

طه عبد الرحمن *فقه الفلسفة - ١ - الفلسفة والترجمة* المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥.

السياسة» فيما يخص النظر في أفعاله، *وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة إلى أن تأتلف فيما بينها ائتلافاً كما ائتلفت نظائرها في علم أصول الفقه»، كي ينتظم بها منهج علم *فقه الفلسفة»، فيكون بذلك علماً جامعاً لعلوم مختلفة على جهة التكامل فيما بينها، يُعول عليه فتح باب الإبداع الفلسفي العربي، بوصفه علماً *يقتضي القيام بأقصى التأمل»، ويمتاز على *علم الفلسفة» بكونه يقتضي الدخول في التأمل، وعلى *معرفة الفلسفة» لأنه يوجب طلب الوصل بين القول والفعل، وعلى *فهم الفلسفة» لكونه يستلزم الوقوف على الأسباب الخفية للأقوال والأفعال الفلسفية، وهكذا ينظر فقه الفلسفة في الخطاب الفلسفي، والسلوك الفلسفي معاً، وهذا يشتمل على الترجمات والأقوال والمضامين الفلسفية وعلى الأفعال والهيئات والنوعت التي توافقها أو تخالفها.

النص / المتعالي :

غير أن اختيار عبد الرحمن تسمية مشروعه علم *فقه الفلسفة»، مبني على تشاكلة في الشرف مع *علم الفقه» الذي يعدّه أشرف العلوم الإسلامية. كما يشاكلة في الرتبة والمنزلة، لأنه يقف على *جليل المعاني والحقائق الإلهية»، وتشارك الفلسفة مع الفقه - حسب رأيه - في الوقوف على تلك المعاني معتمدة طريق *النظر». وعليه، يكون *فقه الفلسفة

يطرح طه عبد الرحمن في كتابه *فقه الفلسفة - ج ١ الفلسفة والترجمة» مشروعاً، يحتاج إلى قراءة، أو قراءات لا تنحبس داخله، إنما تقوم بسبر أغواره، وإعادة تشكيله *استشكاله» حسب تعبيره هو، انطلاقاً من أن القراءة فعالية لتأويل النص، تتسع حدودها إلى ما وراء المنتج النصي أو الثقافي، وهي فعل خلق واشتباك مع النص، أي نص كان، خاصة أن عبد الرحمن يعلن عن *مشروع علمي» يقوم على أركان أربعة هي: الترجمة، والتعبير، والتفكير، والسيرة. وقد خص هذا الكتاب بالركن الأول منه وهو: الفلسفة والترجمة.

فقه الفلسفة :

ويقترح عبد الرحمن في هذا المجال، *علماً صريحاً»، *يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية»، أسماء: *فقه الفلسفة»، *قياساً على مصطلح *فقه اللغة» المتداول»، يتخذ من الفلسفة موضوعاً له، ويُنزله رتبة فوق الفلسفة، *ويتسع لما لا تتسع هي له»، ويقوم على منهج يتشابه مع منهج علم *أصول الفقه» أو ما عُرف باسم *المنهج الأصولي»، يتصف بالتكامل والتداخل، ويستمد عناصره من علوم شتى، كعلم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة فيما يخص النظر في صيغ أقوال الفيلسوف، وعلم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار فيما يخص النظر في مضامين هذه الأقوال، وعلم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع *حتى علم

مضادة للتمركزية التي بنى عليها الغرب الأوروبي مجمل تاريخه الفلسفي الميتافيزيقي القائم على التمركز على الذات.

النص / الميتافيزيقا :

ينغلق نص عبد الرحمن على الحقائق والمعاني، معلناً عن نص تبليغي، ينمحي كي يفسح المجال للمعنى (الوحيد) الذي ينقله، والذي يسعى إلى تعليمه، إنه نص الميتافيزيقا : نسق يفيض بالمعاني، يتداخل فيه هم الانشغال بالأصول، بل والتشبيث بها، والحرص *على أن تكون أسباب تفكير المتأخرين موصولة بأسباب تفكير المتقدمين». لكن أيتم هذا الأمر بتقليص الزمان وتحويله إلى نقطة، هي نقطة القبض على المعنى وتملكه ؟ ، وكأن النص معني فقط بالحقائق التي يشير إليها، وحده دون أي إكترات بآثار المعنى الذي ينتجه أو ظلالة التي ينثرها، وكأنما الأفكار تتبع سلاسل خطية مستقيمة على *فقه الفلسفة» تتبعها كي يبحث فيها عن أصول ما حدث لاحقاً.

ويفرد طه عبد الرحمن مكونات مشروع *الجامع»، سعياً منه الى أن يجد فيها المتلقي (العربي) حاجته من أسباب التفلسف *الصحيح»، عبر قراءته قراءة تحصر معانيه المحددة، *فينتهض إلى إحيائه في نفسه، وفي غيره وفي الأفق من حوله»، كيف ؟ . ربما، يتم ذلك عبر فك رموز المعاني والمفاهيم التي يحفل بها النص، ثم الانتقال إلى تفحص منظومات المعنى، وتركيبها نسقاً نسقاً داخل مبنى كلانية المعنى، كي يتلمس المتلقي في نهاية المطاف غائبة النص النهائية والوحيدة. إن القول بالتفلسف *الصحيح» ينطوي على مقابلة ميتافيزيقية لثنائية الصحيح / الخاطيء، أو الحقيقة / الخطأ،

أشرف العلوم العقلية قاطبة» وأسمائها رتبة، وهذا يعني تعاليه على العلوم قاطبة، ويجعل فقيه الفلسفة عالماً مشغولاً برتبته العالية وسموه المستمد من سمو علمه، مما يبعد عنه أسباب التفلسف *الصحيح»، ويغدو مكتفياً بالقداسة التي خلعها هو على نصه الميتافيزيقي المقيس على القداسة التي تخلع عادة على النصوص الدينية، ويزيد التأكيد على هذا الأمر تعلقه الشديد بالأصول *المكتفية بنفسها»، وممكنات محاكاتها، بدلاً من التأسيس الذي يعنابه *فقه الفلسفة»، خاصة أن الجهد الكبير الذي بذله عبد الرحمن في هذا الكتاب وفي كتابه السابق *تجديد المنهج في تقويم التراث» وكتابه الآخر *اللسان والميزان»، هو جهد نظري هائل ينم عن دراية وسعة معرفة.

الميتافيزيقا / التأصيل :

أعتقد أن عبد الرحمن انشغل بصياغة نظرية ميتافيزيقية لمشروعه العلمي، تقوم على *أقلمة» المنقول الفلسفي، لجعله يتلاءم مع مقتضيات التداول الإسلامي العربي، وذلك باستئصاله من المصدر الذي ينقل منه، أي أن التأصيل يستحيل في هذا المجال إلى *استئصال للمغايرة ومحو للفردة». والتساؤل الذي يحضر هنا هو : هل بمقدور الصياغة الميتافيزيقية أن تكون عامل تأصيل وخصوصية حضارية ؟ نظراً لاعتمادها على منطق الهوية والمطابقة، وانشغالها بفلسفة الحضور التي تقوم على زمانية للتاريخ (أو تاريخانية)، وتتنظر إلى الزمان بوصفه سيرورة يفصل فيها الحاضر المتحرك الماضي عن المستقبل. إلى جانب تقديسها للأصول الدينية التي تمجد نسخة وحيدة للتراث وتقدمه بوصفه فكراً كونياً. إن ذلك ينطوي على تمركزية أثنائية

تلك المقابلة التي يحفل بها كل تاريخ الميتافيزيقا من أرسطو إلى فلسفة الحداثة مروراً بالفلسفة العربية.

ويقرّر عبد الرحمن أن الفلسفة العربية هي فلسفة منقولة، أي حصيلة أعمال الترجمة، لذلك لا تتم مسألة الإبداع الفلسفي إلا في سياق التمسك بالترجمة، وبالتالي على «فقه الفلسفة» النظر في الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة.

الفلسفة / الترجمة :

يبحث عبد الرحمن عن الصلة بين الفلسفة والترجمة، قصد تبين وجوهها وإشكالاتها محاولاً إقامة «الأصول العامة» التي تنبني عليها هذه الصلة، وفي هذا السياق يناقش مختلف التعارضات بينهما، كالتعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة، والتعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة، والتعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة، وفيما يخص الخطاب الفلسفي العربي وترجمته للنص الفلسفي، فإنه يواجه تعارضاً رابعاً هو «التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة»، وهذه التعارضات تجعل اجتماع الفلسفة والترجمة كاجتماع النقيضين. هكذا يقوم نص عبد الرحمن، مرة أخرى، على تقابلات ميتافيزيقية ثنائية، تحيل الفكر إلى تعارضات طابقية ما بين : عقلانية / فكرانية، شمولية / خصوصية، معنوية / لفظية، المأصول / المنقول، الفلسفة / الترجمة.. الخ. نسق المقابلات هذا مبني على تناوب بسيط للحضور والغياب بين طرفي كل ثنائية، ينتهي غالباً إلى قبول أحد طرفيها ورفض الآخر أو تهميشه، في عمل عنف يشمل الإلغاء لكل ما يبدو مناقضاً المكتمل، الشامل، والمؤسس،

والمبني.

الفلسفة الحية / الفلسفة الميتة :

طلباً للمسلك العلمي في النظر إلى الفلسفة، يقرّر عبد الرحمن مراجعة الفلسفة قصد نقد النموذج التقليدي للفلسفة العربية الإسلامية، كي يكون المرجع له في نقد الترجمة، وذلك بعكس ما حصل - كما يرى - «مع أصحاب» الفلسفة الترجمية أمثال هيدغر الذي «ميّز بين ترجمة تحريفية وترجمة تحقيقية وميّز على وفقها بين فلسفة تشيئية وفلسفة تأويلية»، و«غادامير» الذي قرّر أن الترجمة هي نموذج التأويل، فهماً وتفاهماً، فنقل هذا التقرير إلى الفلسفة، جاعلاً منها مجال الشمول التأويلي، أما ديريدا فقد لاحظ «تقلب النص بين قبول الترجمة وعدم قبولها، ثم نقل هذا التقلب إلى الكتابة الفلسفية»، بينما يخط فقيه الفلسفة طريق مراجعة «طرف الفلسفة لا طرف الترجمة من طرفي التعارض» المطالب برفعه. هذا الطريق يفضي إلى «الفلسفة الحية» المبنية على تصور جديد! يجعلها تأخذ بالشمولية النموذجية التي «تستغني بالشواهد المثلى عن حصر الأفراد كلها»، و«بمعنوية قصدية تستبدل الفهم السياقي بالإدراك المجرد»، و«ذات عقلانية متسعة تستبدل النقد المستند بالنقد المجرد والبرهان الموسع بالبرهان المضيق»، وتبعية اتصالية «تستبدل التبعية المقيدة في الفروع الفلسفية بالتبعية المطلقة في الأصول الفلسفية»، وذلك لأن «تبعية الفلسفة العربية للترجمة جلب لها آفات في التعبير والتفكير» لا خروج منها إلا بالفلسفة «الحية».

هكذا تنبري «الفلسفة الحية» التي «انحجب عنها الفكر الإسلامي العربي منذ أمد بعيد»

مقابل *الفلسفة الميتة* التي جمدها هذا الفكر إلى حد الآن، والتي كانت تأخذ بتصوير قديم للفلسفة يتعارض مع حقيقة الترجمة، وهذا التصور *يسند إلى الفلسفة شمولية تقوم على إحصاء الأفراد، ومعنوية تأخذ بتجريد المعنى من عناصره الإحالية والاستعمالية، كما يسند إليها عقلانية تقوم على النقد النظري المجرد والبرهان الصوري المضيق، وتبعية تنبني على تقليد المنقول الفلسفي، أصولاً وفروعاً»، لذلك على الفكر الإسلامي والعربي الأخذ *بالفلسفة الحية*، كي *يرقى إلى أفق الاجتهاد الصحيح ويدخل باب الإبداع الصريح*.

إن هذا التقابل الذي يقيمه عبد الرحمن بين الفلسفة الحية والفلسفة الميتة، يعكس مجمل تفكيره الميتافيزيقي القائم على واحدة الحقيقة وتطابقها، بمعنى مطابقة الشيء للعقل. وتقوم هذه المطابقة على تصور أخلاقي ومثل أعلى، يكون فيها العقل مهيمناً بوصفه سلطة تؤمن المبادئ المؤسسة لتلك الحقيقة والمنهج الموصل إليها، لذلك تبرز الفلسفة الحية كنسق طارد للفلسفة الميتة، كونها تشذ عن شمولية الفلسفة الحية النموذجية وتخرج عن عقلانيتها الموسعة ذات الأصل المقصدي والتي تتخذ دليلاً يمكنها من *الوصول إلى مقصد يعلو عليه ويجاوز ماديته ويقوم بإرشاده وتقويمه*، أي تنتج أساسها اليقيني والقطعي الخاص بها بالاعتماد على هذا المقصد المتعال، الذي يشكل غاية التفلسف، بل ونهايته أو اكتماله. هذه العقلانية التدليلية المقصدية والعملية تقوم على برهانية موسعة تستند إلى القيم وتوافق فكرانية الترجمة، وبذلك تغدو الفلسفة الحية *ثمررة عقلاء أحياء في أنفسنا* لا تعتبر إلا *سلطة العاقل*، وإن *اعتبارها للعقل ليس إلا فرعاً من اعتبار العاقل*. بهذا يكتمل نسق الفلسفة الحية القائم على التصور الميتافيزيقي للعاقل (المطلق)، الذي يقابل بين الحي والميت، بين الصور

والمفاهيم. إن هذه الفلسفة لا تكف عن الإسقاط نحو الأعلى، بمعنى أنها دائماً عمودية التطلع وليست أفقية الاشتباك، لذلك لا يمكنها أن تدخل ساحة الاختلاف، أو حقول المهايثة، نظراً لغائيتها ولتداخل الديني مع الميتافيزيقي فيها، فالفلسفي قد يجاور الديني لكن لا بد أن ينقطع عنه، كي يفوز عندئذ بصناعة المفاهيم، انطلاقاً من أن الفلسفة هي إبداع المفاهيم كما يقول دولوز، وهي التي تكسب الفكر لغة الحالات على أن تفهم *الحالة أقرب إلى إشكالية الطرح، من أجوبة الحلول*.

الترجمة بين التحصيل والتوصيل والتأصيل :
 يميز عبد الرحمن بين أنواع ثلاثة للترجمة :
 توصيلية و *تحصيلية* و *تأصيلية*،
 تخص ترجمة النصوص الفلسفية، ولا يخرج هذا التقسيم عن كونه تنويعاً لطرفي الترجمة المعروفين : الترجمة الحرفية والترجمة الحرة، وينحاز للترجمة التأصيلية، لأنها تناسب التأصيل الذي انبرى له. ويقرر أن الترجمة التحصيلية تنشغل *بنقل النص الأصلي*، مقدمة في هذا النقل الاعتبار اللغوية على غيرها، أي تتمسك بحرفية اللفظ، وتتجاهل كلياً *الصفات التي من شأنها أن تجعل الفلسفة فكراً حياً متوافقاً مع مقتضيات الترجمة*، وهذا يؤدي إلى وقوعها في آفة التطويل في العبارة والحشو في المضمون، ينجم عن ذلك أخطاء في المعنى والتركيب، تجعل هذه الترجمة بلا فائدة. والترجمة التوصيلية تنشغل *بنقل كل المضامين المعرفية التي يحملها الخطاب الفلسفي، أي تتمسك بحرفية المضمون، وتتجاهل حرفية اللفظ، مما يؤدي إلى وقوعها في آفة التهويل، الذي ينجم عنه تعطيل القدرة على التفلسف لدى المتلقي. أما الترجمة التأصيلية فهي تحقق معرفة

فلسفية مأسولة، كونها *تجتهد في اجتناب صريح الأخطاء اللغوية والمخالفات العقدية»، وتتولى *استيفاء مقتضيات المعرفة للمجال التداولي» العربي، فهي تغير في المضمون كما تغير في اللفظ بما يتماشى مع مقتضيات الأصول العقدية واللغوية والمعرفية للمجال التداولي، حتى لو أخرج هذا التغيير (التحويل) النص المترجم (المقول) عن صفاته الأساسية *وجعله يتصف بما قد يعارضها»، وهذا ما حصل بالفعل، حين ترجم عبد الرحمن الكوجيتو الديكارتى (je pence, donc je suis) *أنا أفكر إذاً أنا موجود»، ترجمة تأصيلية أفضت إلى *أنظر تجد».

إن التصور الميتافيزيقي للترجمة، وللتأصيل والعلاقة بالنص وبالأخر هو الذي أسهم في بناء ما يطمح إليه عبد الرحمن في مشروعه الهادف إلى *إحياء التفلسف العربي»، فهو ينطلق من تقابل ثنائية : الأنا / الأخر. إلا أنه حين نضع الذات بمواجهة الأخر، لا بد من بروز منطق الإلغاء والإقصاء والتهميش، وقد مارست اتجاهات عديدة في الفكر الغربي هذا المنطق، ونلمسه كذلك لدى بعض ممثلي الفكر المنغلق في عالمنا العربي، وينطبق هذا الأمر على كل الاتجاهات الفكرية في العالم التي ترفض منطق الاختلاف وتلغي عالم الأغيار. إن إحياء التفلسف لا يتم بالترجمة التي تُفقد النص المترجم خصائصه ومكوناته التركيبية، اللغوية منها والاستدلالية، خاصة وأن الأمر يتعلق هذه المرة بالمفاهيم الفلسفية. فالكوجيتو الديكارتى يتضمن مكونات تخصه هو دون غيره من المفاهيم، وإن ترابط مع مفاهيم أخرى تنتمي إلى الفلسفة ذاتها (فلسفة الذات). أما صيغة *أنظر

تجد» فهي تختصر مركبات الكوجيتو الثلاثة : الشك، والتفكير، والكينونة، ولا يظهر فيها سوى تنويعات *الذات» التي تعيش على ماضي إرثها الحضاري القديم الذي ولى واندثر، فقد تغير الزمن وتغيرت معه المعطيات وتبدلت المفاهيم، ولا يمكن الأخذ بأسباب تفلسف الآخر كي نهض بتفلسفنا الحاضر، فالممارسة الفلسفية لا تتحقق بالرغبات والنوايا، إنما لها أسبابها وحيثياتها الذاتية وغير الذاتية. ولو تفحصنا صيغة ترجمة الكوجيتو في : *أنظر تجد» نجد أنها تنطلق من غائية مسبقة، قد تجد مبرراتها في الأصول، لكنها تجرده من ضمير المتكلم *أنا» الذي يُعد نقطة تلاقي مكوناته الثلاثة، وقد يكون ذلك مفيداً في حال بناء مركب جديد للكوجيتو، يفضي إلى مفهوم جديد، كما فعل *كانط» حين أضاف *الزمن» إليه كمركب جديد لم يتضمنه الكوجيتو الديكارتى من قبل، لكن يبدو الأمر هنا رغبة في تحويل الكوجيتو إلى صيغة أمرية، قد تتماشى مع ما نسب إلى سقراط في القول الشائع *اعرف نفسك بنفسك»، أو مع كوجيتو التأصيل الذي هو أكثر مدعاة للشك من الكوجيتو الديكارتى، فنحن لا نفتقر إلى التأصيل بقدر ما نفتقر إلى الإبداع والخلق، نفتقر إلى مقاومة الحاضر، أي سبر أغواره وطرح مشكلاته دون أي تقابل ميتافيزيقي مع تراثنا، أو مع الآخر (الغرب)، وبشكل يمكننا من خلق وتأسيس مفاهيم لها علاقة مع مشكلاتنا في هذا العصر، ومع صيرورتنا.

عمر كوش

فيصل دراج : *نظرية الرواية والرواية العربية* المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٠

إبداع المفاهيم، فإن ما يشترك فيه التنظير الأدبي الذي يعنى بنظرية الأدب أو يقع في إطارها هو ترجمة التجربة الأدبية إلى مصطلحات فكرية *منمذجة* أو *مؤمثلة*. ويعود ذلك أساساً إلى أن الأمثلة أو النمذجة الذي يفترض بها أن تكون تجريباً لسلمات متواترة في الممارسات النصية هي آلية إجبارية في شتى الجوانب النظرية للعلوم الإجتماعية والإنسانية. ومع ذلك فإن دراج الذي يوحي من بعيد بتشربه لمفاهيم الحركة الإبيستمولوجية الجديدة في اشتقاق العقل النظري من العقل العلمي، ومحاولة إنتاج ذلك في حقل النظرية الأدبية في استخلاص المفاهيم من الممارسة الكتابية نفسها، يواجه منذ البداية ما يمكننا تسميته بثقافية النظرية الأدبية الغربية للرواية أو نسقيتها الفلسفية فوق النصية. وهو يلاحظ محقاً منذ البداية أن نظريات الرواية التي هي نظريات أوروبية بامتياز هي باستثناء نظرية باختين لا تبني قولها على قراءة تبدأ بالنص الروائي وتنتهي به، بل تطبق عليه قولاً نظرياً سابقاً، كما لو كان النص الروائي لا يقصد بذاته بل ليكون موقعاً متميزاً تقرأ فيه النظرية إمكاناتها الذاتية. يعني ذلك أنه يرى محقاً أن نظريات الرواية الأوروبية عموماً وبصيغة الجمع كما يجب أن يعبر، تنطلق من فكرة النسق الذي يشدها إلى الفلسفات الجمالية لا من خصوصية الجنس الروائي الذي يجذبها إلى حقل النقد الأدبي، لكن ماركسية دراج الثاوية التي تتميز عن كل المعالجات الماركسية العربية في أنها ماركسية غير

يبدو فيصل دراج في كتابه *نظرية الرواية والرواية العربية* أقرب إلى المنظر الذي يعنى عادة بدراسة مبادئ الرواية ومقولاتها وطبيعتها ووظائفها ودلالاتها منه إلى الناقد الأدبي الذي يعنى بدراسة نصوص معينة. ويعرف دراج دون أي ريب الخلاصة المرجعية التي رسمها وارين وويليك في أنه يستحيل وضع نظرية للرواية إلا على أساس دراسة نصوص معينة، غير أنه في مقاربتة النقدية للممارسات الروائية العربية نفسها يتبنى مفهوماً للنقد يستعمل بطريقة مكثفة كل الاستخلاصات والإثارات النظرية، ويؤكد دوماً نفوره من النقد الأدبي بمعناه الضيق اليوم، أي من النقد النصي الذي يكون عادةً سكونياً ويستخدم كل المعايير الكمية القياسية الممكنة التي وفدت إليه من منهجيات العلوم البحتة في إطار إعادة البناء *العلوي* للنقد في شكل النقد النصي. من هنا لا يدع دراج مجالاً لأي شك في أنه يقترب دوماً من النص الروائي المحدد وهو هنا نصوص محمد المويلحي ومحمد حسين هيكل وإميل حبيبي وجمال الغيطاني وإدوار الخراط وصنع الله إبراهيم، وفي ضوء العلاقات النظرية التي يثيرها هذا النص، ويبدو بالتالي أقرب إلى المنهج فوق النصي منه إلى المنهج النصي الذي يبرر علميته بالمجانسة مع الطبيعة اللغوية المكتفية بذاتها للنص الأدبي. إن فعالية دراج الأساسية في نظرنا هي فعالية نظرية تنطوي على قدر معين من التفلسف، فإذا كانت الفلسفة في معنى ممكن من معانيها هي

ميتافيزيقية أي غير تاريخانية، ترى أن هناك غاية مسبقة يسير إليها التاريخ بموجب القوانين التي تحكم تطوره، لا تمضي هنا بالتشخيص إلى نهايته، أي إلى وضع نظرية الرواية (الغربية) في إطار الأنساق الميتافيزيقية التي يشكل الجنس الروائي مجرد موضوع لمنظومتها النظرية. ولعل الذهاب بهذا التشخيص إلى نهايته يمكن أن يدفع دراج إلى ملاحظة أن النظرية التي كانت تسير في طريق، والرواية كنص أو كجنس أدبي في كتاب مطبوع تسير في طريق آخر، وإن نقطة اللقاء ما بينهما هي محدودة، إذ تنشغل النظرية بتحويل الرواية نفسها إلى مادة تثبت مفاهيمها. تبدو النظرية في خطوة أولى وكأنها تعبير كلي مفهومي عن الممارسة الكتابية إلا أنها في اتساقها «النهائي» تبدو سابقة على هذه الممارسة وتتحول إلى سلطة ثابته فوقها. وهذا يساعدنا كما تسمح به استخلاصات دراج نفسه على رؤية نظريات الرواية (الغربية) كنظريات فكرية. وليس ذلك مفارقة في أي حال، إذ كما علمنا وارين وويليك فإن المناهج النظرية الأدبية أي التي تعنى بنظرية الأدب هي مناهج فكرية بدرجة أساسية.

يحلل دراج في أول مناقشة منظومية عربية متسقة لنظرية الرواية (الغربية) أربع نظريات أساسية في حقل نظرية الرواية، هي نظريات لوكاش وغولدمان وباختين ومارتن روبير ورينيه جيرار. ولعل نظريتي لوكاش وغولدمان قد عرفتا في الوسط الثقافي الاختصاصي العربي، وشاعتا «شعبياً» فيه بتأثير النفوذ الماركسي في وعي النخب العربية في حين أن نظريتي روبير وجيرار أقل شيوعاً. إلا أن نظرية باختين التي كان دراج من أوائل من نقلها إلى

اللغة العربية، وأدرج مفاهيمها الأساسية في ممارسته النظرية والنقدية قد أخذت تؤثر أكثر فأكثر على حقل النظر إلى الرواية. ويتخطى دراج للطريقة «الشعبية» لدى بعض النقاد الذين يزعمون تصلباً ماركسياً في «عبادة» لوكاش أساساً وغولدمان بدرجة أقل، ويعود إلى نصوصه الأصلية، محللاً ومفككاً وواصفاً لها في تاريخها، ومسائلاً مفاهيمها عن مدى كفايتها. ولا ريب أن دراج نفسه تأثر بالتمييز اللوكاشي المستمد أساساً من التمييز الهيجلي حول الفرق ما بين الملحمة والرواية في فلسفة التاريخ، غير أن هذا التأثر لا يمنع دراج من تشخيص معمق لثقافية هذه النظرية وصلتها بفلسفة التاريخ أكثر من صلتها بالرواية كجنس أدبي، رغم أن لوكاش أشار إلى العلاقة بين برون الشكل الروائي وانحلال الثقافة السردية للعصور الوسطى على نحو عابر. بكلام آخر يشخص دراج حقيقة أن فعالية لوكاش النظرية العليا المخصصة بشكل تام لـ «فلسفة المفهوم» قد حوّلت تاريخ الرواية إلى مجرد ظل واهن للتاريخ الاجتماعي، لم يمكن لوكاش إلا من الحكم القاسي على روايات جويس وبروست ووصفها بالانحطاط. في إطار نظريته عن الواقعية التي لا تشكل نظريته في الرواية إلا وجهاً آخر لها. ولعل مناقشة دراج المعقدة وهي من أولى المناقشات التي تدرج مع مناقشات معمقة أخرى إلا أنها محدودة العدد، تفضي به إلى استخلاص محدودية نظرية الرواية اللوكاشية في إضاءة «الرواية الأخرى»، أي الرواية غير الأوروبية وفي طليعتها الرواية العربية. ويعني ذلك في بعض ما يعنيه على مستوى الوظيفة في الوعي الماركسي الأدبي

العربي الذي انشغل في فترة بالامتثال للوكاش، تحويل لوكاش لأول مرة من صنم إلى إمكانية نظرية نسبية، لا تنتقص مركزيتها الأوروبية ونسبيتها وثقافويتها من أهميتها. وإذا كان لوكاش قد أنكر عمليه الشهيرين *نظرية الرواية* و*التاريخ والصراع الطبقي* فإن لوسيان غولدمان انطلق تحديداً في بناء نسقية *بنويته التكوينية* من هذين العملين. ويتوقف دراج بتأن كبير عند نظرية غولدمان التي وضعها غولدمان نفسه في إطار *علم اجتماع الرواية*، وهي نظرية تشرح العمل الأدبي في علاقاته الداخلية وتدرج بنيته الدلالية في بنية إجتماعية أكثر شمولاً واتساعاً تحيل على الحياة الإجتماعية، ونجد هنا إخصاباً لمقولات لوكاش الشاب عن البطل الإشكالي والتشيؤ والرعي الممكن في إطار جديد أو في إطار *بنويوي تكويني*. ويقرأ دراج نظرية غولدمان في تاريخها الأوروبي الخاص وفي مدى شمولها للتاريخ الكوني العام، وفي مقدمته رواية مجتمعات الأطراف من قبيل الرواية العربية، ويكتشف أن العنصر الأساسي الوحيد الذي يمكن أن يضيء الرواية العربية في نظرية غولدمان هو عنصر البنية الدالة المتسقة، وليس العناصر الأخرى التي بنى غولدمان تعامله مع النص الروائي على أساسها وهي: الاندراج الإيديولوجي والإيديولوجيا والطبقة الإجتماعية، ووظائف الطبقة. أما نظريتا مارتن روبير ورينيه جيرار فهما نظريتان في الفن، أكثر مما هما نظريتان في الرواية، وبشكل أدق فإن نظرية روبير عن *الرواية الأسرية* التي قال بها فرويد هي النظرية الفرويدية مطورة في حقل الفن. وتشكل مدخلاً لدراج لمناقشة المناهج

الأدبية العربية التي استندت إلى المنهج النفسي وفي مقدمتها أعمال جورج طرابيشي، التي تحتل مناقشة نصف مادة دراج عن روبير تقريباً. فدراج ليس أكاديمياً بالمعنى التقليدي بل يحلل ويتوقف عند هجرة المفاهيم وانتقالها والتغيرات التي تتعرض لها وآثار إعادة بنائها في حقل آخر الذي هو هنا الحقل الثقافي العربي. وفي هذا الإطار يحلل أيضاً نظرية رينيه جيرار التي تقوم على مبدأ *الرغبة المحاكية* حيث الإنسان يحاكي دائماً وسيطاً يوقظ رغبة لم يكن يعرفها أو يمكن بمقدوره وحده أن يكتشفها. أي الوسيط بين الإنسان ورغبته الخبيثة. وهي نظرية نفسية وتأمليه في الفن تستلهم فرويد ودوركايم وشيلر أكثر مما هي نظرية في الرواية. ولقد مارست هذه النظرية تأثيراً معيناً على النقد العربي الذي أغراه الجهاز المفهومي عند جيرار بتطبيقات وتعميمات مطلقة السراح، تتناثر فيها الوساطة في كل مكان. ويمضي دراج إلى القول إن نظرية جيرار لا تقدم عوناً كبيراً إلى من يدرس الرواية العربية في بدايتها الأولى أو حتى في صفحاتها المتأخرة.

تختلف نظرية باختين عن سائر هذه النظريات في أنها لا تطبق على النص الروائي قولاً نظرياً سابقاً عليه يجنح إلى دراسة إيديولوجية مجردة وتقوم إجتماعي. بل إن باختين جعل مبتدأه كما يبرز دراج ذلك هو تجاوز هذه النظرة الإيديولوجية المجردة إلى طرح قضايا أسلوبية الرواية، التي يطرح فيها باختين نظريته في الكلمة إلا أنها هنا *الكلمة الحية* التي هي موضوع الرواية ومرجع النظرية التي تعالجها. ومن هنا يرفض باختين المنظورات الأسلوبية التقليدية. ولقد تأثر بأعمال

الشكلانيين الروس لكن من داخل نقد متمسق لها، يبني فوقها جدليات مطابقة قوامها : المفتوح والمغلق، الطليق والمقيد، المتنوع والمتجانس، المتطور والساكن، الذي يكون فيها التنوع اللغوي دليلاً على حياة اللغة وعلى تطور الفردية أو انغلاقها. هنا يكمن جوهر المبدأ الحوارية في نظرية باختين التي تقوم بنيتها الأساسية على نظرية اللغة الحوارية التي تجعل الرواية جنساً مفتوحاً ومرناً في طور التكون أبداً. ورغم أن دراج كعادته يخضع كل ما يقرأه إلى مراجعة نقدية، بما في ذلك نظرية باختين فإنه لا يدع مجالاً للشك في أنه قد تشرب بنيتها الأساسية، بشكل غدت فيه جزءاً لا يتجزأ من منظومة قراءته لأي نص روائي أو قول نظري في الرواية.

حين ينتقل دراج من مناقشة الرواية في الممارسة النظرية الأوروبية إلى مناقشة النظرية الروائية، فإنه يعني هنا الممارسة الروائية العربية. هذا هو ما يحيل عليه عنوان كتابه «نظرية الرواية والرواية العربية». ولا بأس هنا أن نوضح أن دراج يرى بكل وضوح أن نظرية الرواية في شكلها الأوروبي عموماً هي نظرية محدودة في إضاءة الرواية العربية، وهو يتبنى افتراضاً نظرياً يشكل جوهر مغامرته النظرية النقدية، ويقوم على بناء نظرية الرواية العربية لا يستوي إلا بقراءة الرواية العربية، واشتقاق تلك النظرية من الممارسة الكتابية. يعود دراج هنا مبدئياً إلى خلاصة وارين وويليك المرجعية في أنه يستحيل وضع نظرية للأدب إلا على أساس دراسة نصوص معينة، غير أنه في أعمال نظرية سابقة وهنا نسبياً يطور ذلك في إطار

بناء نظرية الرواية العربية التي تغدو أحياناً لديه مسكونة بهم «التخصيص» تحت اسم النظرية العربية للرواية. بين نظرية الرواية العربية والنظرية العربية للرواية فارق كبير. في الأولى لا نجد أنفسنا أكثر من اتباع طريق وارين وويليك في اشتقاق النظرية على أساس دراسة النصوص، لكننا في الثانية إزاء طرح ثقافوي يحتوي على قدر كبير من التضخم، وإعادة إنتاج الخصوصية في وهما تحت اسم تمييز الكوني، وتخصيص العام. ومبدئياً يقع الطرح النظري الثاني في غير حقله العلمي الأساسي، بمعنى أن المنهج المجانس لطرحة المعمق يجب أن يكون منهجاً مستنداً على المنهجية الأنتروبولوجية، التي تركز على مسائل الثقافة والاتصال الثقافي وهجرة المفاهيم من مكان إلى آخر، وما تخضع له من إسقاطات وإضافات في عملية التبيئة والتمثل أو التمثل المضاد. ونجد عند فيصل معطيات منهجية أنتروبولوجية محدودة، إذ لا يستثمر هذه المعطيات في طرحة النظري عن تحويل الرواية من جنس أدبي وافد إلى جنس متأصل في السلسلة الثقافية العربية. وإن المنهج الأنتروبولوجي لا يحذب مبدئياً أو ينحاز مسبقاً إلى عملية «التبيئة» لكنه يقرأها كآلية من آليات الاتصال الثقافي أو الثقافة، لكننا في إرادة «التبيئة» إزاء هم أيديولوجي لا ينفصل عن القلق النظري العام في محاولة تعريب كل شيء. غير أن دراج يؤسس هذه الإرادة في استقصائه للمفاهيم النظرية التي تشي بها الممارسة الكتابية العربية، على ما نزع أنه مزيج مركب من علم اجتماع الرواية والنظرية الباختينية. نعني بعلم اجتماع الرواية هنا منظورات عند دراج تقع في فضاءها، وتتخلص

في أن الرواية هي نتاج تكون المجتمع البورجوازي وتشكل الطبقات واللغات القومية، وظهور الفردية وقوائم حقوقها أي تشكل الحداثة الاجتماعية. ومن هنا يشكل مفهوم الحداثة الاجتماعية أحد أبرز مفاهيم دراج في قراءته الوصفية والتقويمية للممارسة الكتابية العربية وفي استخلاص إمكاناتها النظرية. إن الرواية هنا هي الجنس الأدبي المميز لعالم قد غدا منذ الحضارة الحديثة ذاتي المرجع يحيل إلى ديناميكياته نفسها وليس إلى أي مرجع لاهوتي أو ميتافيزيقي فوقه، إنها طريقة المجتمع الذاتي المرجع في مخاطبة نفسه. من هنا يلح دراج باستمرار على مفهوم دنيوية الرواية. ويلقح هذا المفهوم النسقي الفكري ما فوق النصي مع إعادة إنتاجه وتأويله للمفاهيم الباختينية التي تتركز عنده في فهم مرن للمبدأ الحوارية. وهذا التلقيح على قدر كبير من الاتساق، فهو لا يغرق بحكم نفور دراج من نظريات «الشعرية» الحديثة كنظرية عامة للأدب في إجراءات نقدية قياسية كمية وعلموية تحت اسم العلمية، بل يغوص في الكلمة الروائية بوصفها «كلمة حية» تحيل على القاع السفلي وتنوع اللغات واللهجات والطبقات والنظم الرمزية والثقافية والاجتماعية. تكون هنا إزاء منظورين أولهما متمركز والآخر تعددي ينقض التمرکز من أساسه. لعل هذا هو التوتر الأساسي في فعالية دراج النظرية الذي لم يجد لديه حلاً له حتى الآن. ففي المنظور الأول لا يكمل دراج الأمر إلى نهايته. إنه يتوقف بكلام آخر عند حدود ما يسميه بالحداثة الاجتماعية، إلا أنه لا يريد أن يتوقف عند حقيقة أن الحضارة الحديثة التي أحلت الإنسان مكان الله، ورمته في الاغتراب قد أنتجت نوعاً من

أديان وضعية أو أديان بديلة كما يقول المشتغلون بعلم الأديان. ويتكثف القول النظري لديه في أن الرواية العربية في بواكيرها لم ترتبط بطبقة محددة بل بجملة قيم حداثية حملها مثقفون يطمحون إلى الحداثة الاجتماعية الغائبة. هذا هو مدار فكرة دراج عن أن الشرط التاريخي العربي قد أفرز رواية، لكنه لم يفرز العلاقات النظرية المرتبطة بها، لأن هذه العلاقات مرتبطة بما يسميه بـ «الحداثة الاجتماعية». لكن ما يبرز في فعالية دراج النظرية هو مسألة في منتهى الأهمية، وهي ضرورة قراءة الممارسة الروائية العربية على مبعده من «النظريات» الجاهزة، واشتقاق العلاقات النظرية للرواية العربية عن نصوصها. وهو ما يجعل من فعالية دراج فعالية منفتحة على حقوق تضم التاريخ والنقد الأدبي والنظرية الأدبية والفلسفة وعلم الاجتماع، وهي حقول على قدر معين من التجاور والتبادل في ما بينها. وفي ذلك قد يظن البعض أن دراج يجيب نهائياً على كثير من الأسئلة غير أن التمعن في إجاباته يشير بدقة إلى أنه لم يفعل سوى أنه رمانا في قلق الأسئلة الذي هو قلق الفكر المغير في كل العصور.

محمد جمال باروت

موسوعة القرى الفلسطينية وتجديد الذاكرة دار الشجرة .. دمشق. مجموعة من المؤلفين

الفلسطيني، الذي اعتقد مرة، أنه سيرى المكان قبل أن يموت. فالفلسطيني الذي ولد في عام *النكبة*، ولم يرَ من فلسطين شيئاً، سيدخل إلى برد الشيخوخة بعد سنوات، والفلسطيني الذي عاش تفاصيل المكان ووعى تضاريسه، غادر دفع الكهولة منذ زمن طويل. ولعل تلك العلاقة المتوترة بين أشباح الموت وأطياف الطفولة، و*في الطفولة من الأسرار ما يفيض على أسرار سور الصين*، هي التي تملي على بعض الفلسطينيين، وفي السنوات الأخيرة بخاصة أن يسجلوا أشياء متسقة، أو متناثرة، عن فلسطين التي كانت، أو عن ذلك المكان الذي خفق في ذاكرة تقترب من الانطفاء.

وإضافة إلى قرى اندثرت وآثار انطوت وربوع تضاءت يدخل الفلسطيني، ومنذ بداية التسعينات، إلى زمن ملتبس ولا وضوح فيه، يضع أمامه حلم العودة تارة، ويضعه أمام بوابات كالحة لا حلم فيها ولا عودة تارة أخرى. ولذلك تبدو الكتابة الفلسطينية عن المكان، في زمن يربك ذاكرة المكان، محاربة للنسيان واستجاباً للأمل، إن لم تنطو على ذلك التغير القديم، الذي يساوي بين الكلمات والمواضيع، وبين كلمة الشهد ومذاق العسل. فالكلمة مقاومة للموت واحتفال بذاكرة ينتظرها الموت واحتفاء بأطياف يوم هارب من الأيام. والكلمة وفاء لوطن وحوار مع أجيال قادمة لم ترَ الوطن، وقد تراه أو لا تراه. كأن في الكلمة التي يخطها عارفون بالكتابة أو آخرون حظهم من معرفة

يقول مثل صيني: تصبح الأمور أكثر وضوحاً حين تبتعد عن ساحة الرؤية. والمثل هذا يأخذ صيغة أخرى عند الغريب الفلسطيني، ليكون: تصبح البيوت عند أصحابها أكثر جمالاً إن ابتعدت. وغالباً ما يعيد اللاجئ الفلسطيني، مثل من يشبهه، خلق بيته، الذي كان، ليغدو أكثر جمالاً ممّا كان، أي ليصبح جديراً بالعودة إليه. والمكان المقصود جزء من كيانية مغتربة، ترى في البيت، الذي خلقته الذاكرة، تعويضاً عن حاضر غير مرغوب، وتأكيداً لذاتية، كانت تشبه غيرها من البشر، والبرهان هو المكان الذي يفوق أمكنة البشر الآخرين جمالاً.

غير أن لدى الفلسطيني من الأسباب ما تدفعه إلى المغالاة في اختراع المكان الذي كان. فإضافة إلى غربة في الحاضر تستنجد بزمن مضيء قضى، فإن المكان المجلّم لا ينتظر أصحابه دائماً، لأن *جيش الدفاع الإسرائيلي* احتاجه، وكثيراً ما يفعل، ومسحه عن وجه الأرض. ولذلك، فإن الفلسطيني لا يجلّم ما سيرى، بل يجلّم مكاناً لن يراه، وهو ما يجعل *اختراعه المكاني* يأخذ شكل الوداع الحزين. إنها التحية المتأخرة، أو الأخيرة، التي يلقيها الفلسطيني على مكان دافئ، كان يدعوه دائماً: أرض الأجداد.

ينتقل الفلسطيني، في ذاكرته المضطربة، من المكان الغائب، والغائب يعود أحياناً، إلى المكان الذي مضى. لكن جيلاً من الفلسطينيين، يتزايد باستمرار، يزامن، على مستوى الزمن، المكان الذي يحن إليه، فيموت المكان، ويقترب من الموت

الكتابة قليل، تحدياً للجرارات الإسرائيلية، التي أهدمت قرى عربية كثيرة، ومواجهة لـ *جيش الدفاع* الذي يشوه طبيعة الأرض باسم *الأمن* و*سلامة البلاد* ومقاومة لآخر يسمّن ذاكرته ويغتال الذاكرة الأخرى. يقول مثل إفريقي: حين يموت عجوز تندثر معه مكتبة. وربما أراد الفلسطيني، الذي يعرف الكتابة أو لا يعرفها، أن يضع في مكتبة ملامح وطنه، التي لا يريد لها الاندثار.

ولم يكن غريباً، وليس في هذا الزمن القلق فقط، أن يمد الفلسطينيون *ذاكرتهم الإغريقية* بقلم جليل، يصطفي الذكريات ويصنفها ويثبت ملامح الذكريات البعيدة بأوتاد من حبر وورق. فيرسل إميل حبيبي تحية إلى القرى الفلسطينية التي دمرها *جيش الدفاع* في *الوقائع الغربية* لأبي سعيد النحس المتشائل، وأن يجعل جيرا من القدس نموذجاً للجمال والفتنة، وأن يسجّل ما حفظته الذاكرة عن بيت لحم في *البئر الأولى*، وأن يستعيد غسان كنفاني أطيايف حيفا في *عائد إلى حيفا*، وأن ترى سميرة عزام إلى *ناصره* من دفء ونور.. في هذه الكتابات كانت الكتابة هي قدرة الكتابة على اختراع فلسطين التي ابتعدت عن الرؤية، بقدر ما كانت الكتابة هي الاختراع الجميل الذي يجعل الموت المنتصر مهزوماً.

في هذا الإطار يندرج مشروع دار الشجرة للدفاع عن الذاكرة الشعبية الفلسطينية، والموزّع على اتجاهين، اتجاه أول يوثق تاريخ القرى والمدن الفلسطينية، واتجاه آخر موجّه للطفل الفلسطيني يصنع سير القرى الفلسطينية في شكل قصصي. وإذا كان الاتجاه الأول يتكشف جهداً توثيقياً علمياً وعملاً وطنياً مسؤولاً، فإن

الاتجاه الثاني يتعين كعمل وطني - تربوي بامتياز. وتصدر أهمية العمل عن كونه مشروعاً متكاملًا، يطمح إلى كتابة *السيرة الذاتية* لجميع القرى الفلسطينية القائمة حتى عام الخروج، وذلك في منهج يمزج بين الجغرافي والتاريخي، والاجتماعي والوطني، وبين وقائع القرى، التي كانت، والذاكرة الوطنية التي عاشها أيضاً. ولعل البحث عن الوطني - التربوي، هو ما يجعل الحكايات، أو ما هو قريب منها، يخترق صفحات الدراسة، مؤكداً أن معنى المكان هو معنى التجربة الإنسانية التي صاغته، أو ساهم في صياغتها بدوره. وبما أن المكان هو التجربة الإنسانية في المكان، يكون على الفلسطيني، الذي فرض عليه التاريخ الظالم تجربة تختلف عن غيره، يكون على اللاجئ الفلسطيني أن يرفع التجربة من مستوى المعيش إلى مستوى المتخيل، كي يغدو الوطن تاريخاً وذاكرة ومكاناً أعادت الذاتية المغتربة تخليقه من جديد.

في حدود المشروع الوطني - التربوي، أصدرت دار الشجرة كتباً عن: الطنطورة، الطيرة، كوكب، القسطل، الفالوجة، صرفند، الجاعونة، كفر سبت، نمرين، الجرملق، ترشيحا، لوبية، الزنغرية، طبرية... واعدة بإكمال ما يجب إكماله، حتى يتسنى للقارئ الفلسطيني أن يعرف قراه، التي كانت، في تاريخها المكتوب وتاريخها الشفهي أيضاً، والتاريخ الأخير يكتب عملاً لا يكتبه المؤرخون، لأنه يلتفت إلى البشر وعاداتهم وحكاياتهم وأحلامهم وأحزانهم، قبل أن يرى إلى مساحة المكان و*الأعيان الكبار* الذين مرّوا به.

كتاب *لوبية* على سبيل المثال، الذي وضعه الدكتور ابراهيم يحيى الشهابي، يتعامل مع

موضوعه في ستة فصول عناوينها: الاسم، الموقع، المساحة، المعالم الأثرية والتاريخية، صفحات من جهاد لوبية، السكان - الحمائل، نمط الحياة (البيوت، الحياة الاقتصادية، الحياة الاجتماعية، الأتراح، الأفراح، الألعاب). ولعل أفضل ما في هذا الكتاب هي الأجزاء الطويلة منه، المكرّسة للأغاني والكلمات والأمثال الشعبية، التي تعيّن الشعب في عادات متراكمة وتقاليد متميزة وشيء قريب من الطقوس يضيء العلاقة بين الإنسان والبيئة واللغة ونمط الحياة. والأكثر أهمية في هذا هي تلك اللغة الشعبية، التي تحيل على شكل التفكير ومستواه وحركيته، مما يجعل اللغة هي المكان الحقيقي الذي يكشف عن حقيقة الإنسان» وعن معنى وجوده.

ولأن الكتاب، ويقع في مائتين وخمسين صفحة تقريباً، ويريد أن يكون ذاكرة، فإنه يبدأ بـ «الاسم» وبالصراع الفلسطيني - الإسرائيلي حول الاسم والأسماء. فمن يقرّر الاسم ويوطده وينتزع الاعتراف به يملك الموضوع المسمّى، كما لو كان الاسم خالقاً للموضوع ودليلاً على وجوده. يقول الدكتور شهابي: إن كلمة «لوبية» أو «لوبيا» ذات أصل يوناني بمعنى «بلاد البيض» وقرية لوبيا شيدت فوق قرية يونانية كانت تحمل الاسم نفسه بمعناه اليوناني. ويقول أيضاً: لوبيا اسم موضع أعجمي. ولوبيا، كما يقول «معجم البلدان» القديم، الحوت الذي عليه الأرض. لا ينسب الباحث الاسم إلى «أساطير عربية»، ولا يبحث له عن شفاعة دينية، بل يترك الاسم في تاريخ قديم. يملك البشر ولا يملكه البشر، على خلاف «المنهج الإسرائيلي»، الذي يرد الوقائع

جميعاً إلى سر يهودي قديم. ولذلك لن تكون «لوبيا» كاسم، إلا امتداداً لكلمة «لقان» العبرية ومعناه «أبيض»، وتلفظ بالعربية «لافي» / ليفي»، وبالعبرية «لقان». وقد يكون الاسم أيضاً هو اسم أميرة من أميرات التاريخ اليهودي، وهي ابنة الملك طوران... ودون النظر إلى صحة «المنهج الإسرائيلي» أو خطأه، فإن الجوهر في «المنهج الإسرائيلي» هو «الاحتكار» واعتبار «الحقيقة اليهودية» مركزاً مطلقاً لغيرها، على خلاف «البحث الفلسطيني»، الذي نسب القرية الفلسطينية، التي دمرها الإسرائيليون، إلى ذاكرة تاريخية وأسطورية رحبة ولا مركز فيها. لا يختلف المنهج في الكتاب اللاحق الخاص بـ «طبرية»، الذي وضعه الدكتور شهابي أيضاً. فالبدء هو الاسم دائماً. يقول الباحث، في كتابه الذي يزيد عن مائتي صفحة قليلاً: «كلمة «طبر» تعني قفز أو اختبأ. ويقال: وقعوا في طبار أي داهية (عن يعقوب واللحاني). والطبار ضرب من التين أحمر كُفيت أنى تشقق. الطبار من غريب شجر الضرف، وهو على صورة التين إلا أنه أرق». والذي بنى طبريا، كما يقول ابن الأثير في كتاب الكامل هو طياربوس فسميت باسمه وعربها العرب. والنسبة إليها هي «طبراني» تمييزاً لها عن النسبة إلى «طبرستان»، والتي هي «طبري». ويمائل الكتاب في مواضيعه الكتاب الذي سبقه، متطرقاً إلى الجغرافية والتاريخ والمعالم الأثرية والسياحية، مروراً بـ «طبرية» في الموروث العربي وصولاً إلى الشخصيات الفلسطينية البارزة التي جاءت من هذه البلدة، مع صفحات طريفة عن «الصحف والمجلات، والمسارح والسينما» في طبريا، قبل الخروج. وبالتأكيد،

فإن لهذه البلدة معادلها الضروري في الكتابة اليهودية التي ترى* أن هيرود أنتيباس الروماني قد بنى المدينة عام ١٨ بعد الميلاد لتكون عاصمة لمملكة إسرائيل، وقد شاهدها على شواطئ بحيرة الجليل الجميلة وسماها طبرية تكريماً للإمبراطور الروماني طيباريوس. ولعبت طبرية دوراً مركزياً في تاريخ إسرائيل، وأنها كانت عاصمة إسرائيل بعد القدس». تأخذ الرواية الإسرائيلية، دائماً، بتصور المركز، وهو مقدّس ويترد ما عداه. أو بتصور الأصل، الذي مهما اخترقته الأزمنة، يظل أصلاً كما كان. وفي فضاء المركز / الأصل يُعاد، إسرائيلياً، بناء جميع القرى الفلسطينية التي دُمرت، اعتماداً على إيديولوجيا الخلق، المتعددة العناصر. تخلق اللغة المكان، ويأتي يهودياً منذ البداية، ثم يعاد خلقه في معمودية الهدم والنار، ليولد جديداً وقد استعاد أصله القديم. والإشكال هنا هو احتكار الحقيقة وإلغاء الآخر، أو إلغاء الآخر الفلسطيني كأثر لاحتكار الحقيقة ...

ولذلك، فإن من إيجابيات* القرى الفلسطينية والذاكرة الشعبية» ابتعادها عن إيديولوجيا المركز، الذي يترد بسبب قدسيته الأطراف اللامقدسة، وابتعادها أيضاً عن أسطورة الأصل، التي تستولد المستقبل من الماضي وبالعكس. وهو ما يجعل كُتّاب الدراسات يأخذون بروايات متعددة، تحتل اليوناني والروماني والعربي واليهودي، وتحتل أيضاً قول التاريخ وقول الأساطير أيضاً.

ف. د

تطرح موسوعة القرى الفلسطينية سؤالاً عن الذاكرة وسؤالاً عليها. فالذاكرة المغلقة، التي تلغي الأزمنة كلها وتلغي التاريخ، تكون فاعلة في فضاء سلبي، تخومه الحقد والنار والتدمير.

يورام حزونى: *الدولة اليهودية: الصراع على روح إسرائيل*

Yoram Hazony: The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul

Basic Books. New York 2000 - 400pp.

والمفارقة أن تلك الأيديولوجيا التي كانت هدفا لهجوم اليمين الصهيوني في سنوات اليبشوف اليهودي في فلسطين، وموضع كراهيته ونقده العنيف خلال العقود الأولى من عمر الدولة، تحولت اليوم إلى شئ ينبغي الدفاع عنه، وحمايته من خطر النقض والتفكيك. ولعل الفكرة الأخيرة هي الخلاصة التي لا يستطيع قارئ *الصراع على روح إسرائيل* النجاة من رسالتها الصريحة ودلالاتها المباشرة.

وإذا جاز لنا اختزال الرسالة، التي أستنفذ الكاتب ٤٠٠ صفحة في تدبيجها، يمكن القول أن نقطتها المحورية تتمثل في توجيه أصابع الاتهام إلى عدد من المثقفين اليهود - الألمان بصفة خاصة - في فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية باعتبارهم مسؤولين عن ظاهرة المؤرخين الجدد التي يحتدم النقاش بشأنها في إسرائيل والأوساط اليهودية والصهيونية خارجها في الوقت الحاضر.

فقد وقف أولئك الأشخاص - كما يرى الكاتب - ضد فكرة إنشاء دولة لليهود في فلسطين - بينهم أسماء معروفة ومرموقة مثل مارتن بوبر وغيرشوم شولم وحنأ أرندت - واصطدمت تصوراتهم الثقافية والسياسية لحل المسألة اليهودية بالصهيونية العملية التي تزعمها بن غوريون. ورغم هزيمتهم في الحقل السياسي إلا أنهم تمركزوا في الجامعة العبرية، التي

تدهورت القاعدة الانتخابية للحزبين الكبيرين في إسرائيل - العمل والليكود - في العقود القليلة الماضية إلى حد لا يمكن أحدهما من الفوز بأغلبية مطلقة في الكنيست، أو تشكيل حكومات ائتلافية تلعب فيها الأحزاب الصغيرة دورا هامشيا كما جرت العادة منذ قيام الدولة حتى أواخر السبعينات.

وقد توافقت الظاهرة المذكورة مع تدهور هيمنة الاشكناز على الحياة السياسية والثقافية في إسرائيل، فشهدت العقود نفسها ظهور تجمعات حزبية جديدة تحظى بتأييد اليهود الشرقيين، علاوة على أحزاب حصرية أخرى من نوع أحزاب المهاجرين الروس. كما ازداد عدد ونفوذ الأحزاب الدينية بصورة ملحوظة بعد وجودها الرمزي والهامشي حتى أواخر السبعينات.

ولسنا بصدد تحليل تلك الظواهر بل إقامة الصلة بين تدهور نفوذ المؤسسة الاشكنازية التقليدية بالمعنى السياسي، وتدهور روايتها الأيديولوجية والتاريخية ومثلها العليا بالمعنى الثقافي. لذلك، يمكن النظر إلى أمثلة لا حصر لها، تقريبا، في الصحافة والفن والأدب والجامعة كتجليات لإفلاس الأيديولوجيا العمالية الصهيونية - التي أنشأت الدولة وصاغت مجتمعا - من جهة، ومحاولة لبناء علاقة سوية مع الواقع من جهة أخرى.

تحوّلت مع مرور الوقت، وبفضل جهودهم وأفكارهم، إلى حاضنة للثأر من الصهيونية، وتمكنت من تعزيز نزعة التمرد على الدولة وتاريخها. وقد وصلت تلك النزعة إلى ذروتها من خلال العمل التخريبي المنظم الذي يمارسه دعاة التاريخ الجديد وما بعد الصهيونية هذه الأيام.

وللبرهنة على هذه الفرضية يكرّس الكاتب قسما كبيرا من الكتاب لتحليل رفض مارتن بوبر للدولة اليهودية، وقيم الدليل على الصلة الوثيقة بين المثقفين اليهود الألمان وإنشاء الجامعة العبرية. وهي صلة تتضح أهميتها - حسب رأيه - استنادا إلى شكوكهم الجدية بشأن شرعية وضرورة تقييد مصالح الشعب اليهودي في إطار دولة سياسية تخصه. وبما أن الهولوكوست أثبت مدى عجز اليهود عن دفع الأذى، اضطروا إلى التراجع عن مقاومة الدولة في العلن، وتحوّلوا إلى معارضة سرّية.

وفي السياق نفسه يستعرض هجوم المثقفين على بن غوريون وردود الأخير عليهم. كما يبين الفرق بين تصوّر بن غوريون للدولة وموقف المنشق بوبر، الذي أثار كل ذلك الاضطراب حيا وميتا، وقال في عام ١٩٥٨ إن إيمان هذا العدد الكبير من اليهود من أبناء جيله بنجاعة القوة مستمد من هتلر.

أما ورثة بوبر فهم تلك الفئة التي وصفها أهارون ميغيد في مقالة يستشهد بها الكاتب لتحديد عدد ونوعية الأشخاص الذين يرفضون الدولة ويهددون وجودها *مئات قليلة من أفضل رجال المجتمع من أصحاب الفكر والرأي،

من الأكاديميين، والكتّاب، والصحافيين، والى هؤلاء ينبغي أن نضيف فنانيين ومصوّرين وممثلين، لقد عمل هؤلاء بتصميم وبلاكل على هتك قضيتنا واثبات أنها غير عادلة، ليس منذ حرب الأيام الستة على الأقل والاحتلال المفترض به ألا يكون عادلا، وليس منذ إنشاء الدولة في عام ١٩٤٨ - الولادة التي تمت في الخطيئة - ولكن منذ بداية الاستيطان اليهودي في نهاية القرن الماضي».

إلى الوصف السابق يضيف الكاتب *حقيقة « جديدة فيقول : *على غرار المعادين صراحة للصهيونية في الماضي، تخلى المثقفون الإسرائيليون منذ فترة طويلة عن القول أن الصهيونية رغم ارتكابها حالات قليلة جدا من الظلم كانت من حيث الجوهر قضية عادلة، بل توصلوا خلافا لذلك إلى اعتقاد أن الدولة اليهودية خطأ من حيث المبدأ».

وبما أن الوضع على هذا القدر من الخطورة، يتصدى الكاتب لكشف هؤلاء واقتباس مقتطفات من أعمالهم تدل على ضبطهم بالجرم المشهود. فالإ جانب ممثلي الجيل القديم مثل يشعياهو ليبوفيتش ويعقوب تالمون - مع التذكير أن المذكورين من الجامعة العبرية أيضا - أصبحت الجامعات الإسرائيلية والصحافة بداية من السبعينات مرتعا لجيل جديد من تلاميذ ليبوفيتش وتالمون. وفي هذا السياق تنتقد الغالبية العظمى من المؤرخين وعلماء الاجتماع الجدد في إسرائيل من أمثال بيني موريس وآفي شلايم وزئيف شتيرنهال، ويفرد قسما خاصا لنقد الروائيين فيرى أن يزهار

الاجتماعي والسياسي، لذلك لا تحتل الكتابة التسجيلية والانطباعية مكانة يعتد بها في مناهج العلوم الإنسانية الحديثة. وإذا كان نشوء الدولة اليهودية وتطورها في فلسطين هما موضوع البحث فإن التغييب القسري للعوامل الموضوعية يخدم هدفا من أهداف التأريخ والأيدولوجيا الصهيونية. فقد حاول صانعو الرواية الرسمية حول نشوء الدولة وتطورها تجاهل الصراع الفلسطيني والعربي - الإسرائيلي كعنصر مكون من عناصر الدولانية اليهودية، أسهم في صياغتها وتحديد السمات الأساسية لمجتمعها. لذلك، كان * تفكيك « تجاهل المؤرخين الرسميين لدور الصراع في صياغة المشروع ودولته أحد مظاهر النقد الجديد. فليس صحيحا أن الديناميات الداخلية التي حكمت تبلور مشروع الاستيطان اليهودي تنحصر في الصراع على القيادة في الحركة الصهيونية، وفي البحث عن تسويات بين اتجاهات أيدولوجية مختلفة، وفي تطبيق نظريات منقولة من بلد المنشأ الأوروبي.

وفي هذا المعنى يبدو تحميل مارتن بوبر - الذي اعتنق تنوعا مختلفا من تنويعات الصهيونية - وزر النقد الجديد محاولة مضاعفة لتجاهل الصراع الفلسطيني والعربي - الإسرائيلي، فقد أنشأ بوبر مع جماعة من أبرز المثقفين اليهود في فلسطين وخارجها منظمة *ميثاق السلام « في الأربعينات كبديل لسياسة بن غوريون الحصرية، في محاولة لتصوير منظومة سياسية تضم الفلسطينيين واليهود، وتتفادى الحرب المنتظرة بينهم. وبين المؤرخين

سميلا نسكي كان المؤسس الأوّل لكراهية الدولة بعيد قيامها، وهي مهمة تولاهما أ.ب. يهوشوا وعاموس عوز ومائير شاليف في وقت لاحق. وربما تجدر الإشارة إلى تحليله لرواية مائير شاليف « قصة غرام روسية » التي استخدمها للتدليل على كراهية الروائي لفكرة الدولة اليهودية. ولعل في هذا التحليل ما يوحي بمنهجه في قراءة النصوص وطريقة نقدها والتعليق عليها، سواء تعلق الأمر بالأدب أو التاريخ وعلم الاجتماع.

تدور أحداث الرواية المذكورة في اليشوف زمن الحرب العالمية الثانية. لا تشعر الشخصيات الروائية بقلق خاص تجاه مصير اليهود في أوروبا، وعندما يتطوّر أحد أعضاء الكيبوتس للقتال إلى جانب البريطانيين ضد النازية، تُقابل محاولته بالاستنكار. وبعد عودته من الحرب يعبر رفاقه عن ذعرهم من خلقته المشوهة. وتلك دلالة كافية، في نظر الكاتب، لضبط الروائي بالجرم المشهود، أي كراهية الدولة. وفي هذا السياق لا يتورع عن التذكير بشاليف الأب الذي كان أحد الصهاينة المرموقين في زمنه.

وإذا كانت كراهية الدولة من جانب أجيال متعاقبة من اليهود هي الفرضية الأساسية في الكتاب فإنها تشكو من خلل لا يقل خطورة بالمعنى العلمي عن الخلل الذي حاولت كشفه. ويمكن في هذا الصدد إبداء الملاحظات التالية: أولا، لا تصلح نظرية المؤامرة لتفسير ظاهرة تاريخية ما لأنها تستبعد العوامل الموضوعية المحيطة بها، فتجرد الظاهرة المعنية من سياقها

اليهود من يرى أن دعوة بوبر إلى * الدولة ثنائية القومية « في فلسطين لم تكن تعبيراً عن إيمان خالص بحقوق الفلسطينيين، بقدر ما كانت تعبيراً عن الخوف على مستقبل اليهود في الشرق الأوسط.

ثانياً، نشأت ظاهرة النقد الجديد في إسرائيل بسبب تضافر جملة من العوامل الموضوعية من بينها: احتلال إسرائيل للضفة الغربية وقطاع غزة في عام ١٩٦٧ وظهور المقاومة الفلسطينية، نشوب حرب أكتوبر في عام ١٩٧٣ التي هزّت المجتمع الإسرائيلي من جذوره، الإفراج في عام ١٩٧٨ عن بعض وثائق حرب ١٩٤٨، الغزو الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢ وما سبقه من هزيمة العماليتين للمرة الأولى في تاريخ الدولة ووصول اليمين إلى السلطة في عام ١٩٧٧، وأخيراً الانتفاضة الفلسطينية.

تلك هي الأسباب الموضوعية التي شكّلت حاضنة طبيعية لظهور النقد الجديد، والتي يمثل تجاهلها محاولة لتحديد الصراع الفلسطيني والعربي - الإسرائيلي من لعبة الرواية الرسمية الإسرائيلية.

ثالثاً، يعمل الكاتب رئيساً لمركز شاليم لدراسة الفكر الاجتماعي اليهودي والسياسة العامة الإسرائيلية في القدس. كما عمل في وقت سابق مستشاراً لبنيامين نتنياهو عندما كان زعيماً للمعارضة. وفي الوظائف ما ينم عن توجهاته الأيديولوجية في معسكر اليمين. وهذه مسألة قليلة الأهمية في حد ذاتها. فما يعنينا يتمثل في نقطتين: محاولة تشكيل جبهة يمينية مضادة لثقافة * اليسار» الإسرائيلي من ناحية،

ومفارقة تحويل بن غوريون إلى نموذج يحتذى من جانب اليمين الجديد.

تكتسب النقطة الأولى دلالتها مع صدور كتب أخرى تندرج في الإطار المفهومي وتعتنق التوجهات الفكرية المعروضة في هذا الكتاب. ففي هذا العام صدر كتاب لباحث يهودي يقيم في لندن بعنوان * تزييف تاريخ إسرائيل « حاول فيه أفرايم كيرش نقد ونقض أطروحات وفرضيات المؤرخين وعلماء الاجتماع الجدد. كما أن مركز شاليم نفسه نشأ لخلق توازن مع مركز * جافي « في جامعة تل أبيب الذي يسيطر عليه العماليون. وقد أصدر المركز في الآونة الأخيرة تقارير ودراسات تبين خطر عملية التسوية السياسية الجارية مع الفلسطينيين على مستقبل إسرائيل.

أما النقطة الثانية فهي مفارقة تاريخية من طراز رفيع. يعرف المطلعون على تاريخ اليسوف اليهودي في فلسطين العداء بين الصهيونية العملية بزعامة بن غوريون، والصهيونية التقنيّة بزعامة جابوتنسكي. كان الخلاف حول الموقف من العرب والبريطانيين ومن حدود الدولة. وفي العقد الأوّل من عمر الدولة بلغت كراهية بن غوريون لمناحيم بيغن، وريث جابوتنسكي في قيادة اليمين حداً كان يمنعه من التلطف باسمه في جلسات الكنيست.

ويبدو أن مياها كثيرة مرّت من تحت الجسر، كما يقال. فمن بين * اكتشافات « المؤرخين الجدد حقيقة أن بن غوريون كان ضد التفاهم مع الفلسطينيين في سنوات ما قبل قيام الدولة،

و ضد التفاهم مع العرب بعد قيامها، إلى جانب رفضه لعودة اللاجئين الفلسطينيين، وتصعيده للتوتر على الحدود. وهي المواقف التي يحاول معسكر اليمين إعادة انتاجها حتى لو أقتضى الأمر إعادة الاعتبار إلى عدو قديم لتعطيل احتمالات التسوية السياسية.

رابعاً، كان اليمين، وما زال، ضعيفاً في حقل الانتاج الأيديولوجي والثقافي. وفي تبنيه لعدو قديم من نوع بن غوريون ما يدل على إدراك ما أصابه من إفلاس - تمثل في اتجاه جماهيره التقليدية نحو الأحزاب الدينية وأحزاب المستوطنين - وفي اكتشاف البنغوريونية كأيديولوجيا تستطيع جسر الهوة بين الأحزاب القومية الدينية واليمين العلماني الاشكنازي القديم.

يمثل هذا المزيج ما يُعرف باليمين الجديد،

بالمعنى الأيديولوجي، في إسرائيل. وقد نشط اليهود الأميركيون بصفة خاصة في بناء المنطلقات الفكرية لليمين الإسرائيلي الجديد، على غرار اليمين الجديد في الولايات المتحدة، الذي تمثل مجلة * كومنترى « اليهودية منبره الإعلامي. وليس مما يدعو للدهشة في هذا السياق إدراك أن حزوني مؤلف هذا الكتاب من اليهود الأميركيين، ومن الكتاب الدائمين في مجلة كومنترى.

النقطة الأخيرة في هذا السياق أن الصراع على روح إسرائيل في الحاضر، كما كان في الماضي، تسمية مراوغة لموقف الصهيونية من الفلسطينيين ومن احتمالات التسوية معهم أو الحرب ضدهم.

ح. خ