يرى حنفي. فالأصل قد يكون مختلفًا عليه، ولكن غالبًا ما يكون المراد من الأصل هو الدليل في أصول الفقه. فالإشكالان السابقان يدلّان على وجود قصور في أصلِ تصورِ حنفي لأصول الفقه مفهومًا ووظيفةً.

ثالثًا: مفهوم الإجماع عند حنفي ونقده

1. بيان مفهوم الإجماع عند حنفي

عرّف حنفي الإجماع بأنه: "تجربةٌ إنسانيةٌ مشتركةٌ بين علماء الأمة، نوعٌ من الحوار الحرّ بين المفكّرين والمنظّرين وقادة الرأي دون ما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي الواحد أو إلهام، حتى ولو كان رأي الخليفة، أو الإمام، أو قاضي القضاة، أو ساري العسكر"[34].

(30) ينظر: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، **كتاب مختصر التحرير شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ج 1، ط 2 (الرياض: مكتبة العبيكان، 1997)، ص 108.

(31) حنفي، **من النص إلى الواقع**، ج 2، ص 50.

(32) المرداوي، ج 1، ص 148.

(33) المرجع نفسه، ص 153.

(34) حسن حنفي، **دراسات فلسفية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987)، ص 102.

وعرّفه في موضع آخر بقوله: "هو تجربة الأجيال وتراكمها وعنصر التاريخ، وحركة الجماهير، وكل أشكال العمل الجماعي والممارسة التاريخية ضدّ مظاهر التسلّط، أو الجمود العقائدي، أو الحرفية اللّغوية، أو الصورية القانونية، أو الشكلية الدينية"[35]. وكذلك يقول في موضع ثالث: "الإجماع لفظًا ومعنى. لغة العزم. فهو عملٌ إرادي وجهدٌ جماعي على القرار والفعل. يعني الاتفاق والإزماع والفعل المشترك. وهو التجربة غير النصية للجماعة خوفًا من التفرّد بالرأي. وهو ضد الخلاف والتفرق وإيجاد تجربة مشتركة يعيشها الجميع"[36]. ومن خلال النصوص المنقولة عن حنفي يتبين أنّ مفهوم الإجماع عنده يقوم على عدّة أمور:

- تجربة الأجيال وتراكمها.
- أن تكون التجربة غير نصية.
- أن تكون التجربة يعيشها الجميع.

وبناء عليه، نطرح التساؤل التالي: ماذا يعني بـ "التجربة"؟

يخبرنا حنفي أن التجربة تعني المشاهدة والتجريب والتعليل كما هو معروف في المنهج التجريبي، والانتقال من الجزئيات إلى الكليات. ويزيد إيضاحًا بأن المقصود بالتجربة هي التجربة الإنسانية واطّراد حقائقها للوصول إلى جوهر الطبيعة البشرية[37]. في ما يأتي، سننقد هذه التصورات.

2. نقد مفهوم حنفي للإجماع

قبل الحديث عن نقد مفهوم الإجماع عند حسن حنفي، نحتاج إلى ذكر كلام الأصوليين عن الإجماع بحسب الترتيب الذي ذكره حنفي؛ لتتضح الإشكاليات، ونتمكن من نقدها، وسنركز في النقولات على بعض كتب الأصوليين الجامعة لمختلف المذاهب الأصولية.

عرّف أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) الإجماع بقوله: "اتفاق أمّة محمّد ﷺ خاصةً على أمرٍ من الأمور الدينية"[38]. وكذلك عرّفه علي بن أبي علي الآمدي (ت. 631هـ/ 1233م) بقوله: "اتفاق جملة أهلِ الحلّ والعقد من أمّة محمّد ﷺ في عصر من الأعصار على حكمِ واقعةٍ من الوقائع"[39]، وذهب

(35) المرجع نفسه، ص 102.

(36) حنفي، **من النص إلى الواقع**، ج 2، ص 223.

(37) المرجع نفسه، ص 25.

(38) محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 137.

(39) علي بن أبي علي الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج 1 (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.])، ص 196.

عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب[40] وسليمان الطوفي[41] إلى نحو هذا التعريف. ويتبين من هذين التعريفَين أنّ الجامع المشترك بين تعريفات الأصوليين للإجماع يتمثل في أنه اتفاق كلّ العلماء في عصر معيّن على حكم معيّن. إذا اتضح هذا نعود إلى طرح حنفي الذي ذكر فيه أنّ الإجماع عبارة عن التجربة المشتركة، كما ورد فيما نقل عنه في موضع سابق.

ونسجل على هذا الطرح الملاحظات الآتية:

أولاً، أنّ تعريفه مخالفٌ لما عليه الأصوليون الذين كان يحاول في سياقه شرح مذاهبهم.

ثانيًا، قوله بأن الإجماع قائم على التجربة الإنسانية المشتركة، هو كذلك مخالفٌ لما عليه الأصوليون، وعلاوة على ذلك فإنّ "التجربة المشتركة" كلمة فضفاضة، وليس لها مدلول محدّد، وترد عليها عدّة أسئلة: من الذين يقومون بهذه التجربة؟ وكم عددهم؟ وأهو اتّفاق الجميع، أم الأغلب، أم مجرد مجموعة كبيرة؟ كلّ هذه الأسئلة وغيرها لا توضّحها فكرة "التجربة المشتركة" التي طرحها حنفي.

ثالثًا، أنّ الإجماع لا يقوم على العنصر الكمّي والتجربة، بل يستمدّ حجيته من العنصر الكمّي والسند، ولا حجة عند جماهير الأصوليين بلا سند، وفكرة "التجربة المشتركة" لا تشير أبدًا إلى عنصر السند، فكانت تعويلاً كليًا على عنصر الكمّ.

ولهذا السبب وجّه نايف بن نهار سهام النقد إلى حنفي في مفهومه للإجماع بقوله: "تحدث عن الإجماع، لكنه غيّر اسمه إلى 'التجربة المشتركة'، وهذا هو التغيير الوحيد الذي يمكن أن تراه في هذا الفصل، فبقية المسائل التي ذكرها موجودةٌ في كتب الأصول، ولا جديد فيها، كشروط الإجماع، وموضوع الإجماع، وأنواع الإجماع وغير ذلك. ومصطلح 'التجربة المشتركة' الذي اختاره بديلاً عن الإجماع مصطلحٌ خطأ، ولا يعبّر عن مفهوم معتبر. فالإجماع مصطلحٌ ينبئ عن شيء صادر اتفاقًا، فنحن حين نقول: أجمع الخبراء، أي أن جمعيهم قالوا ذلك. وهذه الكلية مقصودةٌ شرعًا، فلو نقص واحدٌ من العلماء لما كان ذلك إجماعًا. أما المصطلح الذي اختاره حنفي 'التجربة المشتركة' فهو فاقدٌ لأي مضمون شرعي، بل ويلغي الصفة المميزة للإجماع نفسه"[42].

رابعًا: طرق الإجماع عند حنفي

1. بيان طرق الإجماع عند حسن حنفي

تطرّق حنفي إلى طرق الإجماع، وهو ما يعبّر عنه الأصوليون بـ "مستند الإجماع". ولكن ما هو مستند الإجماع عنده؟ يشير حنفي إلى ما يلي:

(40) محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني، **بيان المختصر: شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق محمد بقا، ج 1 (جدة: دار المدني، 1986)، ص 521.

(41) سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله التركي، ج 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، ص 5.

(42) بن نهار.

أ) النصّ: فيقول: "ويكون الإجماع عن توقيف، أي نصّ. ويكون عن فهم معنى بالرأي والاجتهاد"[43]، ويقول في موضع آخر: "ولا يجوز الإجماع بغير دليل، فللإجماع سند دليل أو أمارة"[44].

وثمّة مسائل ذكرها حنفي ضمن كلامه عن النصّ، وهي كالآتي[45]:

- المسألة الأولى: يجوز للمجتمعين ترك دليل الإجماع بعد اشتهاره.
- المسألة الثانية: إذا أجمعت الأمّة على موجب الخبر يكون الخبر طريقًا إلى ما أجمعت عليه الأمّة.
- المسألة الثالثة: لا يثبت الإجماع بخبر الواحد، لأنّ النصّ الظنّي أقلّ قوةً من التجربة المشتركة القطعية في حالة الإجماع التام أو الظنية في حالة الإجماع الناقص.

ب) العقل: فالعقل يصلح أن يكون مستندًا للإجماع عند حنفي، ونصّ عبارته: "العقل. ويجوز الإجماع عن اجتهاد وقياس. فالتجربة الجماعية في أساسها تجارب فردية متطابقة"[46].

وهذا يعني أن حنفي يرى أن الاجتهاد مصدره عقلي محض، وكذلك القياس، وبهذا يرى انعقاد الإجماع عن طريق الاجتهاد والقياس.

2. نقد طرق الإجماع عند حنفي

المقصود من طرق الإجماع عند حنفي، كما اتّضح سابقًا، عبارةٌ عن مستند الإجماع، كما هو المعبر عنه عند الأصوليين. ولهذا يجب على الباحث أن يبيّن مستند الإجماع عند الأصوليين؛ لكي يتّضح أنّ حنفي لم يأت بجديد في هذا الموضع إلا مصطلح (التجربة المشتركة) في تسميته للإجماع.

ذكر تقي الدين السبكي (ت. 756هـ/ 1355م) أن الجمهور يشترطون السند في الإجماع، وذهب بعض العلماء إلى أنه يمكن الاهتداء إلى الصواب من غير التوقف على مستند، وسلم هؤلاء أن ذلك ليس بواقع، ورأى السبكي أن الفتوى بغير الدلالة خطأ ويكون الإجماع فيها إجماعًا على الخطأ[47]، وهو ما ذهب إليه محمّد بن عبد الله الزركشي (ت. 794هـ/ 1392م) كذلك[48]. كما ذهب جمهور الأصوليين إلى انعقاد الإجماع بالقياس والاجتهاد، نص على ذلك الزركشي[49]، وعلي بن سليمان المرداوي (ت. 885هـ/ 1480م)[50]. إذا عرفنا موقف الأصوليين من طرق الإجماع، على هذا النحو المشار إليه؛ نتطرق الآن إلى المسائل التي ذكرها حنفي لننظر فيها، وهي أنه:

(43) حنفي، **من النص إلى الواقع**، ج 2، ص 229.

(44) المرجع نفسه.

(45) المرجع نفسه، ص 230.

(46) المرجع نفسه.

(47) علي بن عبد الكافي السبكي وابنه عبد الوهاب، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص 389، 391.

(48) محمّد بن عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج 6 (القاهرة: دار الكتبي، 1994)، ص 397.

(49) ينظر: المرجع نفسه.

(50) ينظر: المرداوي، ج 4، ص 1644.

• يجوز للمجتمعين ترك دليل الإجماع بعد اشتهاره.

• إذا أجمعت الأمّة على موجب الخبر يكون الخبر طريقًا إلى ما أجمعت عليه الأمّة.

• لا يثبت الإجماع بخبر الواحد؛ لأنّ النصّ الظني أقل قوةً من التجربة المشتركة القطعية في حالة الإجماع التام أو الظنية في حالة الإجماع الناقص.

وكلّ المسائل التي ذكرها حنفي تناولها الأصوليون بالتفصيل ولم يأت فيها بجديد، وأما المسألة التي ذكرها عن جواز تركِ المجتمعين دليلَ الإجماع بعد اشتهاره، فهي أيضًا مما ذهب إليه الأصوليون، وقد ذكرها الزركشي[51] وغيره من الأصوليين.

وأما المسألة الثانية وهي: أنّه إذا أجمعت الأمّة على موجب الخبر يكون الخبر طريقًا إلى ما أجمعت عليه الأمّة، فيقتصر الباحث فيها على ما ذكره الزركشي، قال: "الإجماع الواقع على وفق خبر من الأخبار، هل يكون دليلاً على صحّته؟ منهم من قال: يدلّ على ذلك إذا علم أنّهم أجمعوا لأجله، ومنهم من قال: إن إجماعهم يدلّ على صحّة الحكم، ولا يدلّ على صحّة الخبر"[52].

وبقيت المسألة الثالثة التي ذكرها حنفي، وهي أنه لا يثبت الإجماع بخبر الواحد، وقد تناولها بعض الأصوليين ومنهم المرداوي، حيث نقل اختلاف العلماء فيها على قولين[53].

ويثار في هذا المقام تساؤلٌ مفاده: ما التجديد الذي سعى له حنفي في مبحث طرقِ الإجماع؟

والجواب أنه لم يأت بشيء جديد إطلاقًا، وهو ما تبين من خلال عبارات الأصوليين.

خامسًا: المجمعون وشروط الإجماع

1. المجمعون وشروط الإجماع عند حنفي

تناول حنفي في هذا الموضع مسألتين، هما: من هم المجمعون؟ وما شروط الإجماع؟ سنذكر رأي حنفي أولاً، ثم نتبعه بالمناقشة والنقد.

أ. المسألة الأولى: من هم المجمعون؟

عرّف حنفي المجمعين بقوله: "المجمعون هم الأمّة الإسلامية، أي كلّ المجتهدين، أهل الحلّ والعقد دون الأطفال والمجانين، الأئمة والفقهاء العالمين بالأصول. والقادرين على استنباط الفروع. وهو الإجماع عزيمة"[54].

(51) ينظر: الزركشي، ج 6، ص 403.

(52) الزركشي، ج 6، ص 404.

(53) ينظر: المرداوي، ج 4، ص 1692.

(54) حنفي، **من النص إلى الواقع**، ج 2، ص 232.

ثم تطرّق إلى مسائل، مثل: هل يدخل في إطار المجتهدين العامي والمبتدع والمقلد والفاسق والكافر والذمي؟

ونشير إلى بعض ما تطرّق إليه حنفي فيما يأتي:

• هل يعتدّ بقول العوام في الإجماع؟

قسّم حنفي العوام إلى قسمين: عوام غير دهماء، وعوام دهماء، فالعوام غير الدهماء يعتبر قولهم فيما يخصّ المصالح العامة وأزمات العصر، وأما الدهماء فلا يعتدّ بقولهم، ونصّ عبارته: "ويتصور دخول العوام في الإجماع فيما يخصّ المصالح العامة وأزمات العصر، فهم أصحاب المصلحة وغالبية الأمة، وخلاف العوام لا يعتدّ بهم إن كانوا مجرد دهماء، أما إذا عبروا عن مصالح الأغلبية فيعتدّ بهم، وقد يجمع العوام عند خلوّ الزمان من المجتهدين"[55].

• هل يعتدّ بقول المبتدع في الإجماع؟

ذهب حنفي إلى أنه يقبل قول المبتدع فيه؛ لأنه ضمن الأمّة، والأمّة غير محصورة في العدول، ونصّ عبارته: "أما المبتدع إذا خالف فإنه يكون خارج الإجماع، بالرغم من استعمال سلاح البدعة ضد كل مجتهد لا توافق عليه الأغلبية التقليدية، والمتعاونة مع السلطان [...] هم كلُّ فرقِ الأمة، محقًا أو مبتدعًا أو ضالاً، وليس أهل الحق وحدهم، بعيدًا عن قسمة الأمة إلى ناجية وهالكة. يتطلب الإجماع كلَّ فرقٍ دون الحكم على أحدهم بالخروج"[56]. ويقول في موضع آخر: "والمجتهد المبتدع غيرُ الكافر قد يدخل في الإجماع"[57]، وكذلك يؤكد في موضع آخر بقوله: "فالإجماع يكون باتفاق فرق الأمة، دون تمييز بين أهل الحق وأهل الضلال خشية أن تكون قسمة الأمة على أساس سياسي، يأخذ شكلاً عقائديًا، وليس بناءً على المصالح العامة"[58].

• هل يعتدّ بقول المقلد في الإجماع؟

ذهب إلى أنّه لا يعتبر قول المقلد في الإجماع، ونصّ عبارته: "ولا يجوز أن يكون بعض العلماء المجمعين مقلدًا وظانًا ومخمنًا، لأنه لا يضيف رأيًا إلى الآراء، بل يعتبر نقصًا لا إضافةً. ومن ثم لا يدخل المقلد في الإجماع؛ لأنه لا يكون إلا اجتهاد"[59].

• هل يعتدّ بقول الكافر والكتابي في الإجماع؟

يرى حنفي أنّ شرط الإسلام في المجتهد يضيق دائرةَ الإجماع، وبناءً على ذلك يعتبر قول الكافر والكتابي في الإجماع، يقول في ذلك: "وقد يدخل الكافر في الإجماع، بل إنه يدخل ضمن خطاب

(55) المرجع نفسه، ص 232.
(56) المرجع نفسه.
(57) المرجع نفسه، ص 234.
(58) المرجع نفسه، ص 233.
(59) المرجع نفسه، ص 232.

التكليف في الأمر والنهي بتحكيم العقل، والعقل أساس الشرع. وقد يكون عالمًا بموضوعه في الإجماع الخاص، ومن أهل الاختصاص، وأما الكتابي فإنه إن استطاع السيطرة على الأهواء فإنه يكون قادرًا على التعبير عن هوية الأمة المتصلة، وشرط الإسلام يضيق الإجماع، والأمة الإسلامية مكوّنةٌ من عدة أمم ليست كلها إسلامية، بل يهود ونصارى ومجوس وصابئة وبراهمة"[60].

ب. المسألة الثانية: شروط الإجماع

ذكر حنفي جملةً من شروط الإجماع في عبارته الآتية: "شروط الإجماع وأهلية الجمع: العقل، والبلوغ، والعدالة، والاجتهاد، وعدد التواتر ليس شرط عدد المجمعين، لأن التواتر ليس له عدد محدد، بل العدد الذي به يحصل استحالة التواطؤ على الكذب، وكذلك الأمر في عدد المجمعين، العدد الذي يتطلب تحقيقَ التجربة المشتركة، ولا يشترط التواتر في نقل الإجماع، ليست العبرة بالقلة والكثرة، وإذا لم يبق إلا مجتهدٌ واحدٌ فهو قول حجة كالإجماع، وفي هذه الحالة يكون اجتهادًا وتجربةً فردية، وليس تجربةً مشتركة [...] ووجود صحابي في المجمعين أو وجود الإمام المعصوم ليس شرطًا للإجماع"[61].

وهنا تطرّق حنفي إلى عدة مسائل، تحت شروط الإجماع من أهمّها:

• هل يشترط في أهل الإجماع بلوغ التواتر؟

ويرى أنّه لا يشترط التواتر في الانعقاد، ولا في نقل الإجماع، كما هو واضح في عباراته.

• إذا لم يوجدْ في العصر إلا مجتهد واحد فهل يعدّ قوله إجماعًا؟

ذهب حنفي إلى أنه يعتدّ بقوله، وهو حجة كالإجماع، كما نصّ على ذلك.

2. نقد آراء حسن حنفي في المجمعين وشروط الإجماع

نعود إلى ما تناوله حنفي مسبقًا مع عرض أقوال الأصوليين لدراسة وفحص ما ذكره على أساسها.

فقد تناول حنفي هنا مسألة: من هم المجمعون؟ والذي ذكره لا يخرج غالبًا عما ذكره الأصوليون، فقد ذكر الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) أنّ للإجماع ركنَين، أولهما المجمعون، والمراد بهم أمة محمد ﷺ، ويظهر من هذا أن المراد كل مسلم، إلا أن هذا الظاهر، كما يقول، له طرفان، أحدهما واضح في الإثبات، والآخر واضح في النفي، قال الغزالي: "أما الواضح في الإثبات فهو كلّ مجتهد مقبول الفتوى، فهو أهل الحلّ والعقد قطعًا، ولا بدّ من موافقته في الإجماع، وأما الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنة، فإنّهم وإن كانوا من الأمّة فنعلم أنّه عليه الصّلاة والسلام ما أراد بقوله: 'لا تجتمع أمّتي على الخطأ' إلا من يتصوّر منه الوفاق والخلاف في المسألة بعد فهمها. فلا يدخل فيه من لا يفهمها"[62].

(60) المرجع نفسه، ص 234.

(61) المرجع نفسه، ص 236.

(62) الغزالي، ص 143.

ويرد تساؤلٌ هنا: ما التجديد عند حنفي في ماهية المجمعين؟

وللإجابة عن المسائل التي ذكرها حنفي سابقًا نقتصر على أهمّها لكي تقارن بعبارات الأصوليين.

فقد ذكر أنّ العوام الدهماء لا يعتدّ بقولهم في الإجماع بخلاف العوام غير الدهماء، حيث يعتد بقولهم فيما يختصّ بالمصالح العامة وأزمات العصر.

من الوهلة الأولى يظنّ القارئ أنّ محلّ التجديد عند حنفي هو: تقسيمه العوام إلى الدهماء وغير الدهماء، ولكن يتبين للقارئ فيما بعد أنّ التجديد عنده هو كلمة "الدهماء" لا غير. ولهذا يضع الباحث نصوص الأصوليين للمقارنة: يقول الغزالي: "فإن قيل: فلو خالف عاميٌّ في واقعة أجمع عليها الخواصُّ من أهل العصر، فهل ينعقد الإجماعُ دونه؟ إن كان ينعقد فكيف خرج العاميُّ من الأمة؟ وإن لم ينعقدْ فكيف يعتدّ بقول العامي؟ قلنا: قد اختلف الناس فيه فقال قوم: منعقدٌ لأنّه من الأمة فلا بدّ من تسليمه بالجملة وبالتفصيل، وقال آخرون، وهو الأصحّ: إنه ينعقد"[63].

ومثل هذا ذكره عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت. 620هـ/ 1223م)، فقسم الناس إلى علماء لا خلاف في اعتبارهم من أهل الاجتهاد، وعوام لا يعتبر قولهم[64].

وأما مسألة اعتبار قول المبتدع والفاسق والكافر في الإجماع وعدم اعتبارهم، فقد ذهب حنفي إلى قبول قول المبتدع؛ لأنّه من ضمن الأمة، وكذلك قول الكافر والكتابي، كما سبق الحديث عنهما في الفرع السابق، ولكن ما قول الأصوليين في هذه المسألة؟ هذا ما يجب على الباحث بيانه. لقد حشد المرداوي أغلب أقوال الأصوليين، وذكر أن الكافر لا اعتداد بقوله مطلقًا، سواء كان متأولاً أو غير ذلك كالمرتد ونحوه، وذكر الخلاف في المبتدع، فمن كفّره ببدعته لا يعتد بقوله في الإجماع، ومن لم يحكم بكفره عده فاسقًا[65]. وقد ذهب إلى أنه لا اعتداد بقول فاسق، سواء كان فسقه من جهة الاعتقاد أم الفعل، وذكر أن هذا قول معظم الأصوليين، بينما ذهب بعضهم إلى الاعتداد بقول الفاسق إذا جاء بمستند صالح لهذا القول[66].

بقيت المسألة الثانية التي تناولها حنفي وضمّنها أهمّ المسائل، كمسألة اشتراط التواتر في أهل الإجماع لينعقد. والذي ذهب إليه أنه لا يشترط التواتر في الانعقاد، وكذلك مسألة إذا لم يوجد في العصر إلا مجتهدٌ واحدٌ، فهل يعدّ قوله إجماعًا؟ والذي ذهب إليه حنفي هو اعتبار قوله حجةً، وكالعادة لم يأت بإضافة إلى هذه المسائل، وكلّ ما تناوله هو عبارة عن تلخيص لعبارات الأصوليين. ولهذا يجب على الباحث نقل شيء من عباراتهم. قال الغزالي: "اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع

(63) المرجع نفسه.

(64) ينظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، تحقيق شعبان إسماعيل، ج 1، ط 2 (الرياض: مؤسسة الريان، 2002)، ص 390.

(65) ينظر: المرداوي، ج 4، ص 1558.

(66) المرجع نفسه.

عدد التواتر؟ أما من أخذه من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط، والذين أخذوه من السمع اختلفوا، فمنهم من شرط ذلك لأنه إذا نقص عددهم فنحن لا نعلم إيمانهم بقولهم، فضلاً عن غيره"[67].

وأما مسألة إذا لم يوجدْ في العصر إلا مجتهد واحد فيعتبر قوله وهو حجة كالإجماع، فقد ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، إذ اختلفوا في ذلك على أقوال ذكرها عبد الكريم علي النملة وهي: المذهب الأول: أن قول هذا الواحد لا يعتبر إجماعًا، ولكنه يعتبر حجةً. وهو مذهب ابن سريج، وهو قول كثير من العلماء. المذهب الثاني: أنّ قوله حجّة وإجماع. وهو مذهب بعض العلماء. المذهب الثالث: أنه لا يعتبر حجّةً ولا إجماعًا. وهو مذهب بعض الشافعية[68].

3. تقسيم مراتب الإجماع عند حنفي

قسّم حنفي مراتب الإجماع إلى مرتبتين:

أ. المرتبة الأولى: إجماع الأجيال

ويقصد به أنّ الإجماع ليس مقتصرًا على عصر الصحابة، بل ينتقل من جيل إلى جيل، وقد عبر عن ذلك بقوله: "إجماع الأجيال. والإجماع لكل أهل الاجتهاد والفتوى في العصر الذي ينعقد فيه الإجماع، وليس للصحابة والتابعين وحدهم في العصر السابق وإلا كان تقليديًا [...] فلكل عصر إجماعه. الإجماع هو إجماع كل عصر، وليس فقط للصحابة أو لفترة الرسول أو لأهل المدينة"[69].

وقد ناقش حنفي مسائل تندرج تحت "إجماع الأجيال"، منها:

• هل يختص الإجماع بالصحابة فقط؟ وهل الصحابة يتميزون من غيرهم؟

يقول حنفي إن الإجماع لا يختص بهم، ومعاصرتهم لعصر النبي ﷺ لا تعطيهم ميزةً على غيرهم، حيث قال: "ولا يخصُّ الإجماعُ الصحابةَ وحدهم. فقد اختلف الصحابة فيما بينهم. ولا يعطيهم قربهم من عصر الرسول أي ميزة في الزمن على غيرهم. فالزمان يتقدّم ولا يتأخر، ومساره عبر الأجيال القادمة إلى الأمام، وليس قياسًا على الأجيال الماضية إلى الخلف"[70].

• هل يكون قولُ أكثر الصحابة إجماعًا؟

ينصّ حنفي على أنه لا ينعقد الإجماع بقول الأكثر، ولو كانوا من المبشّرين بالجنة، ونصّ عبارته: "وليس قول العشرة من الصحابة، مثل العشرة المبشّرين بالجنة، إجماعًا. فالعدد قليلٌ. وليس ميزة

(67) الغزالي، ص 184؛ المرداوي، ج 4، ص 1601.

(68) عبد الكريم علي النملة، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، ج 2 (الرياض: مكتبة الرشد، 1999)، ص 871.

(69) حنفي، **من النص إلى الواقع**، ج 2، ص 236.

(70) المرجع نفسه، ص 238.

على غيرهم في الدنيا إلا أنهم مبشّرون بالجنة في الآخرة، وهو ما قد يتعارض عند المعتزلة مع قانون الاستحقاق. والجزاء قدر الأعمال، والأعمال لم تنته بعد، ومن ثم فالجزاء غير معروف. وقد كان منهم في الدنيا من الأغنياء وسط غالبية من الفقراء"[71].

• هل يعتدّ بخلاف التابعي في عصر الصحابة رضي الله عنهم؟ أي إذا بلغ التابعي درجة الاجتهاد في عصر الصحابة وخالفهم، هل يعتدّ بخلافه؟

يقول حنفي: "وإذا كان إجماع الصحابة لا يعدّ إجماعًا، فالأولى إجماع التابعين. وإذا أدرك التابعي عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد، لا يعتبر رضاه في صحة الإجماع. ويظلّ الخلاف قائمًا إذا اختلف الصحابة على رأيين، واختار التابعون أحدهما"[72].

ب. المرتبة الثانية: إجماع أهل المدينة

أكّد حنفي أن إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجةً على من خالفهم في حال انعقاد إجماعهم، لأنه "ليس لأهل المدينة ميزة على سائر المدن، ولا للحجاز ميزة على العراق والشام ومصر". وجعل لإجماع أهل المدينة خمس صور: "الأولى: النقل المستفيض عن أهل المدينة، وهو بمثابة النقل، وحجته الرواية، وليس المكان. والثانية: الأخبار المختلف عليها ويطبق عليها مناهج النقل. والثالثة: تناقض خبرين، ويطلق عليهما قواعد التعارض والترجيح. والرابعة: اتفاق الخبر مع قضاء الجيل الثاني. والخامسة: اتفاقه مع القياس. ومع ذلك فلا يأتي إجماع أهل المدينة عن قياس"[73].

4. نقد مراتب الإجماع عند حنفي

على وفق تقسيم حنفي السابق، وفي صدد مناقشته في موقفه من إجماع الصحابة، وأنه لا ينحصر فيهم، نود أن نشير إلى بعض ما ورد عن الأصوليين في أنّ الإجماع لا يختص بالصحابة فقط، فهي قضية خلافية قديمة، لم يأت فيها حسن حنفي بجديد، فالآمدي، على سبيل المثال، ذكر أن إجماع الصحابة هو المحتج به فقط عند بعض العلماء، وأن هذا مذهب أحمد وأهل الظاهر، بينما ذهب غيرهم إلى أن الإجماع الصادر من أهل كل عصر يُعدّ حجة، وهو ما اختاره الآمدي وبه قال الطوفي أيضًا[74].

وأما مسألة عدم انعقاد الإجماع بقول الصحابة الأكثر ولو كانوا من المبشّرين بالجنة فهو متضمنٌ في عبارات الأصوليين، وممن ذكر ذلك ابن قدامة[75].

ومسألة مخالفة التابعي أو موافقته للصحابة، وترتب انعقاد الإجماع أو عدم انعقاده على ذلك، فهذه أيضًا ذكرها الأصوليون، فالمرداوي مثلاً، يذكر أن أحمد وعددًا من أصحابه يرون ألاّ إجماع للصحابة

(71) المرجع نفسه، ص 239.
(72) المرجع نفسه.
(73) المرجع نفسه، ص 240.
(74) الآمدي، ج 1، ص 230؛ الطوفي، ج 3، ص 47.
(75) ابن قدامة، ج 1، ص 402.

مع مخالفة تابعي مجتهد، ووافقهم في ذلك عامة الفقهاء، وذلك لأن هذا التابعي مجتهد من مجتهدي الأمة، فلا يمكن أن ينهض دليل الإجماع من دونه في الزمن الذي يتوقع انعقاد الإجماع فيه، كما أن الصحابة قد سوغوا فتاوى هؤلاء المجتهدين من التابعين الذين أفتوا في وقائع حدثت في زمانهم، ومنهم سعيد بن المسيب[76].

أما القسم الثاني من مراتب الإجماع (أي إجماع أهل المدينة ونحوه)، فلم يزد حنفي شيئًا على ما سبقه به الأصوليون، بل هو قول جمهور الأصوليين، فقد أشار المرداوي إلى أن جمهور العلماء يرون عدم حجية إجماع أهل المدينة لكونهم بعض الأمة وليسوا الأمة كلها؛ لأن العصمة إنما تكون لمجموع الأمة لا لبعضها[77].

يتبين من هذا، إذًا، أنه لا يوجد أي جديد عند حنفي في هذا القسم على نحوٍ خاصّ. ونخلص مما سبق إلى أن تجديده في مسألة الإجماع ليس هو التجديد الذي يعرفه الفقهاء والأصوليون، هذا مع المسامحة، بأنه يسمّى ما فعله حنفي تجديدًا أصلاً.

خاتمة

إن غاية حسن حنفي من إعادة بناء أصول الفقه الذي أطلق عليه **من النص إلى الواقع** ضمن مشروعه "التراث والتجديد"، دحض شبهة شائعة روّجها المستشرقون أو بعض الباحثين العرب المتأثرين بالاستشراق، مفادها أن التشريعات الإسلامية حرفة فقهية تضحّي بالمصالح العامة، وقاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي، وكذلك محاولة بعض الحركات الإسلامية المعاصرة الخروج من دائرة النص الحرفي وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية من دون مراعاة الواقع المتجدد، والمتغير ولكن حنفي وقع في إشكالات منهجية في أساس تصوّره لأصول الفقه، حيث خلط بين وظيفتَي علمِين مختلفَين: علم أصول الفقه وعلم الفقه، ودعا إلى استخدام اللغة الجديدة محل مصطلحات أصولية، كما رأى أن الأصول تعني ما يتفق عليه الناس، وهو ما يدلّ بوضوح على وجود إشكال في أصل تصوّره لأصول الفقه مفهومًا ووظيفةً. ويرى حنفي أنّ الإجماع عبارةٌ عن التجربة المشتركة، وهذا التصوّر عليه إشكالاتٌ، منها أن تعريفه مخالفٌ لما عليه الأصوليون، وأنّ التجربة المشتركة كلمة فضفاضة ليس لها مدلول محدد، كما أنّ الإجماع لا يكتفي بالعنصر الكمي والتجربة، بل يستمدّ حجيته من العنصر الكمي والسند.

وخلصت الدراسة إلى أنه لا وجود لتجديد حقيقي لدى حنفي في مسائل الإجماع، وهو ما يتضح من عبارات الأصوليين. وكل ما في الأمر أنه عمد إلى وضع مصطلحات جديدة لمسائل تحدث عنها الأصوليون واعتبر ما فعله تجديدًا، والحقيقة أنه مجرد تجديد في الألفاظ وليس هو التجديد المقصود عند الأصوليين.

(76) ينظر: المرداوي، ج 4، ص 1574.

(77) المرجع نفسه، ص 1581؛ السبكي وابنه، ج 2، ص 364.

اكتفينا بنقد مسألة واحدة فقط من المسائل التي أراد حنفي أن "يجدد" فيها، لكن مع هذا، فلا بد من دراسة دقيقة لمحاولة حنفي "التجديدية" في مجال أصول الفقه والمجالات الأخرى؛ حيث إن هذا المشروع جدير بالقراءة التحليلية المقارنة مع تجارب التجديد المعاصرة الأخرى، بغرض تفكيكها ومعرفة دوافعها ودورها في معالجة الإشكالات الأصولية القائمة. ولا بد أيضًا من التمهل في الحكم على التجارب التجديدية، وإخضاعها للمناقشات الجمعية المستفيضة، بما يضمن التوصل إلى أفضل النتائج للتساؤلات المطروحة حيالها.

المراجع References

الآمدي، علي بن أبي علي. **الإحكام في أصول الأحكام.** تحقيق عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.].

ابن عبد الكريم، عبد السلام بن محمد. **التجديد والمجددون في أصول الفقه.** ط 2. القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2005.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه.** تحقيق شعبان إسماعيل. ط 2. الرياض: مؤسسة الريان، 2002.

الحسن، خليفة بابكر. "التجديد في أصول الفقه مشروعيته وتاريخه". **مجلة المسلم المعاصر.** مج 32، العددان 125-126 (2007). في: https://bit.ly/3KHomJw

حنفي، حسن. **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم.** ط 4. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992.

_____. **دراسات فلسفية.** القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987.

_____. **مقدمة في علم الاستغراب.** القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، 2019.

_____. **من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه. الجزء الثاني: بنية النص.** بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005.

الحيدري، كمال. **شرح الحلقة الثالثة.** بيروت: مؤسسة البلاغ، 2011.

الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته ضوابطه مجالاته.** سلسلة كتاب الأمة 65. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998.

الخال، سمير. **إشكال تجديد علم أصول الفقه: طه جابر العلواني نموذجًا.** الدار البيضاء: الدار العالمية للكتاب، 2017.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام.** تحقيق عمر التدمري. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1993.

الزركشي، محمّد بن عبد الله. **البحر المحيط في أصول الفقه.** القاهرة: دار الكتبي، 1994.

السبكي، علي بن عبد الكافي وابنه عبد الوهاب. **الإبهاج في شرح المنهاج**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

السجستاني [أبو داود]، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**. تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.

الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد. **بيان المختصر: شرح مختصر ابن الحاجب**. تحقيق محمد بقا. جدة: دار المدني، 1986.

الصرصري، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي. **شرح مختصر الروضة**. تحقيق عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

الطوسي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. **المستصفى**. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري: بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**. تحقيق محمد فؤاد. القاهرة: المكتبة السلفية، [د. ت.].

الفتوحي، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي. **كتاب مختصر التحرير شرح الكوكب المنير**. تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد.. ط 2. الرياض: مكتبة العبيكان، 1997.

القرضاوي، يوسف. **الفقه الإسلامي: بين الأصالة والتجديد**. ط 2. القاهرة: مكتبة وهبة، 1999.

_____. **ثقافة الداعية**. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009.

محمد، علي جمعة. **قضية تجديد أصول الفقه**. القاهرة: دار الهداية، 1993.

المرداوي، علي بن سليمان. **مقدمة التحبير: شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**. تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين وعوض بن محمد القرني وأحمد بن محمد السراح. الرياض: مكتبة الرشد، 2000.

النشار، مصطفى. **فلسفة حسن حنفي: مقاربة تحليلية نقدية**. القاهرة: نيو بوك للنشر، 2017.

النملة، عبد الكريم علي. **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**. الرياض: مكتبة الرشد، 1999.

التسلم Received 2021-7-29 | التعديل Revised 2021-9-6 | القبول Accepted 2021-9-24 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/XYAC5616

محمد عبد الله المحجري | Mohammed AL-mahjari*

الأسئلة والتحولات من عصر العقل إلى ما بعد الحداثة

Questions and Transformations from the Age of Reason to Postmodernism

ملخص: تهدف الدراسة إلى استقراءِ التحولات من عصر العقل إلى ما بعد الحداثة، وتحليلِها في أفق الأسئلة التي أسهمت في تشكُّلها، انطلاقًا من فرضية الارتباط الوثيق بين تخليق الأسئلة التأسيسية والتحولات. وقد رصدت الدراسة تلك التحولات، باستقراء الأسئلة التأسيسية وآثارها في شكل يراعي التحقيب والخَطّية الزمنية، من عصر العقل إلى ما بعد الحداثة. وتمثلت الأسئلة التأسيسية بثلاثة أسئلة مركزية هي: سؤال المنهج الذي أسس عصر العقل، وسؤال التنوير الذي أسس الحداثة، وسؤال القيمة والجدوى الذي أسس جذور ما بعد الحداثة. قامت الدراسة على مقاربة بينية؛ بين الفكر الفلسفي والفكر الأدبي، في القرنين التاسع عشر والعشرين.

كلمات مفتاحية: التحولات، عصر العقل، سؤال المنهج، سؤال التنوير، سؤال القيمة والجدوى.

Abstract: This study explores transformations that occurred from the age of reason to postmodernism. It conducts an analysis of these transformations in light of questions that contributed to their formation, based on the hypothesis of a close connection between the synthesis of foundational questions and transformations. The study observes these transformations by extrapolating the foundational questions and their effects, taking into account temporal periodization from the age of reason to the postmodern period. These foundational questions are threefold: Through what method was the Age of Reason established? How did enlightenment establish modernity? And how did the questions of value and advantage establish postmodernism? The study is based on an interdisciplinary approach between philosophical and literary thought in the nineteenth and twentieth centuries.

Keywords: Transformations, The Age of Reason, Method, Enlightenment, Value and Advantage.

* أستاذ الأدب والنقد المساعد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر.

Associate Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, College of Arts and Sciences Qatar University.

malmahgari@qu.edu.qa

مقدمة: قلق الأسئلة: الحالة الغربية من العقلانية وصناعة الوعي إلى ما بعد الحداثة وتقويض اليقين

تُعدُّ الأسئلة سببًا في تأسُّس الإدراك الإنساني منذ الأزل، وتأسُّس الوعي بالعلاقات، ونشوء الفلسفة والتفلسف. تتوالى الأحداث فتتشكل الظاهرة، ويتعقد الموقف، وتتشابك العلاقات، ويترتب الأثر، ليأتي بعد ذلك دور التأمل وقلق الأسئلة إثر المأساة والحيرة والألم. لم يحدث في الواقع، لا بالضرورة ولا بالاحتمال، وجود الإشكالية ووجود مبحثها الأنطولوجي في سياق زمني محايث؛ ذلك أنه مع كل حقبة نقدية في الفكر كان العالم ينتقل إلى تموضع جديد يقتضي تموضع الفكر النقدي في شكل تعاقبي، مرجعه نواتج المشكلة وآثارها، ووسيلته التأمل في المآلات وعواقبها. وكلما أنتج الفكر الإنساني رؤية نقدية جديدة يقارب بها منطق الواقع بالتحليل، يكون العالم قد انتقل إلى تموضع جديد قائم على عوامل تحولاته الاجتماعية والمفاهيمية واحتياجاته النفسية والعملية. ومع كل واقع جديد تنشأ التصورات المختلفة للوجود، وعنها تنشأ مشكلات مستجدة على مستوى الواقع وعلى مستوى الفكر معًا، وعبرهما تتخَّلق التفاوتات[1]، ويتخلَّق قلق الأسئلة الوجودي في كل مرة وعلى الدوام. وباستقراء الواقع تتجلى صورة المزاوجة بين قلق الأسئلة في أشكالها الكلية وتموضع إجاباتها بين العقلانية والوعي مرةً والعدمية والوهم مرةً أخرى. يمكننا هنا افتراضُ مَوْضَعة العدمية في مقابل العقلانية، بوصفها آخر حدِّ المقابل، وبينهما تقع تلك التفسيرات المحايدة أو المخاتلة أو التي تلك تحاول التوازن والتوفيق.

كانت الحالة الغربية مثالاً واضحًا لما صنعه ذلك القلق المستبطن الذي ترجم نفسه عبر الأسئلة الكبيرة التي تمخض عنها الفكر الغربي: سؤال المنهج[2] الذي ولد عصر العقل و"العقلانية"[3]، و"سؤال التنوير"

(1) المقصود بتَخَلُّقِ الأسئلة وتَخْلِيقها، في الدراسة، باستخدام المصدر "تَفَعُّل" (اللازم من الخماسي تَفَعَّلَ) و"تَفْعِيل" (المتعدي من الرباعي المضعف فَعَّلَ)، هو: ديمومةُ تَوَلُّدِ الأسئلة وتثويرِها في سيرورة واستمرارية؛ في دلالة التَّحوُّل مع "التَّخَلُّق"، ودلالة التَّحْويل مع "التَّخْلِيق".

(2) المقصود بسؤال المنهج، في الدراسة، تموضعُ المنهج في دائرة التفكير، وتحوله إلى أداة للمساءلة والوصول إلى الحقيقة. وقد أُسِّس سؤال المنهج في أوروبا في اتجاهين متوازيين ومختلفين: اتجاه أسسه فرانسيس بيكون (المدرسة الإنكليزية) يبدأ من الخارج التجريبي صوب الداخل والأفكار، واتجاه أسسه رينيه ديكارت (المدرسة الفرنسية) يبدأ من الداخل والأفكار صوب الواقع الخارجي.

(3) تأتي العقلانية Rationalism بمعانٍ متعددة كما في **موسوعة لالاند الفلسفية**. وهي في هذه الدراسة تقترب من المعاني (ب) و(ج) و(د) التي يقدمها لالاند، وهي على النحو الآتي: المعنى (ب) "مذهب يرى أن كل معرفة يقينية تصدر عن مبادئ لا تقبل الدحض، قبلية، بينة، تكون حصيلتها اللازمة، ولا يمكن للحواس أن تقدم عنها سوى نظرة ملتبسة وظرفية، نظرة عابرة إلى الحقيقة (ديكارت، سبينوزا، هيغل)". المعنى (ج): "منظومة أسس كلية ومبادئ ضرورية تنظم المعطيات التجريبية (كانط)"، المعنى (د): "من زاوية المنحى العقلي: إيمان بالعقل، في البينة والبرهان، اعتقاد بفعالية النور الطبيعي، بهذا المعنى يتعارض مع اللاعقلانية، بكل صورها (صوفية، باطنية، فلسفة الشعور، سلفية) [...] ويعود مصطلح عقلانية، أو عقلاني، بالمعنى (ب)، إلى القرن السابع عشر". يُنظر: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، ج 3 (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001)، ص 1172-1173.

الذي توّج "فلسفة الأنوار"[4] وهيّأ الأرضية للتفكير النقدي وأوجد الحداثة[5]، وسؤال الجدوى[6] الذي خلق العبث وما بعد الحداثة[7]. كما كانت مثالًا آخر، جديرًا بالتأمل، لتلاشي الأسئلة وقلق النكوص مع فلسفة ما بعد الحداثة التي ذهبت تقوض اليقين، وتفكك المركز، وتُشظّي البنية، وتجابه العقل، وتنقد الحداثة.

أولًا: عصر العقل وسؤال المنهج

عبر سؤال المنهج، كان عصر العقل في الفلسفة الحديثة قد تأسس مع عقلانية رينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)، ثم مع أفكار باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632–1677)، وتوماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679)، وغوتفريد فيلهلم ليبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)، وغيرهم، على مبادئ الوعي بالذات والفلسفة الذاتية. وشكَّل سؤال المنهج، منذ فرانسيس بيكون في كتابه **الأورغانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة** *The Novum Organum: Sive Indicia Vera de Interpretatione Naturae* (1620)[8]

(4) سؤال التنوير هو خلاصة ما قدمته فلسفة الأنوار متوّجًا بأسئلة إيمانويل كانط المشهورة التي سترد في الدراسة. وفلسفة الأنوار، "حركة فلسفية في القرن الثامن عشر، متميزة بفكرة التقدم، وبتحدي التقليد والسلطة، وبالإيمان بالعقل وبالآثار التهذيبية، وبالدعوة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتيًا على الأمور". يُنظر: لالاند، ج 2، ص 759.

(5) أبرز معاني الحداثة، وفقًا لـ **موسوعة روتليدج للفلسفة**، الاستثناء من فرضية وجود واقع خارجي متماسك يمكن الوصول إليه تجريبيًا. والرفض الواعي الحثيث للتوجه المكاني والزمني الذي كان الفن والأدب يقدمانه منذ عصر النهضة، إضافة إلى تحول الاهتمام الفني من الموضوعات إلى تمثيلاتها، ينظر:

Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York/ London: The Softback Preview Publisher, 1998), pp. 5571–5572.

أما في الفكر الأدبي، فالحداثة، زمنيًا، جاءت تالية للحداثة في الفكر الفلسفي. ينظر:

Chris Baldick, *The Concise Dictionary of Literary Terms* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 140.

(6) يقصد بسؤال الجدوى والقيمة في الدراسة المساءلات التي وجهها نيتشه، على وجه التحديد، في فلسفته الناقدة للتنوير والعقلانية والأخلاق والمُثُل، المؤسِّسة لشكِّية النظرة إلى القيمة، في سبيل إرباك المسلمات السائدة وما يُعتقد أنها حقائق، وفي سبيل تقويض مثالية الأخلاق. وبشكل آخر تقويض السؤال النقدي الكانطي، القائم على المنطق العقلاني؛ ففي رأي نيتشه، "يبدو لنا العالم منطقيًّا؛ لأننا نحن من مَنْطَقْناه أولًا". ينظر: فريدريك نيتشه، **إرادة القوة: محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة محمد الناجي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011)؛ وتنظر عبارته السابقة، في: المرجع نفسه، ص 214.

(7) ما بعد الحداثة بحسب **موسوعة ستانفورد للفلسفة**: "مجموعة من الممارسات النقدية والاستراتيجية والخطابية التي تستخدم مفاهيم مثل الاختلاف والتكرار والواقعية الفائقة؛ لزعزعة مفاهيم أخرى مثل الوجود والهوية والتقدم التاريخي واليقين المعرفي ووحدة المعنى". ينظر موقع الموسوعة الإلكتروني:

"Postmodernism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 30/9/2005, accessed on 17/3/2022, at: https://stanford.io/34wots6

(8) مَثَّل كتاب **الأورغانون الجديد** فاتحةً جديدة في المنهج وفي طرائق التفكير والنظر، بقسميه المركزيين اللذين تناولهما الكتاب: مواطن الزلل أو الأوهام الأربعة في القسم الأول من الكتاب، وقواعد التجريب في القسم الثاني منه، وإذا ما أخذنا أهمية الكتاب في سياقه التاريخي، وإن كان الزمن قد تجاوز القسم الثاني، فإن القسم الأول ما يزال شاهدًا على إشكالات التفكير حتى يومنا هذا. لقد كانت الأوهام الأربعة التي تناولها بيكون فاتحة جديدة في تخليص العقل الغربي من إشكالات ما سماها بيكون نفسه "التصورات الزائفة التي استحوذت على الذهن البشري"، الأوهام الأربعة التي رمز لها بـ: أوهام القبيلة Idols of the tribe، وأوهام الكهف Idols of the cave، وأوهام السوق Idols of the Market Place، وأوهام المسرح Idols of the theater. يُنظر: فرانسيس بيكون، **الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، ترجمة عادل مصطفى (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013)، ص 28–31.

ورينيه ديكارت في كتابه **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم** *Discours de la Méthode Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (1637)[9]، محور ارتكاز الأسئلة التي ولَّدَت عصر العقل، وتمثيلاته المتعددة في الواقع الأوروبي، وتمخضت تلك الأسئلة عن واقع جديد أضحت العقلانية سمته الأساسية، العقلانية التي تحولت بفعل سؤال المنهج إلى "أداة إجرائية تعتمد على العلوم الرياضية لتأسيس المعرفة الفلسفية بالعالم"[10].

كان عصر العقل ردةَ فعل طبيعية على الرؤية اللاهوتية والتفسيرات الثيولوجية المصادمة لمنطق الكشف العلمي ومنطق الفكر الفلسفي ومنطلقات العقل الجمعي، وكانت قد بدأت تتكوّن في أوروبا منذ القرن السادس عشر الميلادي[11]. وشكَّلت العقلانية، أيضًا، بديلاً من الرؤية اللاهوتية المتعالية للعالم؛ تلك التي كانت تقارب واقع الكشف العلمي ومستجدات الفكر الحديث بمزيد من الإيغال في التعنت والمواجهة، وبمزيد من الإصرار على التمسك بالأفكار القديمة. ومن البداهة أن تكون العقلانية (ذلك المفهومُ المكثفُ) البدلَ الأكثرَ تناسبًا لواقعٍ كالواقع الأوروبي في تلك المرحلة، وهو ما يعكس واقع الحال، من التصادم بين التفسيرات القادمة من واقع الثقافة التصالحية الماضوية، بكل إرثها غير الخاضع للفحص والتمحيص والنقد والمنطق العقلاني، ومنطقَ الحياة المجتمعية الجديدة الذي بدأ الأوروبيون يتلمسونه في واقع حياتهم ويعايشونه في أزمنة التأسيس. يضاف إلى ذلك أنه من البداهة أن يكون عصر العقل نتاجًا واقعيًّا لسؤال المنهج الذي كان قد ترسخ في الحياة العملية في شكل مادي ملموس.

كان المنهج قد تأسس في البنية الذهنية الأوروبية بدءًا بالمنهج التجريبي عند بيكون، والمنهج العقلي عند ديكارت، ثم المنهج النقدي عند إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، والمنهج الجدلي عند فريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770–1831). إلا أن العقلانية، كما أسسها ديكارت بدءًا بكتابه **مقالة الطريقة**، بَدَتْ كأنها كلما أوغلت الأزمنةُ في التقدم أوغلت هي في المفارقة بين الرؤية المتعالية للعالم والرؤية التي تؤسس لمنهجية العقل العملي الذي يستنبط الأفكار والمقولات من واقعٍ ما يمكنه إدراكه وتفسيره، وللحواس فحصه واختباره؛ تلك الأزمنة التي تمثلت بالعقلانية، والتنوير، والحداثة، وصولاً، في نهاية المطاف، إلى ما بعد الحداثة التي أنكرت الرؤيتين معًا: الرؤية المتعالية المستندة إلى مركز العقل الكلي المتجاوز والمفارق، والرؤية المتعالية المستندة إلى مركز العقل

(9) افتتح ديكارت كتابه بمقولته ذائعة الصيت: "العقل هو أعدل الأشياء توزعًا بين الناس"، في فاتحة جديدة تؤسس إمكان النظر بمعزل عن السِّياجات والأُطُر، وانطلق من مبدأ "الكوجيتو" في إثبات وجود الأنا من حيث هي كيان مفكر يُصْدِر الفعل ويصدر الوعي، بعبارته المشهورة: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، في تأسيس لإعادة المعرفة إلى الذات بوصفها من ينتجها، بعد إخضاعها للشك الذي يسائلها، ومن ثم يمنحها درجتها في اليقين. تنظر العبارة الأولى في: رنيه ديكارت، **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمة جميل صليبا (الجزائر: موفم للنشر، 2007)، ص 3. وتنظر العبارة الثانية في: المرجع نفسه، ص 44.

(10) عز العرب لحكيم بناني، "المعرفة، نحو عقلانيات إجرائية"، **عالم الفكر**، مج 41، العدد 154 (تشرين الأول/ أكتوبر – كانون الأول/ ديسمبر 2012)، ص 58.

(11) الإشارة هنا إلى ما بعد الثورة البروتستانتية التي أسست الفرديّ في مقابل الجماعيّ وقوضت عرش البطريركية الأبوية، ومرور ما يقارب من قرن من الزمان على اختراع الآلة الطابعة، والتأسيس للمعرفة التي تنبع من الإنسان نفسه.

الإنساني المحايث (على اعتبار أن "التنوير الغربي لم يُحْدِث تنويرًا كاملاً، إنما نقل سلطة اللامتناهي من حامل إلهي مفارق، إلى حامل إنساني محايث")[12].

وقد مثل عصر العقل والعقلانية بذلك محاولة مبكرة لِمَوضَعة الظواهر الإنسانية في النطاق البشري، ونقلها من الرؤية اللاهوتية والتفسير الثيولوجي إلى الإطار الإنساني، كما أنها اتخذت من إعادة إنتاج النظام الاجتماعي وسيلة لها في التأسيس للعقلنة[13]، وبدا العقل كأنه "هو الحق الخالد، وهو الماهية ذات القوة الخالدة"[14]، و"أنه يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًّا"[15]. وما إن انقضى القرن الثامن عشر ولحقت به أفكار هيغل حتى بدأت العقلانية (وسؤالها سؤال المنهج) في الإيغال بشكل حادّ نحو العقلانية الأداتية Instrumental Rationality، الرافضة لكل تفسير لا يسنده واقع مادي محسوس؛ إذ ما إن جاء أوغست كونت Auguste Comte (1798–1857) (بفلسفته الوضعية)، وتشارلز داروين Charles Darwin (1809–1882) (بنظريته عن التطور)، وكارل ماركس Karl Marx (1818–1883) (بفلسفته المادية)، وفريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900) (بمفارقته في **جينالوجيا الأخلاق** *On the Genealogy of Morality*) (1887)، وإميل دوركايم Émile Durkheim (1858–1917) (بتأسيسه **قواعد المنهج في علم الاجتماع** *Les Règles de la méthode sociologique*) (1895)، وسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856–1939) (بتغليبه سيطرة اللاوعي على السلوك الإنساني)؛ حتى انتقلت الفلسفة من الفلسفة الذاتية المثالية Subjective idealism إلى الفلسفة الموضوعية المادية، وأخذ الوعي القائم على أسس العقلانية الديكارتية في التقهقر والتراجع، وتوحشت العقلانية إزاء الذاكرة والزمن[16].

---

(12) العبارة لمطاع صفدي من مقدمته كتاب **الكلمات والأشياء** لميشيل فوكو. ينظر: ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2013)، ص 8. وأصل جدل الفكرة لسبينوزا في كتابه **الإتيقا** (*Ethica* 1677)، ينظر: الحسان سليماني، "جدلية التعالي والمحايثة في الفلسفة الحديثة: نقد اسبينوزا للأصول الأرسطية والأسس الديكارتية للتعالي الإلهي"، **تبيُّن**، العدد 25 (صيف 2018) والإشارة هنا إلى المرحلة الوسيطة التي استبعد فيها سبينوزا "مسلمة المتعالي"، وذهب إلى أن الإله علة محايثة؛ وهو ما أسهم في إيجاد نظرة جديدة للوجود (في الحالة الغربية)، وتصور مختلف للعلاقة الناظمة بين المطلق والإنسان (بإزاحة التمثيلات الوسيطة، وبالمحايثة بدلًا من التعالي)، ينظر كذلك: باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 54–55.

(13) استُخدِم فعل "العقلنة" في الدراسة في سياق الدلالة على الفعل القصدي من إسقاط العقلانية في أشكال إجرائية مجزأة في أنماط الحياة الإنسانية. يفرق إدغار موران بين: العقل كأداة للمعرفة، والعقلانية كمذهب، والعقلنة كفعل في النمط الحياتي، والتبرير العقلاني كمبدأ يُستند إليه في تبرير الفعل، يُنظر: إدغار موران، **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب**، ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2004).

(14) فريدريك هيجل، **العقل في التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج 1، ط 3 (بيروت: دار التنوير، 2007)، ص 76.

(15) المرجع نفسه، ص 78.

(16) تنظر عبارة هربارت ماركوز: "وإذا كانت العقلانية التي لا تني تتقدم في المجتمع الصناعي المتقدم تميل إلى تصفية عنصري الزمن والذاكرة بوصفهما مخلفات لاعقلانية، فإنها تميل في الوقت نفسه إلى تصفية العقلانية التي تشتمل عليها هذه المخلفات اللاعقلانية"، يُنظر: هربارت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط 3 (بيروت: دار الآداب، 1988)، ص 137.

ثانيًا: الحداثة وسؤال التنوير

يطلق المؤرخون على القرن الثامن عشر تسمية "قرن الأنوار" أو "التنوير"[17]. وقد تُوِّج هذا القرن بالثورة الفرنسية، وبفلسفة كانط، اللتين كانتا بوابة الدخول إلى مرحلة الحداثة. تجاوز قرن الأنوار العقلانية وسؤال المنهج، إلى تأسيس النزعة الإنسانية وسؤال التنوير. لقد استفاقت المجتمعات الغربية على واقع في حاجة إلى الثورة والتغيير، فكانت الثورة الفرنسية، وكان أن فُتح الباب على مصراعيه لحركة الحداثة لتشكيل المجتمع الحداثي في القرن التاسع عشر، ولميلاد المجتمع المدني وهيمنة الثقافة المدنية وأشكالها الرمزية التي تعبّر عنها: الدولة الحديثة، والقانون، والنظام الديمقراطي، والفنون. وأصبح الفكر حداثيًّا بتبنيه موقف الأسئلة والافتراضات الخاضعة للتحقق والاحتمالات الممكنة وإخضاعها للبحث الممنهج، وبتنازله عن اليقين المطلق والموقف النهائي والإجابات الجاهزة؛ ما أسهم في تقديم الحداثة بمعناها المعقلن "بناء صورة عقلانية للعالم"[18]. كان الهدف هو التوصل إلى معايير موضوعية في المعالجة لاكتشاف الحقيقة كما هي، لا كما يجري تصويرها أو تصورها، وفقًا للمنهج العقلاني الذي يولد معياريته في التفسير والافتراض والتحقق والحكم من داخله.

شكّلت أسئلة كانط المشهورة في كتابه **نقد العقل المحض** *The Critique of Pure Reason* (1787): ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا عليَّ أن أفعل؟ ما المسموح لي بأن آمله؟ ما الإنسان؟[19]:

- تتويجًا ختاميًّا لعصر الأنوار؛ تحولت معه العقلانية العلمية إلى العقلانية النقدية.

- بوابةً للعبور نحو الحداثة؛ تحولت معه امتيازات النبالة وسيادة رجال الدين والإقطاع إلى تحقق الهوية الفردية لكل شخص في المجتمع.

- مفتتحًا مغايرًا في تاريخ الفكر؛ تحوّل معه النقد القائم على الحرية إلى موضوع مركزي للفلسفة، يوازن بين النزعة الوثوقية الدوغمائية Le dogmatisme والنزعة التجريبية الريبية Le scepticisme؛ لقد كانت الأسئلة محرضًا أساسيًا يصنع الوعي الذي يرفض يقينيات الماضي.

عرَّف كانط التنوير بكونه وضعًا يتحرر فيه الإنسان من حالة القصور المتمثل بالعجز عن استخدام الفكر باستقلالية؛ وذلك في إجابته عن سؤال التنوير في مقالته المشهورة "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟" "Answering the Question: What Is Enlightenment?" (1784) (وهو تعريف بالسلب يشير إلى الجرأة في استخدام العقل والتفكير بحرية). يقول كانط: "التنوير هو تحرر الإنسان من حالة القصور. والقصور هو عدم القدرة على الاستفادة من الفكر دون توجيه الآخرين. إن هذا القصور لا يكمن سببه في نقص الفكر، بل في نقص العزيمة والشجاعة للاستفادة من الفكر باستقلالية. تَحلَّ

(17) ينظر: موريس كروزيه [وآخرون]، **تاريخ الحضارات العام**، ج 5 (القرن الثامن عشر)، ترجمة يوسف أسعد داغر وفريد داغر، ط 2 (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 1987)، ص 7.

(18) ألان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 52.

(19) عمانوئيل كنط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 385.

بالشجاعة لاستخدام عقلك! من هنا جاء شعار التنوير"[20]. واشترط كانط لتحقق التنوير الحريةَ - كونها تمنح الإنسان عقله الناقد المسؤول، وتوصله إلى مرحلة الرشد - إذ يقول: "ومع ذلك، فليس مطلوبًا لهذا التنوير شيء غير الحرية. الحرية غير المؤذية التي يمكن تسميتها بشكل صحيح بالحرية، أي: استخدام عقل الفرد في جميع الأمور. لكنني الآن أسمع نداء من جميع الجهات: لا تناقش! فالضابط يقول: لا تناقش، نفّذ فقط! والمسؤول المالي يقول: لا تناقش، ادفع فقط! والكاهن يقول: لا تجادل، آمِن فقط!"[21]. إن واقع الحداثة الذي تأسس على سؤال التنوير، ممثلاً بحرية التفكير المؤسس على النقد وقيادة الذات بالخروج من عباءة الآخرين، كان ما يزال بعيد المنال؛ فعلى الرغم من أن حركة الأنوار على امتداد القرن الثامن عشر كانت تؤسس المجتمع الحديث، فإن سؤال التنوير المؤسَّس على النقد الحر لم يكن قد تجذّر في الواقع، ففي رأي كانط: "إذا سُئلنا عمّا إذا كنا نعيش في عصر التنوير، فالجواب هو: لا، لكننا نعيش في عصر يستنير؛ فما يزال ينقصنا كثير من الأمور لكي يكون الناس في حالة تمكنهم بالفعل من الثقة والاستخدام الجيد للعقل، في أمور الدين دون توجيه من الآخرين"[22]. وهو ما أسهم كانط في إنجازه عبر مشروعه النقدي.

أكد التنويرُ القيمَ المركزية التي تمثلت، بناءً عليه، بمشروع الحداثة؛ الحرية، والتقدم، والديمقراطية، والعلمانية، والمساواة. إلا أن ما أحدثه كانط، الذي توَّج مرحلة التنوير، هو أنه نقل التنوير من حالة العقلانية العلمية، التي كانت قد تأسست منذ بيكون وديكارت بسبب سؤال المنهج، إلى حالة العقلانية النقدية التي توَّجها سؤال التنوير: تجاوز السهولة، وتأمل البديهيات، وفحص المسلمات. وفي جانب آخر كانت الحداثة الجمالية تقدم مغايرة للواقع الجمالي السائد منذ شارل بودلير (1821-1867)، وكانت عبارته المشتهرة في كتابه **رسام الحياة الحديثة** *Le peintre de la vie Moderne* (1863) حاسمة بين حالتين، وفاصلة بين زمنين[23].

وبسبب المعرفة الإمبريقية، وهي أحد أوجه العقلانية الإجرائية التي تحوّل معها العقل الأنواري إلى عقل أداتي "والتنوير إلى ميثولوجيا"[24]، تحولت العقلانية والوعي الذاتي من بوابة الأسئلة والافتراضات الخاضعة للبحث على الدوام إلى مسطرة جاهزة للمعايرة، وإلى أداة من أدوات اليقين، ذلك الذي تُثْبِت

(20) Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, David L. Colclasure (trans.) (New Haven/ London: Yale University Press, 2006), p. 1.

(21) Ibid., p. 4.

(22) Ibid., p. 6.

(23) تنظر عبارته المشتهرة في كتابه **رسام الحياة الحديثة:** "أعني بالحداثة الزائل، الهارب، العرضي، نصف الفن الذي نصفه الآخر هو الأبدي والثابت". يُنظر:

Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, Jonathan Mayne (trans.) (New York: Phaidon Press, 1965), p. 13.

(24) أصل العبارة لثيودور أدورنو Theodor W. Adorno (1903-1969) وماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895-1973) في كتابهما **جدل التنوير** Dialectic of Enlightenment: "الأسطورة بالذات قد صارت تنويرًا، والتنوير قد يتحول إلى أسطورة"، ومفهوم العقل الأداتي مفهوم مركزي لديهما، وقد استخدمت مدرسة فرانكفورت هذا المفهوم استخدامًا مكثفًا، يُنظر: ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، **جدل التنوير: شذرات فلسفية**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 19.

حركة العلم وفلسفة المعرفة تغيره على الدوام، ويثبت الواقع نسبيته؛ "إن معيار العقلانية يتغير بتغير المعتقدات العلمية"[25].

وعبر العقلانية الأداتية، والفلسفة الوضعية، والتجريبية الصارمة، والدوغمائية القاطعة، أصيبت قيم التنوير، كما أصيب سؤال التنوير، بالانتكاس والتراجع، وتوطد المجتمع الإكراهي الانضباطي (بحسب ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984)، واتسم العلم في بعض مساراته بالشكلانية، تلك التي لا تعترف بشيء لا يقبل القياس، "وانقسمت العقول بشأن ما إذا كان عليها أن تتشبث بمقاصد التنوير، مهما كان مكسورًا، أو ما إذا كان عليها أن تنفض يديها من مشروع الحداثة"[26].

ثالثًا: الريبية وسؤال القيمة والجدوى (جذور ما بعد الحداثة)

كان العقل الأنواري قد ثبّت في رؤيته كليّةَ الوجود، بوساطة عقلنة التفكير وعقلنة الحياة وعقلنة التصور؛ عقلنة التفكير بإنفاذ المنهجية الصارمة في النسق الرياضي والنسق الفلسفي، وعقلنة التصور بتثبيت الرؤية النسقية للوجود عبر تقريب المتجاوز المفارِق من المحايث الإنساني[27]، وعقلنة الحياة بخلق النظمية الجادة في كل مسارات الشأن العام.

وكانت أسئلة العقل الأنواري (متوَّجًا بسؤال التنوير) قد أنتجت التحول؛ بدءًا بمأسسة الدولة الضابطة لإيقاع المجتمع، ومرورًا بتشريع القوانين الضابطة لإيقاع الحياة، ووصولاً إلى تنميط البشر بإطار التصور (البرَدايم) الجديد: "بينما كان يسود فكر القرنين السابع عشر والثامن عشر المواجهة بين الذات والعقل، وبين النفعية والحق الطبيعي، كانت النزعة التاريخية في القرن التاسع عشر تذيب الذات في العقل، والحرية في الضرورة، والمجتمع في الدولة"[28].

وكانت العقلانية (ومن بعدها التنوير) قد ولَّدت، من بين ما ولَّدت، حتمية التسلسل المنطقي وحدّيته في قوانينها، ودوغمائية التصور وانغلاقه في أحكامها، وخطية التفكير ونسقيته في تفسيراتها، ثم جاء داروين وماركس ونيتشه وفرويد فبُذِرت بذور التفكير الرَّيبي والشكوكي والمفارِق، وبدأت الأسئلة دورةً جديدةً من التحول:

• تطورت فكرة الحتمية إلى الجبر، فتحول الإنسان إلى إنسان مُسَيَّر، لا مخير: مُسَيَّر بتطوره الميكانيكي الطبيعي الذي لا يَدَ له فيه (وفق تشارلز داروين)، ومُسَيَّر بالحركة المادية، التي هو ناتج منها، في

(25) الفكرة لتوماس كون Thomas Kuhn (1922–1969) [وآخرون]، يُنظر: بناني، ص 73.

(26) يورغن هابرماس، "الحداثة – مشروع لم يكتمل"، ترجمة فتحي المسكيني، **تبين**، العدد 1 (صيف 2012)، ص 188.

(27) "بعد تعرف الإله بكلية الوجود توصل النسق الهيغلي إلى اعتبار الطبيعة هي الإله منبسِطًا في الفضاء المكاني، وأن التاريخ هو الإله منبسِطًا في الفضاء الزماني". والعبارة لروجيه غارودي، نقلًا عن: محمد الأمين بحري، **البنيوية التكوينية** (بيروت: منشورات ضفاف، 2015)، ص 23.

(28) تورين، ص 114.

تموضعه (وفق كارل ماركس)، ومُسَيَّر بمخزونه اللاواعي الذي يدير حركته وقراراته وردّات فعله (وفق فرويد).

• تغيرت النظرة إلى العلاقات بين البنى المختلفة وتراتبها السببي؛ فشاعت فكرة فاعلية البنية التحتية في البِنَى الفوقية، وأن التحولات في البنى الفوقية ما هي إلا ناتجٌ من التحولات في البنية التحتية، وأن الفكر مشروط بمصالح الطبقة الاجتماعية التي تنتجه، وباتت تجد مكانها في البعدين الفلسفي والحياتي.

• تغيرت النظرة إلى الفلسفة ووظيفتها؛ من المثالية إلى الواقعية، و"من تفسير العالم إلى تغييره"[29]، وتغيرت كذلك طرائق التفكير والاستبصار؛ من التفكير الخطي والواحدي والتعاقبي إلى التفكير التشعبي والاحتمالي والتزامني، في انشقاقٍ غير تصالحيٍّ يفارِقُ نمطيةَ التفسير، وحتميةَ النتائج، وميكانيكيةَ المعالجة، ما بعد نسبية ألبرت أينشتاين Albert Einstein (1879–1955)، ومبرهنة كورت كودل Kurt Gödel (1906–1978) في "عدم الاكتمال"[30].

إلا أن مجموعة من الرؤى الثيولوجية (اللاهوتية) والنزعات الأسطورية القديمة، تلك التي جاء التنوير لإزاحتها وعمل جاهدًا على تجاوزها بالعقلانية والنسقية والنظمية (عقلانية التفكير، ونسقية التصور، ونظمية الحياة)، كانت تتماهى ضمن نطاق الرؤية الفلسفية الحديثة وما صدر عنها من رؤيةٍ للوجود:

• النزعة إلى الشعور بفوقية الأنا، التي تخفي وراءها صورة البطولة الملحمية المغايرة؛ وهي ما ولَّد العنصرية في الرؤية إلى المختلِف خارج النطاق الغربي.

• النزعة إلى وثنية القوة والتحكم والسيطرة، الناتجة من العقل الأداتي ومفهوم البقاء للأقوى الدارويني؛ وهي ما أنتج تشظي القيمة الإنسانية في إنسانها الغربي، وأنتج، من بين ما أنتج، الاستعمار والحروب وهلاك ملايين البشر.

• نزعة صنمية الإحساس بامتلاك الحقيقة في الواقع المادي؛ وهو ما أفضى إلى البارانويا Paranoia (جنون العظمة) في غرور المعرفة، ويقينية المنهج، وحتمية العلم.

(29) وفقًا للعبارة المشهورة لماركس: ظلت الفلسفة تفسر العالم بطرائق مختلفة، ولكن المهم هو تغييره.

(30) تشير مبرهنة "عدم الاكتمال" التي أثبتها كورت كودل إلى أن اليقين المطلق يظل، حتى في الرياضيات، قابلًا للاحتمال، وهو ما يشير إلى أن نظام المسلمات هو نظام غير كامل، وأن ثمة حدًّا لمعرفتنا الرياضية.

• الإيغال في النزعة الفردية؛ وهي ما حول الإنسان من الخيرية الفطرية إلى الأنانية والتشيؤ[31]، ومن الحلم الإنساني إلى الوحشة والاغتراب، ومن الإلهام المتعالي إلى الأداتية والتفاهة. وإلى "خطاب تعمل فيه الحقيقة بوصفها سلاحًا من أجل انتصار منحاز"، كما عبّر عن ذلك فوكو[32].

مثلت الطمأنينة التي كان المجتمع الغربي قد وصل إليها مع قيم الحداثة: العلم، والتقدم، والحرية، والعقل، والحقيقة، يقينيةً جاهزةً جديدة، استكان معها سؤال التنوير ومشروع الحداثة، على امتداد القرن التاسع عشر، إلى حتمياتها التقدمية. وبسبب القوة العلمية والاقتصادية والعسكرية التي حققت الانتصار والازدهار، وبسبب الحراك النقدي الذي أشاعته أدوات الطبقة الوسطى: الصحيفة، والمسرح، والجامعة ... إلخ، كانت اليقينية الجاهزة والإيمان بحتمية التقدم تتعاظم، وتحول التنوير إلى سلطة معيارية شمولية تفتقد إلى تكويناته الأولى التي أقيمت على مبادئ إنسانية. وفوجئ إنسان ما بعد التنوير والحداثة بما آل إليه حاله في النصف الأول من القرن العشرين؛ الذي مثلت فيه النزعة النازية حتمية التنوير ويقينيته[33]. وفي الوقت نفسه كانت النزعة الرَّيبية تغرس بذورها شيئًا فشيئًا بسبب أساتذة الشك الرّيبيين، الذين سببوا الاضطراب لتلك الأسئلة الوثوقية، وأحلّوا محلها اللايقين. لقد كانت الطمأنينة تتأهب للرحيل، وقيم التنوير والحداثة تواجه مآلاتها.

شكلت المساءلات التي وجهها نيتشه للتنوير، والعقلانية، والأخلاق، والمُثُل، طابعًا حادًّا وشكلاً من أشكال العدمية الصاخبة في إطار النقد الساخر الذي لا يرى في القيمة الإنسانية أي جدوى؛ ومعه بدأت الضربات القاسية لمركزية العقل والمفاهيم المرتبطة به، وبه تأسست ميوعة النظرة إلى القيمة ونسبيتها وهلامية تشكلها. فبحسب رأي نيتشه، "يبدو لنا العالم منطقيًّا لأننا نحن من مَنْطَقْناه أولاً"[34]. وعبر الجينيالوجيا (وهي المقاربة التي توسلها في المعالجة)، بحث نيتشه عن الأصول الأولى في تشكُّل الحدث، ليؤكد أن كل أصل يدعي أنه أصل ليس إلا أثرًا، وأن أصول الأشياء ليست أكثر من وهم اصطنعناه. فليس ثمة شيء من الحقيقة وراء الأشياء، غير كونها بلا حقيقة أو جوهر، ومهمة الجينيالوجيا حينذاك ليست سوى البحث في التفاوتات ورصد التشتت؛ لا بهدف التأسيس لمركزية ثابتة، وإنما لمزيد من إرباك المسلمات وما يُعتقد أنها حقائق، في سبيل الهدم وتقويض الأخلاق ومثاليتها، وبشكل آخر تقويض السؤال النقدي الكانطي، وتخليق عبثية السؤال. لقد كان السؤال لدى نيتشه معنيًّا بالكيفية التي يعيش فيها وفقًا للغريزة، لا الكيفية التي يختبر بها

(31) التشيؤ Reification: مصطلح أنشأه كارل ماركس، ويعني "السيرورة التي تتخذ فيها ظواهر منتجَة اجتماعيًّا خاصيات ثابتة شيئية كما لو أنها جزء من الطبيعة"، يُنظر: تيري إيغلتون، **معنى الحياة**، ترجمة عهد علي ديب (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص 19؛ وهو لدى أدورنو وهوركهايمر: "مرحلة يتحول فيها الفكر إلى سلعة، ولا تكون اللغة آنئذ سوى وسيلة لتسويق هذه السلعة". ينظر: أدورنو وهوركهايمر، ص 14.

(32) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع: دروس أُلقيت في "الكوليج دي فرانس" 1976**، ترجمة الزواوي بغورة (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 257.

(33) ينظر قول فوكو: "إن النازية هي قبل كل شيء شكل تطور السلطة التي تم إرساؤها منذ القرن الثامن عشر. فليس هناك دولة انضباطية أكثر من النظام النازي". المرجع نفسه، ص 249.

(34) نيتشه، ص 214.

العالم، و"لم يعد السؤال لدى نيتشه هو كيف أعرف؟ ولكنه السؤال الإشكالي الجديد كيف يمكنني أن أحيا"[35].

رابعًا: من أسئلة الحداثة إلى مساءلات ما بعد الحداثة (من الشك إلى اللايقين)

شكّلت أسئلة الحداثة، على مستوى الإنسان والفكر والعالم، حتمية التقدم ونقطة العبور الرئيسة نحو تجذير الوعي المعقلن والمنهجية العلمية، عبر الإيمان بالقدرة الذاتية للإنسان في تفسير ما حوله، من خلال فعاليته في استخدام قدراته العقلية وأدواته التجريبية، بعيدًا عن أي مؤثر خارجي متعالٍ أو لا يمكن التدليل عليه، مع إعلاء قيمة الواجب وتقديسه ومحايثته.

مثَّل التعليم في المدرسة، والرسملة في السوق، والإعلام عبر الصحف، في الوسط الغربي إبان الثورة الصناعية، وسائل ومرتكزات أساسية لتنميط الفرد، وإحكام الإطار، والسيطرة على الفكر. غير أن تلك الديمقراطية في التعليم (مثلما أسهمت في نقل الإنسان من الفهم البسيط إلى الفهم المركب، ومن محدودية التصور إلى فهم العالم، ومن كفاية الموارد إلى كفاءة الإنتاج) أسهمت كذلك في تنميط مئات الملايين من البشر، وصناعة النماذج المكررة، تلك التي تألف الاعتياد، وتهاب الانشقاق من التسلسل، وتخشى سكرة الدوار، إذا هي أفلتت من النسق؛ فتمت قولبة الإنسان الحديث ونمذجته؛ وهو ما زاد في اغترابه وتقييد حريته وخياراته، على الرغم من شكلانية التحرر التي يحياها.

ومع أن المدارس الفكرية والنقدية كانت منفتحة على التعدد والتنوع، فإن الإطار كان على نحو شديد الإحكام؛ ما جعل المجتمعات الغربية مقودةً ضمن النمط العام لفكر الحداثة مستندةً إلى الطمأنينة التي اكتسبتها خلال القرن الثامن عشر، وتسارع وتيرة التقدم العلمي والتقني، والوفرة المادية التي مكنت الحداثة من الثقة بطريقتها وفعالية أفكارها. ومع تلك الطمأنينة الموهِمة تدحرجت كرة الثلج نحو سقوط القيمة وانفلات المعنى، وفوجئ الإنسان الغربي بالنتائج غير المتوقعة؛ فإلى جانب التقدم التقني، وانطلاق التجريب في فضاء العلوم، وتطور الفكر، والتمكن من تفسير كثير من الظواهر في إطار المنهج التجريبي، كان تشيئُ الإنسان والفكرِ والقيمة يتسرب إلى المجتمع الغربي بالتوازي والتزامن، من دون أن تحايثه محاذير سقوط القيمة. وإذا كان الاستعمار والحربان العالميتان والقنبلة النووية قد مثلت كلّها الانكسارَ الحادّ الذي صدم الإنسان الغربي في حداثته وعلانيتها، فإن النتيجة الطبيعية للمتوالية الحلزونية الهابطة، التي جسدت اللاتحدد واللارؤية، كانت قد قربت الإنسان الغربي من الإحساس بالعبث والعدمية التي تجسدت في أطروحات نيتشه في وقت باكر.

(35) عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب: المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر** (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص 129.

وبدعوى مناهضة الدوغمائية القاطعة، وبدعوى النسبية والهروب من "أسطورة الإطار"[36] أيضًا، وجد إنسان الحداثة نفسه قريبًا من السيولة والعبث والعدمية، كما تشي بذلك أدبيات ما بعد الحداثة، وتقوضت معاني المركز؛ الأمر الذي أسهم في وقوع المجتمع الغربي وإنسانه في فوضى الدلالة واللاتحدد والشعور المعمق باللاجدوى.

مثلت ظاهرة ما بعد الحداثة رؤية اللارؤية لدى مجتمع ما بعد الصناعة، الذي يشير إليه النقاد بوصفه ظاهرة مجتمع ما بعد الحرب العالمية الثانية، حين تعرى النموذج أمام نفسه وهو يفقد شيئًا فشيئًا القيمة والمعنى والمركز، ويرتد يومًا بعد يوم عن أسس الحداثة والمفاهيم المركزية التي قامت عليها. ووجد الإنسان نفسه أمام صدمات الواقع: هيمنة القوة على الرؤية (الاستعمار)، وهيمنة السلعة على القيمة (التشيِيء)، وهيمنة الكماليات على الإنتاج (الاستهلاك)، وهيمنة النسبية على التحدُّد (العدمية)، وهيمنة الصورة على الواقع (الزيف). ومن دون شك، أسهم التراجعُ الحادّ في فاعلية أدوات الحداثة في حدوث كل ذلك: المدرسة في التكوين العلمي، والجامعة في التأسيس المنهجي، والإعلام في صدقية نقل الوقائع، والكتاب في بيان الحقيقة.

وإذا كانت أسئلة الحداثة قد مثلت عصر اليقينيات الكبرى بالإنسان والعلم والمنهج والعقلانية والحقيقة وحتمية التقدم، وأسست مفهوم الواجب، فإن مساءلات ما بعد الحداثة قد مثلت العبث والإنكار والشك، وتحملت تبعة مواجهة أسس الحداثة المركزية:

- العقلانية (بدعوى ما أوصلت إليه الإنسان من الدوغمائية القاطعة و"أسطورة الإطار").
- العلمية (بسبب تحولها إلى أيديولوجيا وأداة للهيمنة والقمع).
- الحتمية (التي أنتجت منحى الثبات ونَمَّطَت الإنسان).

وصولاً إلى العدمية والسيولة والشك؛ العدمية التي تنفي الحقيقة، والسيولة التي تضفي النسبية على الأشياء والعلاقات، والشك الذي يقوِّض المركز الثابت وكل اليقينيات، عبَّرَ طرح ما بعد الحداثة عن حالة إخفاق العالم في تفسير وجعه الأنطولوجي وأزماته المتلاحقة وبعده عن القيمة الإنسانية، ولكنه أوغل في الاتجاه الخاطئ، الذي لم يجد غيره، في المعالجة؛ فذهب ينكر الثبات واليقينيات، ويعارض الحتميات والإكراهات، ويكفر بكل السرديات الكبرى[37]، وذهب يقوّض كلَّ ما يمكن عدُّه أساسًا

(36) جرت استعارة هذا المسكوك من عنوان كتاب مشهور للفيلسوف النمساوي الإنكليزي كارل بوبر Karl Popper (1902–1994)، وفرضية الكتاب الرئيسة "أن الاعتقاد بالمصير التاريخي مجرد خرافة، وأنه لا يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الإنساني بطريقة من الطرق العلمية أو العقلية"، والعبارة هنا لبوبر نفسه في بداية مقدمة الكتاب. يُنظر: كارل بوبر، **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية**، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة 292 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001).

(37) السرديات الكبرى Grand Narratives مصطلح تهكمي سكّه جان فرانسوا ليوتار Jean–François Lyotard (1924–1998)، في كتابه المشهور **الوضع ما بعد الحداثي**، لتأكيد سقوط "النظرية الكبرى" (الأنساق الفكرية المغلقة)، وسقوط الأفكار الخطية المتسمة بالوثوقية، كالقول بتقدمية حركة التاريخ والجنس البشري، والإنسانوية، والعقلانية، والحرية بوصفها مقصدًا غائيًّا، يُنظر:

Jean–François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Geoff Bennington & Brian Massumi (trans.) (Manchester: Manchester University Press, 1984).

ومرجعيةً ومركزًا، في تعبير ناقد ساخط لا يحجم عن إثارة الأسئلة فقط، بل يدمر كل إجابة جاهزة، وكل يقين مستقر، وكل منهج عقلاني؛ وهو أمرٌ جعل من "ما بعد الحداثة" حركة احتجاجية مراهقة أكثر من كونها فعلاً تأسيسيًّا رياديًّا. لقد أراد لها فلاسفتها أن تكون كذلك، واختاروا لها أن تتموضع في جانب الشك الدائم على حساب اليقين، وأن تنتج النقد المجرد من القيمة عوضًا عن استهداف الغاية الإنسانية منه، وأن تسقط في الوهم واللاوعي على حساب الوعي والعقلانية. ولعل "الواجب على الأرجح كان أن نتعلم من حالات التيه التي صاحبت مشروع الحداثة، ومن أخطاء مشاريع التجاوز المغرورة، بدلاً من أن نتخلى عن الحداثة ومشروعها"[38]، "غير أن بروز مدرسة الاختلاف وفكر ما بعد الحداثة والاتجاه التفكيكي في الفلسفة والأدب قد زاد من عدد حفاري قبور الذات البشرية، وأوقع الإنسان في حيرة أكسيولوجية رهيبة ضاعفت من الريبية واللاأدرية، وروجت لمفاهيم القطيعة الكارثية والنزعات الارتكاسية والواقعية العدمية"[39].

يمكننا هنا استبصار فرضية التحولات السالبة بسبب تلاشي الأسئلة (إلى جانب التحولات الموجبة بسبب الأسئلة المؤسِّسة)، مع حالة الإحباط الشديدة واللاجدوى التي وصل إليها إنسان ما بعد التنوير والحداثة في العالم الغربي، وعدم الاطمئنان إلى إجابات شافية عن أسئلة الواقع، عبر رحلة ذلك المشروع الحضاري بفصوله المتعددة: الشك الموصل إلى اليقين من النهضة إلى عصر الأنوار، واليقين الجاهز الذي استبد بإنسان العقل الأداتي، واللايقين الذي عصف بإنسان ما بعد الحداثة.

إن تلاشي الأسئلة الكبرى، تلك التي تُعنى بالأسئلة المعمقة عن العلة والجدوى والأثر والعلاقات البينية، وتراجع مستوى تخليق الافتراضات والاحتمالات الناتج من تلك الأسئلة للوصول إلى رؤية أنطولوجية واضحة في الماهيات والمفاهيم وفي المدلولات وعلاقاتها الارتباطية بالأشياء والعالم، ليؤكد عمق الإشكال، ويشير، في غياب أبدال الروافع، إلى قلق النكوص، في مقابل هجمات فلسفات الضياع واللاعقلانية.

خاتمة

إجمالاً يمكننا رصد الاستنتاجات المركزية الآتية:

• يشير تتبع الحالة الغربية من التنوير حتى ما بعد الحداثة، على مستوى الفكر الفلسفي، إلى تراجعٍ ملحوظ في مؤشر تخليق الأسئلة الكبرى، من الأسئلة النقدية ذات المنحى الحتمي إلى الأسئلة الشكية والريبية المسبِّبة للايقين، وإلى الارتحال من الحتمية والأنساق المركبة إلى اللاتحدد والأنساق التجزيئية، ومن العقلانية والوعي إلى السقوط في فخ اللاعقلانية واللاوعي، ومن الرؤية الناقدة إلى السقوط في فخ التحليل التشاؤمي من دون معالجة جذرية وإنتاج الحلول، ومن مجتمع الدولة

(38) هابرماس، ص 191.

(39) زهير الخويلدي، **تشريح العقل الغربي: مقابسات فلسفية في النظر والعمل** (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2013)، ص 45.

الإنسانية إلى الإيغال في تجذير "مجتمع القبيلة الأحادي الرؤية"، وإلى الإيغال في "التشيؤ" والسقوط في "الاغتراب".

• يحسب للعقلانية أنها هيّأت الأرضية للتنوير بالمنهج والعلمية، ويحسب للتنوير أنه صنع إنسان الحداثة الناقد الذي تمثل ذلك المنهج وتلك العلمية، ويحسب للشكية والريبية بحث الإشكالات التي وقع فيها الفكر الفلسفي والفكر الأدبي، والانشقاق عن النمط بتفكير مخالف.

• ويحسب على العقلانية وقوعها في الحدية والحتمية، ويحسب على التنوير، وحداثته، أنه أوصل الإنسان إلى حافة "التشيؤ" وأوقعه في "الاغتراب". كما يحسب على ما بعد الحداثة تغولها في اللايقين.

• اتسمت الجهود النقدية، التي وجهت إلى التنوير والحداثة، بالتنظير وتأسيس المفاهيم في مُساءلة العقل الأداتي، من دون التحول إلى مشروعات فاعلة على أرض الواقع، كما أنها اتسمت بالتشاؤم.

• أثبتت نظرية "التحدي والاستجابة"[40] قوة التنوير ومشروع الحداثة وصموده في مواجهة الريبية ونقد فلاسفة اليسار طوال العقود الثمانية الأولى من القرن العشرين. غير أن التحولات في الفكر الإنساني، نحو النسبية وعدم الاكتمال واللايقين، قد أدّى إلى تشظي الرؤية، وتغوّل التشيؤ؛ ما دفع بطرح ما بعد الحداثة إلى الواجهة، لتقرر موت السرديات الكبرى، وتقويض اليقينيات الحدية، وتفكك المركز والثابت.

المراجع References

العربية

أدورنو، ثيودور وماكس هوركهايمر. **جدل التنوير: شذرات فلسفية**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

إيغلتون، تيري. **معنى الحياة**. ترجمة عهد علي ديب. دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر، [د. ت.].

بحري، محمد الأمين. **البنيوية التكوينية**. بيروت: منشورات ضفاف، 2015.

بلعقروز، عبد الرزاق. **المعرفة والارتياب: المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر**. بيروت: منتدى المعارف، 2013.

بناني، عز العرب لحكيم. "المعرفة، نحو عقلانيات إجرائية". **عالم الفكر**. مج 41، العدد 154 (تشرين الأول/ أكتوبر – كانون الأول/ ديسمبر 2012).

(40) نظرية مشهورة للمؤرخ البريطاني أرنولد توينبي Arnold J. Toynbee (1889–1975)، يفند فيها فرضية سقوط الأنموذج الغربي، التي تبناها آرثر هيرمان في كتابه المشهور **فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي**، بنظريته المعاكسة التي عرفت بنظرية "التحدي والاستجابة".

بوبر، كارل. **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية.** ترجمة يمنى طريف الخولي. سلسلة عالم المعرفة 292. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001.

بيكون، فرانسيس. **الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة.** ترجمة عادل مصطفى. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013.

تورين، ألان. **نقد الحداثة.** ترجمة أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

الخويلدي، زهير. **تشريح العقل الغربي: مقابسات فلسفية في النظر والعمل.** الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2013.

ديكارت، رنيه. **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم.** ترجمة جميل صليبا. الجزائر: موفم للنشر، 2007.

سبينوزا، باروخ. **علم الأخلاق.** ترجمة جلال الدين سعيد. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

سليماني، الحسان. "جدلية التعالي والمحايثة في الفلسفة الحديثة: نقد اسبينوزا للأصول الأرسطية والأسس الديكارتية للتعالي الإلهي". **تبيُّن.** العدد 25 (صيف 2018).

فوكو، ميشيل. **الكلمات والأشياء.** ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]. ط 2. بيروت: دار الفارابي، 2013.

_____. **يجب الدفاع عن المجتمع: دروس أُلقيت في "الكوليج دي فرانس" 1976.** ترجمة الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة، 2003.

كروزيه، موريس [وآخرون]. **تاريخ الحضارات العام.** ج 5 (القرن الثامن عشر). ترجمة يوسف أسعد داغر وفريد داغر. ط 2. بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 1987.

كنط، عمانوئيل. **نقد العقل المحض.** ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية.** تعريب خليل أحمد خليل. بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001.

ماركوز، هربارت. **الإنسان ذو البعد الواحد.** ترجمة جورج طرابيشي. ط 3. بيروت: دار الآداب، 1988.

موران، إدغار. **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب.** ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2004.

نيتشه، فريدريك. **إرادة القوة: محاولة لقلب كل القيم.** ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011.

هابرماس، يورغن. "الحداثة – مشروع لم يكتمل". ترجمة فتحي المسكيني. **تبيّن**. العدد 1 (صيف 2012).

هيجل، فريدريك. **العقل في التاريخ**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. ط 3. بيروت: دار التنوير، 2007.

الأجنبية

Baldick, Chris. *The Concise Dictionary of Literary Terms*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Baudelaire, Charles. *The Painter of Modern Life and Other Essays*. Jonathan Mayne (trans.). New York: Phaidon Press, 1965.

Craig, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York/ London: The Softback Preview Publisher, 1998.

Kant, Immanuel. *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. David L. Colclasure (trans.). New Haven/ London: Yale University Press, 2006.

Lyotard, Jean–François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Geoff Bennington & Brian Massumi (trans.). Manchester: Manchester University Press, 1984.

ترجمة

Translated Paper

خارج القفص، 80/80 سم، الأكريليك على القماش، 2021.
Outside cage, 80/80 cm, acrylic on canvas, 2021.

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/UJIS6763 | القبول Accepted 2022-4-10 | التعديل Revised 2022-3-22 | التسلم Received 2021-8-29

مارسيلو سفيرسكي | Marcelo Svirsky
ترجمة أنس إبراهيم | Anas Ibrahim*

الصراع الفلسطيني - الصهيوني وإنتاج الأرض الفارغة

The Production of Terra Nullius and the Palestinian–Zionist Conflict

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى تقديم نموذج تفسيري جديد للصهيونية يتجاوز مركزية الأيديولوجيا في تفسير الصراع الفلسطيني - الصهيوني، وكذلك في تفسير الدوافع المحركة للصهيونية بصفتها حركة استعمارية استيطانية منذ ظهورها الأول في فلسطين. وتقدّم الدراسة، التي تربط بين الفلسفة الدولوزية والنظرية ما بعد الاستعمارية، تحليلًا اجتماعيًا سياسيًا للكشف عن الوقائع المادية والظروف التاريخية التي شكلت صيرورات الصراع الأولى، ولا تزال تمنحه استمراريته في الحاضر، وذلك من خلال الاستعانة بمفهوم الأرض الفارغة، الذي يجري ربطه على نحو أساسي بالآلات الصهيونية الراغبة التي تعمل على إخفاء الآخر العربي، والتي تفسر بوصفها آليات الإنتاج الاجتماعي المتواصل للإزاحة والإحلال في إطار شكل معيّن من الاستعمار الاستيطاني هو الشكل الصهيوني.

كلمات مفتاحية: الآلات الراغبة، الأرض الفارغة، الفلسفة الدولوزية، الاقتلاع الإقليمي، الاستعمار الاستيطاني.

Abstract: This study presents an explanatory model that moves beyond the centrality of ideology in explaining the Palestinian–Zionist conflict and the driving forces of the Zionist movement as a settler–colonial movement since its emergence in Palestine. The study, which connects Deleuzian philosophy with post–colonial theory, presents a socio–political analysis to unearth the material facts and historical circumstances which represented the initial manifestations of the conflict, and which continue to fuel its protraction, through utilizing the concept of *Terra Nullius*, which is connected primarily with the Zionist "Desiring–Machines" that seek to hide the Arab Other. These can be explained as the mechanisms of social production for replacement–displacement within the frame of a specific form of settler–colonialism – the Zionist form.

Keywords: Desiring–Machines, Terra Nullius, Deleuzian Philosophy, Deterritorialization, Settler Colonialism.

* كاتب وروائي فلسطيني، حاصل على الماجستير في الدراسات الإسرائيلية من جامعة بيرزيت.
A Palestinian Writer and Novelist, he Holds an MA in Israeli Studies from Birzeit University.
anashassunehh@gmail.com

مقدمة

تُعد مدينة عكا من المدن القليلة في إسرائيل التي تضم سكانًا عربًا ويهودًا. في آخر ليلة من أيار/ مايو 2007، أقدمت بلدية المدينة على إزالة أحرف معدنية تحمل اسم المدينة باللغة العربية من اللافتة الرسمية المثبتة على مدخل المدينة الشرقي. تلك الأحرف كان قد وضعها ناشطون يساريون في اليوم السابق، ردًّا على إزالة البلدية لاسم المدينة العربي من اللافتة الرسمية. بعد حادثة الإزالة الثانية، عاد الناشطون مرة أخرى بعد أسبوع ليضعوا لافتة أخرى في الموقع ذاته، كتب عليها: "عكا لجميع سكانها"، بالعربية والعبرية. أزالت الشرطة المحلية اللافتة فورًا. وبعد أيام، عادت البلدية لتدرج اسم عكا بالعربية، وبالإنكليزية وكذلك بالعبرية. كان ذلك انتصارًا صغيرًا للنضال من أجل الاعتراف بالوجود العربي في إسرائيل. ولكن ما الأساس الذي دفع ببلدية عكا إلى عدم وضع لافتة رسمية تحترم جميع سكان المدينة؟

في الوهلة الأولى، قد تبدو الواقعة تجاهلاً متعمدًا وصارخًا للوجود العربي. لكن النظر عن كثب سيكشف عن الدوافع المؤسِّسة التي تنتج الممارسات النمطية المتعلقة بالتجاهل الرمزي للوجود العربي. وأعتقد أن بلدية عكا لم تتعمد تجاهل سكان المدينة الفلسطينيين العرب، وأكثر من ذلك، إن البلدية لا تفترض أن الفلسطينيين العرب لا يستحقون التمثيل الرمزي بوصفهم جزءًا من المدينة. وما هو أكثر أهمية من ذلك، هو الممارسة الضمنية وراء انعدام الاعتراف؛ المتمثل في ذهنية جمعية مهيمنة بُنِيَت على نحو لاواعٍ عبر الزمن من خلال التجربة، ذهنية توجِّه دفقات من التغريب نحو العرب الفلسطينيين في عكا. كيف يمكننا أن نتوقع الاعتراف بالفلسطينيين بوصفهم جزءًا لا يتجزأ من عكا من خلال لافتة الترحيب الرسمية، في حين أن الأغلبية من سكان من المدينة هم أشبه بجيش من الجثث العمياء التي لا تجد في قلبها أو عقلها مكانًا للآخر؟

إن المسألة المهمة هي أن انعدام الاعتراف بالحضور العربي في عكا ليس إلا حدثًا من حوادث التجاهل المتعمد المتعددة، التي ميزت الممارسات الصهيونية ما يقارب مئة عام أو أكثر. وهدفي هو تبيين أن هذه الوقائع المتعددة، وإن كانت تختلف في طبيعتها، فهي تشترك في مرجعية واحدة، وأنها تشكل عوارض حِسٍّ Sense معيّن يتجاوز وعي الناس. وأجادل بأن الصهيونية بوصفها ممارسة، وعلى نحو أكثر تحديدًا، الصهيونية بوصفها ممارسة سيادية، منذ نشوء دولة إسرائيل، قد اعتادت الدمج بين الموارد الإقليمية المقتلعة Deterritorialised Resources الخاصة بفلسطين الانتدابية وبين موارد المجتمع الفلسطيني، والاستيلاء على الفائض من عمليات إعادة أقلمتها Reterritorialisations الاحتكارية[1]، لصالح المستوطنين اليهود بطريقة حصرية. على المستوى السياسي، تظهر عمليات الإخضاع من خلال بديهيات تستند إلى تقسيمات إثنية في الترتيبات الاجتماعية التي تنتج مزيجًا ممنهجًا من التمييز العنصري الحاد والموسع ضد المواطنين العرب الفلسطينيين[2]. وذلك يحدث بالتوازي مع منطق مكاني يستند إلى التقسيم الإثني الذي مكّن من

(1) Eugene Holland, *Deleuze and Guattari's Anti–Oedipus* (London: Routledge, 1999), pp. 19–20.

(2) للاطلاع على خريطة للتمييز ضد السكان العرب الفلسطينيين في إسرائيل، ينظر: تقارير سيكوي-أفق وهي المنظمة غير الحكومية العربية اليهودية التي تعمل من أجل المساواة في إسرائيل، في: https://bit.ly/3oOalkR؛ عن الفجوات الاقتصادية والاجتماعية، يُنظر كذلك: تقارير مركز أدفا على موقعهم الإلكتروني، في: https://bit.ly/3oOjSIO؛ وأيضًا جمعية حقوق المواطن في إسرائيل، في: https://bit.ly/3gKP0EE؛ والمركز العربي للتخطيط البديل، في: https://bit.ly/3JuTjQN؛ ومنظمة بمكوم، في: https://bit.ly/3LxtscD؛ ومركز المساواة: مركز مساواة لحقوق المواطنين العرب في إسرائيل، في: https://bit.ly/3JpRAfl، وهو مركز يقدم نقدًا لمختلف أشكال التمييز العنصري ضد المواطنين العرب.

صعود حوكمة إثنية إقصائية حاضرة في كل مناحي الحياة[3]. والمجادلة هي أن هذه الوضعية الشرطية هي وضعية اشتقت من الكيفية الخاصة التي من خلالها مفصلت البنية الصهيونيةُ الكينونةَ الفلسطينية وغيّرتها، من خلال تركيبات معيّنة لرغبة جمعية تنتج على نحو نشطٍ ممارسة الإخفاء المتصاعد للآخر. وسأستعين بالمفهوم الاستعماري "الأرض الفارغة – Terra Nullius" لفحص هذا النمط من الأداء السياسي والاجتماعي.

في مراجعتي لمفهوم الأرض الفارغة، أستعين بفهم جيل دولوز Gilles Deleuze (1925–1995)، وفيليكس غوتاري Félix Guattari (1930–1992)، للفلسفة بوصفها عملية خلق للمفاهيم التي تمكننا من استيعاب أفضل للعمليات في حيواتنا[4]. وغايتي هي إعادة إنتاج هذا المفهوم وتحويله لتقديم منظور بديل لما يعد جوانب غير مدروسة بعدُ لهذا الصراع ما بعد الاستعماري. إن المعنى الأصلي لمفهوم "الأرض الفارغة" مشتق من ترابطاته مع أُسرة المفاهيم المتعلقة بالحدث الاستعماري الأوروبي، لكن تاريخه يتغير بظهور أشكال استعمارية تعمل بدورها على خلق صيرورات جديدة للمفهوم "الذي يعبر، إن لزم الأمر، ويتعرج من خلال إشكاليات تظهر أو مستويات مختلفة"[5]. وفي سياق الدراسة الحالية، يجري ربط مفهوم الأرض الفارغة بمشكلة اختفاء الآخر أساسًا، وهي مفسرة هنا على أنها الإنتاج الاجتماعي المتواصل للإزاحة والإحلال في إطار شكل معيّن من الاستعمار الاستيطاني وهو الشكل الصهيوني. وقد طرأ تحول على مفهوم الأرض الفارغة داخل هذا السياق الاستعماري؛ من كونه مفهومًا بوظيفة خطابية قانونية في تاريخ النظرية الاستعمارية إلى آلة إنتاج اجتماعية.

إن ما أسعى إليه هو تتبع النزعات الجينيالوجية للقوى الحاملة للصهيونية بوصف هذه القوى ظاهرة تاريخية اجتماعية وكذلك حدثًا جوهريًا. ليس الهدف تقديم تمثيل نظري آخر للصهيونية من خلال نماذج كاليهودية الديمقراطية، أو الإثنوقراطية، الديمقراطية الإثنية أو الدولة ثنائية القومية ... إلخ، ولا النظر في أيديولوجيتها مقارنة بواقعها، بل هو تفكيك الحس، المسار أو "القوة الموجهة"[6] لظاهرة الصهيونية كشكل معيّن من السياسات الاستعمارية الحديثة. وبلغة دولوزية، يدلّ الحس على الحدث الاستعماري الصهيوني ويفسر الخطاب والفعل داخل الممارسة الصهيونية. وسيجادل بأن ذلك الحس للحدث الصهيوني يتمظهر ماديًا وخطابيًا، في إطار علاقته بالكينونة الفلسطينية، في عمليات الأرض الفارغة بوصفها تجمعًا وترتيبًا صلبًا للأشياء التي تنفذ حركتَي الاقتلاع الإقليمي Deterritorialization، والتي تعني تحويل طبيعة الأشياء

(3) David Kretzmer, *The Legal Status of the Arabs in Israel* (Boulder: Westview Press, 1990); Ian Lustick, *Arabs in the Jewish State – Israel's Control of a National Minority* (Austin: University of Texas Press, 1980); Uri Davis, *Apartheid in Israel* (London/ New York: Zed Books, 2003); Gershon Shafir, *Land, Labour, and the Origins of the Israeli–Palestinian Conflict, 1882–1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Yoav Peled & Gershon Shafir, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Oren Yiftachel, *Ethnocracy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006); Ghazi Falah, "Israeli 'Judisation' Policy in the Galilee," *Journal of Palestinian Studies*, vol. 20 no. 4 (Summer 2009), pp. 69–85.

(4) Gilles Deleuze & Felix Guattari, *What is Philosophy?* Hugh Tomlinson & Graham Burchell (trans.) (New York: Columbia University Press, 1994).

(5) Ibid., pp. 18, 79.

(6) Paul Patton, *Deleuze & the Political* (London: Routledge, 2000), p. 45.

وعلاقاتها الداخلية، وكذلك حركة إعادة الأقلمة Reterritorialization التي تميل إلى تثبيت عناصر الأشياء وترسيخها. تستمر العملية اللاواعية والجمعية للرغبة الصهيونية الملموسة في آلات الأرض الفارغة المجردة، تستمر في الاستيلاء على بقعة أرض تاريخية متحضرة، وتجعلها موضعًا للإلغاء الثقافي والإنساني من أجل تحويلها إلى أرض متحضرة من نوع آخر.

منهجيًا، تستند الصورة الجينيالوجية إلى الفحص التاريخي للكيفيات التي طبقت من خلالها الممارسات الصهيونية وتشكلت في فترات زمنية مختلفة، بداية من موجات الهجرة اليهودية الأولى في نهايات القرن التاسع عشر، لمعرفة كيف شكّلت هذه الممارسات البنى التحتية والرغبات الجمعية التي لا تزال تشكل المجتمع اليهودي الإسرائيلي. ولفهم طبيعة الكيان الصهيوني وكيفيات تطوره كجماعة سياسية واجتماعية منفصلة عن المجتمع الفلسطيني والإدارة البريطانية الانتدابية، على التحقيق الذهاب أبعد من المجال التأويلي، إلى المجال الأدائي أو المجال الآلاتي[7] Machinic، لوصف القوى البنائية التي نشرتها الصهيونية منذ ظهورها التاريخي الأول. يدرس هذا التوصيف القوى الآلاتية من خلال تتبع عوارضي لما فعلته وما تفعله هذه الجماعة بعينها؛ كما يشرح إيان بوخانان Ian Buchanan، فهذه هي الخطوة المهمة العملية الأولى للتحليل الفصامي Shizoanalysis؛ أي "فهم سبب بناء عمليات إعادة الأقلمة Reterritorialisations في المقام الأول وبأي طريقة جرى ذلك"[8]؛ لإدراك طبيعة الآلات الصهيونية الراغبة Zionist Desiring–Machines. وإلى حد ما، سيجري التدقيق في آثار التذويت وعملياته لفحص كيفية تمازج الرغبة بالممارسة الأخلاقية لتكون ذهنية المستوطن النموذجي تجاه العربي الفلسطيني وتبنيها بوصفه آخر. وفي إطار النظر هذا، يموضع مفهوم الأرض الفارغة Terra Nullius في الإطار النظري للعلاقات الصهيونية – الفلسطينية التاريخية[9].

ستساعد فلسفة دولوز وغواتاري بشأن الرغبة، بوصفها "ماهية العلاقة الاجتماعية المتحققة في الإنتاج الاجتماعي"[10]، على تفسير عمل آلات الأرض الفارغة الصهيونية التي تعمل من اللاوعي منتجة تمظهرات واقعية في الفضاء الاجتماعي. إن المنجز المهم لكل من دولوز وغواتاري هو تقديم سياسات وفلسفة تعترف بـ"تداخل الرغبة في الداخل من كل العلاقات السياسية والاجتماعية"[11]. فالرغبة، استنادًا إلى نموذج عمل دولوز وغواتاري للإنتاج الرغائبي، تستثمر في المجال الاجتماعي الذي فيه تنتشر قوانا البنائية والتغييرية. فالرغبة هي رسم اللاوعي البياني، في حين أنّ الحقيقي هو المنتج النهائي وتجسد الرغبة، ولهذا

(7) Ian Buchanan, *Deleuze and Guattari's Anti–Oedipus* (London: Continuum, 2008), p. 121.

(8) Ibid.

(9) أفضّل وصف الصراع بين الشعبين بالصراع "الصهيوني–الفلسطيني"، بدلًا من الوصف المتعارف عليه: "الإسرائيلي–الفلسطيني"، لأنني لا أفكر في الصراع كصراع بين الفلسطينيين وعموم الإسرائيليين بشكل كلي، ولكن بوصفه نتيجةً للفكر والممارسة التاريخية الصهيونية.

(10) Philip Goodchild, *Deleuze & Guattari– An introduction to the Politics of Desire* (London: Sage, 1996), p. 196.

(11) Patton, p. 68.

السبب يكون الإنتاج الرغائبي إنتاجًا اجتماعيًا[12]؛ فـ "ليس ثمة غير الرغبة والاجتماعي، ولا شيء آخر"[13]. فـ "الرغبة تنشئ أهدافًا، اهتمامات، غايات واحتياجات تبدو – في الوعي – كأنها هي تقود الرغبة، ولكن استسلام الرغبة لأهداف مسبقة التصور سيجعلها رغبة تفاعلية، بدلاً من أن تكون إنتاجية وخلاقة"[14]. في منظور دولوز وغواتاري البنيوي، لا تعمل الآلات كرغبات رمزية، بل هي حقيقية: "وفي كل مكان آلات... آلات... تقود آلات أخرى، وآلات تقودها آلات أخرى، بكل الروابط اللازمة والتوافق الضروري"[15]. إن أمثل طريقة لفهم التشكيل الجنيني للمجتمع الصهيوني في فلسطين يجري من خلال فهم الروابط؛ الإنتاجات والعلاقات المتعددة التي ظهر منها بناء فلسطين–الصهيونيّة. لذلك، من الضروري البحث حتى عن جزء من الإجابة عن تشكّل الممارسات الصهيونية الجمعية السياسية تجاه الفلسطينيين، على مستوى أشغال الرغبة.

أولًا: أنا فلسطين: أصبح أرضًا مشاعًا

يُعدّ مصطلح "الأرض الفارغة" مصطلحًا قانونيًّا استعماريًّا يصور أرضًا يسكنها أهلها على أنها أرضٌ غير مسكونة رسميًا عند وصول المستعمرين. وعمومًا، خدم مذهب الأرض الفارغة الاستعمارَ الأوروبي حول العالم، من خلال تبرير الطرد القسري للسكان الأصلانيين من أراضيهم، وكذلك تبرير تطبيق وسائل الاستغلال، واحتلال الأراضي، والاستيلاء على مواردها. أما المعنى الضيق، كما يشرحه بول باتون، فهو متعلّق بأن المصطلح يشير إلى مذهب قانوني ينتمي إلى قانون القرن الثامن عشر الدولي، وهو يعترف بالسيادة المفروضة على أي أرض بعد غزوها، أو التنازل عنها، أو استيطانها. لكن المستعمرين الأوروبيين عادة ما اعتبروا الأصلانيين شعوبًا متخلفة، مدعين "أن السكان الأصلانيين لم يتوطنوا أراضيهم على نحو كافٍ، أو أنهم لم يحرثوا أراضيهم بالكيفية التي تجعلهم ملاكها الشرعيين"[16]، موسعين بذلك مجال تطبيق المذهب، وتمكين فرض القانون الإنكليزي، وادعاء السيادة على الأرض المستوطنة[17]. وبذلك، اعتبر غياب المؤسسات الثابتة والممارسات الزراعية الغربية عن نمط حياة الشعوب الأصلانية القَبَلي في أميركا الشمالية وأقيانوسيا مسوغًا للاستيلاء المادي على الأرض[18].

في أستراليا، عام 1922، تراجعت المحكمة العليا الأسترالية جزئيًا عن عرف الأرض الفارغة الذي مارسه

(12) مع ذلك، من المهم ملاحظة أن الإنتاج الاجتماعي يختلف عن الإنتاج الرغائبي في الكيفية فقط حيث يتم الإنتاج الاجتماعي على المستوى الكلي بينما يتم الإنتاج الرغائبي على المستوى الجزيئي. وذلك اختلافٌ في الوظيفة لا في النطاق، فالكلي يمكن أن يوجد في الفرد مثلما يمكن للجزيئي أن يوجد في الجماعة.

(13) Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Anti–Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Robert Hurley, Mark Seem & Helen R. Lane (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), pp. 9–28.

(14) Holland, p. 101.

(15) Deleuze & Guattari, *Anti–Oedipus*, p. 1.

(16) Patton, p. 119.

(17) Paul Patton, "Sovereignty, Law and Difference in Australia: After the Mabo Case," *Alternatives*, vol. 21, no. 2 (1996), pp. 149–170.

(18) Patton, *Deleuze*, p. 120.

تاريخيًا المستوطنون البيض، في حكمها في قضية مابو Mabo Case الشهيرة[19]، وهو ما أدى إلى اعتراف نسبي بحقوق السكان الأصلانيين الأبوريجينال Indigenous Australians في ملكية أراضيهم[20]. ويرى المراقبون أن سياسات اقتلاع إقليمية جديدة قد بدأت تظهر في الفضاء العام منذ قضية مابو، حيث ازدهرت سياسات جديدة للأقليات وبدأ نقاش عام بشأن الاستعمار والمصالحة في المجتمع الأسترالي.

يوظف مفهوم الأرض الفارغة في هذه المقالة لتفسير الممارسات الصهيونية، لكنه يختلف عن التوظيف المتعارف عليه في الاستعمار الأوربي؛ إذ يجب التمييز، أولاً، بين تطبيقات الأرض الفارغة خلال المراحل الأولى من الاستعمار الصهيوني والمخططات المعاصرة. ولكن في كلتا الحالتين، على النقيض من الحالة الأسترالية، فإن الصراع القانوني في الحالة الصهيونية الفلسطينية لم يكن قط صراعًا بين الأرض الفارغة وعكسها الديالكتيكي؛ أي ادعاء وجود ملكية أصلانية. ففي السياسات الصهيونية يباح الاستيلاء ونزع الملكية بحجج إثنية-قومية واضحة غير مرتبكة، والحقيقة أن مصطلح الأرض الفارغة في حد ذاته شبه غائب عن الخطاب الاستعماري لـ "الآباء المؤسسين" للصهيونية، وذلك يشمل الشخصيات الرمزية الميدانية والأيديولوجية. وبدلاً من ذلك، نجد مقولاتٍ تستدعي مقولات أخرى مماثلة عن فكرة الأرض الخالية من سكانها الأصلانيين؛ وهي الفكرة التي أصبحت حجر الزاوية في الميثولوجيا الصهيونية، مثل: "إزهار الصحراء" (بالعبرية: Hafrahat hashmama)، و"غزو الأرض" (بالعبرية: kibosh ha ha'adama)، و"خلاص الأرض" (بالعبرية: Ge'ulat hakarka). في الأسطورة الأولى، تحمل كلمة الصحراء معنى مزدوجًا؛ فهي الأرض الجدباء التي تفتقر إلى زراعة منهجية، وهي البرية الخالية من أي حضور ذي جذور عميقة. وقد عُبِّر عن هذا المخيال بوضوح في كتابات القائد اليهودي يسرائيل زانغويل Israel Zangwill (1864–1926)، الكاتب الإنكلو-يهودي والمتحدث الصهيوني، الذي اعترف عام 1920 بوجود الفلسطينيين، ولكن اعترافه لم يكن بوصفهم شعبًا. والواقع أن إحدى أشهر عباراته كانت أن المشروع الصهيوني كان مشروع "عودة شعب بلا أرض، إلى أرض بلا شعب"[21]، وكذلك قوله: "ليس هناك شعب عربي يعيش بانسجام حميمي مع البلاد، يوظف مواردها ويطبعها بطابع مميز: بل في أفضل الأحوال هناك خيام عربية"[22]. أما في الأسطورتين الثانية والثالثة، فثمة بلاغة عدائية ترتبط بفكرة أن إعادة تأهيل الأرض، التي هي مقدسة ولكنها "مدنسة" بوجود الآخر، أمرٌ لا يمكن تحقيقه إلا من خلال الغزو والتدمير. وبهذا المعنى توظف الصهيونية المفاهيم الأسطورية، إضافة إلى التمثيلات الثقافية والأجهزة التأديبية التي توجه حشد السكان؛ دعمًا لقضية مشروع تاريخي.

---

(19) مابو Mabo هو اسم شخص ينتمي إلى جزيرة موراي الأسترالية، واسمه الكامل إدوارد كويكي مابو Edward Koiki Mabo (1936–1992)، وتقع هذه الجزيرة في شمال أستراليا وقد رفع إدوارد مابو قضية ضد حكومة أستراليا مطالبًا إياها بحق قبيلته في ملكية الجزيرة التي يسكنها، وبعد النظر في الدعوى لمدة ناهزت 8 سنوات كاملة، حكمت المحكمة العليا لصالحه، وبأحقية كل القبائل التي كانت تسكن أستراليا قبل وصول الأوروبيين في استعادة الأرض أو المطالبة بتعويض.

(20) David Mercer, "Terra Nullius, Aboriginal Sovereignty and Land Rights in Australia," *Political Geography*, vol. 12, no. 4 (1993), pp. 299–318; Patton, "Sovereignty".

(21) Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory* (Berkeley: University of California, 1983), p. 9.

(22) Nur Masalha, *The Expulsion of the Palestinians – the Concept of Transfer in Zionist Political Thought, 1882–1948* (Washington: The Institute for Palestinians Studies, 1992), p. 6.

أما في المخططات المعاصرة، فيعتقد باحثون صهيونيون[23] أن مصطلح الأرض الفارغة يمثل حلمًا هو نتاج مخيال قومي، أو طريقة تفكير تستدعي على نحو أساسي "توقًا للتخلص من أولئك الذين لم يعرفوا بشكلٍ كليٍّ من قبل"[24]. وذلك يتجسد في القصة المعروفة عن دافيد بن غوريون David Ben–Gurion (1886–1973)، رئيس وزراء إسرائيل الأول، الذي كان من عادته إغماض عينيه لدى مروره بالجليل شمالاً في سنوات الدولة الأولى، ولمّا كان يسأله سائقه: لماذا كان يفعل ذلك؟ كان يجيبه بأنه لا يكاد يحتمل مشهد القرى العربية على جانبي الطريق، وذلك كان موقفًا معتادًا من الرجل[25]. نستطيع تخيله بعينين مغمضتين، يتمتم ويصلي لواقع يفتح عينيه فيه يومًا ما، فيستمتع بمشهد الأرض وقد ابتلعت بأعجوبةٍ تلك القرى العربية. لكنني سأقترح أن هذه الأمنية لم تكن توقًا أو حنينًا في قلبه، أو أملاً في التخلص من الآخر، بل كان الأمر مجرد تجمع خام، مبني تاريخيًا، ومنتج للرغبة، كميكانيزم من شأنه التخفيف من الآلام الأخلاقية الجماعية. وفي هذا الإطار، يفهم جويس دالشايم Joyce Dalsheim الأرض الفارغة في الصهيونية، بوصفها بنية توضح كيف أنّ اليهود الإسرائيليين "يمثلون اليوم أنفسهم أمام أنفسهم"، وكيف أنهم "يعيدون نقش مخيال استيطاني"، بشأن الغياب المزعوم أو المشتهى للفلسطينيين؛ إنه تمثيل يمحي ويعيد بناء الماضي والذاكرة، ويتلاءم في الآن ذاته والكيفية التي يفكر بها اليهود الإسرائيليون بأنفسهم كأمة ذات معايير أخلاقية عالية[26]. هنا يكون الإنكار وإبادة الذاكرة Memoricide ذات العلاقة، من مكونات الممارسة الصهيونية للأرض الفارغة. وفعل إبادة الذاكرة هو عملية الإزاحة أو إحداث الاضطراب في عملية التذكر التي تحدث عند الحركة الأخيرة، أو الحيثية الأخيرة، من عملية تحقيق الماضي في الحاضر[27]. وقد يكون مفيدًا تحليل إبادة الذاكرة الصهيونية من منظور علم النفس السياسي لجون إلستر الذي يوضح كيف أنّ أفعال خداع الذات الذهنية تُفضي إلى اعتقاد جمعي يتضمن محوًا للأشياء المزعجة التي تتعارض والكيفية الخطابية التي ينفذ بها المشروع الصهيوني. وينطوي خداع الذات، بالنسبة إلى إلستر، على التزام مزدوج بالمعتقدات غير المتلائمة أو المتناقضة؛ تلك التي يؤمن بها المرء، وتلك التي يعتقد أنها صحيحةٌ بالأدلة[28]. ويفكك إلستر خداع الذات من خلال عملية من أربع خطوات، هي: 1. التوصل إلى اعتقاد مثبت الصحة؛ 2. الاعتراف ببغضه؛ 3. قمعه فقط آنذاك 4. الإيمان باعتقاد آخر أقل بغضًا وأكثر قابلية للتحمل[29].

(23) Haim Yacobi, "From Urban Panopticism to Spatial Protest: Housing Policy, Segregation and Social Exclusion of the Palestinian Community in the City of Lydda–Lod," *Conference Paper: Lincoln Institute of Land Policy* (2001); Joyce Dalsheim, "Settler Nationalism, Collective Memories of Violence and the 'Uncanny Other," *Social Identities*, vol. 10, no. 2 (2004), pp. 151–170; Julie Peteet, "Words as Interventions: Naming in the Palestine–Israel Conflict," *Third World Quarterly*, vol. 26, no. 1 (2005), pp. 153–172; Oren Yiftachel, "The Internal Frontier: Territorial Control and Ethnic Relations in Israel," *Regional Studies*, vol. 30, no. 5 (1996), pp. 493–508.

(24) Dalsheim, p. 152.

(25) Masalha, pp. xi–xii.

(26) Dalsheim, pp. 154, 156.

(27) Gilles Deleuze, *Bergsonism*, Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam (trans.) (New York: Zone Books, 1991), pp. 70.

(28) John Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 149–150.

(29) Ibid., p. 152.

إن خداع الذات إشكالي؛ "إذ كيف يمكن أن ينسى المرء، عن عمد، ما يصدّقه حقًّا بطريقة ما؟ وكيف يمكن أن يصل المرء إلى حالة التصديق الإرادي لما يدرك افتقاره إلى الدلائل الكافية لتصديقه؟"[30]. لكن، كما يُظهِر إلستر، رغم أن فكرة خداع الذات قد تبدو غير متناسقة، فإن الظاهرة حاضرة في حياتنا اليومية. يعرّف إلستر آلية تشويه الذاكرة، بشكل خاص، داخل الصهيونية، المرتبطة بمنتجات عملية الأرض الفارغة بـ "الإنتاج المشترك"، بقوله: "سأتمكن من اعتقاد شيء في النهاية، فقط، إن تمكنت أيضًا، بالتوازي مع فعل الاعتقاد، من نسيان مسار عملية الاعتقاد نفسها"[31]؛ أي إنه بمجرد تحقق الاعتقاد، يتكشف اللاوعي في الحاضر[32]، يفسر – أي الاعتقاد – من خلال إسناد واضح لما يبدو أنه عملية أشد غموضًا. ولكن التشويه يحدث، وفي النهاية يعتمد وجود الاعتقاد على محو عملية التشويه من الذاكرة، ويستتبع قرار النسيان جهدًا لمحو منتج معين من منتجات اللاوعي. في الحالة الصهيونية، يكون الموضوع الكريه للذاكرة الجمعية الذي يستدعي محوًا هو التطهير العرقي عام 1948، وتسمح إبادة ذكرى النكبة هذه[33] للصهيونيين بتجاوز ما لا يطاق سياسيًا[34]. وثمة مثالٌ آخر يوضح الفانتازيا الصهيونية وإنكار النكبة، ومرة أخرى أعود إلى بن غوريون الذي سئل عن احتمالات السلام مع الفلسطينيين في إحدى مقابلاته الأخيرة مع التلفزيون الإسرائيلي عام 1972، وكان لا يزال منتشيًا بانتصار حرب عام 1967، وتمكن من مراوغة كل الأسئلة إلا عند سؤاله عن اللاجئين الفلسطينيين، فكانت إجابته:

"هؤلاء الذين هربوا من البلاد، من قال لهم أن يهربوا؟ [...] من أين أتى هؤلاء المليون ومئتا ألف لاجئ؟ هؤلاء لم يسبق لهم أن كانوا في أرضنا. هذا كله مجرد دجل"[35].

يضع بن غوريون اللاجئين الفلسطينيين في خانتين متناقضتين في الآن ذاته؛ فمن جهة يقول إنهم هربوا من البلاد لسبب يتعلق بهم، ومن جهة أخرى يتساءل: "من أين جاؤوا؟"، وإنهم "لم يكونوا قط في أرضنا". إن مسألة الطرد غائبةٌ كليًّا؛ ذلك أن المعادلة بالنسبة إلى بن غوريون هي معادلة بسيطة: هم لم يكونوا قط في أرض معيّنة؛ ومن ثمّ فهم لم يطردوا من تلك الأرض المعيّنة. وذلك ما يدفع إلى العودة إلى السؤال: من أين جاؤوا؟ ولماذا؟ فحقيقة أن بن غوريون يرى الأمر بأكمله "مجرد دجل"، تُعَدُّ مؤشرًا دالًّا على إنكاره الخاص. وقد فكك الباحثون هذه التناقضات المستحيلة في كلمات بن غوريون من خلال تطبيق مفهوم الأرض الفارغة للتعبير عن أداء مخيال "يتخيل إزالة السكان المحليين، غالبًا من دون قوة، ولكن هكذا، بطريقة سحرية ما"[36].

ثمة ملاحظتان مهمتان يجب التنبيه إليهما في سياق هذا التحليل؛ أولًا، إن الرغبة في عدم وجود شيء تمنحه أيضًا حضورًا ذهنيًا بوصفه موضوعًا لموقف النفي، ذلك أن "الرغبة في عدم وجود الشيء، تضفي

(30) Ibid., p. 149.

(31) Ibid., p. 150.

(32) Deleuze, p. 71.

(33) Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), pp. 225–240.

(34) في هذا السياق، يشير مصطلح النكبة إلى كارثة التطهير العرقي القومية خلال حرب عام 1984–1949.

(35) ينظر: المقابلة في: https://bit.ly/3wrUHjJ (بالعبرية)

(36) Dalsheim, p. 153.

عليه صفة الوجود"[37]. بكلمات أخرى، إن محاولة إخفاء اللاجئين وذاكرة التطهير العرقي لفلسطين، هي في حد ذاتها كافية لتأكيد وجود تلك الذاكرة؛ ذلك أن قرار النسيان، كما يوضح إلستر، "يتميز بمفارقة أنك كلما حاولت فرضه بشكلٍ أكبر، قلَّ احتمالُ تحققه"[38]. وبذلك يساعد فعل إبادة الذاكرة على الإبقاء على المظلومية التاريخية حاضرة في الأجندة السياسية؛ فالنفي الداخلي لحالة معينة من الفكر، المعرفة، الوعي أو واقع معين، لا يعني نفي تلك الحالة على المستوى الخارجي، بسبب مبدأ الواقع. فالدلائل على طرد الفلسطينيين من أرضهم في مختلف الحقب، وحرمانهم الواضح من حقوقهم، مصالحهم وحاجاتهم، كانت دائمًا حاضرةً [في الواقع]. إن الاضطهاد المتبوع بالقمع ليس نتاج فعل مجموعة صغيرة سرية من الأفراد، بل هو سياسة رسمية للدولة تدعمها وتطبقها الغالبية الساحقة من اليهود الإسرائيليين. وبغض النظر عن الجهد المبذول لمحو مكونات فعل إبادة الذاكرة من الذاكرة الجمعية الإسرائيلية ومن الأجندة السياسية، فإنها تستمر في التراكم كسجلات في الحاضر. ثانيًا، إن الفاعل الذي ينفي يعتمد على موضوع النفي في تحديد ماهيته: فالآخر يشكل عنصرًا مؤسسًا وحيويًا في تشكل الهوية الفعلية للأنا. وبناءً عليه، فإنّ "من لا يصدق قد يكون الشخص الوحيد الذي يبقي على الاعتقاد حيًّا، وربما يكون في صراعه ضد ماضيه لا يفعل غير تأكيد هويته مع مرور الوقت"[39]. وهذه الفكرة تحديدًا صادمة في سياق هذا النقاش، بالنظر إلى أن الذات الصهيونية شكّلت من خلال عملية العنف التي هي في حد ذاتها تشكّل موضوعًا لفعل الإنكار.

أخيرًا، تتبنى الذهنية الصهيونية خداع الذات على نحو رئيس للتعامل مع "الضغط الشعوري"[40] الناتج من عجز الصهيونيين عن التوفيق بين التهجير التاريخي؛ الطرد والاضطهاد المتبوع بالقمع للفلسطينيين، والخطابات التحررية التي تروجها الصهيونية. ذلك يستتبع رفضًا واعيًا للإدراك البغيض لما ارتُكِب ولا يزال يرتكب، وتبنيًا لاعتقاد آخر أقدر على التوفيق بين الخطاب والممارسة. ولآلية خداع الذات منافعُ سياسية واجتماعية وثقافية بالنسبة إلى الذين يتبنون معتقدًا استنادًا إليها؛ أهمّها تمكين إسرائيل من اكتساب الراحة الأخلاقية الذاتية والتسويق لحسها الأخلاقي لمواطنيها وللخارج. إلا أنه، على العكس من مقترح إلستر، من الضروري الانتباه إلى أنّ هذه المصالح وحدها لا تفسر تلك المنافع وخداع الذات في حد ذاته، بل هي الرغبة التي تشكل الذات الإسرائيلية التي تنتج الواقع، تلك الرغبة هي التي تطلب الراحة الأخلاقية. فالإنتاج اللاواعي للغياب الفلسطيني المستثمَر فيه من قِبَل الرغبة، تتولد منه حاجةٌ إلى آلية سيكولوجية كالأرض الفارغة التي من شأنها جعل الخطأ يبدو صوابًا.

مع ذلك، تُظهِر التحولات الجارية في الثقافة السياسية للصراع أنّ تحولاً قد طرأ على ذهنية الرأي العام الإسرائيلي اليهودي مؤخرًا، وهو متمثل في الانتقال من الإنكار إلى الوقاحة الصريحة؛ إذ لم تعد الشهية الصهيونية للتطهير العرقي مقموعة كما كانت من قبلُ؛ وذلك ما يمكن عدُّه الأثرَ الجانبيَّ الإيجابيَّ الوحيدَ لحالة الإنكار. ويَظهَر ذلك بجلاءٍ فيما يتعلق بـ "المشكلة الديموغرافية"؛ أي الخطاب العنصري الذي يعبر

(37) Elster, p. 49.

(38) Ibid., p. 149.

(39) Ibid., p. 50.

(40) Ibid., pp. 156–157.

عن الخوف الإسرائيلي من فقدان السيطرة الديموغرافية، وهو الخوف، كما يوضح إيلان بابيه Ilan Pappé، الموجود لدى كل حزب سياسي في البرلمان الإسرائيلي، وكذلك لدى المجموعات اليسارية خارج البرلمان التي تروّج مبادرات السلام. وعلاوةً على ذلك، "يبدو الآن أن جميع صحافيِّي التيار السائد؛ أكاديميه وسياسييه في إسرائيل، قد حرروا أنفسهم من موانعهم [الخطابية] السابقة [...] ولم يعد أحدٌ يشعر بالحاجة، على مستوى المشهد المحلي، إلى توضيح المستهدفين أو المتأثرين بـ الخطاب الديموغرافي"[41]. وتكمن المفارقة في إنتاج هذا الخطاب العنصري آثارًا معاكسة لآلية الأرض الفارغة السيكولوجية؛ لأن شعبيته الواسعة تساعد على نزع القناع عن الشهية المادية التاريخية للآلة الاستعمارية الصهيونية.

عمومًا، تهمل التفسيرات التمثيلية لمصطلح الأرض الفارغة حيثيات مهمة قد تساعد في فهمنا للبنية الصهيونية الفلسطينية. وليس الأمر أن مفهوم الأرض الفارغة يفتقر إلى سمة تخييلية تتيح تقديم تفسيرات وشروح لما بعد الممارسات الصهيونية، بل إن السمة التخييلية نفسها لا تقترب من إمكانية استنفاد الإمكانات الكامنة في مفهوم الأرض الفارغة في سياق الممارسة الصهيونية. نحن لا نبحث عن تفسير ما ورائي للصراع، ولا عن اختزال يبسط أسبابه ويفسر استمراريته. إن مفهوم الأرض الفارغة، بعيدًا عن التمثيلات الأيديولوجية للواقع، ملائمٌ لشرح نوع معين من الإنتاج التاريخي لقوى لبيدية تعتنق تطبيقات ملموسة للإلغاء والطرد الثقافي والبشري. وفي الواقع، يُفهم مفهوم الأرض الفارغة هنا على أنه تطور لمستوى من القوى الإنتاجية المتأصلة إلى رغبة جمعية تعيد تعريف العلاقة بالأرض. إن مفهوم الأرض الفارغة كما نراه ليس أداة شرح ثابتة بأثر رجعي للوقائع، بل رغبةٌ افتراضية نشطة سابقةٌ للوقائع. إنه لا يمثل حالة عامة بقدر ما يمكن من خلقها. فالجموع الصهيونية ليست مخدوعة أيديولوجيًا من قيادة سياسية أو بوساطة تاريخ من التصويت للتهجير الإثني للآخر[42]، بل هي التي تخدع نفسها بما يتعلق بمنتجات رغبتها الخاصة، بوجودها وبتطبيقاتها على هيئة فرض لمبدأ الأرض الفارغة المتأصل داخلها على فلسطين.

ثانيًا: البنى الاستعمارية

قد تَظهر مشكلة التصادم الثقافي في عدة أنماط، أو مظاهر، تراوح بين "الهيمنة المطلقة على مدار عدد من المراحل الوسيطة إلى أشكال حميدة، أو تمكينية، من علاقات الذات بالآخر"[43]. ويشكّل الاستعمار أحد حلول مسألة التصادم، أو كما يصف باتون - بمصطلحات دولوزية أدقَّ - يحل التصادم المتكرر بين الأمم الأوروبية والسكان الأصلانيين من خلال نمط معتاد من "أشكال الاستيلاء السياسي والقانوني المختلفة"[44].

وبوصف الاستعمار حلاًّ للمشكلة الناشئة عن التصادم، يفكر باتون فيه كحدث نقيّ، كوجود لا يمكن تعيينه زمكانيًا ولا يمكن اختزاله في تمظهراته المادية المتنوعة بتنوع الظروف الاستعمارية المختلفة. إلا أنه من الممكن ربط شكل معين من الاستعمار، كالصهيونية، بنماذج أخرى من خلال نسق واحد مشترك،

(41) Pappé, p. 251.

(42) Deleuze & Guattari, *Anti–Oedipus*, pp. 29, 257.

(43) Fred Dallmayr, *Beyond Orientalism* (New York: State University of New York Press, 1996), p. 3.

(44) Paul Patton, "The world Seen from within: Deleuze and the Philosophy of Events," *Theory and Event*, vol. 1, no. 1 (1997), p. 4.

يمكن أن يُستخرج به عرض، أو منطق، للحدث النقي يسمح بتفسيره وإدراكه في التجربة المعيشة[45]. ويشتق هذا العرض من العلاقات المتأصلة التي تؤلف التشكيل الاجتماعي. إن ظاهرة الاستعمار هي حدثٌ نقيّ من هذا النوع، بحيث تتمكن تدفقاتها المختلفة من الطاقة والمادة، على مستويات متعددة من التحققات المكانية والزمانية، من الوصول إلى مستوى من التناسق والمنطق يمكّنها من فرض نظام دخيل على الفوضى الافتراضية[46]؛ إذ يفكر المستعمر – في الحالة الاستعمارية – في مسألة التصادم من وجهة نظر الجوازية الكونية الممنوحة ذاتيًا، التي تمنحه بدورها امتيازًا مطلقًا للتصرف وفقًا لتقديره في جزء معين من العالم. وسلطة تبرئة الذات غير المشروطة هذه هي ما يحفز على الارتحال إلى ما وراء التصادم وتفسير تبعاته بأثر رجعي. وقد كانت تَدعم هذه المكانةَ التمييزية مدعومة عمومًا، في التاريخ الأوروبي أيديولوجيةُ التفوق العرقي الثقافي. أما في التاريخ الصهيوني فقد كانت مصحوبةً بقومية خلاصية.

لم يعرف المجتمع الصهيوني الاستيطاني الاستعماري نفسه، منذ بداياته، على أنه شكل كلاسيكي من الاستعمار الحضاري الذي يشرع في رحلة استكشافية لمناطق نائية واستراتيجية من العالم، ليثبت فيها بنية رأسمالية تحتية تعتمد على استغلال العمالة المحلية، و"تعامل الأصلانيين كتجمع كبير للعمالة الرخيصة"[47]، بل جاء ظهور الدافع الاستعماري للصهيونية بوصفه ردًّا محددًا على "المسألة اليهودية"؛ إذ لم يسبق لفلسطين أن كانت جاذبة للمهاجرين كما كانت أميركا الشمالية مثلاً، ولم تكن "العمالة الرخيصة" حاضرةً كفرصة للاستغلال، بل مثلت إشكالاً قيديًّا كان مقدرًا له التحول إلى أشكال جديدة. ثمّ إنّ المستعمرين في فلسطين لم يصطدموا ببدو رُحّل، بل بمجتمع زراعي مستقر من الفلاحين، ولم يكونوا محصنين داخل ثكنات عسكرية كما كان الأوروبيون في أجزاء أخرى من العالم[48]. وعلى النقيض من مجانية الأراضي التي تصورها الأوروبيون في أوقيانوسيا، وأميركا وأفريقيا[49]، كان على المستوطنين المهاجرين اليهود الانخراط في صراع مع سوق حديث للأراضي يستند إلى ملكية الأرض التقليدية[50].

(45) Ibid., p. 1.

(46) Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Paul Patton (trans.) (New York: Columbia University Press, 1994), p. 156.

(47) Barbara J. Smith, *The Roots of Separatism in Palestine* (London: Tauris, 1993), p. 735.

(48) Shafir.

(49) Kimmerling, p. 31.

(50) كان ثمة نمطان رئيسيان لحيازة الأرض في فلسطين: الأول الذي كان سائدًا حتى نهاية القرن التاسع عشر يتمثل في خضوع معظم الأراضي لملكية جماعية في القرى تسمى "المشاع"، وهو ما مكن المجتمعات الفلسطينية من منع دخول أراضيهم إلى السوق. وأدى تراجع هذا الشكل من الملكية المشتركة خلال الثلاثينيات إلى تحويل معظم أراضي المشاع إلى ملكية خاصة يمكن بيعها للمستوطنين اليهود، يُنظر: Kimmerling, p. 32. وكان النمط الرئيسي الآخر يتمثل في الملكيات الخاصة لعقارات كبيرة من قبل سكان المدن بشكل رئيسي: فكانت الأرض جزئيًا تجري زراعتها من الملاك مع عمال مستأجرين، وأيضًا تؤجر للمستأجرين والمزارعين الذين كانوا المالكين السابقين وظلوا مرتبطين بالأرض لأسباب عملية وعاطفية. كان هذا النوع من الأراضي من بين أكثر الأنواع مرونة، وكان استعداد المالكين لبيعها يعتمد على سعرها في السوق. كانت ثمة أنواع أخرى من ملكية الأراضي مثل أراضي الوقف التي كانت، بمصطلحات السوق، من أكثر أنواع الملكية دوامًا؛ حيث كانت الأراضي تعتبر مقدسة من المسلمين وتتكون من المساجد، والمدارس، والجمعيات الخيرية والمؤسسات البيروقراطية الإسلامية. إضافةً إلى نوع آخر يسمى بأراضي "الميري"، التي كانت مملوكة بحكم القانون من الحكومة، ولكن عمليًّا كانت مملوكة من المزارعين والسكان مادامت كانت تظل مزروعة. للاطلاع على تصنيف كامل لحيازة الأراضي في فترة ما قبل الصهيونية في فلسطين، ينظر:

Kimmerling, pp. 6–34; Smith, pp. 90–94.

ويشكّل التعامل مع الثقافة الأصلانية سمة الاختلاف الأساسية ما بين الاستعمار الصهيوني والاستعمار الأوروبي الكلاسيكي، فـ"بدلاً من محاولة تطعيمها ببنية فوقية استعمارية تمكّن من الوصول إلى السيطرة غير المباشرة، وتجميد الثقافة الأصلانية عن طريق تحويلها إلى موضوع للتحليل الأكاديمي مع فرض شكل جديد من الثقافة الإمبريالية"[51]، عملت الصهيونية على نحو رئيس على استنزاف تدريجي لكل موجودات الأرض الثقافية والبشرية وتعبئتها بأخرى جديدة[52]؛ وهو ما يمكن تعريفه بأنه عملية إزاحة وإحلال اصطناعية Displacement–replacement.

صور المشروع الصهيوني على نحو واسع كبنية استعمارية متطورة[53] نسجها مجتمع استيطاني قومي يهودي في فلسطين ما بين عامي 1882 و1903، مع وصول موجة المهاجرين اليهود الأولى[54]. وكان لموجات الهجرة اليهودية التي اجتاحت فلسطين في بداية القرن العشرين دور حاسم في تأسيس صيرورة المستعمرة[55]. وقد شرعت قيادة الييشوف[56] اليهودي الصهيونية منذ العقد الثالث، في إنشاء "مؤسسة الحدود وتكوين بيئة داخلية"[57]، مفعلةً آلةً دولانيةً State–Machine قبل وقت طويل من إنشاء دولة إسرائيل بصفة رسمية عام 1948. "دولة داخل دولة"، ذلك هو الوصف الأدق لتطور المشروع الصهيوني في فلسطين، على الأقل منذ نهاية ثلاثينيات القرن الماضي، وذلك يشمل "التنظيم العسكري، والسياسي، والاقتصادي، والاجتماعي والمؤسسات المالية المنفصلة عن تلك الخاصة بالسكان الأصلانيين وكذلك عن إدارة الانتداب البريطاني"[58]. يضاف إلى ذلك شروع المؤسسات الصهيونية في تأجير الأراضي

(51) Robert Young, *Colonial Desire* (London/ New York: Routledge, 1995), p. 174.

(52) في حين أن معظم أشكال الاستعمار الغربي نشأت من مركز وانتشرت فيما يشبه الموجات على مناطق وثقافات الأرض. يُنظر: Young, p. 171. إلا أن انتشار هذه الموجات في فلسطين العثمانية كان من المهاجرين المحليين ومن دون مركز تحكم خارجي يقع ما وراء البحار.

(53) للاطلاع على قائمة قراءات نقدية لتطور الصهيونية في فلسطين، ينظر في تشكيلها الاستعماري المراجع الآتية:
Peled & Shafir; Smith; Kimmerling.

وعن أحداث النكبة وحرب 1948–1949، يُنظر:
Pappe; Walid Khalidi, *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948* (Washington: Institute of Palestinian Studies, 1992); Masalha.

(54) "وقع العبء الأكبر في إنشاء إسرائيل على عاتق شريحة صغيرة من العمال الزراعيين اليهود المنظمين من أوروبا الشرقية، والذين وصلوا إلى فلسطين في الهجرة الثانية عامي 1904 و1914. فقد أسس قادتهم [...] وورثتهم السياسيون من الهجرة الثالثة 1918–1923 شكلًا محددًا لمجتمع إسرائيلي في طور النشوء"، يُنظر: Shafir, p. 1؛ تعني الـ Aliyah (الهجرة بالعبرية) حرفيًا: "الارتقاء"، لأن الهجرة إلى "إيرتس إسرائيل" (أرض إسرائيل) بالنسبة إلى الصهيونية، هي فعل ترقٍّ أخلاقي وأيديولوجي يختلف كليًا عن الهجرة إلى أي دولة أخرى. ويعرف الصهاينة هجرة اليهود الإسرائيليين من إسرائيل على أنها "يريدا Yeridah"؛ أي فعل من أفعال الخيانة الدالة على الانحدار والانحطاط الأخلاقي.

(55) من ناحية، كان ثمة تركيز مستمر لوجود يهودي مهاجر، واعتداءات من قبله، مصحوبًا بتعزيز لا هوادة فيه للسيطرة على الموارد الطبيعية للبلاد. ومن ناحية أخرى، كان ثمة التهميش، والتشتيت، والإضعاف، والمحاصرة للفلسطينيين الأصلانيين الذين كانوا يشكلون حتى عام 1948 الغالبية العظمى من السكان: ينظر: Khalidi.

(56) استخدم اسم "الييشوف" في العبرية لوصف الكيان اليهودي الجمعي الناشئ في فلسطين، ويعني "المستوطنة" أو "المكان المأهول".

(57) Patton, *Deleuze*, p. 990.

(58) Smith, p. 3.

التي اشترتها، لمستوطنين من اليهود برفقة حوافز مميزة "مماثلة لتلك الحوافز [...] التي كانت تمنحها الحكومات الاستعمارية في شكل أراض مجانية، أو رخيصة جدًّا، للمستوطنين الأوروبيين"[59]. وكذلك كان الترحيل القسري للمزارعين العرب المستأجرين من أراضيهم بعد بيعها "مشابهًا نوعيًا، رغم أن عمليات الترحيل الصهيونية كانت أقل، لتبعات 'مخططات نقل ملكية الأراضي' من الأصلانيين الذين فقدوا حقوق الرعي وممتلكات قروية أخرى في المستعمرات الاستيطانية"[60].

يؤكد باتون أن حدث الاستعمار يتضمن "شكلاً معينًا من أشكال الاستيلاء على كل من الأرض أو السطح الجغرافي وكذلك البشر أو نشاطهم الإنتاجي"[61]، لكن الاستعمار الصهيوني كان أكثر تعقيدًا من ذلك؛ لأن النشاط الحر على سطح الأرض لم يتحول ببساطة إلى أرض وعمل[62]. فقد كان النظام الإقطاعي العثماني الصارم الذي ميز الحكم العثماني قد بدأ بالانهيار خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مفسحًا بذلك الطريق لنمو بنية تحتية للرأسمالية، بدلاً من النظام الإقطاعي الصارم[63]. وإبان وصول موجة الهجرة الصهيونية الأولى، كانت فلسطين تتألف أساسًا من مجتمع زراعي قائم على نظام شبه إقطاعي للأرض والعمل، مع انعدام وجود أراض غير مملوكة، فكان الاستئجار والحيازة المشتركة هما الوسيلتين المتاحتين للاستيلاء على الأرض. ولم تكن فلسطين أرضًا متجانسة للبدو الرحل بحلول الوقت الذي بدأت فيه الصهيونية تنشر آلاتها، ولم يكن المجتمع الفلسطيني أيضًا متألفًا من "النشاط الحر والخلاء الأجرد المعدوم القيمة"[64]، وهي تلك الصورة التي وفقًا لباتون، كانت قد مكنت المستعمرين من تجاهل نشاط الأصلانيين في أراضيهم المحتلة وعدم اعتبار عملهم في الأرض عملاً يشرعن حقوقهم في الأرض، أو "على الأقل ذاك النوع من العمل الذي يمنحهم حقوقًا على الأرض"[65]. ولكن لم يكن ثمة "أرضٌ مقابل المال" حتى بدايات الانتداب البريطاني في فلسطين؛ ولذلك لم تكن المواجهة بين المستوطنين اليهود المهاجرين وبين الأصلانيين الفلسطينيين تتعلق بالاستيلاء على أرض يشيع فيها "النشاط الحر". وبدلاً من ذلك، اجترحت الظاهرة الصهيونية سلسلة استغلال جديدة للأرض نفسها؛ فالأرض ظلت كما هي، والعمل ظل مربحًا، ولكن كان ذلك مع وجود منظومةِ تحكُّمٍ جديدة تتألف من ثلاثة عناصر أساسية؛ هي العمل، والأرض، والناس.

(59) Jacob Metzer, *The Divided Economy of Mandatroy Palestine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 202.

(60) Ibid.

(61) Patton, *Deleuze*, p. 122.

(62) Areil Ben–Porath, "They didn't Lay on the Fence," *Yunim be Tkumat Israel*, no. 4 (1995), pp. 278–298.

[بالعبرية]

(63) اكتسب الاقتصاد الفلسطيني بشكل تدريجي صفات رأسمالية خلال خمسين عامًا من الهجرة اليهودية إلى فلسطين وصولًا إلى عشرينيات القرن الماضي؛ مثل آليات تحقيق الربح (من العمل) والضرائب، التوسع الزراعي الملحوظ (من دون تحديث)، والاندماجُ الجزئي مع السوق العالمية من خلال الصادرات (القمح والبرتقال بشكل رئيس)، وتحقيق فائض للصادرات على حساب الواردات، ينظر: Shafir, pp. 29–30.

(64) Gilles Deleuze & Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Brian Massumi (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 491.

(65) Patton, *Deleuze*, p. 123.

من الصعب استيضاح العمليات التاريخية الاستعمارية من خلال النظر إلى الآثار التي نتجت من مثل تلك الصلات فقط؛ "مثلما لا نستطيع معرفة من زرع القمح بمجرد تذوقه، فالمنتج لا يعطينا أي تلميح عن نظام الإنتاج وعلاقاته"[66]. ومنذ أن كان إنتاج ما هو واقعي يعتمد على عملية الإنتاج، كانت هناك حاجة إلى بحث جينيالوجي عرضي؛ ما يعني تتبع الانتظام المتطور للتدفقات والصلات بين الأجسام والعناصر الناتجة من عمليات الرغبة، وتحوُّلِها إلى روابط تصل إلى مراحل مستقرة نسبيًّا مع مرور الوقت تمكّنها من تكوين علاقات وذوات ومناطق واستهلاكات. ويجب أن نسأل: ما الآلات الراغبة التي تعمل وتنتج وتحفز تكتلات كلية داخل حقل البنية الفلسطينية الصهيونية، والتي ينشأ عنها تحقق الماضي (في الحاضر) من خلال تدفقات معينة من العنف؟ يقدم برغسون إجابة أنطولوجية للجانب النظري من هذا السؤال من خلال ما يسميه "الانتباه إلى الحياة" الذي يشير إلى عملية "الانتفاع من الماضي من خلال تمثلاته في الحاضر"[67]. إن هذه الظهورات حساسة تجاه ما هو واقعي؛ ذلك "أن الرغبة دائمًا تظل على اتصال وثيق بشروط الوجود الموضوعي؛ إذ تعتنقها وتتبعها، وتتحول عند تحولها ولا تبقى بعد زوالها"[68]. وذلك الاتصال التحويلي والديناميكي يحدث بين الكيانات الكلية أو المرئية، أي الواقعية، وبين الكيانات غير المرئية أو الجزيئية، أي الآلات الراغبة، وهو الاتصال الذي يعمل على هندستها[69]. هكذا تساعد الجينيالوجيا على تتبع تطور الواقعي من خلال الرغبة، وبسبب ذلك التتبع، يمكن أن ندرك طبيعة الآلات الصهيونية الراغبة التي ظهرت مع مرور الوقت وغيرت مفاعيلها الواقع الفلسطيني. في الواقع، إن تلك هي مهمة التحليل الفصامي، "أي البرهنة على وجود استثمار لبيدي لاواعٍ للإنتاج الاجتماعي التاريخي، يختلف عن الاستثمارات الواعية التي تتعايش مع وجوده"[70].

ربما يكون وضع البعد الأيديولوجي في منظور الدراسة نقطة بداية جيدة للتحليل الفصامي للصهيونية، وهنا يكون مهمًّا العودة إلى انتقاد شافير للنظريات الغائية التي تبالغ في تقدير الأيديولوجيا. بالنسبة إليه، فإن كلاًّ من المنظرين الصهيونيين التقليديين ونوع معين من نقاد الصهيونية، مثل إدوارد سعيد (1935–2003)، قد أفرطوا في التركيز على غايات الصهيونية الأولية، وهو ما أدى إلى "إسقاط الأحداث الواقعية من التاريخ، واستبدالها بـ 'منطق صارم' لا يعترف إلا بمسار تطوري خطي يبدأ بالافتراضات المسبقة ويقود إلى غايات التاريخ الصهيوني"[71]. ولكن، من وجهة نظر نيوماركسية، يفسر بن بوراث Areil Ben–Porath، المشروع الصهيوني بأنه تعويل على "مملكة من الفرص"[72]. فالتفسيرات لا تكمن في أيديولوجيا المستوطنين ولا في أيديولوجيا المؤرخين، بل يجب أن تنطلق من تعامل المستوطنين المحسوس على الأرض، ومع القيود التي كانت مفروضةً على الأرض. وفقًا لبن بوراث، من الصحيح أن الصهيونية قد صنفت في إطار

(66) Deleuze & Guattari, *Anti–Oedipus*, p. 24.

(67) Deleuze, *Bergsonism*, p. 70.

(68) Deleuze & Guattari, *Anti–Oedipus*, p. 27.

(69) Buchanan, p. 91.

(70) Deleuze & Guattari, *Anti–Oedipus*, p. 83.

(71) Shafir, p. 212.

(72) Ben–Porath.

الأفكار والغايات السياسية على أنها مشروع استيطاني، ولكن مفاعيل تلك الأفكار والغايات كان محدودًا ومقيدًا بالظروف التاريخية، في حين أن توقيت الصهيونية هو ما ميزها على نحو خاص[73]؛ فبدءُ تحوُّلِ الإقطاعية الفلسطينية إلى رأسمالية، أنتج ظروفًا اقتصادية سمحت للمشروع الصهيوني الاستيطاني بالتطور نتيجةً لظهور سوق أراض، ما كان وجودُه ليكون ممكنًا من دون ذلك التحول الاقتصادي[74]. ولا تشكل الأيديولوجيا البنى الاجتماعية، بل هي تنتج من خلال الرغبة، و"يتطلب الأمر رغبة – أو تلك الصلات التي تعمل على تحسين الحياة – من أجل إنتاج المصالح، والأشكال المشفرة، المنظمة، والجمعية للرغبة"[75]. فمن خلال تأكيدهم المفرط على "المفاعيل الواقعية للبعد الإرادي للأفكار في خلق المخرجات"، بالغ المؤرخون في التركيز على نيّات المستوطنين المهاجرين اليهود، متجاهلين القيود المادية المفروضة على البنية التحتية، ومعظمين من شأن القوى الصهيونية المجردة بغض النظر عن الاستثمارات الحقيقية، إلى حدّ تصويرها على أنها "قادرة على فعل ما تشاء"[76]. لهذا السبب، وبدلاً من تأكيد افتراض مسبق مفاده أنّ نفي الفلسطينيين هو غاية صهيونية متعالية ومحركة، فإن تحويل مفهوم "الأرض الفارغة" من المستوى الخطابي إلى المستوى اللبيدي، يضاعف من أهمية الآلات الراغبة التي تنتج حقائق اجتماعية تاريخية معينة، والتي تستهلكنا كعناصر جزئية؛ كذوات عرقية ثابتة ومنفصلة في البنية الفلسطينية الصهيونية. فهذه الآلات تنشئ نوعًا معينًا من الروابط والاستهلاكات الصلبة للأجساد والأشياء، كما تنتج صورةً تثير اهتمامنا للواقع الصهيوني، وتمكننا من فهم الكيفية التي شكلت بها الصهيونية عمومياتها تاريخيًا من استثمارات سياسية فردية[77]. وتلك هي، كما يشرح بوكانان، ذروة استراتيجية دولوز وغواتاري في التحليل الاجتماعي السياسي: "فهما يرفضان الممارسات السياسية غير الدقيقة المبنية على مفهوم الأيديولوجيا، ويبدلانها بتوليفة ثلاثية تتألف من الاتصال Connection، والانفصال Disjunction، والاقتران Conjunction، باعتبارها وسائل أكثر كفاءة من غيرها"[78]. إن آلات الأرض الفارغة الراغبة حقيقيةٌ بقدر حقيقية منتجاتها، وهي تشمل منطق الفصل، التطهير العرقي المستمر، الأجهزة العسكرية والقانونية التي تطبق سياسة مراكمة الأراضي القومية، والفصل العنصري وغيرها من السياسات.

فرضية غيرشون شافير Gershon Shaifr الأساسية هي أن الاستيطان اليهودي في فلسطين تطور على نحو خاص كاستجابة لصراعات في سوق العمل، وقد بدأ الصراع في المستعمرات الزراعية الصغيرة، خصوصًا، عند وصول موجة المهاجرين الأولى؛ ما فرض على ملاك الأراضي الاختيار بين توظيف العمال الفلسطينيين من المناطق المجاورة للمستوطنات اليهودية، أو توظيف المهاجرين اليهود العاطلين عن العمل الذين وصلوا خلال موجة الهجرة الأولى: "وقد وقع الاختيار على المزارعين الفلسطينيين لكونهم

(73) Ibid., p. 287.

(74) تفسر الظروف الإقطاعية التي استقبلت المهاجرين اليهود تفضيلهم للزراعة والأرض على الصناعة، كأساس أولي للمجتمع الجديد، عوضًا عن مفاهيم رومانسية ميزت الخطاب الصهيونية مثل "العودة إلى الأرض"، ينظر: Ibid., p. 294.

(75) Claire Colebrook, *Gilles Deleuze* (London: Routledge, 2002), p. 91.

(76) Shafir, *Land*, *labour*, p. 213.

(77) Colebrook, p. 93.

(78) Buchanan, p. 72.

الأرخص والأكثر مهارة"[79]. هذا التوجه تعرض لانتقادات شديدة من عمال موجة الهجرة اليهودية الثانية الذين "طالبوا بإعادة النظر في سياسة تفضيل العمال العرب"[80]، ورغم اضطرارهم في النهاية إلى إعادة صياغة مطالبهم، وحتى مع استراتيجية تخفيض أجورهم، فشلت جهودهم بشأن التساوي مع العمال العرب[81]. وبما أن المهاجرين لم يمتلكوا أراضيهم الخاصة لاستيطانها، وفشلوا في خلق الظروف المناسبة لتأمين العمالة اليهودية في سوق العمل، فقد وجب أن يلجؤوا إلى استراتيجية بديلة صممت لاحتكار سوق العمل تحت شعار "غزو العمل" (بالعبرية Kibush ha'avodah). ويفسر شافير هذا المصطلح في ثلاثة مستويات: الأول، غزو الذات، أي الانقلاب على البنية الوظيفية ليهود أوروبا من أجل اكتساب عادات العمل الزراعي؛ أمّا الثاني، فهو الصراع الطبقي بين المزارعين وملاك الأراضي على شروط العمل؛ وأمّا الثالث، فهو الصراع من أجل الإقصاء الذي عنى الغزو الإثني للعمل من خلال إزاحة العمال العرب من سوق العمل[82]. وعلى الرغم من أن الصراع في سوق العمل كان في الأساس صراعًا بين العمال وأرباب العمل اليهود وحول الأجور، فإنه تحول إلى الاشتغال بتحويل العمال الفلسطينيين إلى هدف إثنو-قومي لصراع العمال اليهود، "حتى إن لم تكن الاختلافات القومية هي الأسباب المؤسسة لصراعهم"[83]. عند هذه النقطة كان دافع "الإزاحة" قد بدأ في الظهور، وسريعًا ما حازت هذه الاستراتيجية دعمًا من المنظمة الصهيونية العالمية، وجرى تبنّيها سياسيًّا على أنها "شرطٌ ضروري لتحويل الصهيونية إلى واقع"[84]. وقد أضفى هذا التغيير الجزئي طابعًا إثنيًا قوميًا جديدًا على الصراع بين المجتمعين. ففي البداية كانت الإعانات هي المصدر الوحيد للإنفاق على استراتيجية الإزاحة، من خلال الدعم اليهودي الخارجي، ولاحقًا من خلال احتكار المهارات لكسب الديمومة اليهودية في المزيد من مناطق العمل الزراعي[85]. وفي هذه الاستراتيجية الإقصائية المتمثلة في الإزاحة التراكمية على يد كيانات عنصرية، نجد الإجراءات المادية الجنينية التي دفعت إلى تقسيم سوق العمل والاقتصاد في فلسطين خلال العقود الأولى من القرن العشرين؛ محولة إياه إلى آلة فصل عنصرية اجتماعية، ستتمكن مع مرور الوقت من الهيمنة على الفضاء الزماني-المكاني بأكمله. في تلك اللحظة، أفسح الوعي الطريق أمام بناء لاوعي جمعي جديد، ظهر مرارًا وتكرارًا في شكل رغبة تغمر كل شيء وتترابط بـ "المستويات الجزيئية [...] وتشكّل وضعيات، وسلوكيات، وتصورات، وتوقعات، وأنظمة سيمائية، وغيرها"[86].

إن القوى التي ترابطت وشكلت العربي الفلسطيني كآخر وكموضوع للإزاحة في سوق العمل، أنتجت بدورها تجمعًا جديدًا للرغبة، على علاقة بتجمعات أخرى موجودة أصلًا، وتدفع نحو توسيع الحضور

(79) Shafir, pp. 4–52.

(80) Ibid., p. 55.

(81) Ibid., pp. 9–58.

(82) Ibid., p. 60.

(83) Ibid., p. 58.

(84) Ibid., p. 60.

(85) Ibid.

(86) Deleuze & Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 35, 215.

اليهودي، منشئةً بذلك شهوة الآلة الصهيونية للتوسع الديموغرافي. وتلك كانت المرحلة التالية التي يجب بلوغها. والواقع أن الاستعمار اليهودي كان لديه نموذج عملي مهم في مجال الإسكان والاستيطان بدايةً من عام 1910، وهو إنشاء المستوطنة التعاونية – الكيبوتس[87]. في هذه المرحلة، دفعت الاعتبارات العملية في الصراع من أجل حماية حياة المهاجرين اليهود، وتحويلهم إلى مهاجرين مستوطنين، إلى الدمج بين العمل اليهودي والاستيطان اليهودي في تجربة إقصائية انفصالية واحدة؛ إذ تكثفت المطامح الصهيونية الاستراتيجية الاستعمارية لتتجاوز مجرد احتكار سوق العمل، وصولاً إلى السعي للاحتكار المشترك لكل من الأرض، والاستيطان، والعمل من خلال تجريب جمعي للكيبوتس، وذلك ما عنى تجنيد القومية الجمعية في إطار المنافسة في السوق الفلسطينية. وكما هو الحال مع العديد من الآلات الاجتماعية الأخرى، بُنِي الكيبوتس على نحو إحصائي وفقًا لقانون الأعداد الكبيرة؛ كتجمع للآلات الراغبة الميكروسكوبية بتوليفاتها وديناميكياتها المحتملة[88]. وكان ذلك "ابتكارًا تنظيميًا حاسمًا بتوفيره البنية التحتية لاستعمار يهودي فعال، وتلك كانت منهجية تشكيل دولة إسرائيل"[89]. أنهى ظهور الكيبوتس نموذج الاستيطان الزراعي الإثني الذي روّجه ملاك المزارع اليهودية، خلال موجة الهجرة اليهودية الأولى، وهو ما أدى إلى تغيير الاستيطان، استنادًا إلى منطق الاستعمار الإثني البحت[90]. وقد أدمج العمل الديموغرافي والزراعي في القلب من هذ النموذج الاستعماري لضمان السيطرة الإثنية القومية على الأرض[91]. بذلك، كفل نموذج الاستيطان التعاوني عمالةً دائمة وموطئ قدم قوميًا على الأرض، وأصبح مترسخًا بعد الحرب العالمية الأولى، بحيث "سينظر إلى الكيبوتس كشكل أساسي نموذجي من أشكال الاستعمار في فلسطين من كل الأطراف المعنية"[92].

نفذ مشروع الملكية الوطنية للأراضي من أجل الاستيطان التعاوني، أساسًا، من جهة الصندوق القومي اليهودي JNF[93]، الذي اعتمد في مجلده المخصص لهذا الشأن على قرارات اتخذت من قبل، خلال المؤتمر الصهيوني الأول لعام 1879، نصّت خصوصًا على أن الأراضي المشتراة في فلسطين لتوطين اليهود لا يمكن إعادة بيعها لأنها "أمانة للأمة بأكملها"[94]. وهذه الخطوات المحسوسة شكلت بداية انفجار

(87) حدث تغيران حاسمان آخران في الساحة السياسية الحزبية وفي عملية إنشاء الجماعات الصهيونية شبه العسكرية الأولى، وقد اتبعت التجارب الثلاثة "منطقًا مشابهًا" وكانت بمثابة "محاولات لتجاوز ديناميكية سوق العمل". يُنظر: Shafir, pp. 123–134. وحول التكوين الجمعي والتحولات الأولية للكيبوتس، ينظر: Ibid., pp. 168–186.

(88) Buchanan, pp. 88–90.

(89) Shafir, p. 146.

(90) طوّرَ هذا النمط الاستعماريّ النموذجي ناشطون صهاينة بارزون، بالاعتماد على الاستجابة الألمانية للأزمة الزراعية الألمانية في نهاية القرن التاسع عشر وكذلك التعامل الألماني مع النزاعات الحدودية مع الشعوب السلافية. ينظر: Ibid., p. 154.

(91) Ibid.

(92) Ibid., p. 172.

(93) Ibid., p. 155.

(94) لا يزال هذا القانون قيد التطبيق، وقد تم تحدي مفاعليه فقط في السنوات القليلة الماضية من قبل المنظمات غير الحكومية المعنية بالحقوق المدنية. فمنذ قيام دولة إسرائيل والصندوق القومي اليهودي والوكالة اليهودية يتمتعان بوضع قانوني يمنح الدولة الحق في التمييز بين المواطنين اليهود وغير اليهود فيما يتعلق بتخصيص الأراضي والمساكن. ينظر:

Yiftachel, *Ethnocracy*, pp. 103–110; Davis, pp. 39–42; Kretzmer, pp. 49–77.

جهود تحقيق التمييز المتصاعد بين "اليهود" و"غير اليهود"[95]، أي التمييز المرمّز في تدفقات رأس المال في أسواق العمل والأرض المتنامية، والتمييز الذي بدأ في تقسيم الفضاءات الفلسطينية وتحويلها إلى جيوب إثنية. أنجزت هذه المنهجية، بحسب شافير، ثلاث مهمات تكميلية أخرى، بحيث "لم تقتصر على تحقيق إقصاء لغير اليهود من السيطرة على الأرض بمجرد استحواذ الصندوق القومي عليها، بل إنها ألغت في الوقت نفسه الملكية الخاصة للأرض، واستبدلتها بإجراء التأجير الوراثي للأرض، وضمنت من خلال حظر التأجير الباطني [أي تأجير المؤجر] حق الانتفاع اليهودي [الحصري] بالأرض"[96]. وفي النهاية، "كانت الأرض المشتراة من جهة المنظمات الصهيونية تسحب من السوق على الفور بفضيلة كونها تشكل أمانة أبدية للشعب اليهودي، ويمنع على غير اليهود العمل على هذه الأرض التي أُجّرت للمستوطنين الصهيونيين"[97].

وكان الاستيلاء على الأرض شرطًا ضروريًا "لغرس ثقافة أخرى"[98]، وشرطًا ضروريًا لإضفاء طابع إثني انتقائي على الأرض المسكونة، وهو الطابع الذي من شأنه تشكيل اللاوعي الجمعي. وبهذه الطريقة، سبق الاقتلاع الإقليمي الاستيلائي على الأرض والعمل الاحتكار الصهيوني اللاحق، وهو ما تحقق كتضاد اقتصادي؛ استيلاء فرض نفسه كوحدة قياس داخل الاقتصاد والمجتمع الفلسطيني، وهي الوحدة التي يفهم من خلالها الآن كل شكل من أشكال التمييز[99]. غيرت المراكمة الإقليمية للأراضي خلال الاستعمار الصهيوني، كما يوضح شافير – من طبيعة الاستحواذ بدايةً من نهاية الانتداب البريطاني فصاعدًا[100] – من معادلة "المال إلى السيف" إلى العمل على تحقيق وضمان "استكمال عملية تحويل فلسطين بأكملها"[101]. ومن المؤكد أن التطهير العرقي لفلسطين شكّل نقطة التحول التي رسخت استخدام القوة للاستيلاء على الأرض، وكان قد خطط له مسؤولون سياسيون يهود كبار ونفذته القوات العسكرية الإسرائيلية خلال حرب 1948–1949[102]. وبداية من تلك اللحظة، أصبحت "القبضة الصهيونية" مبدأً مؤسسًا في السياسات الصهيونية وفي الحياة اليهودية في إسرائيل، كما أكد ذلك الفيلسوف الإسرائيلي يشعياهو ليبوفيتز مرارًا وتكرارًا في مقابلات ومقالات عامة خلال الثمانينيات.

عملت الممارسات الصهيونية على تجزئة الفضاءات الفلسطينية وشطرها من خلال ما خلقته من تدفقات جديدة من الأرض، والعمل، والبشر. فقد أدى تقسيم التدفقات المادية إلى تقسيم كلية العمل والأرض التي

(95) Davis, p. 39.

(96) Shafir, p. 155.

(97) Smith, p. 135.

(98) Young, p. 172.

(99) Deleuze & Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 441–444.

(100) استمرت نماذج الحيازة القومية للأرض في التحول بعد إنشاء نظام إسرائيلي شامل للأراضي، والذي يملك اليوم، يسيطر أو يدير ما يقرب من 93 في المئة من الأراضي الإسرائيلية، إما من خلال الدولة أو الوكالات اليهودية التي تعمل مع الدولة بسند قانوني. كما يوضح يفتاخيل: "استند إنشاء نظام جديد للأراضي على عدة مبادئ رئيسية؛ السيطرة المادية، القومنة، التهويد، إنشاء نظام سيطرة مركزية صارم والتوزيع غير العادل". ينظر: Yiftachel, *Ethnocracy*, pp. 136–142.

(101) Shafir, p. 43.

(102) Pappé.

كانت حاضرة، من أجل خلق مزيد من التطابق بين الأرض، والعمل، والإثنية. وأنتجت هذه الاستيلاءات ديناميكية الإزاحة والإحلال التي غُلِّفت لاحقًا بأيديولوجيا قومية. إذًا، إن المشكلة الأساسية لهذا الشكل المعين من الاستعمار ليست مجرد مشكلة فقهية قانونية، ولا تتعلق فقط "بالكيفية التي من خلالها تحولت مواطن السكان السابقين إلى مساحة موحدة من الملكية المأهولة"، وهو ما حدث، كما يوضح باتون، في حالتَي الاستعمار الأميركي أو الأسترالي[103]، بل إنّ المشكلة الأساسية تتعلق، في حالة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، بالتقسيم المستفحل للأرض بقدر ما يمكن إعادة أقلمتها Reterritorialized إثنيًّا.

"شكلت الطرائق التي وظف بها العمال اليهود الدروس التي تعلموها خلال صراع سوق العمل، أساس القومية الإسرائيلية والصراع الفلسطيني الإسرائيلي عمومًا"[104]. والواقع أن الاستراتيجية المتمثلة في "إفساح المجال" على الأرض لإنتاج موحد ومنفصل، قد أصبحت بمنزلة الميكانيزم النووي للدولة اليهودية[105]. إن النزعة الانفصالية، على النقيض من الادعاء[106] الذي يقول إن النزعة الانفصالية تطورت كاستجابة للصراع المتصاعد بين الصهيونيين والفلسطينيين، هي التي أدّت دورًا في صناعة الصراع نفسه[107]. وبعيدًا عن السياسات الاستعمارية الانتدابية التي شجعت هذه النزعة الانفصالية من خلال التمكين الاقتصادي والإداري للصهيونيين، كان قرار إنشاء ثقافة منفصلة ونظام تعليمي قائم على العبرية لليهود حصرًا، أمرًا حاسمًا في إنشاء جيب يهودي منفصل[108].

(103) Patton, *Deleuze*, p. 124.

(104) Shafir, p. 55.

(105) هذا لا يعني أن إسرائيل ظهرت من سلسلة من التعاونيات فقط؛ فبعبارة "نووي" أعني الإشارة إلى نمط الإنتاج الأكثر تأثيرًا الذي طورته الصهيونية من خلال التجربة. "كانت أهمية الكيبوتس في تشكيل دولة إسرائيل وأمة إسرائيل أكبر بكثير مما تشير إليه حصته من سكان الييشوف؛ فـ'الجودة' تفوقت على 'الكمية' في النهاية". ينظر: Ibid., p. 185.

(106) تكشف سميث بوضوح عن دور الانتداب البريطاني في إنتاج اقتصاد متشعب في فلسطين. فالحفاظ على السلام وتحقيق التوازن بين مصالح وحاجات الشعبين المتصارعين كان هو النموذج الظاهري الذي عملت بريطانيا بموجبه. أما في الواقع، فقد كانت "السياسة الاقتصادية البريطانية [...] عنصرًا مهمًا في التطور المتباين للاقتصاد الفلسطيني بعد الحرب العالمية الأولى". ينظر: Smith, p. 3. وساعدت الصهاينة بشكل فعلي على بناء قاعدة اقتصادية وطنية. فمنذ عام 1921 أدارت الإدارة البريطانية سياسة الهجرة استنادًا إلى مبدأ "القدرة الاستيعابية" للبلاد، المقيدة بـ"أعداد ومصالح السكان الحاليين". لكن الواقع كان أن مفهوم القدرة الاستعابية الاقتصادية كان أداةً سياسية، شعارًا مفيدًا لإظهار اهتمام الحكومة البريطانية بحماية المصالح العربية، في حين أن الهجرة كانت تحددها الوكالات الصهيونية لا قدرة الحكومة البريطانية على توفير العمالة والمرافق للوافدين اليهود الجدد، يُنظر: Ibid., p. 68. اتبعت الإدارة البريطانية نهج عدم التدخل الاقتصادي في عمليات شراء الأراضي الاستعمارية، التي تحولت إلى مسبب رئيسي للصراع، وفشلت في حماية الفلاحين العرب من القدرة الشرائية الصهيونية الهائلة والتي رافقها إخلاء آلاف المستأجرين من الأرض، يُنظر: Ibid., p. 115. إضافةً إلى ذلك، قدمت الحكومة البريطانية تنازلات احتكارية تجارية للحركة الصهيونية في محاولة لاستغلال الموارد الطبيعية وتشغيل المرافق والخدمات العامة، يُنظر: Ibid., p. 117، وتبنت سياسة صناعية حمائية تضمنت إعفاءات ضريبية ولوائح تنظيمية لصالح الصناعة اليهودية المتنامية، يُنظر: Ibid., p. 176. ومن خلال عدم منع سياسات القطاع الخاص التمييزية التي كان شعارها "فقط اليهود"، وضعت الإدارة المدنية وبشكل واضح التزامها بتعزيز الوطن القومي اليهودي فوق التزامها بحماية حقوق السكان غير اليهود، يُنظر: Ibid., p. 159.

(107) Shafir; Smith, p. 3.

(108) Smith, p. 12.

ثالثًا: الأرض الفارغة: الآلات الراغبة الفاعلة والإنتاجية

"تبدأ الرغبة بالاتصالات"[109]؛ جسد مع جسد، أرض مع أرض، وعناصر تدفع الطاقات المستثمرة في أشكال وحركات مختلفة. كشكل من أشكال كتابة الجغرافيا[110]، ثمة ثلاث عمليات تكميلية تميز الآلات الراغبة الصهيونية؛ أولاً، الإفراغ السكاني الذي يمثّل شكلاً من سياسات الاقتلاع الإقليمي Deterritorialises للأمكنة والمواقع، والذي يعمل على استنزاف الطاقة من التربة. يتأسس الاتصال اللبيدي بين الذوات الإنسانية، وفي هذه الحالة، فإنّ الطاقة المرنة بين الأجساد هي التي تنتج الإفراغ المكاني[111]. فكل طرد Expulsion بشري يزيح تدفقات الطاقة من نقطة إلى أخرى نتيجة للاستثمار اللبيدي، وذلك ما يشار إليه بـ" الإزاحة" Displacement. ثانيًا، إن كان الإفراغ السكاني Depopulation هو الاستثمار اللامادّي، فإن التهويد هو الاستثمار المادي في الذوات الإنسانية، بوصفها جزءًا من كيان جمعي، فضلاً عن أنها تعبئ نفسها في تجاويف الفراغ المكاني وتسد النقص البشري الناشئ عن الإفراغ السكاني عبر حركة نشطة وحرة تتمثل في السكن، والتكاثر، والتشجير، وتعبيد الطرق والمسالك، بكل شيء يحل محل ما قد أُفنِي من قبل. تلك هي الروابط اللبيدية اللامتناهية، التفكيكات والترابطات التي تصلب الكيان الجمعي المستورد، تلك هي فيزياء اللاوعي المكروية التي تفسر تمظهرات التشكيلات الاجتماعية[112]. ويقول دولوز وغواتاري موضِّحًا: "تلك الأقاليم التي تقتلعها المجتمعات المتحضرة بيدٍ، تعيد أقلمتها Reterritorialize باليد الأخرى"[113]؛ "لأنّ هاتين العمليتين تنفذان على نحو متواز"[114]، وتعيدان على نحو دائم تشكيل معالم الأرض[115]، معبرةً عن دورات من التدفق، "ومحيلةً إلى حركتَي الفصل وإعادة الإدماج للطاقات الإنتاجية بشكل عام"[116]، وذلك ما يشار إليه بالإحلال Replacement. وهو يتضمن استثمارًا في وسائل جديدة للإنتاج الرغائبي الذي يربط بين القوى الموجهة لسياسات إعادة الأقلمة والتوسع الإثني، من خلال التسييج الذي يمنح الكيان الجمعي مخيالاً، أي مسارًا للانفصال عن الروابط السابقة، والذي يجعل من حدود الوجود عينية ملموسةً ومحددة طبيعة الشروط السلوكية ضد الآخر، وهو ما يشار إليه بالتسييج Fencing؛ أي تقييد حركة تدفق البشر، الثقافة والثروة [والإحاطة بها]. لقد أعيد تعريف العلاقات بالتربة والمحيط، وأعيد ضبط الرغبة وتكييفها اجتماعيًا لتنتج حالة إقصائية دائمة[117]. عند هذه النقطة يكون الفضاء المكاني الزماني مفتوحًا أمام الاستثمارات التمييزية العنصرية داخل عدد من حقول الحياة الاجتماعية كالتعليم، والإسكان، وأماكن العمل وغيرها من الحقول؛ ما يتمخض عن ظهور نظام تمييزي يستند إلى مواطنة تراتبية متعددة[118].

(109) Colebrook, p. 91.

(110) Young.

(111) Holland, p. 26.

(112) Ian Buchanan, "Space in the Age of Non–Place," in: Ian Buchanan & Gregg Lambert (eds.), *Deleuze and Space* (Toronto: University of Toronto Press, 2005), p. 29.

(113) Deleuze & Guattari, *Anti–Oedipus*, p. 257.

(114) Buchanan, *Deleuze and Guattari's*, p. 29.

(115) Deleuze & Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 509.

(116) Holland, p. 20.

(117) Buchanan, *Deleuze and Guattari's*, p. 93.

(118) Peled & Shafir.

تعمل سياسات الاقتلاع الإقليمي على تدمير أنماط الحياة الموجودة وإزالة البنى من على الأرض، ممهدةً للتأسيس العنيف لتركيبات جديدة يتبعها الاستيلاء السياسي على المكان وتفريعه إلى شبكات إثنية جديدة. ولهذا السبب، يُعد الاستعمار الصهيوني شكلاً سلبيًّا من الاقتلاع الإقليمي النسبي؛ فالعنصر المقتلع يخضع، بصفة فورية، لشكل من أشكال الأقلمة Territorialise وإعادة الأقلمة Reterritorialize؛ ما يؤدّي إلى حظر مسارات التملص أو عرقلتها. وهو، بعبارة أكثر وضوحًا، يقتلع إقليميًا لغاية إعادة الأقلمة من خلال الاستيلاء الإثني[119]. وربما يكون ثمة وظيفة سياسية بديلة للاقتلاع الإقليمي أكثر إيجابية؛ فالآلات الراغبة قد تخلق نموًّا ثوريًّا من خلال إعادة تشكيل أنماط اتصال الذوات بالعالم (داخل البنية الفلسطينية الصهيونية) وتغيير المخطط [الاجتماعي]، محولةً البنية التحتية نفسها من خلال "الاستيلاء"؛ أي إنها تتجاوز شروط الواقع وتشارك في أفعال خلاقة[120]، وذلك ما يحدث هذه الأيام في عدد من الثقافات في قطاعات معينة من التعليم الإسرائيلي، المجتمع المدني وقطاعات سياسية، حيث تغذي التقاطعية Intersectionality توليفات ضامة جديدة[121].

ويوضح روبرت يونغ أن البنية الاستعمارية تعمل على تدمير وإعادة الأمكنة والثقافات وبنائها من خلال تطبيق "إجراءات مادية وأيديولوجية عنيفة كالاستعمار، التجريد الثقافي Deculturation، والتثاقف Acculturation، ومن خلالها يجري تفكيك الفضاء المكاني والثقافي للمجتمع الأصلاني وتذويبه؛ ومن ثم إعادة نحته استنادًا إلى حاجات القوة المحتلة"[122]. ويوضح التحول الحاصل في المشهد الفلسطيني الجغرافي الثقافي كيف أنّ الصهيونية أعادت تعريف العلاقة مع الأرض. فمنذ ظهور الصهيونية والعلاقة المسامية والطليقة بين المجتمعات الفلسطينيّة المستقرة بالأرض قد تأثرت بالتقسيم الإثني المتزايد لسطحها؛ ذلك أنّ المشهد الطبيعي، الذي كان سائدًا قبل ظهور الصهيونية، كان مشهد القرى الفلسطينية التقليدية المؤلف من مساحات مفتوحة "بمنازل حجرية طبيعية ومسارات تسهل وتتيح الوصول من دون عوائق إلى الحقول المجاورة، وإلى الكروم وبساتين الزيتون المحيطة بها"[123]. ولا يزال ذلك المشهد حاضرًا حضورًا كبيرًا في الوقت الراهن بسماته المميزة بالمداخل المتعددة للقرى ومراكزها، والتصاميم الإنشائية المنسجمة مع تضاريس الأرض وقربها من الحقول الزراعية التي تتموضع بغرابة مع مخططات المستوطنات الصهيونية الريفية. فـ "المستعمرات الصهيونية" كانت قد بنيت خلال حقبة ما قبل الدولة "في المناطق الريفية كحاميات عسكرية لا كقرى: فتصميمها وتخطيطها لم يكن منشغلاً بالسكن البشري، بل بالاعتبارات الأمنية"[124].

(119) Deleuze & Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 508–510.

(120) Buchanan, *Deleuze and Guattari's*, p. 106.

(121) Marcelo Svirsky, "The Politics of Familiarity: An Intercultural Alternative to the Politics of Recognition," *Hamerhav HaTziburi (The Public Space)*, vol. 2 (2008), pp. 39–80 [بالعبرية]; Marcelo Svirsky et al., "Bilingual Education and Practical Interculturalism in Israel: The case of the Galilee," *The Discourse of Sociological Practice*, vol. 8, no. 1 (January 2007), pp. 55–81, accessed on 16/3/2022, at: https://bit.ly/3JwtH5M

(122) Young, pp. 70–169.

(123) Pappe, p. 30.

(124) Ibid.

وقد شكّلت الاعتبارات الديموغرافية الأمنية، أيضًا، حافزًا لمشروع "تهويد الجليل" السيّئ السمعة منذ نهايات السبعينيات، وفي القلب من "التهويد" كان ثمة فرضية أن الوجود الفلسطيني في مناطق معينة داخل إسرائيل يجب موازنته ديموغرافيًا بمواطنين يهود، وهذا ما شمل ابتلاع الأراضي المحيطة للقرى بوصفها موردًا للقرى العربية وإحاطتها بدلاً من ذلك بمجتمعات يهودية[125]. وقد نشأ عن المشروع بناء نوع جديد من المجتمعات الاستيطانية لليهود حصرًا يشار إليه بـ "المنطرة" The Mitzpeh. والمصطلح يعني، حرفيًا، بؤرة مراقبة استيطانية مموضعة طبوغرافيًا في مكان مرتفع ومطلّ، على نحو فوري، على مكان بعينه من أجل الإبقاء عليه تحت المراقبة؛ إذ يعرف هذا النمط النموذجي من الخطاب العسكري الإسرائيلي المناطق العربية كفضاءات يجب إخضاعها للمراقبة، فالتنظيم البانوبتيكي [شمولي الرؤية] ينشغل في التأسيس للتحديق الفوكوي كوسيلة للسيطرة على العربي وتأطيره ككائن يجب مراقبته وحراسته حذرًا منه، في حين يعرف المستوطن اليهودي على أنه حارسه. وتعكس علاقة الحارس بالسجين هذه الطريقة التي لطالما نظرت بها الدولة إلى السكان العرب، أي بوصفهم "طابورًا خامسًا" يجب إبقاؤهم تحت المراقبة. تقسم هذه القرى الصغيرة المشهد الثقافي الجغرافي بوضوح، فهي محاطةٌ بأسوار حديدية، ولديها بوابات كهربائية مشفرة، وضباط أمن، ومجموعة من السكان وسارية علم تلوح بالعلم الوطني بالقرب من المدخل – البوابة الوحيدة. ويجرد حضور هذه المصنوعات والممارسات في مستوطنة بشرية سكانها من حسهم المدني، وهو أمر يجري من خلال تبني نموذج الشخصية شبه العسكرية الذي يعمل على تعميق المسافة الثقافية والفيزيائية بين البشر وبيئتهم المباشرة. وتؤكد هذه العمارة المرئية للمجتمعات اليهودية "بنية الحدود Boundaries، والحدود التي تفرق بين أولئك الذين ينتمون وأولئك الذين لا ينتمون، وتحدد معنى معينًا لذلك الانتماء"[126]. كما تنتج هذه الأنظمة الاجتماعية ما يسميه بابيه "إسرائيل القلعة البيضاء"، أي المكان الذي يصبح فيه البشر "أسرى واقعهم المشوه"[127]؛ دلالةً على نمط عمل اللاوعي الصهيوني الجمعي اللاشرعي في تركيب أشغال الرغبة ومزج ما هو حقيقي بمشهد عنيف يتألف من ثنائية إثنية، وتحالفات معينة، وذوات ثابتة ومنفصلة[128].

خلقت هذه القوى على مدار ما يقرب من قرن من الزمان مستوى معقدًا من الإنتاج اللبيدي الجمعي الذي يصنع الإخفاء الإثني للآخر عبر الإزاحة، والإحلال، والتسييج. هكذا تعمل آلات الأرض الفارغة؛

(125) الآن وفي عامه الأربعين من التنفيذ، تطور مشروع "التهويد" إلى مفهوم مكاني اجتماعي – إقليمي، يتميز بدرجة كبيرة بذهنية إثنية انفصالية تبعًا لها يظل المواطنون العرب الفلسطينيون محاصرين في قراهم ومدنهم، ويستمرون في المعاناة من سياسات الدولة التمييزية ضدهم في كل مناحي الحياة، في حين يعيش اليهود الوافدون الجدد إلى المنطقة بانفصال داخل "المنزل برفقة الحديقة" في مجتمعاتهم الصغيرة المسيجة، والمستثمر فيها بشكل كبير من خلال تعبيد الطرق الجديدة، والأنظمة التعليمية المتطورة، والمراكز الثقافية والرياضية، مغلفين بغلاف الدعم الدافئ الأيديولوجي والاقتصادي الحكومي. ينظر:

Isabelle Humphries, "From Gaza to Galilee," *The Washington Report on Middle East Affairs*, vol. 7, no. 24 (2005), p. 12; Yiftachel, *Ethnocracy*; Falah.

(126) Nira Yuval Davis, Floya Anthias & Eleonore Kofman, "Secure Borders and safe haven and the Gendered Politics of Belonging: Beyong Social Cohesion," *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, no. 3 (2005), p. 521.

(127) Pappe, pp. 248–256.

(128) Buchanan, *Deleuze and Guattari's*, p. 72.

فالتجميعات الإحصائية لعمليات الرغبة هذه "تشكّل في النهاية كليات اجتماعية؛ فعند تواصل كيانات مع كيانات أخرى لتحسن من قوتها، تنتهي إلى تشكيل جماعات أو مجتمعات"[129]. تستثمر الكيانات الاجتماعية، كالتشكيل الجمعي الصهيونية، في الحقل الاجتماعية بالكيفية التي فيها يستثمر "اللبيدو [...] في الحقل الاجتماعي بالأشكال اللاشعورية المتبوعة بهلوسة تاريخانية تتوالد في هذيانات حضارات، أعراق، وقارات بأكملها، وعلى نحو مكثف 'تخلق شعورًا' بصيرورة دنيونية"[130]. وتُبنَى الآلات الراغبة في سلسلة متتالية من الاتصالات الجمعية وتتغير، مع مرور الوقت، مميزةً نفسها بكيفيات متعددة داخل نظام الأشياء والموجودات الفعلي. ومن هذا المنظور الإنتاجي علينا فهم حقول الظاهر والجلي في مجتمعينا؛ فعلى الرغم من أن تطبيع الممارسات يطور من خلال الضبط والسيطرة، فإنها تظل في أساسها قد خلقت وتحولت من قبل الرغبة والعاطفة. فمسألة ممارسات التوظيف اليهودي الحصري، كما لاحظ أحد الباحثين في الصهيونية، "قد تركت بصماتها على جميع العلاقات الاجتماعية في الييشوف، وأثارت العاطفة أكثر من أي مسألة أخرى"[131]. وشكّلت أنماط الحياة في الواقع استنادًا إلى هذا الماضي الافتراضي وانطلاقًا من هذه الأطر الأنطولوجية، ونظر إليها بوصفها أنماطًا طبيعية، كتمظهرات للأفعال الغريزية التي – على المستوى الجمعي – أبقي عليها بوصفها صحيحة أخلاقيًا، وذلك ما يفسر عمق الأشكال المعاصرة للقمع والتمييز العنصري وما يفسر قبولها العام.

نحن أسرى لماضينا، ولكن الأسر ليس حتميًا، بل ضمن الأشكال المعطاة التي نشأت عن عمليات إنتاج الحياة. يقول تود ماي: "أن تعيش، يعني أن تجول في عالم مستغرق في سياق تاريخي معطى [...] يوجد الماضي داخلي ويظهر في كل لحظة اتصل فيها مع العالم"[132]. والواقع أننا لا نزال نستطيع رؤية "عواقب الاستعمار [...] في الحياة الاجتماعية وفي ذكريات أولئك الذين وقعت عليهم مفاعيله، حتى بعد وقت طويل من أفعال الاستيطان الأولى"[133]. هذا الماضي ليس مجرد ماضينا الشخصي، بل هو الماضي بكليته، وفي هذه الارتباطات يحدث تحقق الافتراضي؛ فـ "المرء من خلال الفعل، الذاكرة أو التصور، يجلب الماضي ليلقي بعبئه على اللحظة الراهنة، وفي هذه الحالات كلها يمتزج الماضي بالحاضر: يتكشف الماضي والحاضر يخلق ويبتكر"[134]. لا يمكن أن تفسر البنى السلطوية من خلال أحداث تاريخية بعينها، بل بكلية الماضي الذي يتجسد في لحظات معيشة من خلال عمليات الرغبة. ربما يفهم إنكار الجماعة الفلسطينية على أنه نتاج توق جمعي غير واعٍ لعدم وجودها أصلًا، إنه لاوعيٌ لا يزال متجذرًا في الغالبية العظمى من اليهود الإسرائيليين، وهو يعمل كمحرك لإنتاج فضاء عام إقصائي. وربما تفسر آلات الأرض الفارغة الراغبة، على نحو معقول، التفاصيل العملية داخل بنية فلسطين الصهيونية، ومثال ذلك التخطيط والتنفيذ للتطهير العرقي في فلسطين، وما تلاه من فقدان

(129) Colebrook, p. 91.

(130) Deleuze & Guattari, *Anti–Oedipus*, p. 98.

(131) Shafir, p. 215.

(132) Todd May, *Gilles Deleuze: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 51.

(133) Patton, "The world seen from within," p. 5.

(134) May, *Gilles Deleuze: An Introduction*, p. 52.

جمعي للذاكرة في أعقاب أحداث؛ كالتهجير الصادم، والخراب الذي حل في فلسطين عام 1948–1949[135]:

"في ظهيرة يوم أربعاء بارد، 10 آذار/ مارس 1948، وضعت مجموعة من أحد عشر رجلاً من قادة صهيونيين مخضرمين مع ضباط يهود عسكريين شباب، اللمسات الأخيرة لخطة التطهير العرقي لفلسطين. وفي مساء اليوم نفسه، أرسلت الأوامر العسكرية إلى الوحدات الموجودة على الأرض للإعداد لطرد الفلسطينيين المنهجي في مناطق واسعة من البلاد. وكانت الأوامر قد وصلت مصحوبة بوصف تفصيلي للوسائل الواجب استخدامها لإخلاء الناس قسرًا، كالترهيب على نطاق واسع؛ من خلال محاصرة القرى والتجمعات السكانية وقصفها، وإشعال النار في المنازل والممتلكات والبضائع، والطرد، والهدم، وزرع الألغام بين الأنقاض لمنع عودة السكان المهجرين. كل وحدة كانت قد كلفت بقائمة القرى والأحياء الخاصة بها كأهداف لهذه الخطة الرئيسة. وكانت الخطة التي حملت اسم 'دالت'[136]، هي الخطة الرابعة والنهائية من عدد من الخطط الأقل أهمية، وهي التي حددت المصير الذي يخبئه الصهيونيون لفلسطين وسكانها الأصلانيين [...] وقد قالت الخطة على نحو واضح لا لبس فيه: لا بد من رحيل الفلسطينيين [...] وتطلب الأمر ستة أشهر لإتمام المهمة بمجرد اتخاذ القرار بالبدء"[137].

كان ذلك بلا شك الحدث التكويني الأبرز في بلورة العلاقة بين الصهيونية والشعب الفلسطيني، الحدث الذي يلخصه بابيه بقوله: "عندما انتهى الأمر، كان قد اقتلع أكثر من نصف سكان فلسطين الأصلانيين[138]، أي ما يقرب من 800 ألف نسمة، إضافةً إلى تدمير 531 قرية وإفراغ أحد عشر حيًّا مدينيًّا من السكان"[139]. لكن القرى لم تكن "أخليت من سكانها فحسب، بل دثرت، ونسفت منازلها أو هدمت"[140].

(135) إن الاعتذارات التي تستند إما إلى الدوافع القومية ما بعد الهولوكست، أو العواقب الحتمية للحرب أو الإصرار على أن كل التخطيط كان مدفوعًا بالأيديولوجيا، هي اعتذارات مضللة. أولًا، على مستوى آلات الدولة الإسرائيلية، لم تكن المحرقة اليهودية قط أكثر من حادثة مفيدة يمكن التلاعب بها وتعبئتها وتوظيفها قوميًا؛ إذ لا يمكن لتطهير فلسطين العرقي أن يفسر على أنه ردٌّ فعل حانق من الشعب اليهودي بعد الهولوكست في محاولة لضمان وطن قومي يمنع تكرار أي شيء من ذلك القبيل في المستقبل. لقد أتيحت للدولة فرصة الرد على أهوال المحرقة من خلال ضمان رفاهية أولئك الناجين الذين وصلو إلى إسرائيل. لكن ذلك ما لم يحدث كما تدلل احتجاجات الناجين من المحرقة حتى يومنا هذا. ثانيًا، إن التطهير العرقي ليس عاقبة حتمية لكل الحروب، حتى تلك التي تتضمن غزواً إقليميًا. ثالثًا، وكما تم توضيح ذلك مسبقًا، إن الأيديولوجيا لم تؤدِ إلا دورًا محدودًا في الممارسة الصهيونية. ينظر:

Ilan Gur–Ze'ev, *Modernity, Postmodernity and Education* (Tel Aviv: Ramot, 1999). (Hebrew).

(136) يعتبر كتاب إيلان بابيه **التطهير العرقي في فلسطين**، كتابًا ثوريًا، ويرجع ذلك بالأساس إلى تخليه عن نموذج الحرب باعتباره مفسرًا لأحداث عام 1948، وهو النموذج الذي عمل على تبرير الفظائع ضد الإنسانية باعتبارها نتائج "طبيعية" للحرب، وهو ما يمكن رؤيته في عمل المؤرخ الإسرائيلي بيني موريس Benny Morris. بدلًا من ذلك، يتبنى بابيه نموذج التطهير العرقي كإطار تفسيري للتحليل، وهو منظور يتيح فهمًا أعمق؛ ليس لأحداث الماضي فقط، بل أيضًا لتداعياتها في المستقبل.

(137) Pappe, pp. xii–xiii.

(138) اكتشف باحثون مؤخرًا أن التدمير المخطط للمجتمع الفلسطيني، وللبلدات والثقافة الفلسطينية شمل أيضًا مخططًا تفصيليًا لتدمير المواقع الأثرية والمساجد بتحريض من [العسكري والسياسي الإسرائيلي الأسبق] الأسطوري موشيه ديان. ينظر:

Raz Kletter, *Just Past – The making of Israeli Archeology* (London: Equinox, 2006); Meron Rapoport, "The operation to the detonation of the mosques," *Haaretz*, 6/7/2007, The supplement.

(139) Pappe, pp. xii–xii.

(140) Khalidi, p. xv.

يجب تذكر أن الذاكرة الأنطولوجية تعمل كأرضية لتكشف الزمن[141]، وهو أمرٌ ينتج من عمليات اللاوعي وآلاته الراغبة: "وكيف تعمل هذه الآلات الراغبة؟ آلاتك وآلاتي؟"، ذلك هو سؤال دولوز وغواتاري[142]. تعمل هذه الآلات بشكل جمعي لتطوير مستويات التأصل الذاتي وتجسيدها في مسالك الحياة الاجتماعية السياسية. وتشكّل كل من المستويات الاجتماعية، والعلاقات الفعلية بين الجماعات، المنتج النهائي للرغبة والتوليفات الجديدة التي تغذي هذه الرغبة، وبهذه الطريقة يمتزج العيش بالإنتاج. فالتشكيلات الصهيونية تتميز بأشكال مختلفة من التمظهر في أنماط وسمات محددة، كاستمرار عقلية "اليهود فقط" في سوق العمل؛ مثل الروابط التي ولدت الاستيطان الزراعي الإقصائي، وضغط المنظمات الصهيونية المستمر على الإدارة البريطانية "للحرص على إنفاق العائدات الخاصة بنشاطات الييشوف لصالح حركة المستوطنين"[143]، إضافةً إلى السياسات الاقتصادية التي كانت سائدة خلال سنوات تكوّن المجتمع اليهودي، والتي نصت على تصميم الإنتاج اليهودي بشكل رئيس لمصلحة الاستهلاك اليهودي والتصدير، وليس لمصلحة السكان الفلسطينيين[144]، فضلاً عن التطهير العرقي لفلسطين والإزالة المستمرة للآخر العربي.

في الصهيونية، كل ذلك هو ماضينا الذي يوجد بالتوازي مع كل حاضر[145]، وكل فعل من أفعال التذكر ينطوي على حركة تكييف للماضي مع الحاضر، وهي حركة مفيدة تلتئم في صورة تتقاطع فيها متطلبات حالة معينة للحظة مع البنية الافتراضية للماضي[146]. فرائد موجهات الهجرة اليهودية الأولى، والذي تضرب بأفعاله المثل، ينهض مرة أخرى من كلّية ماضي البنية الصهيونية الفلسطينية، ينهض في الحاضر ليهجر ويدمر القرى الفلسطينية، متجسدًا في سياق خصوصية الظروف المعطاة. ليس الجنود وحدهم من ينفذون مثل هذه الأفعال: فالشعارات السياسية الشهيرة مثل "غزو العمل والأرض" متورطة أيضًا، وحاضرة في السياقات المعاصرة التي تستمر في فصل المواطنين اليهود عن شركائهم الفلسطينيين المحتملين. والواقع أننا نستطيع أن نجد في بنية اللبيدو الصهيونية تفسيرات لطبيعة العلاقة السياسية، الاجتماعية، والاقتصادية بين دولة إسرائيل والأقلية الفلسطينية، في الطابع المنقسم المنفصل للاقتصاد، وفي الحياة الاجتماعية والسياسية في فلسطين خلال سنوات الانتداب البريطاني، وفي قوى الإزاحة والإقصاء الصهيونية الحياتية. في هذا الصدد، ومنذ عام 1948، والمسافة التي تفصل المجتمع الفلسطيني عن مراكز السيطرة والثروة توازي الفصل الذي نشأ بين المجتمعين في الماضي، وتمثّل امتدادًا له. وتشير المواقف السائدة تجاه الفلسطينيين إلى أن السياسة الصهيونية لا يزال من طبيعتها التوسع في لحظات الانقباضات الزمانية، وهو ما يمكّن عمليات الأرض الفارغة من اجتراح أشكال جديدة لإخفاء الآخر؛ إما عن طريق 'تحسين' النسبة الديموغرافية، وإما عن طريق التهجير السريع. وفيما يتعلق بالمواطنين الفلسطينيين في إسرائيل، فإنّ التكتيك المعاصر يتمثل في إضعاف الحياة من خلال التمييز المنهجي، وهي الممارسة الأكثر اتباعًا في ظل ديمقراطية رسمية شبه منعدمة.

(141) Deleuze, *Bergsonism*, p. 59.

(142) Deleuze & Guattari, *Anti–Oedipus*, p. 109.

(143) Smith, p. 60.

(144) Ibid., p. 179.

(145) Deleuze, *Bergsonism*, p. 59.

(146) Ibid., pp. 5–63.

في ضوء ما سبق، نكون في وضع يمكننا من فهم السياسات الإثنية الإسرائيلية؛ مثل مشاريع التهويد في مناطق ذات أغلبية من المواطنين العرب الإسرائيليين[147]، والتغييرات في قانون المواطنة الإسرائيلية التي تبدو أقرب إلى قوانين منع الزواج خارج صلة الدم أو القربى [أو العائلة اليهودية الكبرى] وهي قوانين تسعى إلى تقييد حق الزواج بين عرب إسرائيل وفلسطينيي الضفة الغربية وقطاع غزة[148]، إضافة إلى الاستخدام المتزايد لهندسة جدران فصل السكان وعزل بعضهم عن بعضهم الآخر[149]. ويمثل مشروع تهويد الجليل مثالاً توضيحيًا، فبحسب يفتاخيل وكارمون، فإنّ "الغاية أو الدافع المحرك للاستيطان الجديد في الجليل كان جغرافيًا سياسيًا – تمثل في رغبة الحكومة[150] [...] في توطين مناطق واسعة من الجليل بمستوطنين يهودًا لوقف ما تزعم أنه احتلال عربي مستمر لأراضي الدولة"[151].

مرة أخرة، تدفع عناصر آلة الأرض الفارغة الدمجية المزيد من تدفقات إعادة الأقلمة وتضخُّها، وتنشر الرغبة في أرض من دون آخر، وهو ما يوضح أن القوى التي أجازت التطهير العرقي لا تزال حية ومستمرة "في الدفع نحو التطهير الصارم الذي يتعذر أحيانًا تمييزه بالنسبة إلى هؤلاء الفلسطينيين الذين يعيشون هناك في الوقت الحاضر"[152]. إن حدود الاتصال بين الماضي الأنطولوجي والحاضر الفعلي الذي تعمل من خلاله الآلات الراغبة تثير القلق؛ فذلك هو المستوى الذي من خلاله يجد شذوذ الأرض الفارغة مرة أخرى ظروفًا وأشياء لضبطها، وللتأكد على نحو آلي من "أدائه في الحاضر ومن الانتفاع الملائم من كل شيء"[153]، "مجترحًا بكل لحظة ابتكارات جديدة"[154]. لكن الابتكارات الصهيونية لم تؤدّ إلا إلى إعادة أقلمة الأرض الفلسطينية استنادًا إلى رغبة عدائية أدت إلى تحقق سياسات محو الفلسطينيين.

وفي وقت كانت فيه أشكال الاستعمار الأسترالي، والنيوزيلندي، والكندي، قد تحولت خلال السنوات الثلاثين الماضية إلى ما يمكن وصفه بـ"صيرورات ديمقراطية متعددة الثقافات"، ظل الانتباه الذي توليه الصهيونية للوجود المادي للآخر متمايزًا بسعيه لإلغاء وجوده. ينظر دولوز إلى "الآخر" بوصفه البنية ذاتها

(147) Oren Yiftachel, "Spatial Planning, Land Control and Arab–Jewish Relations in the Galilee," *Ir Ve'ezor (City and Region)* no. 23 (1994), pp. 35–55 (Hebrew); Oren Yiftachel & Haim Yacobi, "Urban democracy: Ethnicisation and the Production of Space in an Israeli 'Mixed' City," *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 21, no. 6 (2003), pp. 322–343.

(148) "The Citizenship and Entry into Israel Law (temporary provision) 5763–2003," *Knesset*, accessed on 6/3/2022, at: https://bit.ly/3JryO7j

(149) Haim Yacobi & Shelly Cohen, *Separation: The Politics of Space in Israel* (Tel Aviv: Xargol and Am Oved, 2006).

(150) ولتحقيق هذه الغاية، يضيفون: "أنشأت حكومة إسرائيل والوكالة اليهودية (هيئة شبه حكومية لها صلاحيات تطويرية) مجموعة من الحوافز لجذب السكان المرغوب فيهم إلى المنطقة: أراضيَ دولة بتكلفة منخفضة جدًا، بنية تحتية مادية بتكلفة ضئيلة، مساعدات سكنية سخية وخدات تعليمية وبلدية عالية الجودة. كانت العملية 'الطبيعية' التي ساعدت النشاط الاستيطاني هي زيادة أعداد العلائلات اليهودية الشابة من الطبقة الوسطى التي تبحث عن نمط حياة شبه ريفي [...] كان هؤلاء الناس يبحثون عن تحسين نوعية بيئتهم السكنية والاجتماعية، بعيدًا عن المراكز الحضرية ذات الكثافة العالية في إسرائيل". ينظر:

Yiftachel, *Ethnocracy*, p. 220.

(151) Oren Yiftachel & Naomi Carmon, "Socio–spatial Mix and Inter–ethnic Attitudes: Jewish Newcomers and Arab–Jewish Issues in the Galilee," *European Planning Studies*, vol. 5, no. 2 (1997), p. 219.

(152) Pappé, p. 259.

(153) Deleuze, *Bergsonism*, p. 71.

(154) Todd May, "Gilles Deleuze and the Politics of Time," *Man and World*, vol. 29, no. 3 (1996), pp. 293–304, 52.

للغيرية؛ فـ"هو ليس موضوعًا في حقل إدراكي، ولا ذاتًا تدركني، بل هو بنية الحقل الإدراكي الذي من دونه لا يمكن أن يعمل الحقل كما ينبغي أن يعمل"[155]. وللآخر أيضًا "وجود مسبقٌ كشرط للتنظيم على نحو عام"[156] يتجاوز موقعه تحققات الآخر المادية، وهو ما يشير إليه كولويل على أنه المجال ما قبل الشخصي[157]. لقد شرعت الصهيونية، بتأثير من آلات الأرض الفارغة الراغبة، في سياسة "روبنسوية" [نسبة إلى رواية **روبنسون كروزو**][158] في خلق "عالم من دون آخرين"[159]، من خلال إقصاء الآخر من مستويات التجارب الشخصية والجمعية، ما تمخض عن مكننة قمعية متأصلة في البنية التحتية تعمل على قمع التعدد ما قبل الشخصي. فالتحريف متأصلٌ في الصهيونية:

إن عالم المحرف هو عالمٌ خالٍ من الآخرين؛ ومن ثمّ يكون عالمًا خاليًا من الممكن. إن الآخر ما يجعل الممكن ممكنًا. العالم المحرف هو عالمٌ حل فيه الضروري محل الممكن [...] إن كل تحريف هو بمنزلة "قتل للآخر"[160]. يفترض سلوك المحرف دائمًا الغياب الجذري للآخرين، أرضًا نقية، كما يرى دولوز، ونحن نرى أن الصهيونية قد أتقنت، تقريبًا، فن التحريف بعد قرن من إنتاج إخفاء حقيقي. وربما نتساءل مثل دولوز: لماذا ينزع المحرف إلى تخيل نفسه ملاكًا مشعًّا، ملاكًا مخلوقًا من الهيليوم والنار؟

خاتمة

إن المكون الفعلي لتجمع معين من الرغبة ليس الرغبة في الأرض الفارغة أو الفراغ الإثني – فـ"ليس ثمة رغبة في الثورة [...] ولا في السلطة، أو رغبة في أن تكون مضطهِدًا أو مضطهَدًا"[161] – بل إنّ المكوّن هو الرغبة في إلغاء الطابع الإثني للأرض، الذي ينفذ من خلال حركتَي الاقتلاع الإقليمي وإعادة الأقلمة. لم يتخيل المستوطنون الأرض مشاعًا، بل هم الذين أجلبوا عليها الفراغ، فالصهاينة لا يكتفون بالإزالة الخطابية للسكان المحليين من خلال المحو الرمزي كما اقترح من قبل[162]. والأهم من ذلك، هو أن الرواية الصهيونية نفسها هي نتاج البنية اللبيدية الاستعمارية التي تخلق الواقع.

(155) Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, Mark Lester (Trans.) (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 306–307.

(156) Ibid., pp. 203, 9, 318.

(157) Chip Colwell, "Deleuze and the Prepersonal," *Philosophy Today*, vol. 1, no. 41 (1997), pp. 160–168; Chip Colwell, "Agencies of the Body," *International Studies in Philosophy* vol. 4, no. 32 (2000) pp. 13–22.

(158) **روبنسون كروزو** Robinson Crusoe هي رواية شهيرة ألفها الروائي البريطاني دانيال ديفو Daniel Defoe (1660–1731)، وتحكي بطريقة خيالية كيف عاش شاب منعزلًا عن العالم في جزيرة لمدة تربو على 28 سنة من دون أن يقابل أي شخص خلالها. إلى أن يأتي اليوم الذي يصادف شخصًا يعلمه بأن هناك عالَمًا قطع شوطًا في التحضر ويجعل منه خادمًا له. نقلت هذه الرواية إلى اللسان العربي عن طريق بطرس البستاني، وترجمها بـ **كتاب التحفة البستانية في الأسفار الكروزية أو رحلة روبنصن كروزو** (1861). (المترجم)

(159) Deleuze, *The Logic of Sense*, p. 319.

(160) Ibid., p. 320.

(161) Gilles Deleuze & Clair Parnet, *Dialogues II*, Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam (trans.) (New York: Columbia University Press, 2002), p. 133.

(162) Dalsheim, p. 166.

عندما اختارت بلدية عكا لافتة تجاهلت الوجود العربي، اعتقد موظفوها، بصدق، أنهم لم يتجاهلوا أي شيء؛ ذلك أنه من غير الممكن تجاهل ما أزيل بالفعل. فالشعور العام لدى معظم اليهود هو أنهم "[هم، أي العرب] لا يفترض أن يكونوا حول [نحن، أي اليهود]"؛ وتلك رغبة لاواعية وشعور يكمن وراء معظم سياسات الدولة؛ إنها الرغبة الكامنة التي تحفز التهجير المستمر، وتثير مشاعر الانزعاج التافهة التي تظهر أثناء التحدث بالعربية في الأماكن العامة، أو أثناء خروج تظاهرات عربية ضد التمييز العنصري مطالبةً بالمساواة، وحينئذ يكون لسان حال القلب الصهيوني:"[هم] لا يفترض أن يكونوا حول [نحن]". لا يمكن أن يفسر تجمعٌ من آلات الأرض الفارغة جوهرَ الصهيونية أو كلّيتها، فجميع الظواهر الاجتماعية التاريخية تشتمل على عدد من الخيوط اللاواعية التي تترابط على مستويات باطنية متمايزة عن بعضها، ولكنها في حالة ترابط. ومع ذلك، ربما يكون استمرار [آلة] الأرض الفارغة في الهيمنة على الشهية الصهيونية للتهجير الفلسطيني بأي ثمن، ربما يكون ذلك ممكنًا [ويستمر أيضًا] من دون ظهور أفكار جديدة، أو خلق مفاهيم جديدة. وذلك ليس مجرد تصلب أو عناد، بل هو الرغبة وآلاتها؛ ما يفسر عدم القدرة السياسية على التوصل، في الممارسة العملية، إلى مسار سلمي في العلاقة بين المجتمعين الصهيوني والفلسطيني. فمن دون تغيير في البنية التحتية وأشغال الرغبة، لا يمكن أن تغير جماعة موقفها من الحياة.

References المراجع

Ben–Porath, Areil. "They didn't lay on the fence." *Yunim be Tkumat Israel*. no. 4 (1995).

Buchanan, Ian. *Deleuze and Guattari's Anti–Oedipus*. London: Continuum, 2008.

Buchanan, Ian & Gregg Lambert (eds.). *Deleuze and Space*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

Colebrook, Claire. *Gilles Deleuze*. London: Routledge, 2002.

Colwell, Chip. "Deleuze and the Prepersonal." *Philosophy Today*. vol. 1, no. 41 (1997).

_____. "Agencies of the body." *International Studies in Philosophy*. vol. 4, no. 32 (2000).

Dalsheim, Joyce. "Settler Nationalism, Collective Memories of Violence and the 'Uncanny Other." *Social Identities*. vol. 10, no. 2 (2004).

Dallmayr, Fred. *Beyond Orientalism*. New York: State University of New York Press, 1996.

Davis, Uri. *Apartheid in Israel*. London/ New York: Zed Books, 2003.

Deleuze, Gilles. *Bergsonism*. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam (trans.). New York: Zone Books, 1991.

_____. *The Logic of Sense*. Mark Lester (trans.). New York: Columbia University Press, 1990.

_____. *Difference and Repetition*. Paul Patton (trans.). New York: Columbia University Press, 1994.

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

_____. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Brian Massumi (trans.) Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

_____. *What is Philosophy?* Hugh Tomlinson & Graham Burchell (trans.). New York: Columbia University Press, 1994.

Deleuze, Gilles & Clair Parnet. *Dialogues II*. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam (trans.). New York: Columbia University Press, 2002.

Elster, John. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Falah, Ghazi. "Israeli 'Judisation' policy in the Galilee." *Journal of Palestinian Studies*. vol. 20, no. 4 (2009).

Goodchild, Philip. *Deleuze & Guattari– An introduction to the Politics of Desire*. London: Sage, 1996.

Holland, Eugene. *Deleuze and Guattari's Anti–Oedipus*. London: Routledge, 1999.

Humphries, Isabelle. "From Gaza to Galilee." *The Washington Report on Middle East Affairs*. vol. 7, no. 24 (2005).

Gur–Ze'ev, Ilan. *Modernity, Postmodernity and Education*. Tel Aviv: Ramot, 1999.

Khalidi, Walid. *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Washington: Institute of Palestinian Studies, 1992.

Kimmerling, Baruch. *Zionism and Territory*. Berkeley: University of California, 1983.

Kletter, Raz. *Just Past – The Making of Israeli Archeology*. London: Equinox, 2006.

Kretzmer, David. *The Legal Status of the Arabs in Israel*. Boulder: Westview Press, 1990.

Lustick, Ian. *Arabs in the Jewish State – Israel's Control of a National Minority*. Austin: University of Texas Press, 1980.

Masalha, Nur. *The Expulsion of the Palestinians – the Concept of Transfer in Zionist Political Thought, 1882–1948*. Washington: The Institute for Palestinians Studies, 1992.

Masalha, Nur. *A Land Without a People – Israel, Transfer and the Palestinians 1949–1996*. London: Faber and Faber, 1997.

May, Todd. "Gilles Deleuze and the Politics of Time." *Man and World*. vol. 29, no. 3 (1996).

_____. *Gilles Deleuze: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Mercer, David. "Terra Nullius, Aboriginal Sovereignty and Land Rights in Australia." Political Geography. no. 12 (1993).

Metzer, Jacob. *the Divided Economy of Mandatroy Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Morris, Benny. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Morris, Benny. *And After 1948: Israel and the Palestinians*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Pappe, Ilan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.

Patton, Paul. "Sovereignty, Law and Difference in Australia: After the Mabo Case." *Alternatives*. no. 21 (1996).

_____. "The World Seen from within: Deleuze and the Philosophy of Events." *Theory and Event*. vol. 1, no. 1 (1997).

_____. *Deleuze & the Political*. London: Routledge, 2000.

Peled, Yoav & Gershon Shafir. *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Peteet, Julie. "Words as Interventions: Naming in the Palestine–Israel Conflict." *Third World Quarterly*. vol. 26, no. 1 (2005).

Rabinowitz, Dan. *Overlooking Nazareth – The Ethnography of Exclusion in a town in Galilee*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Said, Edward. *The Question of Palestine*. London: Routledge & K. Paul, 1979.

Smith, Barbara. *The Roots of Separatism in Palestine*. London: Tauris, 1993.

Shafir, Gershon. *Land, Labour, and the Origins of the Israeli–Palestinian Conflict, 1882–1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Svirsky, Marcelo. "The Politics of Familiarity: An Intercultural Alternative to the Politics of Recognition." *Hamerhav HaTziburi*. *(The Public Space)*, vol. 2 (2008).

Svirsky, Marcelo et al. "Bilingual Education and Practical Interculturalism in Israel: The case of the Galilee." *The Discourse of Sociological Practice*. vol. 8, no. 1 (January 2007).

Yacobi, Haim. "From Urban Panopticism to Spatial Protest: Housing Policy, Segregation and Social Exclusion of the Palestinian Community in the City of Lydda–Lod." *Conference Paper: Lincoln Institute of Land Policy* (2001).

Yacobi, Haim & Shelly Cohen. *Separation: The Politics of Space in Israel*. Tel Aviv: Xargol and Am Oved, 2006.

Yiftachel, Oren. "Spatial Planning, Land Control and Arab–Jewish Relations in the Galilee." *Ir Ve'ezor (City and Region)*. no. 23 (1994).

_____. "The Internal Frontier: Territorial Control and Ethnic Relations in Israel." *Regional Studies*. vol. 30, no. 5 (1996).

_____. *Ethnocracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

_____. "Urban Democracy: Ethnicisation and the Production of Space in an Israeli 'Mixed' City." *Environment and Planning D: Society and Space*. vol. 21, no. 6 (2003).

Yiftachel, Oren & Naomi Carmon. "Socio–spatial Mix and Inter–ethnic Attitudes: Jewish Newcomers and Arab–Jewish Issues in the Galilee." *European Planning Studies*. no. 5 (1997).

Young, Robert. *Colonial Desire*. London/ New York: Routledge, 1995.

Davis, Nira Yuval, Floya Anthias & Eleonore Kofman. "Secure Borders and Safe Haven and the Gendered Politics of Belonging: Beyong Social Cohesion." *Ethnic and Racial Studies*. vol. 28, no. 3 (2005).

مراجعات الكتب
Book Reviews

الملاك الحارس، 100/100 سم، الأكريليك على القماش، 2019.
Guardian Angel, 100/100 cm, acrylic on canvas, 2019.

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/TWEX9074

كمال طيرشي | Kamel Tirchi

مراجعة كتاب
تاريخ موجز للعلمانية
لغرايم سميث

Book review
A Short History of Secularism
by Graeme Smith

الكتاب:	تاريخ موجز للعلمانية.
المؤلف:	غرايم سميث (Graeme Smith).
المترجم:	مصطفى منادي إدريسي.
مراجعة:	نازك يارد.
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2021.
عدد الصفحات:	276 صفحة.

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies.

kamel.terchi@dohainstitute.org

مقدمة

يحاول كتاب **تاريخ موجز للعلمانية** *A Short History of Secularism* (2007) لغرايم سميث Graeme Smith المنافحةَ عن مسألة طالما فُهمت فهمًا مغالطًا، وفُسِّرَتْ وفق رؤية ضيقة حجبت الفهم الصحيح للعلمانية[1] Secularism، وأخرجتها من جوهرها الذي تأسست به، وانبنى عليه أهم مرتكزاتها، خصوصًا ضد أولئك الذين يقرنون ظهورَ العلمانية بأفول الدين (المسيحية تحديدًا)، ولكأن العلمانية جاءت لتُجهز على الدين وتعلن موته، بسببٍ من تنامي الإلحاد في الغرب (ص 14). هذا التصور الفلسفي سبق أن تبناه أيضًا الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، ولا سيما في جل كتاباته المتأخرة التي نذكر في مقدمتها كتابه **الدين في حدود مجرد العقل** *Religion within the Bounds of Bare Reason*[2]، مؤكدًا أن الصلة متينة بين ما هو أخلاقي وما هو ديني، من حيث إن الأخلاق ليست في حاجة إلى الدين من أجل نهوضها، بل هي مفاهيم مستقلة بذاتها بناءً على ما يوضع لها من قواعد العقل العملي Practical reason، كما أن القانون الأخلاقي الذي يحتكم إليه جميع الكائنات العاقلة يلزم عنه التسليم بوجود كائن أعظم لهذا الكون، وهو في الأساس مسلَّمة تمخضت عن الأخلاق، وطبعًا من دون أن نعتبرها الأصل في ظهور الأخلاق[3]. وهو ما يتبناه المؤلِّف حرفيًّا؛ فنجده يقول إن العلمانية "هي الالتزام بعمل الخير، بمفهوم المسيحية التقليدية، ومن غير أدنى اهتمام بتفاصيل التعاليم الكنسية[4]، هكذا تصبح الرغبة في أن نكون خيّرين وفاعلي خير، رغبة يدعمها شعور متعاطف تجاه فكرة 'الله'" (ص 14).

وفي مقابل ذلك، يهاجم المؤلف بشدة الطرح القائل بأن المنزع الأيديولوجي الذي تسير على خطاه العلمانية في صراعها المستميت مع المسيحية أوجد رهطًا من العلمانيين يتصارعون ضد قطبين؛ الأول يجسده المتدينون الذين يُمكن التعبير عنهم بضمير "هم"، والآخر يمثله العلمانيون الذين يُمكن أن نعبر عنهم بضمير

(1) يعرّف عزمي بشارة العلمنة بقوله إنها "نموذج سوسيولوجي في فهم المراحل الحديثة وتفسيرها في عملية تمايز وتمفصل، بدأت منذ وعي الدين باعتباره دينًا، وهي صيرورة تاريخية لتمايز العناصر الدينية والمجتمعية بأشكال مختلفة، حيث لا تقبل أي تنميط أيديولوجي نهائي لها. ومن السذاجة اعتبارها مجرد مفهوم أو عملية فصل الدين عن الدولة أو قصرها على آخر تجليات هذا الفصل، وهو خصخصة القرار في الشأن الديني وتحييد الدولة عن فردانية الدين. أما العلمانية بهذا الشكل، فقد تحولت إلى أيديولوجيا سرعان ما تحارب الدين في الحيز العام وتدعو إلى إقصائه كخطوة إلى الحداثة، وهي هنا تشكّل أديانًا علمانية بديلة". ينظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول: الدين والتدين**، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 439.

(2) يُمكن أن نُجمل الموضوع الجوهري لهذا الكتاب في هذه العبارة الكانطية: "إنّ الوهم والتعصب الديني هو الموت الأخلاقي للعقل، وبدون العقل لا يكون هناك دين ممكن". يُنظر: إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص 155. ونفهم منه أن الأهم هو الأخلاق التي نستشفها من هذا الدين؛ كونها ما يُمكن أن تُجمع عليه كل العقول في هذا الكون. على خلاف التأويلات والسجالات الناجمة عن تعدد مذاهب الناس ونِحلهم وعقائدهم.

(3) يُنظر: زكريا إبراهيم، **كانت أو الفلسفة النقدية** (القاهرة: مكتبة مصر، 1972)، ص 206.

(4) لا نعتقد أن المؤلف ابتعد، على نحو صريح، عن التصور الذائع الصيت الذي طرحته فلسفة إيمانويل كانط في دراسته وتعليقه على مسيحية عصره، فقد تهكم كانط بالطابع الشكلي للممارسة الطقوسية للعبادات، وكان يفرّق بين العبادة الصحيحة والعبادة الزائفة التي تعمد إلى قلب المفهوم المعهود للعبادة الحقيقية، والسلوك الأخلاقي المستلزَم عنها، فتصبح العبادة فوق السلوك، وهو ما يحصل في المؤسسات الدينية القائمة بأمور الدين (الكنيسة مثلًا)؛ وبهذا، يمايز كانط بين دين تجاري أناني تكون بُغيته تحقيق متع مادية ونِعم؛ عن طريق إقامة طقوس وشعائر دينية، من جهة، ودِين أخلاقيٍّ متواضع أو دين السيرة الحسنة كما ينعته، بعيد كل البعد عن الطرق السيئة والغريبة في التدين، ولا يستهين بالعقل البشري، من جهة أخرى. يُنظر: كانط، ص 18.

"نحن"، هؤلاء الذين يسعون للنيل من المسيحية، معتبرين الكنيسة عدوًّا أكبر لهم، لأنها توظف أشخاصًا "مخادعين" يتكلمون نيابة عن الرب، ويعتبرون أنفسهم وسطاء لاهوتيين، ويجري اختيار النخبة منهم لتخطب في الناس يومًا في الأسبوع، وهذا كله تعمله الكنيسة لتحافظ على وضعها النخبوي في المجتمع (ص 15). بناءً على هذا، نعتقد أن المؤلِّف ربما يقصد الأطروحات التي درجت في بعض الفلسفات اللاهوتية الأوروبية المعاصرة، والتي نذكر منها على سبيل المثال ما تبناه الوجودي اللاهوتي سورن كيركيغارد Søren Kierkegaard (1813–1855)، الذي يمكن تمثُّله علمانيًّا ينافح عن إيمان مسيحي بعيدٍ عن الطابع المؤسسي للكنيسة، لما فيها من تزلف ورياء وسمعة؛ كون المسيحية التي ينادي بها كيركيغارد وصفها المطران يعقوب بيتر مينستر Jacob Peter Mynster (1775–1854) بأنها مسيحية تبحث عن المسيح في الصحراء، بدلاً من أن تبحث عنه في الكنيسة والتاريخ[5]. سيعمد المؤلف في كتابه هذا إلى دراسة البراهين المؤكدة لعلمانية المجتمعات في الغرب، مستأنسًا في ذلك بمناهج التحليل الاجتماعي والتاريخي، وما طرحته النظريات الثقافية، والأطروحات اللاهوتية المعاصرة، وهذا كله من أجل أن يرسم صورة دقيقة لهوية هذا الغرب دينيًا وعلمانيًا (ص 19).

أولًا: النزعة العملية والتقانة الجديدة في الغرب

يناقش المؤلف في كتابه الرواية الكلاسيكية المتعلقة ببزوغ العلمانية ونشأتها، عائدًا في ذلك إلى العهود الغابرة من التاريخ الإغريقي واللبنات الأولى التي شيدها المتفلسفة الأوائل، وفي مقدمتهم الفيلسوف أناكساغوراس Anaxagoras (500ق.م.–428ق.م.)[6] الذي اعتبره المؤلف منتميًا إلى التقليد العلمي والعقلاني الأيوني[7]، وهو أحد الفلاسفة الطبيعيين الأوائل على غرار طاليس Thales (624ق.م.–546ق.م.)، وأنكسيمانس Anaximenes (588ق.م.–525ق.م.)، وأنبادوقليدس Empedocles (490ق.م.–430ق.م.)، وبارمينيدس Parmenides (540ق.م.–480ق.م.)، وهرقليطس Heraclitus (540ق.م.–480ق.م.). ويعتقد المؤلف أنه أول علماني عرفته أوروبا بمفهومها المعاصر؛ إذ تلقى علمه في مدرسة الفيلسوف الطبيعي أنكسيمانس كما يذكر ذلك يوسف كرم (1886–1959)، ولما بلغ الأربعين من عمره هاجر إلى أثينا، وربطته علاقة متينة بصديقه بريكليس Pericles (490ق.م.–429ق.م.) الذي عُرف عنه استقدامه العلماء والأدباء إلى أثينا، فدخل أنكساغوراس أثينا بدعوة من صديقه. ولكن مع أفول منزلة بريكليس في أثينا، أصبح الفيلسوف خصمًا سياسيًا، واتُّهِم بالهرطقة والإلحاد، فأرادت السلطات النيل منه ومن صديقه بريكليس. ومن التهم التي وجهت

(5) يُنظر: حسن يوسف طه، **فلسفة الدين عند كيركجارد** (القاهرة: مكتبة دار الكلمة، 2001)، ص 59.

(6) يضع هذا الفيلسوف العقل في أسمى مرتبة في الوجود، ويعتبره مطلقًا غير ممتزج بالمادة، وهو نفسه بنفسه، ولو لم يكن بنفسه لكان ممزوجًا ببعض الأشياء، وإذا كان ممزوجًا ببعض الأشياء، فإن الأشياء التي امتزجت به تعوقه عن السيطرة على الأشياء الأخرى. يُنظر: عبد الجليل كاظم الوالي، **الفلسفة اليونانية** (عمان: مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، 2009)، ص 139.

(7) هي مدرسة فلسفية ينتمي فلاسفتها إلى مدينة ملطية بأيونيا، وقد اشتهرت في القرن السادس قبل الميلاد، ولقبت بمدرسة الطبيعيين الأوائل، كما أبرزت مفهوم الكوسموس، كمنظومة متناسقة من المبادئ المتناغمة معًا، يُمكن استيعابها وفهمها كبناء متناسق. يُنظر: وريف عوادين، **الفلسفة اليونانية** (عمان: دار الجنان للنشر والتوزيع، 2021)، ص 17.

له قوله بأن القمر أرض فيها جبال وأودية، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية، ولم يكن أهل أثينا يطيقون هذا الكلام والتفسير لأنهم كانوا يعتقدون أن كل ما هو سماوي هو بالضرورة إلهي؛ فاضطر أنكساغوراس إلى مغادرة أثينا، وعاد أدراجه إلى آسيا الصغرى، حتى وافته المنيّة[8].

يعتقد المؤلف أن ما جرى لأنكساغوراس في اليونان، هو من جنس ما جرى لغاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564–1642)، ومن بعده تشارلز داروين Charles Darwin (1809–1882)، وأنه على الرغم من الإرهاصات التي بشرت بظهور العلمانية مع بعض فلاسفة الإغريق، فإنها – سياقيًّا وتحديدًا تاريخيًّا – يُمكن اعتبارها تبدأ مع أفول عصر الظلام في أوروبا، وبزوغ شمس النهضة، ومعه بدأ عصر الأنوار وتجلت معه النزعة الإنسانوية Humanism[9]. ويعتبر دسيدريوس إراسموس Desiderius Erasmus (1466–1536) عرابها الأكبر، الذي لخص عصر النهضة برمته في شخصه، وكان هولنديًّا من روتردام[10]. وفي كل هذا، لم تُهَن المسيحية؛ من حيث إن العلم والنزعة العلموية لم يشكّلا في بداياتهما تهديدًا لها، وربما يعود ذلك إلى أنّ هؤلاء العلماء الأوائل في أوروبا القرن التاسع عشر متدينون في الأساس، وأنّ فلسفاتهم تَظهَر خادمةً للدين، ولا أدل على ذلك من الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)، وعالم الفيزياء إسحاق نيوتن Isaac Newton (1642–1727)[11] وغيرهما (ص 41). لكن ما لاحظناه في هذا السياق أن المؤلف لم يتوقف عند شخصية ديكارت، الذي يُمكن أن نعتبره المنعطف الأكبر في العلمانية الأوروبية، في حال اعتبارنا إيّاه علمانيًا حقيقيًا، وخصوصًا مع صدور كتابه **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى** *Meditations on First Philosophy* (1641)[12] الذي أهداه إلى رجال الدين اللاهوت في جامعة السوربون، رغم أنه يطرح مضامين على الضد

(8) يُنظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تعليق مصطفى النشار (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2019)، ص 71–72.

(9) الإنسانوية النهضوية هي نزعة امتازت بمنحى تفاؤلي شديد، وتصورت الكون تصورًا واعدًا عامرًا بالأنوار، واعتقدت أنّ الإنسان مقياس لكل شيء ولمركز الكونية، لأنه المخلوق المتميّز المحقق لإرادة الرّب على وجه الأرض، وذلك بفضل العقل والنعمة الإلهية، وأنّ هذه النزعة اقتدرت على تمثيل أخلاق النبل الإنسي، الممجد لقيم الإبداع، مواجهة لقوة الطبيعة الميّتة بالقوة الحيّة للإنسان، وعن طريق الاتساق الصارم والممنهج لكل الطاقات الإنسانية. ينظر: هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، رابطة العقلانيين العرب، ط 2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007)، ص 82.

(10) المرجع نفسه، ص 75.

(11) تكمن أهمية نيوتن الفلسفية واللاهوتية في تقديمه ثلاث خدمات جليلة للتفلسف؛ أولها: تأسيسه لعلوم فيزيائية منفصلة عن الفلسفة، لتصبح فيما بعد برَدايمًا للتفلسف، وصياغته نظرية فينومينولوجية للعلم، إضافة إلى ربطه الوثيق بين علوم فيزياء الميكانيكا واللاهوت أساسًا، وتحديده في شكل إثباتات ودلائل يطلق عليها "البرهان الطبيعي – اللاهوتي" لوجود الإله. يُنظر: فوادسواف تاتاركيفتش، **الفلسفة الحديثة من عصر النهضة حتى التنوير**، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل (القاهرة: دار كنوز للنشر، 2012)، ص 159.

(12) يرى الباحث ميمون أن ديكارت بإهدائه كتابه لأساتذة اللاهوت بالسوربون يكون قد صنّف نفسه في زمرة الفلاسفة المسيحيين. يُنظر: ربيع ميمون، **مشكلة الدور الديكارتي** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الوطنية، 1982)، ص 193. إلا أن الحقيقة المتوارية بالحجب هي أن ديكارت اعتمد حيلة بارعة في كتابه، ليعيد تشكيل العقل الغربي بعيدًا عن التراث اللاهوتي المسيحي، منطلقًا من مقولة "أنا أفكر إذًا أنا موجود"، لرفض التراث الغربي المسيحي الوسيط كليًّا، ومن ثمّ إعادة موضعة العقل الغربي، بانتقاء ما يلائمه من المعارف السائدة، متجنبًا في ذلك الدخول في عملية نقد عالمي لتلك المعارف. يُنظر: لؤي صافي، "العقل والتجديد"، **مجلة المستقبل العربي**، مج 20، العدد 223 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 24.

تمامًا مما ينهجه هؤلاء. وربما كان في ذلك نوعٌ من المداهنة، حتى لا يتعرض لما تعرض له سالفه كوبرنيكوس أو غاليلي. ولكن المؤلف يؤكد في المقابل أن الأفكار التي جاء بها هؤلاء الفلاسفة والعلماء، على الرغم من ولائهم للدين، وسعيهم للبرهنة لإثبات وجود إله للكون، استُخدمت على عكس ذلك تمامًا، وأَخرجت مفهوم "الإله" من الفضاء العام، وبينما كانت علوم الحياة والأنثروبولوجيا والفلك تمضي قدمًا في القرن التاسع عشر، كان الدين يزداد تهميشًا مع مرور الوقت (ص 42).

وبذلك، وقفت المسيحية على الند في مجابهتها العسيرة مع ما يُمكن اعتباره انتصارًا للعلمانية. وعلى الرغم من ذلك، تجلت معضلات جعلت من الدين المسيحي يقول كلمته ويحظى بمقام كريم، وخصوصًا في الصراعات الثقافية التي كانت تخاض في السياسة الأميركية. ومن تلك المعضلات ما تجلى في أنّ جل المسيحيين لهم المقدرة على الجمع بين إيمانهم الجيني ومعارفهم العلمية، وفي بعض الأحيان، بين إيمانهم وخبراتهم الواسعة، وهو ما يتطلب سردية مختلفة عن الصدام بين العلمانية والعلم من جهة، والديانة المسيحية من جهة ثانية، والرواية الأكثر اعتدالاً في هذا السياق تُبيّن، على نحو لا يدع أي مجال للشك، أن العلم حلَّ محل الدين، فأصبح على إثر ذلك هو التقنية الناجعة في المجتمعات الغربية؛ بحيث يتفوق العلم على المسيحية في المنحى الوظيفي، ويعمد إلى تحليل الطبيعة وتفسير الحياة البشرية على نحو أفضل. ومع ذلك، لم يقدر العلم أن يُطوِّر حتى هذا الحين مسلكًا أخلاقيًا ملائمًا، ولم يقدر كذلك أن يقوم مقام الدين المسيحي فيما يتعلق بالشق الأخلاقي (ص 63).

ثانيًا: علمانية وتاريخ سوسيولوجي

يستنجد المؤلف بمسلك التاريخ الاجتماعي الذي يعتقد أنه الأكثر اعتمادًا في الأبحاث المتعلقة بتقصي ظهور العلمانية في العالم الغربي. وفي خضم هذا السجال، تبرز فكرة العلمنة التي أخذت حظًّا وافرًا من التمحيص، ولا سيما في مرحلة السبعينيات من القرن العشرين، وعمد باحثون كُثر إلى تطوير النسخة المعاصرة له، وكان في مقدمة هؤلاء بيتر بيرغر، وهو أحد أهم النقاد الذين عمدوا إلى جعل الثقافة تكتسي طابعًا مركزيًا في التحليل السوسيولوجي؛ بُغية الحصول على نظرية اجتماعية، وقد تجلى ذلك في كتاباته، ومنها على سبيل المثال **البناء الاجتماعي للواقع** الذي يُمثل طرحًا فكريًّا معمّقًا للنظرية الاجتماعية فيما بعد الحرب العالمية الثانية[13]، إضافةً إلى عالم الاجتماع الديني البريطاني بريان ولسون الذي أشار إلى جانب مغاير من علمنة العلاقات الاجتماعية في العالم الحديث أو العالم المنظم، كما يُحب أن ينعته؛ إذ يوضح أن هذا العالم، بحسب الأدوار الرسمية والتعاقدية والعلاقات الاجتماعية غير الشخصية والمبنية على حالات التعاون المهني، لا يكون فيه البتة مجال للفضائل الشخصية باعتبارها عاملاً مستقلاً عن ضرورات الدور ومقتضياته[14]. إلا أن المؤلف يدّعي أنّ هذه النسخة المعاصرة للنظرية تعود إلى القرن التاسع عشر مع علماء اجتماع وفلاسفة، من أمثال إيميل

(13) يُنظر: محمود الذوادي، **مختصر الجدال حول النظرية الاجتماعية اليوم** (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014)، ص 33.

(14) يُنظر: محمد تقي سبحاني [وآخرون]، **العلمانية مذهبًا: دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات**، ترجمة حيدر نجف (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014)، ص 58.

دوركهايم، وأوغست كونت، غير أن أكثر الباحثين راهنية في تمثل هذه النظرية، وفقًا للمؤلف، هو ستيف بروس[15].

قدّم المؤلف في كتابه إحصاءات توحي بنكوص الكنيسة، وهي إحصاءات لا مراء فيها، وتكشف عن التفسيرات المتباينة للعلمنة في تمظهرها الغربي، مستحضرًا في ذلك ما قدّمه السوسيولوجي بروس من نظريات حول التحديث والعقلانية التقنية والتصدع الاجتماعي، ومستشهدًا بالاعتراضات الشديدة التي جابهت هذه الرؤية البروسية من لدن الكثير من الدارسين؛ وذلك لأنها مجرد تفسيرات لتقهقر دور الكنيسة، ولا تعني البتة نكوص الإيمان المسيحي، وأن ما قدمه بروس حول الإيمان والممارسة المسيحية ضيق جدًّا. فإن ما يدعو إليه من تحديث، إذا ما أسقطناه على الوضع في أميركا مثلاً، سنجده مغايرًا تمامًا؛ إذ تُوضِّح الإحصاءات أن الإيمان المسيحي والانتساب إلى المؤسسة الكنسية أقوى كثيرًا مما يُعتقد (ص 68). ثمّ إنّ التصور القائل إن المجتمعات في الغرب أصبحت تميل إلى العلمانية آخذًا في الاعتبار ما تُقدمه الإحصاءات، غير دقيق، ولا يعبر عن حقيقة الأمر؛ وذلك لأنه توجد شواهد تؤكد أن هذا الأنموذج لا يصدق على كل المجتمعات الغربية، حيث تجسد أميركا الاستثناء الذي يستدعي دراسات قائمة بذاتها. وليست كل البلدان في أوروبا، ولا سيما أوروبا الغربية، متماثلة؛ إذ تبيّن التقارير التي رُصِدَت عن حضور الصلوات الدينية، كل يوم أحد، أنّ هذا الحضور حظي بنسبة أعلى في البرتغال وإيرلندا، مقارنةً بكلّ من فرنسا والسويد. ويمكننا تفسير ذلك بالثقافات الدينية المتباينة لهذه البلدان، إضافة إلى التاريخ السياسي للدولة القومية (ص 69).

ثالثًا: الناس العاديون يعيدون ابتكار المسيحية

وضح المؤلف في هذا الفصل فكرة إعادة ابتكار المسيحية على أيدي الأفراد المنتسبين إليها، وكيف أن تاريخ المسيحية كان دومًا تاريخَ تحولات وتغيرات وإعادة للابتكار والتجديد؛ فالمسيحية امتدت وتجذرت من الناحية التاريخية عبر خضوعها للصياغة وإعادة الصياغة في ثقافات متباينة (ص 97). ويُمكن أن نستدلّ على ذلك بما حصل من تغيرات مفاهيمية في اللاهوت الأوروبي في الأزمنة الحداثية، بمفهوم "الرُّجعى" المسيحي الذي أورده كيركيغارد؛ إذ نجده أشبه بإعادة ابتكار المدلول نفسه الذي كان عند اللاهوتي اليوناني أيرينيوس Irenaeust (130–202)، الذي نعت الخلاص المسيحي بـ"الاسترداد" الذي يتحدث فيه عن توقف الخلاص البشري مع النبي آدم واسترجاعه من لدن المسيح، ومن خلاله استرد يسوع النموذجَ الآدميَّ مرة أخرى على نحوٍ أكمل الإنسانية، وأتمّها على نحو أعظم[16]. هذا تقريبًا مدلول الرجعى

(15) يؤسس هذا السوسيولوجي البريطاني لروحانية العصر الجديد بمنزلة بديل من العلمنة، من خلال نقده البرَدايم العلماني الذائع صيته في الغرب عمومًا، وفي المجتمعات الأنكلوسكسونية في بريطانيا خصوصًا، وبذلك يعتبر بروس أن النزوع الذي ينعته بـ"روحانية العصر الجديد"، هو مسلك يعمد إلى الجمع بين نقد العلمانية الشديد، واعتناق روحانية سوسيولوجية تتأسس على النهل القيمي من كل الأديان على المنحيين الفردي والاجتماعي. يُنظر: ستيف بروس، "روحانية 'العصر الجديد' بديلًا من العلمنة: بطلان الديانة الفردية"، ترجمة رامي طوقان، **مجلة الاستغراب**، العدد 2 (شتاء 2016)، ص 191.

(16) بول تلش، **تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية**، ترجمة وهبة طلعت أبو العلا، ج 1 (القاهرة: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2012)، ص 96.

الكيركغاردية نفسه، وإن كانت عند الفيلسوف محملة ببعض الدلالات التعاطفية المتعلقة باسترجاع حُب مهدور لأنثى تمت التضحية بها، إرضاءً لمحبةٍ أعظم، هي محبة الرب الذي توقع منه أن يكافئه على هذه التضحية.

كان سعي المؤلف إلى تقصي ماهية يسوع التاريخي مُحاوَلةً لفك طلاسم الحواجز والمعوقات التي نصبها التاريخ، وبذلك نقتدر على تقريب الفجوة التي تفصلنا عن المعايير السوسيولوجية والسياسات والثقافات الغربية، والعمل على إحقاق تلاحم وتواشج بين الألسن المتنافرة كي نستطيع معرفة المقصود أصلاً، حتى إن كان ما يجري قوله وعمله واقعًا في أزمنة وأمكنة لا يدان لنا بتمثلها على التقريب. ثمّ إن الفرد الذي يتلقى تعاليم ومعتقدات جديدة، وكذلك قيمًا جديدة، سوف يقارنها - لا محالة - بما ألفى عليه آباءه، وربما يعمد إلى استخدام معارفهم السابقة لحذق المفاهيم الجديدة التي نُقلت إليه، أو لقنته إياها الكنيسة أو المدرسة، وهذه عينها يُمكن نعتها بإعادة صياغة المعنى الجديد بآذان القديم، وهي التي ستضمن حتمًا مرونة الهوية المسيحية في التاريخ (ص 122).

رابعًا: الحياة المسيحية الوسيطية والحياة المسيحية المعاصرة

أكد المؤلف أن مسألة الالتزام بالذهاب إلى الكنيسة كانت مرتهنة أساسًا بعوامل محلية، في مقدمتها مدى حب أهل القرية أو الحي الذي يقطنون فيه لكاهن ذي ضمير حيّ وأخلاق عالية، وذي شجاعة في طرح قضايا قريته والمساوئ التي تتخبط فيها في خطبه الدينية ومواعظه؛ فهذا ما يُشجع الناس على الحضور بقوة لمواعظه، بخلاف الكاهن المتغيب الجاهل النمطي الذي لا يستفيد، ولا يفيد الناس، ويكون مجرد موظف عند الدولة يتقاضى راتبًا شهريًا ويشعر بالملل من عمله الوعظي[17]. وقد لا يكون مؤمنًا بما يقوله للناس، ومن ثمّ لن يجتذب إليه كثيرًا من الناس إلى القداس (ص 159).

ويبسط المؤلف في كتابه المميزات المشتركة بين الهوية الدينية في صورتها الغربية المعاصرة، والهوية الدينية في القرون الوسطى المسيحية، حيث يمتاز المجتمعان بحضور معرفة تقنية بالدين الشعبي، كما يُجمعان على هذه المعرفة الدينية؛ إذ تتباين عن العقيدة الأرثوذكسية القويمة الرسمية للكنيسة، وعن المؤسسة اللاهوتية الأكاديمية. وكثيرًا ما نجد هذه المؤسسة اللاهوتية تفقد أهميتها، ومع ذلك تبقى منهلاً لكثير من الناس الساعين إلى الهناء والطمأنينة في حياتهم[18]. وإلى جانب التدين الشعبي، توجد أيضًا فكرة

(17) يُمكن أن نلاحظ الأمر عينه في بعض مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة، إذ يعزف الكثير من الناس عن حضور صلوات الجماعة والجمعة بحجة أن الإمام لم يعد يقول شيئًا جديدًا يكتسي راهنية، ولا يناقش قضايا وهمومًا يعانيها الناس في حياتهم ويومياتهم، بل تجده يردد مواعظ نمطية، يعرفها القاصي والداني، أو يركز على طرائق الإتيان بالفرائض والعبادات، ويُذكّر الناس بعذاب جهنم ونعيم الجنة، سعيًا إلى زيادة تقوى الناس. وهذه التقوى، سرعان ما يخبو مفعولها بمجرد الخروج من صلاة الجمعة.

(18) لاحظنا هذه الحالة عندما تفشى فيروس كورونا، وأصبح الناس يستنجدون بالمدد السماوي، بعد أن فشلت حلول الأرض، وأصبحت الشعائر الدينية والتفسيرات اللاهوتية طاغية على المسرح الوجودي، وخصوصًا بالنسبة إلى الإنسان الغربي الذي آمن دومًا بقدرته الخارقة في ترويض مصاعب الطبيعة، وإمكاناته القوية للسيطرة على الأمراض والأوبئة. لكن عندما انتشر الوباء وفشلت القطاعات الصحية الضخمة في متابعة هذه الزيادات وتلافي مشكلاتها، ذهب الناس إلى الكنيسة داعين الرب أن يُمدهم بالقوة، ويكشف عنهم البلاء، ويخلصهم من المرض.

الدين بالإنابة التي تمارس تأثيرها، وهو ما قد يقابله عند المسلمين ما يسمّى "فروض الكفاية" التي إذا فعلها البعض سقط الإثم عن الباقين، وأنهم إذا تركوها جميعًا أثموا. وهناك ملاحظة مهمة تتعلق بمجتمع القرون الوسطى المسيحية، فقد كان الفرد منهم أكثر اهتمامًا بالضعيف والفقير والمحتاج، وما يزال إلى حد الساعة هذا الاهتمام الأخلاقي راسخًا، بعد أن تضعضعت الممارسة الدينية وانكمشت في الغرب، وسيطرت النزعة الرأسمالية المتوحشة، وقوة المال والنفوذ؛ وبناءً عليه، فلن نجد لهذا الغرب من قيومية أخلاقية إلا في ضوء هذا التراث المسيحي (ص 178).

خامسًا: تأثير التنوير

لا يبدو أن المؤلف ابتعد كثيرًا عن طموحات التنوير والتغني بها، حالُه في ذلك حال فلاسفة الأنوار في الأزمنة الحداثية في أوروبا، مستندًا ومستهديًا في ذلك بما بناه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط من أُسسٍ لهذا التنوير[19] لم تخرج عن عباءة الأخلاق المسيحية التي آمن بها الفيلسوف ووضع لبناتها الأولى في سبيل تشييد صرح فلسفته النقدية النظرية منها والعملية؛ بسبب التربية التقوية البروتستانتية التي تشبع بها، وتجلى ذلك في التنشئة المتشددة الصارمة التي خضع لها في مرحلة الطفولة[20]. إلا أن الفيلسوف كانط على الرغم من اعتزازه بذكرى التقوية التي تربى وترعرع عليها في صغره، واحترامه الشديد لجدّية هذه النزعة البروتستانتية التقليدية وهدوئها، لم يكن لديه سوى احتقار النسخة الرسمية من المذهب التقوي الذي عرفه في معهد فريديريك؛ أي شكليات المذهب التقوي وبعض البدع الطقوسية التي دخلته فيما بعد، لأن الذي جذب الفيلسوف كانط إلى الاهتمام بالتقوية، هو اهتمامها بالسريرة ودين القلب والسلوك الأخلاقي العملي[21].

يعلق المؤلف على التصور المطروح من لدن كانط بخصوص التنوير من حيث إن عباراته رنانة جميلة، لكنّ إجراءها على أرض الواقع أمر في غاية من التعقيد؛ إذ إن العصر كان تنويريًا بامتياز، لكن لم يكن لكل فردٍ فيه أن يكون متنورًا على نحو تصدق بشأنه العبارة. صحيح أن المزاج تنويري، لكن القدرة على وصول الشخص إلى مرتبة "المتنور" أمرٌ يصيبه الكثير من المعوقات والتشعبات، ولا سيما ما تعلق منها بالجانب الوحدوي لهذا المدلول، ولطابعه الذي يبدو للقارئ والمتقصي ذكوريًا ونخبويًا إلى حدٍّ ما؛ لكونه يبجل الرجال العظماء وأفكارهم بحسب نعت الباحثة دوريندا أوتردام، في كتابها **التنوير** الصادر سنة 2005، التي نظرت إلى التنوير أنه أغفل وهمّش مساهمات النساء والفقراء والمضطهدين والأصوات غير الغربية (ص 188).

وعلى الرغم من هذه الرؤية النقدية للمؤلف، وربما تحفُّظه في كثير من الحالات عن مضمون هذا التنوير ومقصوده، فإنه نظر إليه من زاوية مجالاته، وكيف أنه عبر عن تطور الذهنية العلمية أولاً، وعن استمرار الهوية المسيحية للأخلاق

(19) يُعرّف كانط التنوير بأنه: "انعتاق المرء من حالة العجز الذاتي. العجز هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه الخاص دون توجيه الآخر. إذا لم يكن سبب هذه الحالة، من عدم النضج الذاتي، هو نقص في ملكة الفهم، فهو بالأحرى، نقص في الشجاعة والإقدام لاستخدامها دون إرشاد الآخر. لذلك، يكون شعار التنوير إذًا: تحلَّ بالشجاعة لاستخدام عقلك بنفسك". يُنظر: إيمانويل كانط، "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟"، ترجمة عبد الله المشوح، موقع **حكمة**، شوهد في 2022/3/22، في: https://bit.ly/3N7VXyv

(20) إبراهيم، ص 39-40.

(21) كانط، ص 173.

الليبرالية الغربية المعاصرة ثانيًا؛ فثمّة قِيمٌ بقيت راسخة في المجتمعات العلمانية في عصر التنوير، ذات جذور في اللاهوت المسيحي، تثبت بجلاءٍ الأهمية الدائمة لهذه القيم على المدى الذي يجعل المسيحية ركيزةً في فهم المجتمع الغربي العلماني. وبهذا، يكون هذا المجتمع منقسمًا إلى ملمحين مزدوجين، إن صح التعبير. فالملمح الأول متعالق بالذهنية العلمية التي حلّت محل المسيحية باعتبارها تقنية الغرب المسيطرة، وموجودة جنبًا إلى جنب مع أخلاق مسيحية يدعمها إيمان شعبي متأصل بالرب (ص 181).

خاتمة: مجتمع الأخلاق

يستغرب سميث من المواصفات التي تجبل المجتمعات الغربية، والتي في مقدمتها الإيمان الراسخ بوجود الرب، ثمّ إنّ تعبيرهم عن هذا الإيمان ليس مجرد هذر، بقدر ما هو مسألة يأخذونها على محمل الجد، كما أن الثقافة المسيحية تغيرت منذ العصر الفيكتوري[22]، فصارت أقل هيمنة مما كانت عليه (ص 260). ولعل هذا ما جعل الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو يشير إلى القمع والمنع اللذين شملا الحياة الجنسية في الحقبة الفيكتورية[23]. لكن هذا التحفظ الذي نال التعامل مع المسيحية، لا يدان لنا بفهمه أنه تراجعٌ للمسيحية، بل بالعكس من ذلك تمامًا؛ إذ صار الاحتكام إلى المسيحية أكثر اعتيادية للإيمان والممارسة الدينية، وصار نوعًا من تكيف المسيحية مع الظرف الحاصل في ذلك الوقت من أجل مسايرة التغيرات والتكيف معها أكثر فأكثر. وبناءً على ذلك، لا يُمكن القول إن المسيحية تأفل في زمن وتعود إلى البزوغ في زمن آخر، بل هي مما يشمله التغير الذي يتواءم ومستجدات الحياة الاجتماعية والثقافية الحاصلة في زمان ومكان معينين، وهذا ما حصل في الحقبة الفيكتورية مثلاً. إلا أن الأمر الوحيد الذي يبقى ماثلاً وباقيًا من المسيحية هو الأخلاقيات، حيث يواصل الناس إيمانهم بالرب وحضور المناسبات المسيحية كي يحفزوا اهتمامهم بالأخلاق، وهذه السمات والمواصفات جميعها تؤلّف ما ينعته المؤلف بـ"مجتمع الأخلاق"، وهذه الهوية الثقافية والدينية هي المهيمنة على المجتمع العلماني الغربي (ص 260).

(22) انتقد كثير من الفلاسفة والمفكرين أخلاقيات العصر الفيكتوري، ونذكر منهم جون ستوارت مل، وماثيو أرنولد، اللذين تقاسما الافتراضات بشأن ملامح الشخصية التي استحوذت على الفكر الفيكتوري كالمثابرة، والشجاعة في المحن، وتأكيد واجبات الفرد. يُنظر: فريديريك روزن، **مل**، ترجمة عاطف يوسف سليمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 9.

(23) يُنظر: منى فياض، **فخ الجسد**، ط 2 (بيروت: دار النهضة العربية، 2013)، ص 141.

المراجع References

إبراهيم، زكريا. **كانت أو الفلسفة النقدية**. القاهرة: مكتبة مصر، 1972.

بروس، ستيف. "روحانية 'العصر الجديد' بديلاً من العلمنة: بطلان الديانة الفردية". ترجمة رامي طوقان. **مجلة الاستغراب**. العدد 2 (شتاء 2016).

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول: الدين والتدين**، ط 2. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

تاتاركيفتش، فوادسواف. **الفلسفة الحديثة من عصر النهضة حتى التنوير**، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل. القاهرة: دار كنوز للنشر، 2012.

تلش، بول. **تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية**. ترجمة وهبة طلعت أبو العلا. ج 1. القاهرة: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2012.

الذوادي، محمود. **مختصر الجدال حول النظرية الاجتماعية اليوم**. بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014.

روزن، فريديريك. **مل**. ترجمة عاطف يوسف سليمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

سبحاني، محمد تقي [وآخرون]. **العلمانية مذهبًا: دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات**. ترجمة حيدر نجف. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014.

صافي، لؤي. "العقل والتجديد". **مجلة المستقبل العربي**. مج 20. العدد 223. (1997).

صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، رابطة العقلانيين العرب، ط 2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007.

طه، حسن يوسف. **فلسفة الدين عند كيركجارد**. القاهرة: مكتبة دار الكلمة، 2001.

عوادين، وريف. **الفلسفة اليونانية**. عمان: دار الجنان للنشر والتوزيع، 2021.

فياض، منى. **فخ الجسد**. ط 2. بيروت: دار النهضة العربية، 2013.

كانط، إمانويل. "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟". ترجمة عبد الله المشوح. موقع **حكمة**. في: https://bit.ly/3N7VXyv

_____. **الدين في حدود مجرد العقل**. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012.

كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**. تعليق مصطفى النشار. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2019.

ميمون، ربيع. **مشكلة الدور الديكارتي**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الوطنية، 1982.

الوالي، عبد الجليل كاظم. **الفلسفة اليونانية**. عمان: مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، 2009.

صدر حديثاً

عثمان عثمانية - وداد بن قيراط

اقتصاد العملات المشفّرة ومستقبل النقود

ما هي العملات المشفرة؟ كيف ظهرت؟ وهل ستستمر في المستقبل؟ في هذا الكتاب، يبحث المؤلفان المفاهيم المرتبطة بظهور العملات المشفرة والتكنولوجيا المرتبطة بها، مثل "البلوكتشين" والعقود الذكية، وإذا كانت تشكل بداية عصر جديد تحل فيه العملات الرقمية محل العملات التقليدية. كما يتناول الكتاب تأثير هذا النوع من العملات في البنوك المركزية والسياسة النقدية للدول، ويبحث سيناريوهات التعامل بها في المستقبل.

تبيّن Tabayyun

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 البيِّنات، 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 شخصيّة.
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.

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

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي 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

للاطلاع 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

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
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 موزّعي 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

ترجمة

مارسيلو سفيرسكي
ترجمة: أنس إبراهيم
الصراع الفلسطيني – الصهيوني
وإنتاج الأرض الفارغة

مراجعات الكتب

كمال طيرشي
مراجعة كتاب
تاريخ موجز للعلمانية
لغرايم سميث

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	10 جنيهات	السودان	20 جنيهًا		

ISSN 2305-2465
40
9 772305 246001

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
شارع الخليفة – منطقة 70 – برج شاف – ص ب 18877 – الدوحة – قطر