جامعة تل ابيب
אוניברסיטת תל אביב

مفتاح | מפתח

مجلّة معجميّة للفكر السياسي

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

العدد 20 شتاء 2024

مفتاح | מפתח

مجلّة معجميّة للفكر السياسي

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

صادر عن مجموعة المعجم للتفكير السّياسي – جامعة تل أبيب

العدد 20 شتاء 2024

كلمة المحرّرين (العدد الأوّل): https://mafteakh.org/wp-content/uploads/2019/09/1-2010-00.pdf

المحرّر الضّيف: جاد قعدان

المحرّر المسؤول: عدي أوفير

المحرّرون الرّئيسيّون: أريئيل هاندل، روتي جينسبورغ، منار مخول، إيتاي سنير

هيئة التحرير: أودي إيدلمان، ميراف أمير، ديكلا بيتنر، ياعيل بردا، ميخال جيفعوني، روعي فاجنر، نوعام يوران، أوري عيران، زهية قندس

مجلس التحرير: البروفيسور يارون عزراحي (رحمه الله)، قسم العلوم السياسية، الجامعة العبرية في القدس • د. فيني إيفرغان، قسم الفلسفة، جامعة بار إيلان وقسم الدراسات الإنسانية، مركز شاليم • البروفيسورة لويز بيت لحم، قسم اللغة الإنجليزية وبرنامج الدراسات الثقافية، الجامعة العبرية في القدس • البروفيسور يشيه بلانك، كلية الحقوق، جامعة تل أبيب • البروفيسور نيف غوردون، كلية الحقوق، جامعة كوين ماري، لندن • البروفيسور عيدو غايغر، قسم الفلسفة، جامعة بن غوريون • البروفيسورة روث هكوهين-فينتشوبر، قسم الموسيقى، الجامعة العبرية في القدس • البروفيسورة أنابيل هرتسوغ، كلية العلوم السياسية، جامعة حيفا • البروفيسورة عديت زرتال، قسم الدراسات اليهودية، جامعة بازل • د. رائف زريق، مركز مينيرفا للعلوم الإنسانية، جامعة تل أبيب • البروفيسور شاي لافي، كلية الحقوق، جامعة تل أبيب • البروفيسور نيتسان ليبوفيتش، كرسي دراسات الهولوكوست والأخلاقيات (أفتر)، جامعة ليهاي، بنسلفانيا • د. عنات مطر، قسم الفلسفة، جامعة تل أبيب • البروفيسور داني فيلك، قسم السياسة والإدارة، جامعة بن غوريون • البروفيسورة ريفكا فلدحي، معهد كوهين لتاريخ وفلسفة العلوم والأفكار، جامعة تل أبيب • البروفيسور غليلي شاحر، قسم الأدب، جامعة تل أبيب

منسّق التحرير: جاد قعدان

التصميم الجرافيكي: رونين إدلمان

التحرير اللغوي: إياد البرغوثي

صورة الغلاف: *close your eyes baby, can you feel the love?*, عائشة عرار, 2023.

موقع المجلّة: https://mafteakh.org

محاضرات من المؤتمرات وفيديوهات إضافيّة: www.youtube.com/@politicallexicon2179

للتواصل: politicalexicon@gmail.com ISSN 2224-4557

الفهرس

اللغة العربيّة	يوني مندل	3
سِّر	منار مخّول	29
روتين	بنان عويسات	47
عقيدة	جاد قعدان	61
غرب	إياد معلوف	78
ليلى	لؤي وتد	95

II

اللغة العربيّة يوني مندل

ترجمة: منى أبوبكر

تقديم الكاتب للنص المُترجم

كُتب النصّ الأصليّ لهذه المقالة في عام 2015. من نواحٍ كثيرة، لم يتغيّر شيء؛ استمرّ كون اللغة العربيّة في إسرائيل لغة هامشيّة في الحيّز العامّ، ولغة ذات دلالات سلبيّة في المجتمع اليهوديّ الإسرائيليّ وثقافته. لنأخذ على سبيل المثال المسلسل التلفزيونيّ "فوضى"، وهو أشهر مسلسل تلفزيونيّ في الثقافة اليهوديّة في إسرائيل، والذي يرتكز على استخدام اللغة العربيّة. أبطال هذا البرنامج هم مقاتلون من وحدة "المستعربين" الإسرائيليّة، وهي وحدة مكوّنة من يهودٍ يستخدمون اللغة العربيّة كقناعٍ لينجحوا في اختراق المجتمع الفلسطينيّ في الأراضي المحتلّة بهدف تنفيذ الاعتقالات والاغتيالات. بعبارةٍ أخرى، يتحمّس اليهود في إسرائيل عند استخدام اللغة العربيّة في سياقاتٍ عسكريّةٍ (بدأت الحملة الترويجيّة للبرنامج بلافتات بالأبيض والأسود على غرار داعش كُتب عليها "حضروا حالكو"). إحدى النتائج الاجتماعيّة الأساسيّة لهذه الوحدة هو تفكيك المجتمع الفلسطينيّ من الداخل. بعبارةٍ أخرى، يمكننا أيضًا أن نقول ذلك بطريقةٍ أخرى: الإسرائيليون يحبّون استخدامات محدّدة للّغة العربيّة، وهي أكثر الاستخدامات المكروهة لدى الفلسطينيّين. كان، ولا يزال، هناك فرق 180° في موقف اليهود في إسرائيل من اللغة العربيّة مقابل موقف العرب في إسرائيل من نفس اللغة.

لم يتغير الكثير أيضًا فيما يتعلّق بالتعليم. وجد تقرير صادر عن مركز معلومات الكنيست عام 2022 أنّ عدد اليهود في إسرائيل الذين يرغبون في دراسة اللغة العربيّة في المدارس الثانويّة يتناقص بشكلٍ مطّردٍ. في عام 2010، درس 5.6% من الطلّاب اليهود في إسرائيل اللغة العربيّة لامتحان البجروت باللغة العربيّة، بينما انخفض هذا المعدّل ليصل إلى 3.7% في عام 2020. برأيي، نحن ننظر إلى هذا المعطى بشكلٍ غير صحيح. عندما يكون الكأس فارغًا جدًّا، يجب أن نتحدّث فقط عن الفراغ داخل الكأس، وليس عن الجزء "الممتلئ" منه؛ يجب أن نقول بشكلٍ أكثر وضوحًا أنّ 96.3% من الطلّاب اليهود في المدارس الثانويّة في إسرائيل لا يريدون تعلّم اللغة العربيّة، ولا يريدون الاقتراب من اللغة العربيّة، ولا يريدون أن يكونوا مرتبطين بهذه اللغة.

في دراسة المجال الأكاديميّ المُسمّى "اللغة والمجتمع" – الذي يُعدّ أستاذيـ البروفيسور ياسر سليمان من أهمّ الباحثين فيه على مستوى العالم – يتمّ التأكيد باستمرارٍ على العلاقة بين الموقف من اللغة والموقف من الناطقين باللغة. لذلك، أؤكّد أنّ هذا الموقف المُستهتر الذي لا يرغب فيه 96.3% من طلّاب المدارس الثانويّة اليهود في إسرائيل بالاقتراب من اللغة العربيّة، يشير أيضًا إلى أمر أعمق بكثير – أنّهم أيضًا لا يريدون الاقتراب من العرب، وأنّهم لا يريدون معرفة القضيّة

يوني مندل: قسم دراسات الشرق الأوسط في جامعة بن چوريون في النقب

العربيّة، وأنّهم لا يريدون تغيّير العلاقات بين اليهود والعرب في البلاد بشكلٍ جذريٍّ، وأنّهم لا يفكّرون في مستقبلٍ مختلفٍ للعلاقات بين الإسرائيليّين والفلسطينيّين. في الواقع، ما تغيّر في العقد الماضي – إثر المشاكل التي عانت منها اللغة العربيّة في نظام التعليم، في الحيّز العام، وحتّى فيما يتعلّق بالوضع المعقّد للغة داخل المجتمع العربيّ الفلسطينيّ في إسرائيل – هو الوضع الرسميّ للغة العربيّة في إسرائيل. في عام 2018، عندما تمّ سن قانون القوميّة، دفعت اللغة العربيّة ثمنًا رمزيًّا عندما تحوّلت من لغةٍ رسميّةٍ في إسرائيل – على الأقل على الورق – إلى وضعٍ جديدٍ وغير مألوف: "لغة ذات مكانة خاصّة".

هناك جدل قانونيّ حول ما إذا كان الوضع اليوم أسوأ بالنسبة مكانة اللغة العربيّة في إسرائيل ممّا كان عليه عشيّة سنّ قانون القوميّة. هناك من يدّعي أنّ المحكمة الإسرائيليّة لا تزال تفسّر اللغة العربيّة كلغة رسميّة، كما فعلت عشيّة سنّ قانون القوميّة، لأنّ "المكانة الخاصّة" لا تفسّر بالضبط المكانة "الجديدة" للّغة العربيّة. ومع ذلك، واستمرارًا لبحث البروفيسور ياسر سليمان، واستمرارًا لنهج البحث الذي يرى باللغة طريقة دقيقة لفهم العلاقات العرقيّة والسياسيّة الأعمق، أزعم أنّ بند اللغة في قانون القوميّة يهدف، في الواقع، إلى "التلميح" للمواطنين العرب في إسرائيل بشأن مصيرهم. في نهاية الأمر، شأن العرب الفلسطينيّون في إسرائيل كشأن اللغة العربيّة: "رسميّون". يعلم الجميع أنّ اللغة العربيّة لم تكن رسميّة كاللغة العبريّة، وأنّها لم تكن مساوية للّغة العبريّة، تمامًا كما يعلم الجميع أنّ المواطنين العرب الفلسطينيّين في إسرائيل ليسوا "رسميّين" مثل اليهود في إسرائيل، وهم بالتأكيد لا يتمتّعون بالمساواة في مكانتهم القوميّة، وحقوقهم الجماعيّة، والميزانيّات المخصّصة لهم، والمخطّطات الهيكليّة لبلداتهم، وغيرها. في الواقع، يدعو القانون العرب إلى توخّي الحذر، فكما أصبحت اللغة العربيّة التي كانت رسميّة على الورق لغة ذات مكانة خاصّة، كذلك أنتم أيّها المواطنون! على الرغم من أنّكم رسميّون على الورق، فقد تصبحوا مواطنين يتمتّعون بـ"مكانة خاصّة" عمّا قريب.

إذًا، وفي نهاية المطاف، تشير هذه المقالة التي كُتبت في عام 2015 إلى استخدام اللغة العربيّة كأداة استراتيجيّة لدى الطرف اليهوديّ، وإلى استمرار إفراغ المحتوى الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ لهذه اللغة في الحيّز العام. أتّمنى أن تتحقّق الأمنية المذكورة في الفقرة الأخيرة من المقالة الأصليّة الموجودة هنا، حول شروط عودة اللغة العربيّة الحقيقيّة إلى الحيّز العامّ في إسرائيل يومًا ما. أتمنّى أن يحدث ذلك قبل أن يصبح العرب "مواطنين ذوي مكانة خاصّة"، وأتمنّى أن يحدث ذلك قبل أن ينسى اليهود في إسرائيل تمامًا أنّ دراسة مختلفة للّغة العربيّة واستخدامها بشكلٍ مختلفٍ هو ليس فقط ترياق للعنصريّة في إسرائيل، بل هو أيضًا الجرعة التي يمكن أن تجعل العيش في هذا البلد حياة حقيقيّة لها مستقبل أمرًا ممكنًا.

***

عندما طُلب منّي أن أكتب عن اللغة العربيّة بمفهومها الحاليّ داخل المجتمع اليهوديّ في إسرائيل، بدأت أصوغ فكرتي بالعبريّة. لكن، عندما تلقّيت رسالة إلكترونيّة من مجموعة الـ"معجم"، وتبيّن لي أنّ الهدف من هذه المقالة هو توسيع حدود الخيال السياسيّ، وأنّه على النقيض من السؤال: ما

هو المصطلح 'س'، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: ماذا يستطيع 'س' أن يكون؟ في اللحظة التي اتّضح لي فيها أنّه يتوجّب عليّ الكتابة عن اللغة العربيّة في إطار النقاش حول أفق سياسيّ آخر، فإنّه لم يعد يساورني أدنى شكّ في أنّه لا بدّ من أن أبدأ مقالتي بالعربيّة، لأنّ مصطلح "هَسَفاه هَعَرَڤيت" (اللغة العربيّة)، حاليًا، هو مصطلح إسرائيليّ صهيونيّ يمثّل خطابًا يهوديًّا استعلائيًا؛ يتمّ تعليمه، بكامله، بالعبريّة. أمّا **اللغة العربيّة** في إطار أفق سياسيّ آخر، فإنّها ستكون لغة من حيث كلماتها، جسدها وروحها، محكيّة كانت أم مكتوبة، مسموعة أم مقروءة، حتّى وإن كانت لغة الأحلام والغرام، فإنّها ستكون حتّى داخل المجتمع اليهوديّ لغة لا تعلو على العبريّة ولا تقلّ عنها قيمةً.[1]

عندها، ستكون هذه هي المرّة الأولى التي تعود لتكون فيها لغةً مرّة أخرى. لحضور اللغة العربيّة، بسجلّها الأدبيّ، أو المحكيّ، أو باستخدامات سجلّها البينيّ في المجال العامّ، في الجامعة والمطار والمدرسة، أو عند الإعلان عن نتيجة الشوط الأوّل في مباراة كرة قدم – هذا الحضور إلزاميّ في واقعٍ نحاول فيه تعريفها، في أفقٍ سياسيٍّ آخر. في مثل هذه الحالة المتخيّلة، سيتمّ سماع اللغة العربيّة حقًّا. سوف يتمّ الشعور بها. لن تكون حاضرة لأنّ هذا الأمر إلزاميّ، ولن يتمّ كتابتها بشكلٍ خاطئ أو بنُسَخٍ لغويّة غريبة. لن تُترجِم العربيّة اللّغة العبريّة، ولن تكون ثانويّة لها. لن تكون صامتة، ولن تكون خجولة. ستتواجد على نحوٍ مدنيّ وطبيعيّ وضروريّ. لن تكون لاجئة، ولا حاضرة-غائبة، ولن تكون مُحتلَّة أو عدوّة، ولن تكون طابورًا خامسًا ولا مُتعاوِنة. لن تكون لغة عربيّة-إسرائيليّة، ولا لغة الأقليّات. لن تكون متلعثمة ولا مثيرة للسخرية. لن تُشكّل تهديدًا أمنيًّا، ولن ترتبط بسلاح الاستخبارات. لن تخاف اللغة العربيّة، ولن تُخيف أحدًا. تمامًا كاللغة العبريّة، ستكون، بكلّ بساطة، اللغة العربيّة بالعربيّة.

ينبع هذا الادّعاء من الوضع الحاليّ في إسرائيل. أنا أدّعي أنّ هناك "لغتين عربيّتين" موازيتين. إحداهما، وكما ذكرت في الفقرة الافتتاحيّة، هي "اللغة العربيّة"، والأخرى هي "هَسَفاه هَعَرَڤيت" (השפה הערבית). الأولى هي اللغة الأولى، لغة الأقليّة الأصلانيّة التي شكّلت الغالبيّة العظمى من السكّان المحليّين في القرون التي سبقت قيام إسرائيل في عام 1948. هذه اللغة، "اللغة العربيّة"، هي لغة التعليم في المدارس العربيّة، لغة المنطقة والثقافة والموسيقا والكتابة. إنّها لغة نَشِطة، ديناميكيّة ومتجدّدة، تتغيّر كحال غيرها من اللغات الحيّة. في حال الفلسطينيّين في إسرائيل، وفي ظلّ الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ في البلاد، فإنّها لغة تتغيّر وتتطوّر بالأساس مقابل اللغة العبريّة السائدة.[2] بجانب هذه اللغة، كما ذكرت، هناك لغة أخرى في إسرائيل تسمّى "هَسَفاه هَعَرَڤيت". لم تحضر هذه اللغة بموجب تشريعات نَشِطة، وإنّما فقط كبقايا أنظمة بريطانيّة من عهد الملك جورج الخامس من عام 1922. تُسمّى أحيانًا على الورق "لغة رسميّة"، لكن في الواقع، فالوضع ليس واعدًا. رسميًّا، تظهر هذه اللغة فقط على اللافتات في المناطق المختلطة التي يعيش فيها أكثر من 6% من العرب.[3] إنّها لغة رسميّة فقط من حيث القانون وإلزام تدريسها، ولكن 3% فقط من الشباب اليهود في إسرائيل يتحدّثونها.[4] إنّها لغة رسميّة على الورق فقط، وهناك صدى دائم لدونيّتها وأهميّتها الثانوية في إسرائيل: عندما لا تكون حاضرةً على اللافتات في مطار إسرائيل الدوليّ،[5] وعندما لا تكون مكتوبة على استمارات بلديّة القدس – وهي مدينة تضمّ أكثر من 330,000 عربيّ-فلسطينيّ،[6] وعندما لا تظهر في موقع جامعة تل أبيب،[7] أو عندما

يُحظر التحدّث بها في مطعم "شيـپـودي أڤـازي.[8] حروف هذه اللغة مطليّة باللون الأسود على العديد من لافتات الشوارع في القدس، عاصمة إسرائيل، وكذلك في العديد من الأماكن والمواقع في جميع أنحاء بلادنا، عرضًا وطولًا، من الألف إلى الياء.

وهكذا، إلى جانب "اللغة العربيّة"، تطوّرت لغة مختلفة في إسرائيل، "هَسَفاه هَعَرَڤـيت"، والتي تختلف عن الأولى في خصائصها وجسدها وآدابها ومعتقداتها. أصبحت هَسَفاه هَعَرَڤـيت اللغة المبرّرة في المجتمع الإسرائيليّ، بالأساس، بسبب **التوجّه الاستخباراتيّ**: تمّ ويتمّ تدريسها بشكلٍ أساسيٍّ بدافع ذرائعيّ-عسكريٍّ من طرف الطلّاب، ومن مجالٍ تعلّم فيه العديد من اللاعبين الرئيسيّين أيضًا "هَسَفاه هَعَرَڤـيت" في سياقٍ عسكريٍّ يهوديٍّ إسرائيليّ. هذا التوجّه الاستخباراتيّ، الذي يكون هادئًا أحيانًا وصاخبًا في أحيانٍ أخرى، وجّه التركيز التربويّ إلى القدرات اللغويّة الخاملة وتعزيز خطاب "السلام والأمن" في مجال دراسات اللغة، كما لو أنّ اللغة العربيّة يمكن أن تكون غصن زيتون وبندقيّة في آن واحدٍ.

بداية هذا الوضع في أواخر أربعينيّات القرن العشرين وطوال خمسينيّات وستّينيّات القرن العشرين، حيث نشأ هذا الوضع من ضعف جهاز التعليم مقارنة بالأجهزة الأخرى – الأمنيّة والسياسيّة – ومن البلورة المستمرة للّوبي الوحيد المهمّ للدراسات العربيّة في إسرائيل، والذي روّج لتبرير الاستخدامات "العمليّة" للغة والربط بين دراسة اللغة في المدرسة ومبرّرات الأمن القوميّ. انطلاقًا من الخطاب الصهيونيّ والشراكة "الطبيعيّة" على مرّ السنين بين المجالَيْن العسكريّ والمدنيّ، أصبح ثالوث "التعليم-اللغة العربيّة-الاستخبارات" هو المزيج الأكثر فعاليّة في دراسات اللغة، وخلق نظام خبرة مغلقًا. وهكذا، ترسّخ مجال الدراسات العربيّة في إسرائيل كمساحة "محميّة"، يسيطر فيه بشكلٍ مطلق تقريبًا يهود من صُنّاع القرار، ومؤلّفو الكتب المدرسيّة ومعلّمون ومدرّسون مساعدون، والذين تعتبر اللغة العربيّة لغة ثانويّة في حياتهم وثقافتهم. وهكذا، أصبح هذا المجال غائبًا تمامًا تقريبًا عن العرب الناطقين بالعربيّة.

ساعدت هذه السيرورة على استبعاد **اللغة العربيّة كلغة أجنبيّة** في جهاز التعليم الإسرائيليّ، بكلّ ما يحمل ذلك من معنى. تمّ التعامل مع دراسة اللغة العربيّة على أنّها مساحة ليست محليّة، بل أجنبيّة، وكلغة ليست رسميّة وليست جزءًا من نسيج الحياة، بل بوصفها موضوعًا اختياريًّا يمكن استبداله بلغة "إقليميّة" أخرى – الفرنسيّة. في سيرورة استبعاد اللغة العربيّة، تموضع مجال الدراسات اللغويّة في قالب خرسانيّ كمساحة أيديولوجيّة؛ يكون فيها اليهود الإسرائيليّون أكثر ملاءمةً من الناطقين باللغة العربيّة لتدريسها، وشرح العالم العربيّ، والتعرف على ثقافته. بهذا الشكل، شهدت "اللغة العربيّة" أزمة استعماريّة مستمرّة في إسرائيل، وخضعت نتيجةً لذلك لسيرورة مستمرّة من **التحوّل اللّاتينيّ**. حيث أصبحت لغة جامدة، لغة تحتاج إلى تشفير وتكسير، لغة مصمّمة كلغة قراءة وليست لغة منطوقة، وفي الواقع، كحالة فريدة تمّ فيها إنشاء ازدواجيّة لسانيّة مقلوبة ومصطنعة: حالة تكون فيها اللغة الأساسيّة للناطقين بالعربيّة في النظام اليهوديّ-الإسرائيليّ هي لغة مكتوبة بصيغة خاملة-منفصلة عن العالم العربيّ، في حين أنّ لغتهم الثانية – اللغة العربيّة المحكيّة – لا يتمّ اكتسابها على الإطلاق إلّا بين قدامى خرّيجي المخابرات المتعلّمين والخبراء الضليعين بها.[9]

في هذا المقال، سأتوسّع في هذه الخصائص الرئيسيّة الثلاث لـ"اللغة العربيّة"، بما في ذلك استبعادها كلغة أجنبيّة، وارتباطها بسلك المخابرات، وسيرورات التحوّل اللاتينيّ التي مرّت بها، وسأختتم بالنظر إلى اللغة العربيّة في الأفق السياسيّ الآخر.

تاريخ استبعاد اللغة العربيّة كلغة أجنبيّة

إن إلقاء نظرة على بعض المحطّات الأساسيّة التي تُشير إلى إنشاء "اللغة العربيّة" في إسرائيل؛ يمكن أن يلقي الضوء على السيرورة التي مرّت بها وتحوّلها إلى "إسرائيليّة" جدًّا من ناحية – ولنقيضة جدًّا للمنطقة من ناحية أخرى. يمكن أن تكون كلمات بنيامين زئيف هرتسل، الرئيس الأوّل للمنظّمة الصهيونيّة العالميّة، مقدّمة مناسبة لذلك. قال هرتسل إنّ **"أرض إسرائيل هي أرض أجدادنا التي لن ننساها أبدًا. [...] من أجل أوروبا، سنكون جزءًا من الجدار ضدّ آسيا، وسنلعب دور رائدي الحضارة بين البرابرة".**[10] يمكن القول إنّه في ضوء هذا المنظور الأساسيّ، واستمرارًا له، تبلورت اللغة العربيّة أيضًا واستقرّت داخل الحركة الصهيونيّة، ليس كأداة تكامليّة للاندماج، ولكن كدلالة فاصلة. فلم يكن المسار عرضيًّا: إلى جانب تصريحات إحاد هَعام ويوسف كلوزنر بأنّ تعليم اللغة العربيّة ليس أكثر من "إضفاء طابع مشرقيّ غير ضروريّ على اليهود"،[11] كانت هناك أصوات أخرى، بما في ذلك صوت نِسيم مَلّول، الذي ادّعى بأنّه "يجب أن نعرف اللغة العربيّة جيّدًا وأن نندمج مع العرب [...] كأمّة ساميّة علينا أن نؤسّس قوميّـنا الساميّة وعدم تمويهها بالثقافة الأوروبيّة [...] **من خلال اللغة العربيّة يمكننا أن نخلق ثقافة عبريّة حقيقيّة**."[12] إلّا أنّ الهيمنة الأشكنازيّة-الأوروبيّة للحركة الصهيونيّة في البلاد، وعنصر الانفصال الذي اكتسب زخمًا كمكوّن أساسيّ للفكر الصهيونيّ، أدّى إلى تعزيز الفصل والذرائعيّة فيما يتعلّق باللغة العربيّة على حساب ما كان يمكن أن تقدّمه من الاندماج والتكامل.[13]

يمكن الإحالة إلى مثال، أيضًا، متعلّق بمكانة اللغة العربيّة في المناقشات حول تجديد اللغة العبريّة في لجنة اللغة العبريّة. على سبيل المثال، كان موقف إليعيزِر بن يهودا هو استخدام اللغة العربيّة كخطوة نحو تجديد اللغة العبريّة وتعزيز الصهيونيّة في البلاد. وفقًا لبن يهودا؛

> فقط الشخص الذي يراقب دائمًا، مثلي، ويقارن كلمات هاتين اللغتيْن، يمكن أن يشعر بكلّ قوّة إلى أيّ مدى ليس هناك فرق بينهما تقريبًا من حيث المفردات. يمكن الجزم أنّ كلّ جذر عبريّ، تقريبًا، موجود أيضًا باللغة العربيّة، إن لم يكن تمامًا كتصريفه باللغة العبريّة، فبتصريف آخر. لذلك، يحقّ لنا أن نقرّر العكس، لأنّ معظم الجذور الموجودة في المفردات العربيّة كانت أيضًا في المفردات العبريّة، وكلّ هذه الجذور ليست أجنبيّة، وليست عربيّة. إنّها لنا، فقدناها ووجدناها من جديد...[14]

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ بن يهودا يشير إلى اللغة العربيّة بوصفها حافظة اللغة العبريّة، وأنّه يعتقد أنّ العثور على الكلمات العبريّة في اللغة العربيّة يُمَكّن "خلاص" الكلمات العبريّة، ويلعب دور المعنى المضاعف المنشود؛ الجذر العبريّ النحويّ، والجذر العبريّ القوميّ. هنا، يمكن تحديد موقف قِيَميّ متناقض تجاه اللغة العربيّة، فهي من ناحية لغة قريبة من اللغة العبريّة

وشقيقتها، ومن ناحية أخرى – وبسبب كونها "حافظة" اللغة العبريّة – "ستستكمل" دورها التاريخيّ مع الهجرة الصهيونيّة لأرض إسرائيل، حيث تتمّ الهجرة اليهوديّة للتاريخ من خلال اللغة العربيّة والعرب – وضمنيًّا، من خلال محوهم أيضًا.

من المثير للاهتمام أنّ صوت بن يهودا هذا، والذي دعمه أيضًا دافيد يلين وآخرون، تلقّى اعتراضات كثيرة ومتنوّعة. خلُصَتْ هذه الاعتراضات إلى أنّ تعليم اللغة العربيّة نابع من النزعة الأوروبيّة للقيادة الصهيونيّة ومعارضتها العامّة لدراسة الثقافة العربيّة وتأثيرها الحقيقيّ. بعض الأمثلة على هذا الرفض؛ هي معارضة النطق العربيّ/الشرقيّ للحروف ح، ط، ع، ق (**ח، ט، ע، ק**) وتفضيل "جمال رنين" الأصوات الأوروبيّة، على حدّ تعبير جابوتنسكي؛[15] المعارضة الجماهيريّة والمؤسّسيّة لمحاولات لجنة اللغة العبريّة تعزيز استخدام الجذور العربيّة؛[16] المناقشات في لجنة اللغة العبريّة والتفضيل اللاهوتيّ للغة التوراة المقدّسة على لغة التلمود والميشناه والتأثيرات العربيّة فيها؛[17] الابتعاد عن النطق العربيّ للحروف الفريدة للّغات الساميّة (ح، ط، ع، ق، ص) [**ח، ט، ע، ק، צ**] ؛[18] وتفضيل الكلمات العبريّة "الجديدة" التي **ستختلف** بالضرورة عن صوت ونطق نظيراتها العربيّة.[19]

يناقش شنهاف هذه السيرورة التي تحوّلت فيها اللغة العربيّة، في العقود الأولى من القرن العشرين، من لغة محلّيّة يمكن أن تُساعد في إحياء اللغة العبريّة و"العودة" الصهيونيّة، إلى لغة تمّ التعامل معها خلال هذه السنوات الحرجة بمنظور استشراقيّ يراها لغة أدنى، لغة شتات شوّشت اللغة العبريّة، لغة أصبحت بشكلٍ متزايدٍ من لغة اليهوديّ إلى لغة العدوّ.[20] وبالمثل، في رأيي، كان الموقف المتغيّر تجاه اللغة العربيّة مشابهًا للموقف المتغيّر تجاه العرب الفلسطينيّين أنفسهم ولمختلف مكوّنات ثقافتهم، وقد خضع – من منظورٍ عموميّ – لثلاث سيرورات رئيسيّة: في المرحلة الأولى، الرومانسيّة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؛ في المرحلة الثانية، التقليد والتشبُّه في العشرينيّات والثلاثينيّات من القرن العشرين؛ وفي المرحلة الثالثة والأخيرة، التباين والاستبدال، التي اكتسبت زخمًا مع اشتداد الصراع في أربعينيّات القرن العشرين وبلغت ذروتها في النكبة الفلسطينيّة وإقامة دولة إسرائيل والسنوات التالية.[21]

يدّعي البعض؛ أنّ خلال فترة الاستيطان (**היִשוּב**- اليِشوڤ)، وحتّى اليوم، كانت هناك خطابات مختلفة، بل متناقضة، فيما يتعلّق باللغة العربيّة في المجتمع اليهوديّ. على سبيل المثال، هالـپـِرين، التي جادلت بأنّ "الخطابات المختلفة" التي سادت في المجتمع الصهيونيّ اليهوديّ المتعلّقة باللغة العربيّة في عشرينيّات وثلاثينيّات القرن العشرين – "الخطاب الرومانسيّ القوميّ"، و"خطاب التحديث"، و"الخطاب الاستراتيجيّ الأمنيّ" – "تعايشوا معًا بعدم ارتياح".[22] في رأيي، إنّ هذه الادّعاءات مبسّطة إلى حدٍّ ما، لأنّها لا تأخذ في عين الاعتبار علاقات القوّة القائمة بين "الخطابات" المختلفة، والضعف المستمرّ للّغة العربيّة كعامل إيجابيّ يدفع للاندماج والتقرّب بين الخطابات المختلفة ويمكن أن يكون نموذجًا يُحتذى به، أو عامل تعزيز الموقف السلبيّ تجاه اللغة العربيّة: كلغة العدوّ، كلغة الآخر، كلغة أدنى وغير مرغوب فيها. ينبثق تعزيز العناصر السلبيّة المتعلّقة باللغة العربيّة في ذلك الوقت من دراسات حول بداية وبلورة الدراسات العربيّة في إسرائيل. مثال على ذلك؛ هو صعود السياقات العسكريّة

والأمنيّة المتعلّقة بدراسة اللغة العربيّة في المجتمع اليهوديّ-الصهيونيّ في إسرائيل، مقابل ضعف السياقات المدنيّة والاندماجيّة، وكذلك تعزيز اللغة العربيّة في نظام التعليم اليهوديّ كموضوع تعليميّ تلقّى تمويلًا في أربعينيّات القرن العشرين من كلّ من وزارة التعليم والدائرة السياسيّة. بالإضافة إلى ذلك، ظهرت في أربعينيّات القرن العشرين العديد من المشاريع التي عزّزت دراسة اللغة العربيّة كضرورة أمنيّة، تزامنًا مع تعزيز مكانة أجهزة الاستخبارات في مجال الدراسات العربيّة.[23]

هذه السيرورات و"محطّات حياة" اللغة العربيّة في المجتمع اليهوديّ في النصف الأوّل من القرن العشرين رسّخت دونيّة واغتراب اللغة العربيّة بين اليهود في البلاد، أو حتّى العداء لها. في كانون الثاني 1949، عندما اجتمع أعضاء "لجنة الساعات" التابعة لوزارة التربية والتعليم لتحديد المواضيع وعدد ساعات الدراسة للطلّاب في المدارس العبريّة الشعبيّة، ارتفعت أصوات أولئك الذين دعوا إلى استمرار إضعاف مكانة اللغة العربيّة. على الرغم من أنّ جميع المنادين بذلك لم يعارضوا دراسة اللغة العربيّة، إلّا أنّ يعقوب هالـپـرين، المشرف الرئيسيّ على تيّار العمّال، قال إنّه "من الناحية السياسيّة، كلّ يهوديّ في البلاد مُلزم بمعرفة اللغة العربيّة قراءةً وكتابةً، لأنّنا نجاور الدول العربيّة من كلّ جنب، وسيتعيّن علينا دائمًا الاتّصال والتحادث معهم..."، لكنّ الخطّ العامّ دعا إلى تعزيز اللغة العربيّة طالما أنّها ليست لغة إلزاميّة، وطالما أنّها ثانويّة للّغتيْن بشكلٍ واضح، العبريّة والإنجليزية. موشيه دافنا، المشرف الرئيسيّ على التيّار الرسميّ، أكّد بأنّه ليس فقط لا ينبغي الاستثمار في اللغة العربيّة، بل يجب التركيز أكثر على دروس اللياقة البدنيّة من دروس اللغة العربيّة، لأنّه "سيتراجع دائمًا عددنا مقارنة بالدول العربيّة المجاورة [...] ولذلك من الأفضل أن يتكيّفوا هم [العرب] معنا وأن يتعلّموا اللغة العبريّة [...] علينا التخلّص من دونيّة المنفى".[24] على أيّ حال، تمّ تعريف مكانة اللغة العربيّة في نظام التعليم من قِبَل لجنة الساعات على أنّها "لغة أجنبيّة"، وبسبب دونيّتها نسبة للّغة الإنجليزيّة، تمّ تأسيس وضعها رسميًّا على أنّها "لغة أجنبيّة ثانية". كان هذا هو الإطار الذي أدرجت فيه اللغة العربيّة - ويبدو أنّ عبارة "لغة أجنبيّة ثانية" تهدف إلى التأكيد على أنّ غربة اللغة العربيّة وحدها لم تعد رادعة بما فيه الكفاية، وأنّه يجب أيضًا ذكر أهميّتها الثانويّة صراحةً. "لغة أجنبيّة ثانية" هي عبارة تعبّر بهدوءٍ عن حقيقة: إذا كانت اللغة أجنبيّة، فكذلك يكون متحدّثوها أجانب؛ أجانب في بلدهم.

من هذا المنطلق، يمكن القول إنّ خطًّا مستقيمًا يربط بين مذكّرة تأسيس الصندوق القوميّ اليهوديّ (كَكال)، الذي يحظر بيع الأراضي **للأجانب**، وتصريح د. يوسف ڤايتس حول دور الصندوق القوميّ اليهوديّ في "استرداد أراضي [البلاد] من **الأجانب**"،[25] ودراسة اللغة العربيّة في إسرائيل **كلغة أجنبيّة ثانية**. على الرغم من أنّ الممارسات قد تغيّرت على مرّ السنين، وأنّ لدى الصندوق القوميّ اليهوديّ طريقة عمل مختلفة عن تلك التي تتّبعها وزارة التربية والتعليم، يبدو أنّ شيئًا واحدًا لم يتغيّر: في بداية القرن العشرين وبعد عام 1948، وفقًا لليهود الصهاينة الذين يعيشون في البلاد، كان، ولا يزال السكّان العرب في فلسطين/أرض إسرائيل أجانب، بما في ذلك ثقافتهم ولغتهم.

مع ذلك، لا تنبع دونيّة اللغة العربيّة في النظام، فقط، من حقيقة أنّها ليست لغة محلّيّة، ولكن

أيضًا من عدم الرغبة في الترويج لها كلغة إلزاميّة، كجزء من السلّة الثقافيّة المقدّمة لكلّ طفل في إسرائيل. هذا الوضع القائم طوال سنوات قيام الدولة، لكنّه يتجلّى بوضوح عند فحص وضع اللغة العربيّة اليوم. خلال العام الدراسيّ 2014، على سبيل المثال، عندما تصدّرت مرّة أخرى مسألة تعلّم اللغة العربيّة في إسرائيل كموضوع إلزاميّ أو اختياريّ عناوين الصحف، كانت مناقشة هذه القضيّة شاهدًا واضحًا على الضعف المزمن للغة العربيّة في نظام التعليم.[26] قرّر وزير التعليم آنذاك، شاي پيرون، أن يتمّ اختصار تعليم اللغة العربيّة في المدارس اليهوديّة من أربع سنوات إلى ثلاث سنوات، وفقط في الصفوف السابعة-التاسعة. إنّ إلغاء تعلّم اللغة العربيّة في الصفّ العاشر مهمّ لنقاشنا، ولكنّ الأمر الأكثر إثارة للاهتمام في هذه الحالة؛ هو أنّ التقليصات التي أعلن عنها الوزير پيرون كانت مجرّد إعلان رسميّ، غيض من فيض، حول الضعف الحقيقيّ لمكانة للغة العربيّة. من وراء الكواليس، وكما يعلم جميع من له علاقة بهذه القضيّة، لم يكن هذا "التقليص" موجودًا فقط بعد پيرون ، بل نبع من النظام نفسه ومن الضعف التاريخيّ لمكانة اللّغة العربيّة في نظر الطلّاب وأولياء الأمور والمعلّمين ومديري المدارس في إسرائيل. أوّلًا، ولأكثر من نصف قرن، لم يتمّ تعليم اللغة العربيّة في هذه الصفوف (السابعة-العاشرة) كلغة **إلزاميّة**، ولكن كلغة **اختياريّة**. يحدث هذا منذ أن وقّعت إسرائيل اتّفاقيّة تعاون ثقافيّ مع فرنسا في عام 1959، [27] ومنذ ذلك الحين، تمكّن الطلّاب في إسرائيل من إكمال 12 سنة تعليميّة عمليًّا دون تعلّم ساعة واحدة من اللغة العربيّة. يحدث هذا الوضع في حالة الطلاب الذين اختاروا دراسة اللغة الفرنسيّة بدلًا من اللغة العربيّة، ولكن بسبب دونيّة هذا الموضوع التعليميّ، وحقيقة أنّ اللغة العربيّة هي موضوع اختياريّ يفتقر إلى الهيبة، ورأسماله الرمزيّ منخفض، فضّل العديد من الطلّاب الذين بدأوا دراسة اللغة العربيّة بعد فترة قصيرة الحصول على إعفاء من دراسات اللغة - ربّما أحد طلبات الإعفاء الأكثر شيوعًا في إسرائيل لدراسة أيّ موضوع.[28]

إذًا، يكشف "تقليص" پيرون من عام 2014 سرًّا آخر حول وضع اللغة العربيّة: حتّى المكانة المتدنّية للغة العربيّة كـ"موضوع اختياريّ" في الصفوف السابعة-العاشرة هي خدعة. عندما طُرحت القضيّة للنقاش العامّ، أصبح من الواضح في الواقع، أنّ معظم المدارس في إسرائيل تقدّم تعليم اللغة فقط في الصفوف السابعة-التاسعة، وعشيّة هذا "التقليص"، تمّ تدريس اللغة العربيّة كلغة اختياريّة في الصفوف العاشرة في 37 مدرسة فقط.[29] بعبارة أخرى، فقط في 3% من 1,259 مدرسة رسميّة في القطاع اليهوديّ تُعلَّم اللغة العربيّة للصفّ العاشر (بما في ذلك المدارس الرسميّة، والرسميّة المتديّنة والحريديّة)، احترمت فيها الإدارة القانون وفرضت دراسة اللغة العربيّة "كلغة اختياريّة" في الصفوف السابعة-العاشرة.[30] هذا هو وضع اللغة العربيّة في نظام التعليم: واجب غير إلزاميّ، واختيار اختياريّ، وسلطة باتت مثيرة للسخرية.

وهكذا انزلقت اللغة العربيّة إلى منحدر زلق، من مكانة "رسميّة" على الورق، إلى انهيارٍ في اختبار الواقع. وعلى مرّ السنين، أصبحت "اللغة العربيّة"، بمعناها اليهوديّ الإسرائيليّ، لغة حاضرة غائبة. على الرغم من أنّها موجودة في سجلّ القوانين في اللائحة من عام 1922، ولكن يمكن تجاهلها بسهولة، إذا كنت ترغب في ذلك. غربة اللغة العربيّة موجودة في كلّ مكانٍ، حتّى عندما تنظر إلى نفسها في المرآة، لأنّ اللغة العربيّة لم تتطوّر أيضًا كلغة تدريس في المدارس

اليهوديّة، وفي كثير من الحالات، لم تتطوّر حتّى في الجامعات، ولا حتّى عندما يتمّ تدريسها كموضوع تخصّصيّ في الجامعة. هناك أيضًا، سواء في موضوع اللغة العربيّة في نظام التعليم أو في دراسات "اللغة العربيّة وآدابها" في الجامعات، هيمنت العبريّة دائمًا على اللغة العربيّة، وهناك أيضًا ظلّت صامتة.[31]

العربيّة والاستخبارات

لم يحدث انتقال اللغة العربيّة من لغة المنطقة إلى لغة العدوّ في فراغ، بل على خلفيّة نموّ اللغة العبريّة، من لغة مكتوبة إلى لغة محكيّة يوميّة متجدّدة، وصعود الحركة الصهيونيّة في فلسطين/إسرائيل على خلفيّة الصراع اليهوديّ العربيّ. في هذه القطعة من الأرض، وقعت أحداث سياسيّة دراماتيكيّة ومصيريّة، خلالها – بسبب العلاقة المتأصّلة بين اللغة والأيديولوجيّة، وبين اللغة والواقع الاجتماعيّ-الثقافيّ-السياسيّ[32] – طرأ أيضًا حدث لغويّ في اتّجاهين متعاكسين: بينما خضعت العبريّة لعمليّة إحياء – من لغة مكتوبة فقط كانت نوعًا من "لاتينيّة لليهود"، إلى لغة حيويّة وحيّة – خضعت اللغة العربيّة لعمليّة معاكسة؛ من لغة كانت لغة أساسيّة ضروريّة كعنصر أساسيّ للتواصل بين الأفراد والمجتمعات في إسرائيل، في السوق، في الشارع، في ساحة المدينة، إلى لغة متدنّية ومهمَلة، تُدرَّس فقط في شكلها المكتوب، كنوع من اللاتينيّة الجديدة. وبعبارة أخرى، تمّ استبدال "العبريّة اللاتينيّة" بـ"العربيّة اللاتينيّة"، وأفسحت اللغة العربيّة الحيويّة المجال لحيويّة العبريّة المتجدّدة في الحركة الصهيونيّة.

مهّدت علاقة القوّة هذه بين اللغات الطريق لأن تصبح العبريّة "لغتنا" والعربيّة "لغتهم"، والعبريّة إلى لغة "محلّيّة"، والعربيّة إلى "أجنبيّة". جُرّدت اللغة العربيّة من سياقاتها الاجتماعيّة الإيجابيّة وارتدت ملابس جديدة: لغة العدوّ العربيّ، لغة القوميّة المضادّة. بالموازاة، أصبحت العبريّة لغة ذات خصائص إيجابيّة، لغة يشحنها التحدّث بها كما يشحن متحدّثيها برأس مال ثقافيّ كبير وقوّة رمزيّة كبيرة، إلى جانب التراجع المستمرّ في الثروة الرمزيّة للناطقين باللغة العربيّة. وبهذه الطريقة، أمكن تحديد ما اعتبره بورديبيه علاقات قوّة قائمة بين اللغات، والتي تكمن وراء كلّ عمل اجتماعيّ وسياسي،[33] وما حدّده سليمان على أنّه مفترق طرق دائم تقف فيه اللغة، وبالتأكيد في خضم الصراعات السياسيّة والاستخدامات الوطنيّة، بين سياقات اللغة في الماضي وممارساتها الثقافيّة وجوانبها الأيديولوجيّة في الحاضر، والروابط التي تخلقها بين الماضي والحاضر والمستقبل.[34]

في خضمّ علاقات القوّة الناشئة هذه، أصبحت العبريّة مؤشّرًا للهويّة القوميّة الصهيونيّة، وأصبحت اللغة العربيّة بين عشيّة وضحاها مؤشّرًا للقوميّة العربيّة – وهي الهويّة التي وضعتها في مكانة متناقضة ليس فقط مع الصهيونيّة، ولكن أيضًا مع اليهوديّة واليهود، وكذلك العبريّة. مع قيام الدولة، ومع ترسيخ الواقع الاجتماعيّ السياسيّ الجديد في البلاد، وفي المقام الأوّل الهيمنة السياسيّة والاقتصاديّة للمجموعة العرقيّة اليهوديّة في البلاد، تعمّقت هذه السيرورة وتعزّزت قيمة اللغة العبريّة في مواجهة انهيار العملة الاجتماعيّة والسياسيّة للغة العربيّة.[35] وفقًا

لزاهر، فإنّ اجتماع الظروف القوميّة والعدوانيّة دفع اللغة العربيّة إلى الزاوية في إسرائيل بشكلٍ عامّ، وفي المجتمع اليهوديّ بشكلٍ خاصّ:

> تمّ تهميش اللغة العربيّة ليس لأنّها تفتقر إلى القوّة، ولكن لأنّ كلّ قوّتها قد سُلبت منها من خلال سياسات اللغة وتدريس اللغة المخطّط لها، والتي تمّ تكييف أهدافها مع أيديولوجيّة الدولة. اللغة العربيّة لا تخلو من القوّة الكامنة [...] سياسيًّا، اللغة العربيّة هي لغة الشرق الأوسط والـ Lingua Franca في العالم العربيّ. من الناحية الاقتصاديّة، اللغة العربيّة هي لغة مجتمع بأكمله يتمتّع بقوّة اقتصاديّة هائلة. من وجهة نظر مدنيّة، فاللغة العربيّة هي لغة 20% من مواطني البلاد، الذين يمكنهم إثراء ساحتها الثقافيّة. لكنّ دولة إسرائيل لا تسعى إلى الاندماج الكامل لمواطنيها العرب في المجتمع المدنيّ، وفي الوقت نفسه لا تريد أن يندمج مواطنوها العرب في العالم العربيّ.[36]

تساعد التبصّرات التي توصّل إليها زاهر على فهم بلورة السيرورات المتعلّقة بتعليم اللغة العربيّة في الفترة التي سبقت قيام دولة إسرائيل، وأكثر من ذلك في الفترة من عام 1948 إلى الوقت الحاضر. وكجزء من هذه السيرورات، أصبحت اللغة العربيّة في إسرائيل دلالة مجرّدة من جوانبها السياديّة مقابل سيادة اللغة العبريّة في إسرائيل. وفقًا لشنهاف، فإنّ العلاقات اللاهوتيّة بين اللغات قد اتّخذت في الواقع معناها "في ضوء تعريف السيادة اليهوديّة على أنّها احتكار للأرض، على السكّان، والهويّة"، وهذه السيادة، بجوانبها اللاهوتيّة والسياسيّة، لم تسمح بالعلاقات اليهوديّة العربيّة سوى في إطار تناقض بديهيّ، ناهيك عن عدم سماحها بوجود ثنائيّة قوميّة.[37] انطلاقًا من هذا المشروع ومن العلاقات الاستعماريّة في جوهره، برزت اللغة العربيّة في إسرائيل كلغة أمنيّة سلبيّة تقف الاستخبارات في مركزها.

على هذا الأساس، من الأسهل تحليل النظام الذي نمت – أو ربّما ذبلت – عليه اللغة العربيّة في إسرائيل، وفهم كيف أصبحت لغة يكون كلّ معلّميها وأولئك الذين يدرسونها من اليهود الإسرائيليّين، لغة لا تتحدّث ولا تَكتِب، لغة يجب على المرء أن يترجم منها، ولكن لا أن يكتب بها. كيف أصبحت اللغة العربيّة لغة يجب من يتعلّمها أن يستمع لنغماتها باهتمام، وأن يقتبس ويتنصّت على المتحدّثين بها، دون التحدث بها، ناهيك عن الترويج لها كلغة متساوية أو مشابهة للغة الأمّ. ضمن علاقات الهيمنة والقوّة هذه، كانت اللغة العربيّة بمثابة مغناطيس لمجموعة من الدوافع وأدوار الخبرة؛ التي غالبًا ما أدامت علاقة الهيمنة والسلطة، وخلقت المعرفة لدى الحاكم من أجل إدامة مكانته هنا وإدامة ماهيّة المحكوم هنا. هكذا أصبحت اللغة العربيّة في إسرائيل لغة أولئك الذين يريدون أن يكونوا خبيرين بالشرق، أو لنقل مستشرقين أو مستعربين من الذين يريدون **تفسير** العرب وشرح التغيّرات في الشرق الأوسط من منظور معاكس للثقافة الإسرائيليّة. يعمل هؤلاء المستشرقون انطلاقًا من منطق يهدف إلى التمييز بين "الشرق" و"الغرب"، وبين "الثقافة" و"الطبيعة"، والذي صيغت منه الشيفرة الوراثيّة للخطاب الاستشراقيّ في إسرائيل، والذي يهدف إلى **فكّ شيفرة** لغز العالم العربيّ، المختلف، الجامد، المليء بالحِيَل.[38]

أصبحت اللغة العربيّة لغة شبكة من العلماء المرتبطين بالخطاب الصهيونيّ والخبرة الاستخباراتيّة، ومن هذه العقدة الـجـورديّة، شرعوا في أدوارهم الاستعرابيّة في إسرائيل: كأفراد أمن أو

مخابرات، أو كمراسلي الشؤون العربيّة، أو كمدرّسي اللغة العربيّة. في مقاله، ناقش سنير هاتين الكلمتين، "العقدة الـچـورديّة" عندما أشار إلى المشاركة الكبيرة للاستخبارات في مجال الدراسات العربيّة في إسرائيل. وفقًا لسنير:

> كانت العقدة الـچـورديّة بين المخابرات العسكريّة وتعليم اللغة العربيّة في المدارس عاملًا لم يُفِد نظام تعليم اللغة العربيّة، على أقلّ تقدير. المقابل الذي يرمز إلى هذه العلاقة – قاموس أيالون-شِنعار مع ملصق سلاح المخابرات، والذي تلقّته أفواج من المستشرقين بفخرٍ وتبجيل – لم يكن ساذجًا للغاية. بمنظور قصير وبتشجيع من الأوساط الأكاديميّة، ركّز نظام التعليم فقط على توفير "موادّ خامّ للمخابرات" للخدمة في الجيش الإسرائيليّ، وتجاهل الجوانب الثقافيّة والجماليّة المتعلّقة باللغة والإبداع فيها. وهكذا، تطوّر موقف وظيفيّ مزدوج تجاه الثقافة العربيّة: رفضها كمكوّن جماليّ شرعيّ للهويّة اليهوديّة الإسرائيليّة من جهة، واعتماد وكلائها اليهود كرأس حربة ضدّ أبنائها الآخرين من جهة أخرى. ليس هناك دليل أفضل على هذا الاتّجاه في المجتمع الإسرائيليّ؛ من الفجوة الكمّيّة والنوعيّة بين الموارد المستثمرة في الأطر الأمنيّة من أجل معرفة العدوّ، والموارد الموجّهة إلى الأنشطة التي تهدف إلى تشجيع الاعتراف بالثقافة العربيّة بين المواطنين اليهود. فقط أولئك الذين هم على دراية وثيقة بكلا النظامين، ولو بمقدارٍ قليلٍ، يدركون مدى ضخامة هذه الفجوة.[39]

وبالفعل، كانت الشبكات التي أدارت تعليم اللغة العربيّة في المدارس اليهوديّة في إسرائيل منذ عام 1950، وحتّى أكثر من ذلك بعد حربيْ 1967 و1973، تستند بشكلٍ حصريٍّ تقريبًا إلى الأصوات، والجهات الفاعلة، واحتياجات المؤسّسة الأمنيّة والسياسيّة في إسرائيل، وكانت جميعها تقريبًا مكوّنة من اليهود الإسرائيليّين، في حين كان المواطنون العرب في إسرائيل غائبين تمامًا عن أيّ مشاركة واضحة في هذه القضيّة. كانت أقسام الدراسات الشرقيّة التي أُنشئت في سنوات الخمسين من القرن العشرين مثالًا واضحًا على ذلك: كانت جميعها نتاج تحالف يهوديّ إسرائيليّ اجتمع حول الاحتياجات السياسيّة والأمنيّة، وضمّت عناصر من مكتب رئيس الوزراء، وزارة الدفاع، وزارة الخارجيّة، ووزارة التعليم. كان هذا هو المنطق وراء جولات أقسام الدراسات الشرقيّة في "الأراضي العربيّة"، والتي كان هدفها التعرّف على عمل الحاكم العسكريّ وتعزيز "التعارف" مع العرب الفلسطينيّين، من خلال وساطة الحكم العسكريّ ومن خلال عيون الجيش الإسرائيليّ، وبالطبع "بدون مشاعر".[40]

في سبعينيّات القرن العشرين، وخاصّة بعد حرب يوم الغفران والنقاش العامّ حول إخفاقات المخابرات الإسرائيليّة، أصبح سلاح المخابرات لاعبًا أكثر مركزيّة في ساحة الدراسات العربيّة في إسرائيل. الاجتماعات المشتركة لضبّاط جيش الدفاع الإسرائيليّ من جهاز الاستخبارات حتّى مستوى رئيس المخابرات العسكريّة، مع كبار المسؤولين في وزارة التربية والتعليم حتّى مستوى وزير التربية والتعليم، الذين تواصلوا فيما بينهم مباشرةً أو من خلال وساطة مكتب رئيس الوزراء ومستشار الشؤون العربيّة، أصبحت متكرّرة في الفترة التي تلت العام 1973، وأدّت إلى سلسلة من المشاريع التي روّجت لتعليم اللغة العربيّة في المدارس من أجل تعزيز المخزون المستقبليّ

لخادمي سلاح الاستخبارات.[41] وهكذا، لم يصبح سلاح الاستخبارات جزءًا من الخطاب حول اللغة العربيّة في إسرائيل فحسب، بل أصبح أيضًا جزءًا مركزيًّا من عمليّة صنع القرار، ولاعبًا طبيعيًّا وعاديًّا، وخبيرًا لا جدال في خبرته. من هنا جاءت أسباب استمرار غياب العرب الفلسطينيّين عن هذا المجال، الذي حوّلته معادلة "السلام والأمن" إلى القاعدة الأساسيّة فيه، أو بالأحرى، أصبح مجالًا عسكريًّا. وهكذا أصبحت اللغة العربيّة للمستعربين هي اللغة العربيّة التي يتمّ تعليمها من داخل المجتمع اليهوديّ، بعيدًا عن الثقافة العربيّة، وبعيدًا عن العرب.

في كتابه "إخطيّة"، كتب إميل حبيبي أنّ اللغة العربيّة في إسرائيل أصبحت لغة المتحدّثين. ربط حبيبي بسخرية بين المجالين الاستشراقيّ والأمنيّ لدى "المستشارين للشؤون العربيّة"، وما وصفه بالقاسم المشترك لجميع أصحاب المناصب هؤلاء: معرفتهم الضحلة بالعرب ولغتهم. كانت اللغة العربيّة في الواقع مفهومة ضمن علاقات القوّة هذه ونشأت في "سجن لغويّ": كانت دراسات اللغة في نظام التعليم داخل دائرة مفرغة أدّت فيها الاختلافات بين مختلف الجهات الفاعلة – من سلاح الاستخبارات، إلى مشروع الجنديّات معلّمات اللغة العربيّة في المدارس، وصولًا إلى المركز اليهوديّ العربيّ للسلام في جـفـعات حافيـفا – إلى تعزيز حدود المنطق في الخطاب اليهوديّ الداخليّ الذي يربط بين "العربيّة من أجل السلام" و"العربيّة من أجل الأمن"، كما لو كانتا استمرارًا طبيعيًّا لبعضهما البعض. بمعنى آخر، البعض يقولون "السلام والأمن" بينما يقول البعض الآخر "الأمن والسلام"، ويبنون معًا جدار الفصل اللغويّ بين "هَسَفاه هَعَرَفـيت" و"اللغة العربيّة"، وبين متحدّثي اللغة الأولى ومتحدّثي اللغة الثانية.[42]

في الواقع، كان خبراء "اللغة العربيّة" في إسرائيل على مختلف مهنهم – في وسائل الإعلام، في الجيش، في المدرسة، وفي كثير من الحالات في الأوساط الأكاديميّة – يؤدّون وظائفهم المهنيّة من مكاتب أو مؤسّسات كانت في كثيرٍ من الأحيان يهوديّة وعبريّة بالكامل، أو على الأقلّ يهوديّة وعبريّة بأغلبيّتها الساحقة. إذًا، فهؤلاء الخبراء أو المتدرّبون تحدّثوا، أو علّموا، أو تعلّموا "هَسَفاه هَعَرَفـيت" في فضاء يهوديّ عبريّ. من علاقات القوّة الواضحة بين اليهود والعرب في إسرائيل، وبين العبريّة والعربيّة، يمكن لهؤلاء الخبراء والمتدرّبين أن يشعروا حقًّا "بالأمان" فقط في الأماكن اليهوديّة المحميّة. فقط في هذه الأماكن، وهم محاطون بزملاء يهود إسرائيليّين، وليس بعربٍ وعربيّات لا سمح الله، يمكنهم ضمان الفصل المنشود بين "هَسَفاه هَعَرَفـيت" واللغة العربيّة. وهكذا أصبحت "هَسَفاه هَعَرَفـيت" لغة أولئك الذين يريدون معرفة اللغة العربيّة باللغة العبريّة، وأولئك الذين يخشون دخول العرب إلى الميدان، وربّما حتّى منعهم.

بهذا الشكل أيضًا نُسِجت شبكات متحدّثي اللغة العربيّة في إسرائيل، حيث تمّ استبدال نوادي الغولف البريطانيّة وشبكات الـ"أولد بويز"[43] بتجارب الخدمة والاحتياط، وحدة 8200، الترجمة والكتابة، الذكريات المشتركة من برامج إعداد الخادمين العسكريّين في قسم الدراسات الشرقيّة، والرموز وغمزات اللغة المشفّرة التي تحدّثوا بها عندما تحدّثوا عن "هَسَفاه هَعَرَفـيت" باعتبارها مُهمّة لـ"المهامّ الوطنيّة" و"الوظائف الوطنيّة" و"مجال الدراسات الشرقيّة" وغيرها.[44]هكذا قام أولئك الذين يعرفون "هَسَفاه هَعَرَفـيت" بوصف سرّهم، وهكذا تمّ تحصين مساحتهم من "الخبير الخصم": من متحدّثي اللغة العربيّة.

إذًا، كان بناء "هَسَفاه هَعَرَڤيت" مختلفًا تمامًا عن اللغة العربيّة، لتصبح تقريبًا مرآتها. تمّ تدريس الأولى على أنّها "لغة الآخر"، والثانية هي لغة العرب الفلسطينيّين، التي شكّلت، ولا تزال، صلتهم بالمنطقة وثقافتها وشعبها. يتمّ اكتساب هذه اللغة بشكلٍ طبيعيٍّ كلغة تتحدّث، وتُغَنّي، وتجادل، في حين أنّ منافستها اليهوديّة تعزّز بشكلٍ أساسيٍّ القدرات الخاملة، مثل تحليل الكلمات، أو الترجمة، أو الاستماع.

ليس من المستغرب أن تكون هذه القدرات نفسها هي الأساس الرئيسيّ لعمليّات أكبر وحدة في جيش الدفاع الإسرائيليّ: الوحدة 8200. وفقًا للصحافة الأجنبيّة، تمّ تعريف هذه الوحدة من سلاح الاستخبارات على أنّها "وحدة **للتنصّت والاعتراض والتحليل والترجمة**، ونشر المعلومات التي تمّ جمعها من عمليّات الإرسال".[45] في وسائل الإعلام الإسرائيليّة، تمّ وصفها بالكلمات التالية

> وحدة **تجميع** استخبارات الإشارات وفكّ تشفيرها [...] وحدة **التجميع** المركزيّة[...] التي تعتبر إمبراطوريّة **تنصّت** على المستوى الدوليّ وتوفّر حصّة كبيرة جدًّا من جميع المعلومات الاستخباراتيّة لدولة إسرائيل [...] وتشارك في **تجميع** المعلومات الاستخباراتيّة من مصادر مكشوفة، أي الصحف والمجلّات الدوريّة والتلفزيون والإذاعة والإنترنت، حيث تشكّل **ترجمة** الموادّ المختلفة جزءًا ممّا يُعرف بالاستخبارات الأساسيّة.[46]

لاحظوا الكلمات: "التنصّت" و"الاعتراض" و"فكّ الشيفرات" و"الترجمة" و"التجميع" – كلّها في إطار نشاط أكبر وحدة في جيش الدفاع الإسرائيليّ، والتي يعتبر العديد من الخادمين فيها خرّيجي تعليم اللغة العربيّة في المدارس الإسرائيليّة – تقارب بعض هذه المهارات اللغويّة والدراسات العربيّة في المدارس مثير للريبة. ينصبّ التركيز في المدرسة على اللغة العربيّة الفصحى، وعلى ترجمة **الصحافة**، وعلى تحليل الأفعال وفكّ رموزها. من ناحية أخرى، تغيب بشكلٍ واضحٍ المحادثة باللغة العربيّة في الصفّ، وقدرات الطالب على التحدّث، الكتابة والإبداع باللغة العربيّة. هذا الربط المكتوب وغير المكتوب بين اللغة العربيّة في المدرسة الثانويّة والعربيّة في سلك المخابرات يمكن أن يشير إلى العلاقة بين مرحلتي تطوّر من يتعلّم "هَسَفاه هَعَرَڤيت" في إسرائيل: من كونه "شرنقة" في مرحلة المدرسة إلى تحوّله إلى "فراشة" في الاستخبارات. لاحظ عبد الرحمن المرعي ذلك في كتابه، عندما كتب "عندما يزور اليهوديّ في الصفّ الثاني عشر مدينة عربيّة؛ بينما لا تزال موادّ امتحان البجروت حيّة في رأسه، سيجد صعوبة في الحصول على إجابات للأسئلة التي يطرحها للمارّة. قد تكون اللغة الفصحى (التي تُدرَّس في المدرسة) بمثابة أساس للخدمة في الاستخبارات وفهم التقارير في وسائل الإعلام العربيّة، ولكن اتّضح مرارًا وتكرارًا أنّها أداة قديمة وفارغة عند التواصل مع المواطنين العرب في إسرائيل".[47]

عن التحوّل اللاتينيّ: موت اللغة العربيّة وموت العربيّ اليهوديّ

خضعت اللغة العربيّة في المدرسة العبريّة لعملية تثبيت، سواء من حيث القدرات والمهارات اللغويّة أو فيما يتعلّق بالممارسات الخطابيّة. عرّف بعض الباحثين عمليّة خفض وإملاء اللغة العربيّة بأنّها "تحويل اللغة العربيّة إلى لغة لاتينيّة".[48] أظهر أولمان كيف تتعامل المقاربة التربويّة

للدراسات العربيّة في المدرسة بوصفها لغة جامدة، لغة ميتة، كما لو كانت لاتينيّة قديمة تحتاج إلى تفسيرٍ أو ترجمة، وذلك في تناقض واضح مع طريقة تدريس اللغة الإنجليزيّة أو الفرنسيّة بمهاراتها اللغويّة الحيّة في جهاز التعليم.[49] أصبحت استعارة التحوّل اللاتينيّ للّغة العربيّة وصفًا شائعًا للطريقة التي انتقلت بها اللغة العربيّة في إسرائيل؛ من لغة ديناميكيّة وشائعة إلى لغة خاملة ترتبط أكثر بالمنظّمات الأمنيّة والاستخباراتيّة. وأكّد فراچمان أنّه على الرغم من التغييرات في بعض الكتب المدرسيّة، لا يزال الكثيرون يدرسون اللغة العربيّة وفقًا للنهج القديم؛ الذي يعتمد على تعليم النحو والترجمة، والمعمول به أيضًا في الجامعات. وفقًا لفراچمان، فإنّ "طريقة تدريس اللغة العربيّة هذه تشبه إلى حدٍّ كبير أساليب التدريس التي كان يبدو أنّها اختفت من العالم. كانت طريقة الترجمة-النحو هي طريقة التدريس الأساسيّة للغات الأجنبيّة في العالم الغربيّ منذ ثلاثمائة وأربعمائة وخمسمائة عام "؛[50] استخدم أمارة أيضًا الاستعارة اللاتينيّة لتعليم العربيّة في إسرائيل، مؤكّدًا على العلاقة بين اللغة العربيّة في المدارس اليهوديّة واللغة العربيّة في الأوساط الأكاديميّة الإسرائيليّة – وكلاهما يعزّز اليهود المتحدّثين بـ"هَسَفاه هَعَرَڤيت" بدلًا من المتحدّثين العرب باللغة العربيّة – لكنّه أشار أيضًا إلى حقيقة؛ أنّ المهارات اللغويّة التي يكتسبها متعلّمو اللغة العربيّة في المدارس اليهوديّة غير كافية حتّى للوظائف الأساسيّة. وفقًا لأمارة، فإنّ هذا يرجع إلى حقيقة أنّ "اتّجاهات التحوّل اللاتينيّ للّغة العربيّة، أي تدريسها كما اللّغة اللاتينيّة، كلغة ميتة"، موجودة في المدرسة، ويتمّ تكثيفها في مرحلة التعليم العالي.[51]

يمكن لهذه الدائرة المغلقة الموصوفة هنا، التي تدرّس فيها اللغة العربيّة في إسرائيل، أن تفسّر ركود اللغة العربيّة و"لاتينيّتها": الطلاب الذين يختارون دراسة اللغة العربيّة في المدرسة يفعلون ذلك، أوّلًا وقبل كلّ شيء، لأنّهم يريدون التجنّد في سلاح الاستخبارات، [52] كما أنّ العديد من معلّمي اللغة العربيّة في المدارس الإعداديّة والثانويّة في إسرائيل هم خرّيجو سلاح الاستخبارات – وهي إحدى نقاط الانطلاق واكتساب الخبرة في مجال "الاستعراب" في إسرائيل. ونتيجة لذلك، يتمّ تحديد أفق توقّعات الطالب، إلى حدٍّ كبيرٍ، من خلال قدرات المعلّم، ومن معرفته باللّغة العربيّة وموقفه تجاهها، وكذلك عدم قدرته (أو أسوأ من ذلك: عدم رغبته) في تعليم درس في اللّغة العربيّة، أو قراءة رواية باللغة العربيّة، أو الذهاب إلى مسرحيّة عربيّة. هذه هي الدائرة المغلقة لقدرات المعلّم-الطالب-المعلّم: يتعلّم الطلّاب اللغة العربيّة في المرحلة الإعداديّة، أو بشكلٍ بارز أكثر في المرحلة الثانويّة، من أجل "التقدّم" أكثر وقبولهم في سلاح الاستخبارات. كلّ هذا؛ بينما يدرس الطلّاب "المُعدّون للمخابرات" اللّغة العربيّة في نظامٍ تعليميٍّ يعمل في بلد، يكون الفصل فيه بين الجيش والمجتمع غير واضحٍ بالفعل.[53]

تبدو الدائرة أكثر انغلاقًا عندما نأخذ في الاعتبار النسبة الصغيرة من المعلّمين العرب الذين يُدرِّسون اللغة العربيّة في المدارس اليهوديّة. هذه النسبة الصغيرة – حوالي 5% من مجمل معلّمي اللغة العربيّة في المراحل الإعداديّة والثانويّة[54] – مهمّة من أجل فهم سيرورتيْن تبدوان متناقضتين: **أوّلًا**، كما أوضحنا سابقًا، تحويل مجال الدراسات العربيّة إلى مجالٍ يهوديّ إسرائيليّ؛ يركّز على احتياجات سلاح الاستخبارات أو يرتبط به مباشرةً. أدّت هذه السيرورة إلى تفضيل النظام بوعيٍ وصراحةٍ المعلّمين اليهود الذين لا يستطيعون التحدّث باللغة العربيّة، وثقافتهم

يهوديّة إسرائيليّة، ويستهلكون، أوّلًا وقبل كلّ شيء، الموسيقا والأدب العبريّ، على المعلّمين العرب الذين هم مواطنون إسرائيليّون، ولغتهم الأمّ هي العربيّة، والذين يرتبطون ارتباطًا وثيقًا بالثقافة العربيّة والمجتمع العربيّ الذي يعيشون فيه. في هذا الشأن، يبدو أنّ أفضل وصف لموقف الوزارة هو ما قاله أحد كبار المفتّشين في وزارة التربية والتعليم، عندما ادّعى أنّه من بين جميع المواضيع التي تُدرّس في المدارس اليهوديّة، "المعلّمون العرب هم الأقلّ ملاءمة لتعليم اللغة العربيّة".[55]

ثانيًا، وتباعًا لما قيل سابقًا، وبسبب السيرورة في تحويل دراسات اللّغة العربيّة في إسرائيل لأهداف استخباراتيّة من حيث التعليم، الخطاب، واللاعبون الرئيسيّون، تردّد المعلّمون العرب بالدخول إلى نظامٍ دافعه الرئيسيّ وسبب وجوده هو الخطاب الاستخباراتيّ في إسرائيل. لقد رفضوا الدخول إلى حقل ألغام اسمه "اللّغة العربيّة"، طالما أنّ أحد الأجهزة التي يعتبرها المواطنون العرب في إسرائيل الأكثر خطورة ورعبًا – المخابرات الإسرائيليّة – يشارك فيه، بل ويشارك بشكلٍ طبيعيٍّ في خطاب تعليم اللّغة العربيّة في إسرائيل. يقول علي الزهري، الذي يُدرّس اللّغة العربيّة في يافا وتل أبيب منذ ثلاثين عامًا، إنّه قبل قبول طالب جديد، يسعى دائمًا إلى التوضيح والتحقّق وتكرار التحقّق من أنّ هدف الطالب هو اجتماعيّ-ثقافيّ وإنسانيّ، ويبعد كبعد الشرق من الغرب من أهداف كالقمع أو الإذلال الذي يرتبط بالخطاب الأمنيّ للّغة. كتب الزهري عن خوفه المستمرّ بشأن الانشغال المستقبليّ لطلّابه باللّغة العربيّة التي يُدرّسها: "أخشى من الصورة التي ستطاردني. أن أُدرّس يهوديًّا اللّغة العربيّة، ليستجوب [لاحقًا] شخصًا مغطّى بكيس أسود، بلغتي الأمّ."[56]

وهكذا، فإنّ المتحدثين بـ"هَسَفاه هَعَرَڤيت"، والكثيرين كذلك في مجال "الخبرة العربيّة" – في الإعلام والسياسة والجهاز الرسميّ – لم يقتربوا من اللّغة العربيّة أو المواطنين العرب الفلسطينيّين في إسرائيل، بل على العكس تمامًا: المتحدّثون بـ"هَسَفاه هَعَرَڤيت" و"الخبراء في الشؤون العربيّة" – وجميعهم يهود إسرائيليّون – غالبًا ما لعبوا دورًا مركزيًّا في خلق خطابٍ معادٍ للعالم العربيّ بشكلٍ عامّ، وللفلسطينيّين بشكلٍ خاصّ، على الأقلّ من وجهة نظر الخاضعين. الخطاب الاستخباراتيّ-العسكريّ الذي انبثقت منه الجهات الفاعلة اليهوديّة الإسرائيليّة، أثار ولا يزال يثير الشكوك لدى الناطقين باللّغة العربيّة. وهكذا، أصبح اليهود الإسرائيليّون الناطقون بالعربيّة يخيفون العرب أكثر، في كثير من الأحيان لأسباب مبرّرة، وبدوا لهم أكثر عداء للّغة والثقافة العربيّة من اليهود الإسرائيليّين الذين لا يتحدّثون العربيّة على الإطلاق. وهكذا لم تكن هَسَفاه هَعَرَڤيت جسرًا، ولا بوّابةً أو فتحة، ولا نافذة ولا فرصة.

من هذه السياقات، تمّ بناء وفهم هَسَفاه هَعَرَڤيت في إسرائيل: لغة صُمّمَت لإلقاء نظرة ومراقبة ما يحدث خلف خطوط العدوّ من قاعدة آمنة. لغة صُمّمت لتأمين حدود الخطاب اليهوديّ-إسرائيليّ والتنقُّل "بيننا" و"بينهم" للمراقبة، وبالتالي أيضًا لتطهير الهجين اليهوديّ-العربيّ والسماح بيهوديّته فقط، إذا كان ذلك على حساب عروبته.[57] في دولة وضعت نصب أعينها نزع العربيّة، أصبح الحفاظ على الثقافة العربيّة والتحدّث بها بين اليهود-العرب احتمالًا خطيرًا، وعلامة هويّة من المفضّل، بل يجب التقليل والحدّ منها في مواجهة الهيمنة الأشكنازيّة. وهكذا،

تمّ النسيان والتخلّي عن اللّغة العربيّة لدى اليهود-العرب، كما تمّ التخلّي عن نطق الحروف "ح" و"ع" بلفظها العبريّ، والتخلّي أيضًا عن أسماء العائلات والتعبير "اليهود-العرب"، إلى جانب تعزيز العناصر الدينيّة اليهوديّة، حيث كان يُنظر إلى اليهوديّة – بطريقة مثيرة للاضطراب إلى حدّ ما – على أنّها نقيض العروبة.[58]

استمرارًا لتكريس تعليم اللّغة العربيّة لأهداف استخباراتيّة، ليس من المستغرب أن تكون المساحات الاستخباراتيّة، على وجه التحديد، هي التي مكّنت اليهود-العرب من الاستمرار في استخدام اللّغة العربيّة. عندما يتذكّر شنهاف الفرق بين عمل والده الاستخباراتيّ والاستخدام الثقافيّ المحبوب للّغة في المنزل، يكتب شنهاف:

> بالتحديد، كان دخولهم إلى مجال الحياة الإسرائيليّة هو الذي تطلّب منهم، من خلال تجنيدهم في المخابرات، البقاء في العالم الذي سعى الإسرائيليّون إلى إنكاره [...] هذا هو منطق الدولة. منطق مليء بالتناقضات. فمن ناحية، سعت الدولة إلى حرمان مواطنيها "الشرقيّين" من عروبتهم، ومن ناحية أخرى، حثّت بعضهم (والدي وأصدقاؤه) على الاستمرار في العيش كعرب. منحتهم الدولة ترخيصًا للاستمرار في الوجود كعرب.[59]

لذلك، يمكننا القول إنّ هذا الترخيص الذي منحه جهاز المخابرات لليهود-العرب كان بمثابة بداية نهاية اللغة العربيّة بين اليهود-العرب في إسرائيل. أشرت إلى هذا عندما كتبت عمّا كان على الأرجح الإطار الوحيد الذي شجّعت فيه الحركة الصهيونيّة بحماسٍ اليهود-العرب في الحفاظ على لغتهم العربيّة، واستهلاك الثقافة العربيّة، والتواصل مع العرب الفلسطينيّين، والسفر في المنطقة العربيّة، والغناء باللّغة العربيّة، وشراء المنتجات في الأسواق العربيّة، والمشاركة في الأحداث الثقافيّة والرياضيّة. كانت هذه وحدة **المستعربين** التابعة للپـلماح.[60]

إنّ سيرورات الاستخدام الأمنيّ للّغة العربيّة، باعتبارها المخرج الوحيد للحفاظ عليها، شهدت على وفاة اللغة العربيّة بين اليهود-العرب في إسرائيل في جميع المجالات الأخرى. كان هذا واضحًا، بشكلٍ خاصّ، لدى الجيليْن الثاني والثالث، اللّذين استوعب أبناؤهما وبناتهما أنّ اللّغة العربيّة لا تمثّل العدوّ فحسب، بل تمثّل أيضًا نقيض الإسرائيليّة. في هذا الوضع، وفي إطار الهيمنة الأشكنازيّة التي تعرّضوا فيها للتمييز بحكم كونهم يهودًا- عربًا، وصلتهم رسالة لا لبس فيها، مفادها أنّه سيكون من الأفضل لهم التخلّي عن اللّغة العربيّة والعروبة وتبنّي الثقافة الإسرائيليّة "الغربيّة". نتيجة هذه السيرورات الاجتماعيّة والسياسيّة التي مرّ بها الجيلان الأوّل والثاني من اليهود-العرب في إسرائيل، والتي أبعدتهم عن الدراسات العربيّة في المدارس، أعرب في سبعينيّات القرن العشرين الجهاز الأمنيّ عن قلقه إزاء تضاؤل عدد الناطقين باللّغة العربيّة، الذين سيكونون قادرين على التجنّد في سلاح الاستخبارات، وخاصّةً بين السكّان اليهود-العرب في إسرائيل.[61] تشهد كثرة المراسلات حول هذا الموضوع على مركزيّة اليهود-العرب في أجهزة المخابرات المختلفة، من خمسينيّات إلى سبعينيّات القرن العشرين، وإلى انقطاع المعرفة وإتقان اللّغة من الجيل الأوّل إلى الأجيال التي تلت ذلك، ورغبة اليهود-العرب من الجيليْن الثاني والثالث في الابتعاد عن الدراسات العربيّة قدر الإمكان.[62] وهكذا، تمّ تجريد هَسَفاه هَعَرَڤـيت في إسرائيل ليس فقط من العروبة، وليس فقط من العرب الفلسطينيّين، ولكن أيضًا من اليهود-العرب.

في الأفق السياسيّ الآخر

إنّ حاضر "هَسَفاه هَعَرَڤـيت" في إسرائيل مرير حقًّا، لكنّه ليس قدرًا. لم تكن اللغة العربيّة غريبة دائمًا على اليهود، كما أنّ العرب – على الأقلّ قبل الصندوق القوميّ اليهوديّ (كّكال) – لم يُعتبروا أبدا أجانب على أرضهم، وكانت اللّغة العربيّة حتّى وقت ليس ببعيد لغة الفضاء الإقليميّ لليهود، و-Lingua Franca لسكّان الشرق الأوسط، ولغة منطقة كان اليهود جزءًا لا يتجزّأ منها، حيث كانوا جزءًا لا يتجزّأ من الحياة في صفد وبغداد ودمشق. نشأ اليهود في هذه المناطق، بالطبع، كجزء من المجتمع الذي عاشوا فيه، وتمتّعوا بمهارات اللّغة العربيّة. ينطبق الشيء نفسه على اليهود في فلسطين/إسرائيل. الأقليّة العدديّة من اليهود في إسرائيل في القرون التي سبقت صعود الحركة الصهيونيّة – 3-5% من السكّان[63] – تطلّبت منهم معرفة اللّغة العربيّة كجزء من ثروتهم اللغويّة. من المؤكّد أنّ اليهود الذين عاشوا في المنطقة، السفارديم والأشكناز على حدّ سواء، لم يتحدّثوا العربيّة فقط، كما لم تكن اللّغة العربيّة في كثيرٍ من الأحيان لغتهم الأولى. ولكن، إلى جانب لهجة اللادينو التي تمّ التداول بها داخل مجتمع السفارديم، والييديش داخل مجتمع الأشكناز، وأحيانًا اللّغة العبريّة كـ"لغة جسر" بين اليهود أنفسهم، كان يهود البلاد يتحدّثون العربيّة، بدرجاتٍ متفاوتةٍ، بسبب القرب الثقافيّ والاجتماعيّ والجغرافيّ، وبسبب الحاجة الوجوديّة الأساسيّة للعيش معًا في مساحةٍ ناطقةٍ بالعربيّة، ومع الجيران العرب أيضًا.[64]

بالنسبة لهؤلاء اليهود، لم تتعارض اللّغة العربيّة على الإطلاق مع يهوديّتهم، وبالتأكيد ليس بالنسبة للمقيمين منذ فترة طويلة في طبريّا وصفد والخليل والقدس، ناهيك عن دمشق وبيروت وصنعاء وبغداد. كانت اللّغة العربيّة، أو العربيّة اليهوديّة (العربيّة المكتوبة بالأحرف العبريّة) عنصرًا مركزيًّا في حياة العديد من المجتمعات اليهوديّة، وقد استخدم يهود المنطقة هذه اللّغة من أجل إنشاء روابط فلسفيّة ودينيّة، كلغة ثقافيّة ولغة دينيّة على حدٍّ سواء. سيبدو الأمر، اليوم، سخيفًا تقريبًا للطلّاب الإسرائيليّين، ولكن إذا فحصنا النصوص الدينيّة اليهوديّة حتّى القرن الثاني عشر، فنجد أنّ الغالبيّة العظمى – ما يقرب من الـ90% منها – كانت مكتوبة باللّغة العربيّة أو اليهوديّة العربيّة.[65] علاوة على ذلك، من حيث التأثير على الحياة الثقافيّة والروحيّة في تلك الفترة بشكلٍ عامّ، والحياة اليهوديّة بشكلٍ خاصّ، سنكتشف أنّ اللّغة العربيّة كانت جزءًا لا يتجزّأ من الحياة اليهوديّة والإقليميّة. لم تكن علامة عار ولا عداء، ولا علاقة لها بالاستخبارات أو الحرب النفسيّة.

بالتالي، إذا نجحت "هَسَفاه هَعَرَڤـيت" في التغيّير، وإذا نجح المجتمع اليهوديّ في إسرائيل بالتغيير، فستكون قادرة على تعزيز ما غفلت عنه حتّى الآن. عندها، سيصبح اسم الرمبام مرّة أخرى اسمًا كاملًا على لافتات الشوارع، وليس مجرّد اختصار، وسيعود إلى ما كان عليه دائمًا: أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون القرطبيّ. هناك، في الأفق السياسيّ الآخر؛ الذي تساعدنا اللّغة العربيّة على تخيّله، سيتمكّن شموئيل هَنَـچـيد من التفاخر باسمه مرّة أخرى والتخلّص من النطق الإسرائيليّ له، ليعود إلى كونه أبو إبراهيم إسماعيل بن يوسف بن النغريلة. وفي هذا الأفق السياسيّ الآخر، سيتمكّن سَعاديا چـاؤون مرّة أخرى من رفع رأسه بفخرٍ والعودة إلى كونه سعيد بن يوسف الفيّومي، وسيقوم يهودا هاليفي أيضًا بإزالة اللهجة الإسرائيليّة الأشكنازيّة من اسمه

وتزيين أسماء الشوارع في إسرائيل باسمه الأصليّ، أبو الحسن يهوذا بن صموئيل اللاوي. عندها، سيرتبك الإسرائيليّون الذين يريدون رشّ كلّ شيء باللّغة العربيّة على لوحات إعلانيّة، برذاذ أسود وملصقات في محاولة لمواجهة عروبيّته.

بعد ذلك، في الأفق السياسي الآخر، سيتمكّن أتباع أيضًا من الصلاة من أجل على روح الحاخام عبد الله يوسف بن يعقوب دون خجل أو ارتباك. سيظهر الاسم الأصليّ للحاخام عوفاديا الذي سبق اسمه الإسرائيليّ مرّة أخرى، وفي نفس الوقت، سيتحرّر هو وأتباعه، وسنتحرّر جميعًا، من المفاهيم القوميّة، العلنيّة والخفيّة، للدولة اليهوديّة الأوروبيّة المعادية للعرب، وهي دولة يتضمّن جزء من عمليّة تأسيسها الفصل بين اليهود والعرب في الخارج، ولكن أكثر من ذلك – بين اليهوديّ والعربيّ في الداخل. عندها ستكون هناك واصلة تربط بين اليهوديّ والعربيّ – وهي علامة نحويّة تمّ كسرها في عشرينيّات وثلاثينيّات القرن العشرين، والتي تشير منذ ذلك الحين، فقط، إلى لقاءات بين مجموعتين متعارضتين، إن جاز التعبير، يُفترض أنّهما مختلفتان تمامًا عن بعضهما البعض.

وفي الأفق السياسيّ الآخر، ستفقد اللّغة العربيّة أعداءها، وتلعب مرّة أخرى دورًا مهمًّا في الحياة الثقافيّة والروحيّة لليهود الذين يعيشون في الشرق الأوسط، بما في ذلك أولئك الذين يعيشون بين النهر والبحر. ستمثّل مرّة أخرى عالمًا من الثقافة والمعرفة يتقاسمه المسلمون والمسيحيّون واليهود، عالم يمكن فيه أن تظهر في قائمة القراءة المعاصرة للمدارس الابتدائيّة كتاب "عصير توت" للكاتبة حايا شنهاف، إلى جانب كتاب "ملك الفواكه" للكاتب محمّد علي طه. عالم يمكن أن تضمّ فيه قائمة القراءة في المرحلة الإعداديّة "شخص ما للركض معه" لدافيد غروسمان، إلى جانب "زقاق المدق" لنجيب محفوظ. عالم يتمّ فيه التدريس في المرحلة الثانوية رواية "مائة عام من العزلة" بترجمتها العبريّة عن الإسبانيّة لِيشاعياهو أوستريدين عن رائعة غابرييل غارسيا ماركيز، إلى جانب "وجوه بيضاء" التي ترجمها يهودا شنهاف شهرباني لإلياس خوري إلى العربيّة. في هذا الأفق السياسيّ الآخر، سيتعلّم الطلّاب في المرحلة الثانويّة الجملة الشهيرة ليهودا عميحاي، "كانت القبضة ذات يوم يدًا وأصابعَ مفتوحة"، إلى جانب سؤال محمود درويش المدوّي: لماذا تركت الحصان وحيدًا؟

ستكسر اللّغة العربيّة في الأفق السياسيّ الآخر الأعراف القائمة المعروفة المقبولة، حاليًا، في المجتمع اليهوديّ. لن تكون على صوابٍ سياسيٍّ، ولن يتمّ ترويضها. لن يتمّ نقلها كما هي اليوم، كما لو كان الطلّاب خيولًا مغطّاة العيون كي لا تنظر جانبًا. لن تكون "هَسَفاه هَعَرَقيت" كما نعرفها اليوم – لغة يسير أتباعها نحو هدفٍ متّفقٍ عليه مسبقًا دون علمهم، ودون أن يتمكّنوا من رؤية ما يقدّمه لهم الطريق أو الأفق السياسيّ الآخر. ستعود إلى كونها اللغة العربيّة، ولن تخجل من الصوت العربيّ، ولا من العربيّ-اليهوديّ، ولن تربط الحروف العربيّة بتهديدٍ أمنيٍّ أو خدمة مستقبليّة في سلاح الاستخبارات.

أمّا العربيّة في الأفق السياسيّ الآخر، فلن تخجل من الاعتراف بأنّها تحتوي على رسالة سياسيّة وأنّها تبحث عن واقعٍ سياسيٍّ مختلفٍ لتنمو فيه. ستعود لتكون عربيّة في اللّغة العربيّة، لغة يمكن التحدّث بها، والتعبير عن الأفكار والمشاعر والأحاسيس بواسطتها، وهي لغة جزء من أنفسنا وما نريد أن نكون. لغة تكون معرفتها طبيعيّة وواضحة، ممّا سيؤكّد حقيقة أنّ المتحدّثين

بها وأولئك الذين يتعلّمونها يعيشون في قلب الشرق الأوسط، بين القاهرة وبيروت، ومن خلال اكتساب اللغة في المدرسة من الصفّ الأوّل وحتّى الصفّ الثاني عشر، يصبحون أيضًا جزءًا من الفضاء الجغرافيّ الذي يقيمون فيه، والذي لم يعودوا يخشونه ولا يحتقرونه. تمامًا كما تعزّز اللغة الإنجليزيّة التي يتحدّث بها الإسرائيليّون الشعور بأنّنا في أوروبا – في مكانٍ ما بين لندن وأمستردام، وجزء من العالم الغربيّ؛ نغنّي في اليوروڤيجن ونلعب في تصفيات اليورو – فإنّ اللغة العربيّة في الأفق السياسيّ الآخر ستؤكّد على أفق الحياة الثقافيّة والاحترام المتبادل، والحاجة الحيويّة لدى عامّة الناس الذين يعيشون في المنطقة العربيّة إلى بذل جهدٍ حقيقيٍّ للتعرّف عليها والاندماج فيها.

اللغة العربيّة ستمكّن وتشجّع القراءة باللغة العربيّة، عن راغب النشاشيبي وعن عبد القادر الحسينيّ. ستدعو الطلّاب لقراءة مذكّرات خليل السكاكيني ابن حيّ قطمون في القدس، في مذكّراته "كذا أنا يا دنيا". في كلّ بيتٍ فيه كتاب "عمود النار" على الرفّ، سيتمّ تخصيص مساحة جانبه لوضع الكتب: "كي لا ننسى" لوليد الخالدي، و"ذاكرة" و"سفر على سفر" لسلمان ناطور، و"لم نعد جواري لكم" لسحر خليفة، وأيضًا "أطفال الندى" لمحمّد الأسعد، و"عائد إلى حيفا" لغسّان كنفاني. سيتعلّم الطلّاب بعد ذلك "ريتا والبندقيّة" لمحمود درويش، و"منتصب القامة أمشي" لسميح القاسم، و"كفاني أظلّ بحضنها" للكاتبة فدوى طوقان الذي تمّت قراءته في جنازتها في مسقط رأسها نابلس، في خضمّ حربٍ لا تنتهي، وضمن أفقٍ سياسيٍّ مغلق ندفع جميعًا ثمنه، سواء كمحتلّين، أو بالأساس كخاضعين للاحتلال، سواء كقتلة، أو بالأساس كقتلى، في خضمّ صراعٍ مستمرٍّ بين اليهود والعرب، وفي مواجهة الهوّة بين متحدّثي "هَسَفاه هَعَرَڤيت" والمتحدثين باللّغة العربيّة.

هوامش

1. عندما طُلب منّي أن أكتب عن اللغة العربيّة بمفهومها الحاليّ في المجتمع اليهوديّ في إسرائيل، بدأت بكتابة مقالتي باللغة العبريّة. ولكن، في التفسير الذي تلقّيته من مجموعة الـ"معجم"، تمّ التوضيح أنّ الغرض من الكتابة هو توسيع الخيال السياسيّ القائم، وأنّه بدلًا من الإصرار على السؤال "ما هو مفهوم س"، من الضروريّ توضيح "ما يمكن أن يكون س"، وبالتالي – ماذا يمكن أن تكون اللغة العربيّة في أفقٍ سياسيٍّ آخر. عندما أدركت ذلك، لم يكن هناك شكّ في أنّني يجب أن أبدأ المقال باللّغة العربيّة، حيث إنّ مصطلح "هَسَفاه هَعَرَڤيت" اليوم هو مصطلح إسرائيليّ-صهيونيّ يمثّل خطابًا يهوديًّا يعتمد على النسبيّة، حيث يتمّ تعليم اللّغة ومناقشتها وكتابتها باللّغة العبريّة، على النقيض من "اللّغة العربيّة" التي ستكون، في إطار أفقٍ سياسيٍّ مختلفٍ، لغة بجسدها وروحها، سواء كانت محكيّة أم مكتوبة، مسموعة أم مقروءة، كلغة الأحلام أو الحبّ، وستكون متواجدة في المجتمع اليهوديّ كلغة ليست ذات أفضليّة على اللغة العبريّة، ولا بمستوى أدنى منها.

2. انظر عبد الرحمن مرعي، **والله بسيدر: صورة لغويّة للعرب في إسرائيل** (القدس: כתר، 2013).

3. انظر محكمة العدل العليا 4112/99 **عدالة، المركز القانونيّ لحقوق الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل ضدّ**

بلديّة تل أبيب-يافا، قرار حكم נו(5) 393 (2002).

4. في يهودا شنهاف، "سياسة ولاهوت الترجمة: كيف تُترجم النكبة من العربيّة إلى العبريّة؟" **סוציולוגיה ישראלית** 14(1): 164 (فيما يلي شنهاف، "السياسة واللاهوت").

5. يهودا جولان، "مطار بن غوريون 2000 – دون العربيّة"، **NRG מעריב**، 15.9.2004.

6. روني ملول، "لا نماذج باللغة العربيّة في بلديّة القدس"، **NRG מקומי**، 20.8.2008.

7. انظر على سبيل المثال الصفحة الرئيسيّة: http://new.tau.ac.il.

8. "يُمنع التحدّث بالعربيّة في سلسلة المطاعم الشرقيّة 'أفازي'"، **וואלה**، 3.3.2001.

9. أشكر يهودا شنهاف على تعليقه الحكيم والأصليّ بشأن "الازدواجيّة العكسيّة للّغة" الموجودة في إسرائيل في مجال الدراسات العربيّة وعلاقتها بلاتينيّة اللغة.

10. ثيودور هرتسل، **دولة اليهود** (تل أبيب: **ניומן**، 1944)، 30.

11. Bernard Spolsky and Elana Shohamy, *The Languages of Israel: Policy, Ideology, and Practice* (Clevedon: Multilingual Matters, 1999), 1

12. التوكيد منّي. في: Yosef Gorni, *Zionism and the Arabs, 1882-1948* (Oxford University Press, 1987), 48

13. اقرأ لمعرفة المزيد عن الدافع العمليّ مقابل الدافع التكامليّ في دراسات اللّغة، راجع نظريّة لامبرت وغاردنر حول هذا الموضوع: R. C. Gardner and W. E. Lambert, *Attitudes and Motivation in Second Language Learning* (Rowley: Newbury House, 1972)

14. أليعيزِر بن يهودا، "مصادر لملء النواقص في لغتنا"، **مذكّرات لجنة اللغة العبريّة**، الدفتر الرابع (القدس: لجنة اللغة العبريّة، 1912)، 9.

15. وفقًا لجابوتنسكي، "دون أيّ خجل، أقرّ وأعترف بأنّ "الذوق" الكامن وراء "المخطّط" المقترح في هذا الكتيّب أوروبيّ وليس "شرقيًا". سيجد القارئ في مقترحاتي ميلًا واضحًا للتحرّر من كلّ طرق النطق التي ليس لها نقطة ارتكاز في الصوتيّات الغربيّة – لديّ ميل ملحوظ لتقريب لهجاتنا قدر الإمكان من مفهوم جمال الرنين المقبول في أوروبا: نفس مفهوم الجمال، نفس السلّم الموسيقيّ الذي وفقه، على سبيل المثال، تعتبر اللغة الإيطاليّة "جميلة" واللغة الصينيّة "غير جميلة". في زئيف جابوتنسكي، **اللهجة العبريّة** (تل أبيب: הספר، 1930)، 9.

16. في يهودا شنهاف، "سياسة ولاهوت الترجمة: كيف تترجم النكبة من العربيّة إلى العبريّة؟" **סוציולוגיה ישראלית** 14(1) (2012): 162.

17. المرجع نفسه.

18. المرجع نفسه.

19. المرجع نفسه.

20. المرجع نفسه، 162-163.

21. انظر Yonatan Mendel, A*rabic Studies in Israeli Jewish Society: In the Shadow of Political Conflict,* Unpublished PhD Dissertation (University of Cambridge, Department of Middle Eastern Studies, November 2011), 30–36, 46–47 (להלן מנדל, לימודי ערבית בחברה היהודית בישראל); Yonatan Mendel and Ronald Ranta, "Consuming Palestine: Palestine and Palestinians in Israeli Food Culture", *Ethnicities* 14 (3) (2014): 424

22. Liora R. Halperin, "Orienting Language: Reflections on the Study of Arabic in the Yishuv", *Jewish Quarterly Review* 96 (4) (2006): 488.

23. مندل، **تعليم العربيّة في المجتمع اليهوديّ في إسرائيل**، 47؛ Yonatan Mendel, *The Creation of Israeli Arabic: Security and Politics in Arabic Studies in Israel,* (London: Palgrave Macmillan, 2014) (فيما يلي مندل، "تكوّن العربيّة الإسرائيليّة")

Yonatan Mendel, "Re-Arabising the De-Arabised: The Mistaʿaravim Unit of the Palmach", in A. Bernard, Z. Elmarsafy, and D. Attwell (eds.), Orientalism: Thirty Years Later (London: Palgrave Macmillan, 2013), 94-116 (فيما يلي ماندل، "إعادة التعريب")؛ Yonatan Mendel, "A Sentiment-Free Arabic: On the Creation of the Israeli Accelerated Arabic Language Studies Programme", *Middle Eastern Studies* 49 (3) (2013): 383-401

24. عيمانويل كوبوليفيتش، "إشكاليّات تدريس اللغة العربيّة من منظور الوثائق". **ביטאון המורים לערבית ולאסלאם 14**-15 (1999): 18.

25. انظر "التاريخ: 1941-1950"، الموقع الرسميّ للصندوق القوميّ اليهوديّ، 14.4.2014.

انظر أيضًا **قانون إدارة الأراضي في إسرائيل، التعديل رقم 7، 2009** (تشرين الثاني 2009). يارون بيبي، المدير العام لدائرة الأراضي الإسرائيليّة: "فيما يتعلّق بنقل ملكيّة الأراضي إلى الأجانب: ينصّ القانون صراحةً على أنّ أيّ شخص يحصل على أرضٍ بملكيّة سيكون لديه ملاحظة تحذيريّة على ملكيّته؛ تنصّ على أنّه إذا أراد نقل الأرض إلى شخصٍ يُعرف بأنّه "أجنبيّ"، فلا يمكنه القيام بذلك ما لم تتمّ الموافقة عليه من قبل نفس اللجان الموجودة اليوم".

26. يوناتان مندل، "وقائع إضعاف تعليم العربيّة في إسرائيل"، **הארץ – הסדנה להיסטוריה חברתית**، 6 شباط، 2014.

27. شيلا هاتيس رولف، **المعجم السياسيّ لدولة إسرائيل** (כתר: القدس، 1988)، 295.

28. أبراهام فرانك، "تعليم اللّغة العربيّة في المدارس – إهدار 100مليون شيكل سنويًّا"، *TheMarker*، 24 أيلول، 2013.

29. ياردِن سكوب، "وزارة التربية والتعليم ستخفض إلزام دراسة اللغة العربيّة في الصفّ العاشر"، **הארץ**، 23.1.2004. لمزيدٍ من المعلومات حول الانخفاض في تعليم العربيّة كلغة "إلزاميّة" بين الصف التاسع

والعاشر، راجع ران لوستيغمان، "تعليم اللغة العربيّة في المدارس العبريّة: تراجع محزن – دعوة لإعادة التفكير في مركزيّة دراسات اللغة العربيّة في سياسة وزارة التربية والتعليم في مجال التعليم من أجل الحياة المشتركة"، تجده في **60 عامًا من التعليم في إسرائيل - الماضي والحاضر والمستقبل**، مؤتمر ماندل للتعليم، 18.12.2008، كفار هَمَكابيا (القدس: ماندِل – وحدة الدراسات العليا، 2008).انظر أيضًا: تومِر فالمر، "العربيّة صعبة لغة؟* الدراسات العربيّة في أزمة"، **Ynet**، 1.6.2012.

30. تمّ الحصول على البيانات (1,259 مدرسة تعلّم اللّغة العربيّة في الصفّ العاشر – المرحلة الثانويّة) من البحث في قاعدة البيانات الرسميّة لوزارة التربية والتعليم.

31. أستعير هنا العبارة من قصيدة ألموج بِهار المؤثّرة، "لغتي العربيّة صامتة"، في ألموج بِهار، **عطش الآباء** (تل أبيب: **עם עובד**، 2008)، 17.

32. Claire Kramsch, *Language and Culture* (Oxford University Press, 1998), 3. عن مكانة اللغة في خلق تكتّل وطنيّ، انظر Tomasz D.I. Kamusella, "Language as an Instrument of Nationalism in Central Europe", *Nations and Nationalism* 7(2) (April 2001): 235-251

33. لتحليل بورديه للغات، ورأس المال الرمزيّ، وعلاقات القوّة، انظر Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991)

34. Yasir Suleiman, *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East* (Cambridge University Press, 2005): 7

35. لمناقشة فوكو للعلاقة بين المعرفة والسلطة، وكيف يرتبط إتقان اللغة بالوصول إلى المعرفة؛ وبالتالي الحفاظ على علاقات القوّة، انظر Michel Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Vintage, 1979)

36.رنا زهر، "اللغة والقوميّة: العربيّة في إسرائيل"، **منصّة فان لير: مجلّة إلكترونيّة للعلاقات اليهوديّة الفلسطينيّة في إسرائيل/العدد الثاني** (أيلول 2013).

37. شنهاف، "السياسة واللاهوت"، 161.

38. غيل إيال، **إزالة السحر عن الشرق** (القدس: معهد فان لير في القدس/ **הוצאת הקיבוץ המאוחד**، 2005)، 184. حكاية عن الطبيعة الماكرة أو حتّى الزائفة لـ"العرب" مأخوذة من مقابلة مع تسفي يحزكيلي، محلّل الشؤون العربيّة في القناة 10 وأحد الإسرائيليّين الذين يُعتبرون خبراء في "الشؤون العربيّة". عندما سُئل كيف تعزّز إيمانه الدينيّ، أجاب يحزكيلي أنّه هناك جملة باللّغة العربيّة تقول:" "بدّك الحقيقة ولا أختها؟" ثم أضاف: "أقول هذا لأنّ العرب يفضّلون عادة أختها". لا يُنظر إلى هذا التصريح في إسرائيل على أنّه إشكاليّ، ولا حتّى عندما يتفوّه به محلّل من المفترض أن يكون وسيطًا بين العالم العربيّ والجمهور الإسرائيليّ وأن يشرح ما يحدث في المجتمعات العربيّة للجمهور اليهوديّ الإسرائيليّ. اقتباس من يتسحاق تيسلر، "تسفي يحزكيلي: أريد السبت لحياتي"، **NRG מעריב**، 11.10.2009. للمقارنة مع التعبيرات الاستشراقيّة والتبسيطيّة والجوهريّة السابقة للطبيعة و "العقل العربيّ"، انظر Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner and Sons, 1973)

39. رؤوفين سنير، "اليهود كعرب: حالة البحث"، **רוח מזרחית 2** (صيف 2005)، 14-15.

40. Yonatan Mendel, "A Sentiment-Free Arabic: On the Creation of the Israeli Accelerated Arabic Language Studies Programme", *Middle Eastern Studies* 49 (3) (2013): 392

41. مندل، **تعليم العربيّة في المجتمع اليهوديّ في إسرائيل**، 219.

42. **المرجع نفسه، 47، في القسم الختاميّ الذي يتناول اللغة العربيّة في إسرائيل باعتبارها "لغة سلام وأمن" كخطاب شامل يربط بين مختلف الجهات الفاعلة في النقاش المتعلّق باللغة العربيّة في إسرائيل؛ وأيضًا مندل، "تكوّن العربيّة الإسرائيلية".**

43. انظر ديفيد نوك، David Knoke, *Economic Networks* (Cambridge: Polity Press, 2012), 100

44. للحصول على العديد من الأمثلة على هذه اللغة المشفّرة، انظر مندل، تعليم **العربيّة في المجتمع اليهوديّ في إسرائيل**، 42، 97، 98، 111، 123، 131، 178، 221، 222.

أيضا بناء على محاضرتي "لغة مشفّرة: الاعتبارات السياسيّة والأمنيّة في دراسات اللغات الأجنبيّة"، **ندوة حول النظرات المتقاطعة: تعليم اللغة العربيّة في إسرائيل وفرنسا وتعليم اللغة العبريّة في العالم العربيّ – تعلُّم لغة "الآخر" وثقافته**، الكلية الأكاديميّة بيت بيرل، 15.1.2014.

45. المعلومات مأخوذة من المقال Nicky Hager, "Israel's omniscient ears", *Le Monde diplomatique* (English edition), September 2010 والذي يقدّم لمحة مفصّلة عن إحدى القواعد الرئيسيّة للوحدة. انظر أيضًا مقال يستند إلى مقال المجلّة الفرنسيّة يوسي مِلمان، "انكشاف نادر: قاعدة التنصّت عبر الأقمار الصناعيّة للوحدة 8200"، **הארץ**، 5.9.2010.

46. ميخال دانييلي، "8200: تعرّفوا على أكبر وحدة سرّيّة في جيش الدفاع الإسرائيليّ"، **מאקו פז"ם**، 12.9.2011.

47. من مراجعة لكتاب عبد الرحمن المرعي "والله تمام: صورة لغويّة للعرب في إسرائيل"، بقلم يائير أشكنازي، **הארץ ספרים**، 9.5.2014.

48. من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ المثقّفين اليهود الألمان، من مدرسة الفقه اللغويّ التقليديّة للدراسات الشرقيّة في ألمانيا، الذين هاجروا إلى فلسطين/أرض إسرائيل بين العامين 1920 و1940 اعتبروا "اللاتينيّة" نموذجًا يحتذى به. في هذه الفترة، قبل قيام دولة إسرائيل، ناقش هؤلاء المثقّفون بأنّه يجب تدريس اللغة العربيّة على أنّها "لاتينيّة الشرق"، بناءً على مفهوم يرى في الدراسات النحويّة إطارًا فكريًّا يشجّع على الدقّة والنظام. انظر، على سبيل المثال، سارة هالبرين، **د. أ. بيرام ومدرسة الريالي** (القدس: **ראובן מס**، 1970)، 443.

49. Allon Uhlmann, "Policy Implications of Arabic Instruction in Israeli Jewish Schools", *Human Organization* 70 (1) (2011): 100

50. ألون فراغمان، "الطالب المثابر أتى الأسبوع الماضي إلى المدرسة فرحًا مسرورًا – طريقة الترجمة-القواعد في تعليم العربيّة – 2005-2006، الرسالة 14 (2007/1428) ص. 38.

51. محمّد أمارة، "تعليم اللغة العربيّة بين الطلّاب اليهود في إسرائيل: من مقاربة أمنيّة إلى مقاربة مدنيّة"، منصّة **فان لير: مجلّة إلكترونيّة للعلاقات اليهوديّة الفلسطينيّة في إسرائيل/ العدد الثاني (أيلول 2013)**.

52. انظر، على سبيل المثال، بيانات حول الدافع لدراسة اللغة العربيّة في المرحلة الثانويّة في إسرائيل: أدفا هَيام-يونس وشيرا مالكا، **نحو تطوير منهج عربيّ للمرحلتين الإعداديّة والثانويّة في الوسط اليهوديّ – دراسة تقييم**، وزارة التعليم: الأمانة التربويّة، شعبة تخطيط المناهج وتطويرها ومعهد هنريتا سولد – المعهد الوطنيّ للأبحاث في العلوم السلوكيّة (القدس، מכון הנרייטה סאלד וכתר، 2006)، 11، 16، 17، 64، 65، 107، 108. انظر أيضًا Roberta Kraemer, *Social psychological Factors related to the Study of Arabic among Israeli Jewish High School Students* (Unpublished PhD. Thesis, School of Education, Tel Aviv University, 1990), 173-174. (يُشار إليه فيما يلي باسم كريمر، "العوامل النفسيّة والاجتماعيّة").

53. وفقًا لكيمرلينغ، إذا كان هناك في المجتمع الإسرائيليّ "وجود اجتماعيّ مشترك بين جميع الأجيال، وجميع الطوائف، والمتديّنين (بما في ذلك أقصى درجات الأرثوذكسيّة) وغير المتديّنين، والسكّان الأصليّين والمهاجرين إلى البلاد (فوق جيل أو آخر)، وأولئك الذين لديهم آراء يمينيّة أو يساريّة، والقادة والمقودين، والمتعلّمين والعلمانيين، والرجال والنساء، هذا هو واقع الحروب والأشكال المختلفة والمتنوّعة للمشاركة في الخدمة العسكريّة، والأمنيّة، والنظاميّة، والاحتياطيّة، والدائمة، علنًا وسرًّا، بشكل روتيني ومفاجئ". في باروخ كيمرلينغ، "النزعة العسكريّة في المجتمع الإسرائيليّ"، **תיאוריה וביקורת** 4 (خريف 1993): 124.

54. Muhammad Amara, "Teaching Arabic in Israel", in Kassem M. Wahba, Zeinab A. Taha and Liz England (eds.), *Handbook for Arabic Language Teaching Professionals in the 21st Century* (Abringdon, Oxon: Roxon, 2013), 94

55. Allon J. Uhlmann, "Arabic Instruction in Jewish Schools and in Universities in Israel: Contradictions, Subversion, and the Politics of Pedagogy", I*nternational Journal of Middle Eastern Studies* 42 (2010): 303

56. علي الزهري، "درس في اللغة العربيّة"، **הארץ**، 17.12.1998. في حكاية أخرى خاصّة به، يناقش رؤوفين سنير أيضًا العلاقة الغوردية بين دراسات اللغة العربيّة وسلاح الاستخبارات في الخطاب اليهوديّ في إسرائيل، وخيبة أمله من مساهمة سلاح الاستخبارات في دراسات اللغة. وفقًا لسنير، عندما يتذكّر القاموس العربيّ-العبريّ الذي تلقّاه أثناء دراسته، "ربّما بعينٍ بصيرة، فإنّ القاموس الذي اشتراه والدي لي ممزّق الآن، ولكنّني لا زلت أستخدمه وهو عزيز على قلبي، في حين أنّ القاموس الذي أعطاني إيّاه سلاح الاستخبارات، مع الإهداء الذي كنت فخورًا به في شبابي، لا يزال جديدًا عندي. لم أستخدمه آنذاك لسبب معاكس لعدم استخدامه الآن ". رؤوفين سنير، **العروبة، اليهوديّة، الصهيونيّة: صراع هويّة في إنتاجات يهود العراق** (القدس: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח، 2005)، 2.

57. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge: Harvard University Press, 1993)

58. يحدّد شنهاف هذا كسيرورة فرض التديّن التي حدثت لدى اليهود-العرب، ويلاحظ أنّ "إذا كانت تذكرة الدخول إلى القوميّة اليهوديّة-الإسرائيليّة لدى المهاجرين الأوروبيّين هي التعليم والعلمنة، فإنّ تذكرة دخول يهود الشرق كانت تقوية الدين". انظر: يهودا شنهاف، **اليهود العرب: وطنيّة، دين، عرق** (تل أبيب: עם עובד، 2003)، 114 (يشار إليه فيما يلي شنهاف، **اليهود العرب**). كما أشارت شوحاط إلى أنّ هذه الأسباب أدّت إلى اختفاء المصطلح اليهود-العرب، وتفضيل "اليهود الشرقيّين" و"طوائف الشرق". انظر: Ella Shohat, "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", *Social Text*, 19/20 (Autumn 1988): 1–35

59. شنهاف، **اليهود العرب**، 9.

60. مندل، "إعادة التعريب"، 110-111.

61. انظر الفصل 4.3 من أطروحة **تعليم العربيّة في المجتمع اليهوديّ في إسرائيل**، 127-132.

62. Ben Rafael, Eliezer and Hezi Brosh, "A Sociological Study of Second Language Diffusion: The Obstacles to Arabic Teaching in the Israeli School", *Language Planning and Language Problems* 15 (1) (Spring 1991): 1-24؛ كريمير، "عوامل نفسيّة-اجتماعيّة" 73.

63. النسبة المئوية الدقيقة لليهود في إسرائيل/فلسطين اليوم غير واضحة، ولكن ربّما تتراوح بين 2-6% من القرن الخامس عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر. على سبيل المثال، في التعداد العثمانيّ لعام 1878، كان هناك 462,564 شخصًا يعيشون في فلسطين/إسرائيل، منهم 403,795 مسلم (87%)، 43,465 مسيحيّ (10%)، و15,011 يهوديّ (3%). في Dowty, *Israel / Palestine* (Cambridge, UK: Polity Press, 2008), 13; Mark Tessler, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict* (Bloomington: Indiana University Press, 1994): 43, 124

64. على الرغم من أنّ مستوى معرفة اللغة العربيّة بين يهود البلاد يختلف باختلاف المنطقة والأصل، ويمكن التعميم أنّ اليهود الأشكناز في البلاد كانوا أقلّ طلاقة في هذه اللغة، إلّا أنّه في نهاية القرن التاسع عشر كانت هناك أيضًا زيادة في معرفة اللغة العربيّة بين اليهود السفارديم (مع صعود القوميّة العربيّة) واليهود الأشكناز. بالنسبة للمجموعة الأخيرة، هذا يعني بشكل أساسيّ الاندماج المتزايد والواضح للخصائص والبنيويّة اللغوية العربيّة في لغة اليديش الفلسطينيّة، ممّا يدلّ على هيمنة الـLingua Franca الإقليميّة وعلى الروابط الثقافيّة والاجتماعيّة التي تطوّرت بين مختلف السكّان في فلسطين. انظر أيضًا Mordecai Kosover, A*rabic Elements in Palestinian Yiddish: The Old Ashkenazic Jewish Community in Palestine, its History and its Language* (Jerusalem: R. Mass, 1966); Bernard Spolsky, "Language in Israel: Policy, Practice and Ideology", *Georgetown University Round Table on Language and Linguistics* (1999), 165; Eliezer Ben-Rafael and Stephen Sharot, E*thnicity, Religion, and Class in Israeli Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 26

65. على الرغم من أنّ العبريّة كانت هي اللغة الأولى في القدّاس اليهوديّ، لكنّ اللغة العربيّة كانت أيضًا مهيمنة والثانية بعد العبريّة. تجدر الإشارة إلى أنّ الوضع تغيّر بعد القرن الثاني عشر: بدأ يهود أوروبا في

استخدام النصوص الدينيّة المترجمة من العربيّة إلى العبريّة، بينما واصل يهود شمال إفريقيا والشرق الأوسط وشبه الجزيرة الأيبيرية في الكتابة والقراءة باللغة العربيّة. انظر Moritz Steinschneider, *Jewish Arabic Literature* (NJ: Gorgias Press, 2008)

السِّرّ

منار مخّول

ترجمة: علاء حليحل

ظهر بالأصل في العدد 18 من مجلّة مفتاح

مدخل

ليس سرًّا أنّ لجميعنا أسرارًا.[1] يُمكن للسّرّ أن يُثقل كاهل من يحمله، وللكشف عن سرّ أو مشاركته أن يجلبا معهما شعورًا بالراحة. لكن ثمّة أسرارٌ يكون الكشف عنها مُرهقًا وخطرًا وأحيانًا مخالف للقانون. اُنظروا من حولكم: الأسرار موجودة في كلّ مجالات الحياة، بدءًا بوصفة الجدّة السّريّة، سرّ مهنة الأمّ، السرّ العائليّ، مرورًا بأسرار الطبيعة أو سرّ نجاح شخص ما، وانتهاءً بالجمعيات السريّة وأسرار الدولة. أمّا بخصوص الأسرار الشخصيّة فيمكن أن تكون أمراضًا نفسانيّة، وخيانة في العائلة، أولادًا خارج إطار الزّواج، أو جريمة تتجسّد في جمع الأموال خلافًا للقانون أو القتل. من جهة ثانية، يُمكن للسّرّ أن يكون تطويرًا تكنولوجيًّا أو مُنتَجًا جديدًا يضمن التفوّق التجاريّ أو الأمنيّ. تحوي المعاجم تعريفات قاموسيّة للسرّ بكونه "معلومات خفيّة لا يجدر الكشف عنها لأحد"، في حين أنّ معجم "لسان العرب" يحوي اشتقاقات عديدة للجذر "س.ر.ر" غالبيّتها تحوي مُركّبات من الإخفاء والكشف. لو أخذنا التعريف الأوّل فنرى أنّه يتطرّق إلى المعنى المزدوج-المناقض للتورية والكشف: "أسَرَّ الشّيء: كتمه وأظهره، وهو من الأضداد، سررته، كتمته، سررته: أعلنته"، أي أنّ دلالات الفعل أسَرَّ هي الكتمان، "كَتَم"، والإظهار، "أظهر/ أعلن".[2]

مع ذلك، من الصّعب تعريف ماهيّة السرّ. يقول كانت (Kant) إنّ لا أحد يعرف ما هو السرّ،[3] وكذا ليونيداس دونسكيس (Leonidas Donskis) الذي يرى في السّر ظاهرة متضاربة عصيّة على التعريف. فهو يرى أنّ "التضارب بما يخصّ الأسرار مَكْمَنُه في أنّها لا تتبع للخاصّ أو للعام قط [...] السرّ موجود دائمًا في واجهة أو على حدود الخصوصيّة، لكنّه لن يصبح مشاعًا عامًّا مئة بالمئة".4 أمّا ميخائيل سليبيان (Michael Slepian) فيدّعي أنّ الأدبيّات البحثيّة في هذا المجال قليلة، وتفتقر لنموذج تحليليّ كافٍ للنوايا من وراء كتمان الأسرار.[5] تكمن صعوبة تعريف السرّ في حقيقة أنّ كلّ شيءٍ يمكن أن يكون سرًّا، ولذا نرى أنّ الأدبيّات البحثيّة عن الأسرار والسرّيّة تنسحب على حقول بحثيّة كثيرة: أبحاث نفسانيّة وسوسيولوجيّة تتطرّق إلى كيفيّة استخدام بني البشر للأسرار؛ وأبحاث اقتصاديّة تنشغل بديناميكيّة كتمان الأسرار وبمشاركة الأسرار الصّناعيّة والاقتصاديّة وتأثيرها على الاقتصاد والسّوق (بمعنى: كيفيّة استخدام الأسرار لصالح منافع الشركة في السّوق التنافسيّة)؛ وأبحاث أخرى تتركزّ في ديناميكيّة كتمان الأسرار ومشاركتها في العلاقات بين الدّول ضمن منظومة دَوليّة تتّسم بطابع فوضويّ؛ وثمّة أدبيّات وافرة عن الأسرار والترميز في البرمجة وتخزين المعلومات.

منار مخّول: قسم الدراسات العربيّة والإسلاميّة، جامعة تل أبيب

تسعى هذه المقالة إلى التفكير بمصطلح "سرّ" وبإسقاطاته السياسيّة عبر مناقشة رواية **المتشائل** لإميل حبيبي (عنوانها الكامل: **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل).** وسيتركّز النقاش في هذه المقالة بثلاثة أبعاد مركزيّة: السِّرّ (أي المضمون)، والسِّريّة (أي أداة أو طريقة كتمان السرّ)، وتمثّلات الهويّة المزدوجة. من يقرأ **المتشائل** يرى فيها أكثر من عشر وقائع أسرار، من الحكايات القصصيّة وحتّى الأسرار التي تشكّل مفاصلَ حبكيّة مركزيّة. السرّ الأساسيّ الذي يظهر في مُفتتح الرّواية يتعلّق بـما "أبلغ عنّي أعجب ما وقع لإنسان" حين يلتقي البطل "مخلوقات هبطت علينا من الفضاء السحيق"، الأمر الذي يمكن أن يرمز أيضًا إلى مشفًى للأمراض النفسانيّة. تظهر مركزانيّة الأسرار والسِّريّة في الرواية في الترجمة الإنجليزيّة التي تتطرّق إلى الأسرار في العنوان (The Secret Life of Saʿıd, the Ill-fated Pessoptimist)، رغم أنّها لم تكن جزءًا من العنوان العربيّ الأصليّ. من الممكن إرجاع التطرّق إلى "الحياة السريّة" لسعيد إلى "الوقائع الغريبة" ومضمون الرّواية، رغم أنّ المترجمة سلمى خضراء الجيوسي لم تتطرّق إلى هذه النقطة في تقديمها للطبعة الإنجليزيّة. سيعرض النقاش الذي نحن في صدده هنا ثلاثة مستويات تحليليّة للأسرار والسّريّة عبر سياقات سياسيّة، استنادًا إلى قراءة لمقاطع من الرّواية، والاستعراض الأدبيّاتيّ متعدّد المجالات عن الأسرار والسّريّة. ونضيف هنا أنّ الاستناد إلى مصادر فلسفيّة نظريّة ليست أدبيّة بالضرورة هدفُه اقتراح قراءة مُركّبة لرواية طافحة بالأسرار (وإماطة اللثام عنها) عبر سياقات تتعلق بالمصالح وعلاقات القوى وصراع البقاء. وختامًا، تقترح قراءة **المتشائل** هنا تفسيرًا لهُويّة الفلسطينيّين مواطني إسرائيل في سنوات السبعين من القرن الماضي، وقت تأليف الرواية.

التمايز والتضافر

نُشرت رواية **المتشائل** في ثلاثة أجزاء في مجلة "الجديد" بين السّنوات 1972-1974، وهي تروي سيرة سعيد، فلسطينيّ من مواطني إسرائيل، يصارع للبقاء في واقع ما بعد نكبة العام 1948. تُروى سيرة سعيد عبر ثلاثة أجزاء، كلّ واحد منها سُمّي كتابًا: الكتاب الأول عنوانه "يُعاد"، وهو رسالة من بطل الرواية سعيد إلى صديقه الذي يعمل مُحرّرًا لمجلة شيوعيّة،[6] يُوضح فيها لصديقه أنّه موجود برفقة كائنات فضائيّة، ويُفسّر معنى ودلالات اسم عائلته، المتشائل، ويروي كيفيّة نجاحه بتجاوز حرب 1948، ويتذكّر حبيبته الأولى، يُعاد، التي التقاها أثناء طفولته في القطار من عكا إلى حيفا. ويتذكّر سعيد كيف أصبح مُخبرًا يعمل لحساب إسرائيل، والمرّة الأولى التي زارته فيها يُعاد في بيته بحيفا، وطردها من إسرائيل. أمّا في الكتاب الثاني، وعنوانه "باقية"، يتذكّر سعيد باقية الطنطوريّة (أي من قرية الطنطورة) ويتزوّجها. تكشف باقية لسعيد عن سرّ المغارة التي تحت البحر والتي أخفى فيها والداها اللاجئان صندوقًا مليئًا بالذهب والذخيرة. فيما بعد يؤسّس "ولاء"، ابن سعيد وباقية، مع رفاقه خليّة سريّة ويختبئ في قبو تحت الأرض عند شاطئ الطنطورة. تحاول باقية إقناعه بالاستسلام وتسليم نفسه إلى السّلطات، إلّا أنّها تُغيّر رأيها في النهاية وتركض نحو ابنها، ليختفي الاثنان تحت أمواج البحر. يتطرّق الكتاب الثالث، "يُعاد الثانية" إلى حبس سعيد بتهمة النشاط المُعادي (رفع علم أبيض في حيفا أثناء حرب

1967)، وكيف التقى في السّجن سعيدًا آخر، وهو أخ يُعاد الثانية. سعيد الآخر ويُعاد الثانية هما ابن وابنة يُعاد الأولى. وهكذا يوقف سعيد تعاونه مع إسرائيل لكنّه يجد نفسه في نهاية المطاف قاعدًا على خازوق[7] عالٍ لا يمكنه النزول عنه.

تدمج حبكة الرواية أساليبَ من الأدب العربيّ الكلاسيكيّ، مثل المقامات[8] وقصص ألف ليلة وليلة وكليلة ودُمنة، إلى جانب الأدب العالميّ، وهي بهذا تُشكّل قصّة إطاريّة للكشف عن السرّ الذي يرمز للتناقض الدّاخليّ القائم في هُويّة الفلسطينيّين المواطنين في إسرائيل، مثلما يتجلى هذا التناقض أيضًا من خلال دمج التفاؤل والتشاؤم في عنوان الرّواية. ونرى دمجًا بين مَثنويّة-الأبعاد والتناقض الداخليّ من جهة مع روح الدّعابة من جهة أخرى، وهي كلّها تنعكس في اللغة والمضمون وثيمات الرّواية، كما سأتناولها عند مناقشتي للأسرار والسرّيّة فيها. وعليه، فإنّ هذه الرواية تعبّر عن البحث عن الهُويّة الفلسطينيّة في إسرائيل خلال سنوات السّبعين.[9] ويتجسّد هذا البحث برُمّته عبر الكنز المُخبّأ في المغارة عند شاطئ قرية الطنطورة التي دُمّرت بعد المجزرة التي وقعت فيها سنة 1948. في الفصل المُعنوَن "كيف أصبح سعيد "ذا السرّيْن"" يتطرّق المؤلف إلى ليلة زفاف سعيد وباقية، وإلى السّرّ الذي تكشفه أمامه ذلك المساء:

> في تلك الليلة سمعت من باقية ما لم يسمعه عريس ليلة الدخلة، وما لم يسمعه عن صبية في عمرها.
>
> قالت باقية: اسمع، يا ابن عمي! أحببتك! فبرأس أمي وبرأس أبي أحببتك. واني أحبك يا ابن عمّي. ولكنني ما أحببتك تبعث بهؤلاء الناس يطلبون يدي من خالي.
>
> واسمع يا ابن عمي! صغيرة أنا. أصغر من السّن القانوني للزواج. ولكنني أعرف أن واضعي القانون يتجاوزونه حين تكون لهم من وراء ذلك مآرب أخرى. فما هي مآربهم؟
>
> دعني أتكلّم، يا ابن عمّي، ولا تقاطعني.
>
> ظللت أحبك حتى أحببتني. وها أنا عروسك، شريكة حياتك. ها نحن نعمّر بيتًا واحدًا.
>
> أصبحت أملي، يا ابن عمّي. وأنا أريد العودة الى خرائب قريتي الطنطورة، الى شاطئ بحرها السّاكن. ففي كهف في صخرة تحت سطحه يسكن صندوق حديدي، مليء بذهب كثير، مصوغات جدتي ووالدتي واخواتي ومصوغاتي، وضعه والدنا هناك، وأخفاه، وأعلمنا بأمره حتى يلتجئ اليه كل محتاج منّا اليه.
>
> أريدك، يا ابن عمّي، أن تتدبّر أمرنا حتى نعود الى شاطئ الطنطورة، خلسة، أو أن تعود وحدك، فتنتشل الصندوق من مخبأه، فيغنينا ما فيه عمّا أنت فيه. وأنا لا أريد لأولادي أن يولدوا محدودبين. لقد تعودت ألّا أتنفس إلّا بحريّة يا ابن عمّي!
>
> وكنت لا أكاد أتنفس وأنا أستمع اليها، الى هذه الصبية تتكلّم بجرأة جعلتني أطبق فمي حتى أحفظ قلبي في مكانه.
>
> فلما بلغت هذا البلغ من حديثها ظهرت لي الحقيقة التي كان جهلي بها يثير عجبي من أصحابك، يا محترم، كيف يستأسدون على السّلطة الجبّارة، ولا يهولهم رجل كبير حتى

ولو لم يكن قصير قامة، مع أنّهم لا يملكون شروى نقير.

أدركت سرّكم، يا أستاذ! فكل واحد منكم، إذن، لديه صندوق حديدي، في طنطورته، حيث أخفى والده كنزه الذهبي.

فلمّا أدركت أنني، بهذا الكنز، أصبحت واحدًا منكم دون أن تعلموا من أمري شيئا، انشال همّ عن صدري.

وأعجب ما أعجبني منكم أنكم قدرتم على إخفاء هذا السّر، على الرّغم من أنّه سرّ شائع بين الألوف، بل عشرات الألوف منكم. فقلت في نفسي: إذا استطاعوا ذلك فكيف لا أستطيعه وسرّي لم يتجاوز الاثنين، باقية وأنا؟

فقمت الى باقية أطمئنها على أمانتي، وعلى رجوليتي، وأخذت أمزج دموعها بدموعي، وهو أضمن للزواج حتى من امتزاج الدم في عروق البنين، حتى هدأت واطمأنت وأصبحت شريكة حياتي.

ومنذ تلك الليلة رحت القب نفسي بذي السّرين: سرّي وسرّكم. أما معرفتي بسرّكم فقد خففتني. وأمّا معرفتي بسر باقية فقد أخافتني.[10]

تعني كلمة سرّ في اللاتينيّة (secretum) الفصلَ.[11] فضرورة وحيويّة السرّ وُلدتا من الفصل الأوّليّ بين الآلهة وبين بني البشر.[12] في مقابل ذلك، يقول دريدا إنّ الأسرار مرتبطة بالتنشئة المُجتمعيّة، وهو يرى أنّ "الصّداقة الأخلاقيّة تتطلّب ثقةً مُطلقة بأنّ شخصيْن اثنيْن بوسعهما أن يكشفا لبعضهما البعض لا انطباعاتهما فحسب، بل أحكامهما السّريّة أيضًا".[13] ويستند دريدا إلى كانت مُوضحًا أنّ للصداقة الحقيقيّة دلالاتٍ سياسيةً هامّةً، لأنّ الأصدقاء الحقيقيّين قادرون على إشراك بعضهم البعض بأفكارهم المتعلّقة بنظام الحكم والدين وما شابه. وهذا يُفضي إلى أنّ "السرّ يُنتج دائمًا ثلاثة أدوار: الحارس، والشاهد، والمُبعَد (excluded)".[14] في بحثه عن الجماعات السرّيّة (secret societies) شخّص عالم الاجتماع جورج زيمل (Simmel) البُعد الضابط والناظم للسرّ المشترك بين مجموعة من الأفراد. لقد رأى أنّ السرّ هو "كتمان ذو هدف، [...] عنصر بُنيويّ في المجموعة يتحوّل إلى عنصر مُوحّد [...] وللسرّ تقاطب مزدوج: التمايز والتضافر. فالسّرّ يُهيْكِل المجموعة وفق مبدأ الاحتواء والإقصاء، ويفصل بين أولئك المُتمكّنين من الوصول إلى معلومات معيّنة، وبين أولئك الذين لا يَعونَ ما هو غير متاح لهم".[15]

للسرّ الذي ترويه باقية لزوجها الجديد تأثير مزدوج من التضافر والتمايز. فأولاً، السرّ الذي ورثته عن عائلتها والذي يتكشّف رمزيًّا في ليلة الدخلة، يُوحّد ويبلور العلاقات بينهما. لقد أنشأ السرّ الذي فوجئ سعيد به وحدةً مُتّحدةً من النواة العائليّة ("ظللتُ أحبك حتى أحببتني. وها أنا عروسك، شريكة حياتك. ها نحن نعمّر بيتًا واحدًا")؛ وهو يؤسّس المدماك الأوّل في زواجهما: حبّهما المشترك هو نقطة الانطلاق. وفي أعقاب هذا تصبح عروسَه ويتحوّلان معًا إلى شريكيْن في الحياة يُعمّران سويّةً بيتًا واحدًا. الدلالة الأولى والحرفيّة لمصطلح "نعمّر بيتًا" هو تشييد بيت.

لكنّ لهاتيْن الكلمتيْن دلالة إضافيّة: كلمة "نعمّر" تتطرّق أيضًا إلى العُمر المديد، أي الاستمراريّة، فيما تعني كلمة "بيت" العائلة أيضًا. بعدها تكشف باقية عن مصلحتها من وراء الزواج بسعيد: العودة إلى قريتها بغية العثور على الكنز العائليّ الذي دفنه والدُها فيها: "أصبحت أملي، يا ابن عمّي. وأنا أريد العودة الى خرائب قريتي الطنطورة"، حيث من المفترض بهذا الكنز أن ينقذهما من عار تعاون سعيد مع المؤسّسة الإسرائيليّة: "فتنتشل الصندوق من مخبئه، فيُغنينا ما فيه عمّا أنت فيه". أمّا الاقتباس التالي لباقية فهو يرتبط بالبُعد العائليّ الذي بدأت به حديثها، ويرتبط ارتباطًا مباشرًا بقيمة الحُريّة التي تريد تنشئة أبنائها في ظلّها: "وأنا لا أريد لأولادي أن يولدوا محدودبين. لقد تعودت ألّا أتنفس إلّا بحريّة يا ابن عمّي". يستمع سعيد لباقية بدهشة ويُدرك الصّلة بين تأسيس العائلة وبين البُعد الفلسطينيّ الجَمعيّ. وهو لم "يُثبت رجولته" إلّا بعد أن أكّد ولاءه لسرّهما: "فقمتُ الى باقية أطمئنها على أمانتي، وعلى رجوليتي". ترتيب ونظام الأشياء هنا ليسا صدفةً، وهما يطابقان تراتبيّة وتسلسل الأمور كما وضعتهما باقية. ما نودّ قوله بكلمات أخرى إنّ ليلة الدّخلة هي اللحظة التي تنشأ فيها عائلة جديدة، وتحالف جديد يُوحّد بين الزوجيْن. التزاوج الجسديّ-الجنسيّ بينهما يضمن الاستمراريّة الجسمانيّة عبر ولادة الأبناء والبنات. لكن، وحتّى قبل نشأة المزاوجة الجسديّة، تفرض باقية شرطًا استباقيًّا يتعلّق بالسرّ العائليّ الذي من المفترض به أنّ يضمن استمراريّتهما المعرفيّة من خلال قيم الفخر القوميّ والحريّة والهُويّة. في ليلة دخلة سعيد وباقية نشأت العائلة الجسديّة الماديّة، لكن نشأت معها أيضًا القصّة الجامعة الضابطة، وهي قصّة فلسطينيّة.

الربط بين الجسمانيّ-الماديّ وبين المعرفيّ في الأدب الفلسطينيّ لم يكن محصورًا في أعمال إميل حبيبي، إذ أنّ هذا خطاب تطوّر في أعقاب حرب العام 1967، التي احتلّت فيها إسرائيل ما تبقّى من فلسطين التاريخيّة (فلسطين الجسديّة-الماديّة)، مُبقيةً على المعرفة والذاكرة والتاريخ لا غير، وهي فلسطين "معرفيّة" أصبحت محل اهتمام الكثير من المفكّرين والمثقّفين الفلسطينيّين بعد الحرب، بما يمكن تسميته "ذعر النسيان". فهذا الذعرُ من النسيان يتمحور في **المحو المعرفيّ** للوجود والهُويّة الفلسطينيّيْن، ويمكن العثور عليه في روايات غسّان كنفاني وأنطون شمّاس وآخرين، من خلال ثيمات ترتبط بعلم الأنساب والوالديّة والأسرار العائليّة.[16] إنّ إدراك وفهم هذه العلاقة بين الماديّ والمعرفيّ بوسعهما أن يُفسّرا جملة سعيد التالية: "وأخذت أمزج دموعها بدموعي، وهو أضمن للزواج حتى من امتزاج الدم في عروق البنين، حتى هدأت واطمأنت وأصبحت شريكة حياتي". إنّ امتزاج دموع سعيد وباقية (سعيد بكى في أعقاب الكشف الكبير الذي جرى أمامه تلك الليلة، وباقية في أعقاب فقدان عذريتها) أهمّ بكثير من امتزاج الدّم في شرايين أولادهما. ومن الجدير في هذا السّياق أن نشير إلى مَعنييْن مُتعلّقيْن بالجذر س.ر.ر بالعربيّة، الذي اُشتقّتْ منه كلمة سرّ. الأوّل يعني ممارسة الجنس (والسّرّ: النّكاح؛ لأنّه يُكتم)، لكنّ ما يهمّنا أكثر هو المعنى الثاني المتعلّق بالحبل السرّيّ (والسُّرُّ والسَّرَرُ: ما يتعلّق من سُرَّةِ المولود فيقطع [...] وقيل: السَّرَرُ ما قُطِعَ منه فذهب. والسُّرَّةُ: مَا بَقِيَ). هذه العلاقة بين الاستمراريّة البيولوجية وبين القصّة المعرفيّة بائنة في رواية غسّان كنفاني "عائد إلى حيفا"، التي تتحدّث عن طفل فلسطينيّ نُسي في حيفا أثناء طرد سكّان المدينة الفلسطينيّين سنة 1948، وتبنّته عائلة يهوديّة-إسرائيليّة، والذي لم يتلقِ بوالديْه البيولوجييْن إلّا بعد حرب 1967.[17]

مع امتزاج الدموع والأسرار صار بوسع سعيد أن يعلن أنّ باقية صارت شريكة حياته: "حتى هدأت واطمأنّت وأصبحت شريكة حياتي".

أمّا موتيف المغارة في الرواية فهو هامّ لفهم الأسرار والتمييز الهامّ بين السرّ والسّريّة. نقول أوّلًا إنّ المغارة تشبه الأسرار لأنّها خفيّة عن العيون. وفي اللغة الإنجليزيّة تربط كلمة crypt بين المغارة والسرّ أو الكود البرمجيّ. نضيف إلى ذلك أنّ المغارة تُمثّل بُعد السرّ – أي المعلومات المحفوظة – وبُعد السّريّة، أي الوسيلة اللازمة لكتمان السرّ وتدبيره. وعليه فإنّ السّريّة هي السيرورة الاجتماعيّة للسّر، كما تقول آن دوفورمانتيل (Dufourmantelle): "لدينا نزعة قويّة جدًّا للبلبلة بين الباب المُقوّى وبين ما يوجد خلفه".[18] صندوق الذهب والذخيرة في المغارة هو المضمون (السرّ)، المُخبّأ باستخدام السريّة (المغارة).

ويرتبط موتيف المغارة ببُعد آخر من السرّيّة موجود في الرواية. يقول زيمل إنّ السّريّة هي "أحد أكبر إنجازات البشريّة [...] لأنّها تحوي في طيّاتها وعدًا بوجود عالم ثانٍ إلى جانب العالم الحقيقيّ"، وهي متأثرة به بشكل كبير.[19] أمّا ليطال ليقي التي عملت على تحليل موتيف المغارة في الروايات الفلسطينيّة (**المتشائل** لإميل حبيبي، **وآرابسك** لأنطون شمّاس، **وباب الشمس** لإلياس خوري، رغم أنّ الأخير ليس فلسطينيًّا) فقد توصّلت إلى استنتاج يُفيد بأنّ المغارة ترمز إلى "حيّز فلسطينيّ بديل" بمقدوره أن يكون تمثيلاً للماضي، وللأمل بمستقبل أفضل أو بالوعي الذاتيّ.[20] الأسرار الفلسطينيّة التي تحمي الماضي هي إذًا ضمانة للاستمراريّة الماديّة والمعرفيّة. بوسع الكنز أن يضمن معيشة الناس، وبوسع القصّة أن تُوحّدهم.[21]

هكذا نرى أنّ الأسرار تشكّل عنصرًا مركزيًّا في الهُويّة،[22] والأسرار العائليّة هي في ذات الوقت عنصر جامع مُنتج لهُويّة عائليّة، وتحافظ على الاستمراريّة لأجيال قادمة، وهي عنصر يحمي العائلة من الخضوع للسّيطرة أو للتدخّل الخارجيّ.[23] إنّ الربط الذي أنشأه حبيبي بين الكشف عن السرّ العائليّ في ليلة الدخلة وبين الفخر القوميّ، مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة الهُويّة،[24] ولو توخيْنا دقةً أكبر لقُلنا: ببُعد التمايز. فالسرّ العائليّ يُعرّف حدود الانتماء إلى العائلة: مَن يكون جزءًا منها ومُطّلعًا على السرّ الجامع، ومَن ليس جزءًا منها ولذلك فهو غير مُطّلع على هذا السرّ. السرّ العائليّ في **المتشائل** هو استعارة عن القوميّة. أمّا السرّ الثاني لسعيد فهو فهم وإدراك قوّة السرّ. وها هو كييل ڤاينبيرچ أيضًا يتوقّف عند العلاقة بين الهُويّة والسّريّة في رواية حبيبي:

> ...sought amidst extraterrestrial sorties, subterranean catacombs, and the sea, is the very possibility of secrecy itself. It is his discovery that identity need not always be sanctioned, avowed, or remain entirely the same. This resistant secrecy takes shape alternatively as buried treasure, flight, lies, and literature. Through parodic and critical gestures, the novel offers a complex message about compromised identities, and the necessity of secrecy and subterfuge under a state of occupation.[25]

ما يلزمنا لكتم معلومةٍ ما سرًّا، أن نعرف أيضًا ما هي المعلومات التي نريد أن نتكتّم عليها، وأن نتأكّد أيضًا من أنّ الآخرين لا يعرفونها.[26] بكلمات أخرى، يكتشف سعيد أنّ السرّ هو شأن سياسيّ،[27] ولذلك فهو على صلة وثيقة بعلاقات القوى. ويدّعي روس تشيمبرس أنّ "هؤلاء الذين يُمسكون الزمام [السرّ والقوّة] موجودون في مكانة تُمكّنهم من تسخير رغبة [الذين لا يعرفون بالسرّ] بالمعرفة من أجل تحقيق غاياتهم، أو لنشر العديد من الأمور الغامضة (في حالة أولئك الذين يفتقرون للوعي بما يحدث)".[28] وهكذا نرى أنّ مَردّ المفاجأة والدهشة لدى سعيد الذي يكتشف قوّة السّريّة كامنٌ في هذه النقطة بالذات: فهم سرّ القوّة وقوّة السرّ حوّلاه من إنسان مُعدَم مضطرّ لخدمة المؤسّسة الإسرائيلية للنجاح في البقاء، إلى إنسان قادر على مُناورة مبنى القوّة لصالحه. وفي الصفحات التالية من الرواية يستكشف سعيد هذا الأمر في مقابل رقابة "الشخص الكبير" (استعارة تناصّيّة من "الأخ الأكبر" في رواية **1984** لجورج أورويل)، الذي يُخفق في الكشف عن أسرار سعيد: لا عن لقاءاته مع الكائنات الفضائيّة في عكّا ولا عن السّر العائليّ المتمثّل بالصندوق المدفون في شاطئ الطنطورة.

يكتب دونسكيس ضمن سياق سياسيّ يربط بين الأسرار وبين القوّة عبر أشكالها وصورها المختلفة: "السرّ هو مسألة قوّة، سواءً أكانت بالمفهوم الكُلّي أم بالمفهوم الحصريّ. السرّ يتبدّى دومًا كبُعد حاسم للقوّة [...] فكتمان السرّ – من أسئلة امتحان جامعيّ وحتّى تفاصيل الحساب البنكيّ – هو مسألة ترتبط بتعزيز الفرد وتحقيقه لذاته أو لذاتها".[29] لقد كان للسّر العائليّ الذي روته باقية لسعيد نتيجة مُعزّزة؛ فأوّلاً، أدّى الكشف عن السرّ العائليّ الجديد إلى توثيق العلاقة بينهما. إلّا أنّ الأهمّ من ذلك التعزيز القوميّ لدى سعيد، الذي شعر وتصرّف حتّى تلك اللحظة كفرد وحيد بلا حيلة. وبكونه شخصًا انشغل بالكشف عن الأسرار لأنّه متعاون مع المؤسّسة الإسرائيليّة فإنّه يُدرك الآن أنّ علاقات القوى انعكست، ويُدرك سرّ الشيوعيّين على غرار صديقه مُحرّر المجلة: "فلمّا أدركت أنني، بهذا الكنز، أصبحت واحدًا منكم". في اللحظة التي أدرك فيها سعيد قوّة الشيوعيّين "الذين يستأسدون على السّلطة الجبّارة"، تحوّل إلى واحدٍ مثلهم: رجل لا يهاب.

تمنح السّريّة لحاملي الأسرار شعورًا بالتملّك ومكانة قوّة خاصّة.[30] فقيمة السّرّ تفوق القيمة الماديّة لمضمونه، أي تلك التفاصيل حول وجود كنز في مغارة عند شاطئ الطنطورة. القيمة الأهمّ كامنة في هُويّة سعيد القوميّة والجَمعيّة، الذي بدأ منذ هذه اللحظة بتكلّم اللغة "الفلسطينيّة". ومن المثير أن نقول هنا إنّ الجزء الثالث من الرّواية يُمثّل تغييرًا في التوجّه داخل الخطاب الفلسطينيّ، وذلك عبر اللقاء بين سعيد المتشائل وبين سعيد الثاني، ابن يُعاد، الفدائيّ الفلسطينيّ الذي همّ إلى الحرب.[31]

نرى التغيير بشكل مباشر في ليلة دخلة سعيد وباقية، وذلك من شكل فهم وإدراك سعيد للواقع السياسيّ المحيط به، ولقوّة الأسرار على تبيُّن طريقها داخل هذا الواقع. وعلى غرار الأسرار كلّها، فإنّ كتمان السرّ لدى سعيد هو قرار واعٍ، كما تقول سوزان كرسمان: "علينا أن نُنتج شيئًا ما داخل سرٍّ كي نكون قادرين على أن نعي الحاجة لإخفائه". [32] أمّا سليبيان فيُعرّف السرّيّة بكونها نيّة (intention) إخفاء المعلومات.[33] لكن من أين تأتي هذه النيّة لإخفاء المعلومات؟

ردّ على الرقابة

يكتشف سعيد في ليلة دخلته على باقية أنّ البقاء كفلسطينيّ في إسرائيل وحماية الذات من التدخل الخارجيّ والمحو، يُوجبان حماية القصّة العائليّة، التي هي أمثولة للقصّة القوميّة.[34] لقد ورثت باقية (وهي اسم على مُسمّى) السرّ من عائلتها وورثت معه الإدراك بأنّ عليها أن تنقله إلى الأجيال القادمة. ولذلك فهي تكشف السّر أمام ابنهما ولاء، مع الوعي لمعنى الاسم الذي تقصَّده الكاتب. وهكذا رأينا الأمّ التي كانت تتحلّى بوعي قوميّ مُتّقد تُشرك ابنها في السرّ العائليّ، الأمر الذي سبّب لدى ولاء تناقضًا داخليًّا أصعب من أن يُحتمَل، ليقوم في نهاية المطاف هو ورفاقه بتأسيس خليّة مقاومة لمحاربة إسرائيل. بعد الكشف عن نشاط الابن السّياسيّ يختبئ في قبو أحد البيوت المهجّرة في الطنطورة، مُحاطًا بالشرطة التي أحضرت سعيد وباقية كي يُحاولا إقناعه بالخروج من مخبئه والاستسلام. هكذا تنادي باقية على ولدها:

- ولاء يا ولدي، الق سلاحك واخرج!

- يا امرأة، يا التي جئت معهم، الى أين أخرج؟؟

- الى الفضاء الرّحب يا بني. كهفك ضيّق، مسدود كهفك. وسوف تختنق فيه.

- أختنق؟.. أتيت الى هذا الكهف كي أتنفس بحريّة. مرّة واحدة أتنفّس بحريّة!

في المهد حبستم عويلي. فلما درجت أبحث عن النطق في كلامكم، فلم أسمع سوى الهمس.

في المدرسة حذرتموني: احترس بكلامك! فلما أخبرتكم بأنّ معلمي صديقي، همستم: لعله عين عليك! ولمّا سمعت حكاية الطنطورة، فلعنتم، همستم في أذني: احترس بكلامك!

فلما لعنوني:

احترس بكلامك!

وحين اجتمعت بأقراني، لنعلن إضرابًا، قالوا لي، هم أيضا: احترس بكلامك!

وفي الصّباح، قلت لي، يا أمّاه: انك تتكلّم في منامك، فاحترس بكلامك في منامك!.. وكنت أدندن في الحمام، فصاح بي أبي: غيّر هذا اللحن. إنّ للجدران آذانا، فاحترس بكلامك!

احترس بكلامك! احترس بكلامك!

أريد ألّا احترس بكلامي، مرّة واحدة!

كنت أختنق!

ضيّق هذا الكهف يا أمّاه، لكنه أرحب من حياتكم!

مسدود هذا الكهف يا أمّاه، ولكنه منفذ![35]

يتعقّب الأدب النفسانيّ الذي يتطرّق إلى الأسرار والسّريّة أثرَ استخدامهما كوظيفة مجتمعيّة في الطفولة المُبكرة. ويقترح باحثون في هذا المجال بدء النقاش حول الأسرار لدى الأطفال بالذات، لأنّ الأسرار تشكّل جزءًا هامًّا في تنشئتهم المُجتمعيّة. الأسرار لدى الأطفال هي ردّ فعل على المراقبة (surveillance) المستمرّة التي يخضعون لها؛ فأن تكون طفلًا يعني أن تكون تحت رقابة الكبار الدائمة، وتحت رقابة أطفال آخرين أيضًا.[36] ويقول ڤيكتور تاوسك (Tausk)، تلميذ فرويد، إنّه من المفترض بأهالي الأطفال الصّغار أن يعرفوا كلّ شيء، بما في ذلك أكثر الأفكار سرّيّةً وكتمانًا، إلى أن يكتشف الطفل أنّ بوسعه أن يكتم الأسرار عن والديْه. هذه مرحلة أساسيّة في تطوّر الأطفال، أو كما يقول تاوسك: "السّعي إلى كتمان الأسرار التي لا يعرفها الأهل هو أحد أقوى العوامل الضالعة في خلق الأيچو، وخصوصًا في ترسيخ وتطبيق الإرادة الذاتيّة".[37]

تتطرّق السّريّة في **المتشائل** إلى الرقابة عبر مستويَيْن اثنيْن؛ الأول هو رقابة الوالديْن على ابنهما منذ نعومة أظفاره. فولاء الذي كبر تحت رقابة صارمة وقُوّتيْن متناقضتيْن (الهُويّة القوميّة الفلسطينيّة مع الولاء لدولة إسرائيل) وجد طريقةً للالتفاف على الرقابة وأنشأ خلية مقاومة هو ورفاقه. والاقتباس أعلاه يعكس الرقابة التي تؤدّي إلى الإسكات، إذ أنّ خوف وقلق الوالديْن من انفضاح السرّ العائليّ يُجسّد الرقابة الذاتيّة التي يحاولان فرضها على ابنهما. "احترس بكلامك!" يقولان له مُذكّريْن حاملي السرّ بقواعد وأصول السّريّة، من دون التطرّق مباشرة إلى العوامل الموجودة خارج دائرة المُطّلعين على السرّ. إلّا أنّ السرّ العائليّ ينفضح لأنّه كان أثقل من أن يُحتمَل – كما يقول سليپيان وباحثو أسرار آخرون. ينبع هذا الثِّقل من فعل الإسكات ذاته، إذ أنّ واجب الإسكات نتاجٌ للرقابة – الرقابة الذاتيّة أو رقابة الآخرين – والتي من الممكن فهمها على أنّها شكل من أشكال العنف المعرفيّ. وهكذا يكون ردّ فعلها النقيض انفجارًا عنيفًا، وقد تجسّد ذلك في حالة ولاء من خلال تأسيس خليّة تنادي بالمقاومة المُسلّحة.

أمّا المستوى الثاني للسرّيّة في **المتشائل** فيتطرّق إلى البُعد الخارجيّ للسّريّة، أي إلى رقابة الدولة على مواطنيها، والتي تتجسّد في شخصيّة "الرجل الكبير" (رمز آخر للأخ الأكبر) الذي يحرص على تذكير سعيد:

> ولتعلم أنه لدينا وسائل حديثة نضبط بها حركاتك وسكناتك حتى ما تهمس به في أضغاث أحلامك. وبأجهزتنا الحديثة نعرف كل ما يدور في هذه الدولة وخارجها.[38]

لكن منذ اللحظة التي يُدرك سعيد فيها القوّة الكامنة في السّريّة، تفقد رقابة الرجل الكبير هي الأخرى من سطوة ردعها. الرقابة في رواية إميل حبيبي محكومة بالفشل: فعندما تُدرك السّريّة وجودَ الرقابة يُصبح بإمكانها اللجوء إلى الطّرق نفسها بالضبط. وهذا ما يوضحه كاوفمان: "المعرفة والمراقبة (watching) وأيضًا السّريّة هي أدوات قوّة"[39] وهي لا تناقض بعضها البعض بالضرورة. مثالُ ذلك أنّ سعيدًا يحتفظ لنفسه بورقة سريّة أرسلتْها له يُعاد، حبيبته الأولى، ويمكنه بوساطتها أن "يعصى الجهاز" ويتحدّاه:

> وهي الورقة السّرية الوحيدة التي احتفظت بها طول هذه الأعوام العشرين لكي أقنع نفسي بأنني قادر على تحدي الجهاز، ولأنني اعتبرتها عقد زواج.[40]

هذه الورقة السّريّة تحمل هي الأخرى وعدًا بالاستمراريّة العائليّة-القوميّة، التي أضحت منذ عام 1967 مرتبطةً بسرٍّ، برواية سرديّة تُوحّد وتُفرق في الوقت ذاته. الورقة التي احتفظ بها سعيد تتطرّق إلى إمكانية وأمل إعادة لمّ شمل الفلسطينيّين مواطني إسرائيل مع أخوتهم خارج إسرائيل بين 1948-1967. هذه الورقة – السرّ – تُعين سعيدًا على صراع البقاء لمدّة عقديْن من الوحدة والضياع. لكنّ من يملك سرًّا ("صندوق حديدي، في طنطورته، حيث أخفى والده كنزه الذهبي") يملك القوّة لمواجهة العدائيّة.[41] السّريّة هي ردّ فعل على البانوبتيكون.[42] ويستنتج ڤاينبرج أنّ رغبة سعيد المتشائل بالأسرار تشكّل تقويضًا لتعاونه مع إسرائيل. بل أكثر من ذلك، تحمل السّريّة في طيّاتها إمكانية تجسيد هُويّة مستقلّة، وعمليا السعي لتقويض قوة البانوبتيكون.[43]

نرى أنّ التَدابير العائليّة-القوميّة لدى سعيد وباقية بخصوص سرّهما، إخفاءه واستخدام السّريّة كأداة بقاء شخصيّة وجمعيّة في إسرائيل، تثير كلّها سؤال أخلاقيّة السّريّة والأسرار. من المُتبع في علم النفس المجتمعيّ الإيمان بأنّ الأسرار قد يكون مصدرُها الخوف من تغيير انطباع الآخرين عنّا. تعتقد كارول ڤيرن وباربرا ليسلت أنّ للسّريّة تداعياتٍ سلبيّةً، وقد يُنظر إليها بأنّها غير شرعيّة أيضًا.[44] أمّا كتاب ومشروع العالم النفسانيّ مايكل سليپيان المستمرّ[45] فيجمع 38 فئة مختلفة من الأسرار، وهو يتفحّص كيفيّة تعامل الناس مع عبء كتمان الأسرار، ولماذا يكون هذا الأمر مَنوطًا بالمصاعب.[46] يشير سليپيان إلى ثلاثة أبعاد من السّريّة: سؤال مدى كونها أخلاقيّة، وسؤال ما إذا كانت مرتبطة بالعلاقات مع الآخرين، وسؤال ما إذا كانت مرتبطة بغايات شخصيّة مهنيّة.[47] تُظهر نتائج هذا البحث إلى الأمر التالي: كلّما كانت نظرتنا إلى تجربتنا المُعاشة غير أخلاقيّة، تَعزَّز ميلُنا للتعامل معها بأنّها سرّ.[48] إلّا أنّ سؤال أخلاقيّة الأسرار التي ينشغل فيها علم النفس المُجتمعيّ لا ينعكس بالضرورة في كلّ المجالات. فلنأخذ مثلًا الأسرار الصناعيّة (من تطويرات تكنولوجيّة وبراءات اختراعات وغيرها) التي تمنح مالكيها قيمة ماديّة أو استراتيجيّة هامّة (مثل الفوز بشريحة أكبر من السوق والمبيعات)، فهذه لا تُعتبر غير أخلاقيّة.[49] ولنأخذ أيضًا مسألة إخفاء مرض صعب عن أفراد العائلة والأصدقاء كي نوفّر عليهم الألم أو القلق، إذ أنّ ذلك لا يُعتبر فعلًا غير أخلاقيّ، تمامًا كما أنّ كتم الأسرار في سياق النجاة بسبب الدين والمعتقد أو كمجموعة قوميّة ملاحَقة لا يحمل أيّ تداعيات سلبيّة. وعليه، فإنّ الاختبار القيَميّ لا يساعدنا على فهم ماهيّة السرّ، لأنّ بمقدور السرّ أن يكون أخلاقيًّا أو غير أخلاقيّ.

الباطن والظاهر

تشير رُلا أبي صعب (Rula Jurdi Abisaab) إلى وجود علاقة مباشرة بين موروث أدب المقامات، والتي أسّس عليها حبيبي روايته، وبين السرّيّة.[50] فهي تُناظر بين "الباطن" و"الظاهر" في **المتشائل** وفقًا لتوجّهات إخوان الصّفا، وهم مجموعة من الفلاسفة المسلمين من القرن العاشر حاولوا الرّبط بين الديانة الإسلاميّة وبين الأفكار الفلسفيّة. وما ميّز هذه المجموعة قراءتهم للنصّ الدينيّ (الظاهريّ) الذي يحمل بالتأكيد دلالات مكشوفة وبائنة، إلّا أنّهم سعوْا باتّجاه البحث عن الدلالات العميقة والخبيئة (الباطنيّة) بغية فهم هذا النصّ بصورة أفضل. وتُوجز أبي صعب قائلةً: "إنّ الراوي يعرف متى ولِمَن يكشف الأسرار، ويكتسب خبرة استخدام هذه الأسرار من

أجل تغيير الواقع السّياسي".[51] ونحن نرى أنّ تحليلها يُضيف بُعدًا جديدًا على الازدواجيّة التي تميّز كتابات إميل حبيبي، وبإمكانه أن يلقي الضوء على كيفيّة فهمنا للأسرار – في الرواية وبشكل عام. يتجسّد الباطن والظاهر في مُركّب إضافي أساسي وهو أنّ الأسرار تكون مكوّنة دائمًا من نسيج اللغة.[52] تكمن خاصيّة الأسرار في ضرورة أنّ إخفاءها أو كشفها يجب أن يَتِمّا بواسطة اللغة،[53] وهو الأمر الذي يمكن ملاحظته في **المتشائل** بأشكال مختلفة.

تعتقد دوفورمانتل أنّ سرّ الأسرار كامن في الفصل بين الوعي واللا-وعي، أو أنّ كلّ واحدٍ منّا يملك سرًّا ما يجعلنا أوصياء على تاريخنا الشخصيّ.[54] ويكمن الإبداعُ في فهم وإدراك القوّة الموجودة في الكتمان، وفي معرفة ما يجب إخفاؤه وما يجب إظهاره؛ ما يجدر قوله وما يجدر الاحتفاظ به لأنفسنا. وسعيد يعيش تحت المراقبة المتواصلة التي تُذكّرنا بالبانوبتيكون، لكنّه لا يُطوّر وعيًا بقوّة الأسرار إلّا في أعقاب حديثه مع باقية ليلة الدخلة.[55] ونرى تجسّد الباطن والظاهر في الاقتباس التالي، الذي يصف فيه سعيد ازدواجيّة تصرّفاته السياسيّة، حتّى عندما كان ما يزال يخدم المؤسّسة الإسرائيليّة:

> وصار الشيوعيّون يسمون الحارس على الأملاك المتروكة بالحارس على الأملاك المنهوبة، فأخذنا نلعنهم علانية ونردّد أقوالهم في سرائرنا.[56]

هذا مثال ساطع على الظاهر والمُستتر في تأقلم سعيد مع سياسة الرقابة على الفلسطينيّين في إسرائيل، لكنّه ليس المثال الأوحد الذي يُجسّد الإبداع في التهرّب من الرقابة. تربط ماريل كاوفمان (Kaufmann) متأثرةً بفوكو بين الرقابة وبين السيطرة والاهتمام (care) بغية تفسير العلاقة بين الرقابة وبين السرّيّة.[57] الأسرار بطبعها أدائيّة وهي تحوي أكثر من مجرّد التهرّب البسيط من المراقبة:[58] "الأسرار [...] وضعيّة من التعامل المبدع مع الرقابة وهي تجربة من الرقابة الذاتيّة (self-surveillance). إنّها تُشجّع على الأفكار الجديدة، لكنّها تدفع أيضًا باتّجاه أفكار خلّاقة لا غاية أخرى من ورائها".[59] إذًا، تتمثّل لعبة الظلال التي يلعبها سعيد في اسم ابنه أيضًا. فسعيد وباقية رغبا بتسمية ابنهما فتحي (أي: الفاتح) لكنّهما اضطرّا لتسميته ولاء، ليتحوّل إلى فتحي مستتر يحمل في داخله الرسالة التي رغبت أمّه بأنّ يحملها، عبر ممارسة الباطنيّ والظاهريّ كما سيتضّح حقًّا في الكتاب الثاني. فرسالة ولاء الداخليّة، واسمه المعروف للجميع يشبهان مغارة الكنز المخفيّة تحت مياه البحر.[60] ويكتشف سعيد أنّ الرجل الكبير لا يملك قوّة خارقة حقيقيّة تُمكّنه من قراءة الأفكار والأحلام، ولذلك فإنّ الرقابة التي يمارسها مع باقية على ابنهما تنحصر في إخفاء أفكاره فقط، أي الإسكات: "احترس بكلامك"، يقولان له، لا "احترس بأفكارك".

هذا الكلام المزدوج، الظاهر والباطن، ينعكس أيضًا في لغة الرّواية، وخصوصًا في المفارقة والفكاهة اللتيْن تتخلّلانها. في هذا السّياق يدّعي بيتر هيث:

> استخدم حبيبي أسلوب تجاور مرجعيات التّناص وأفكار وأفعال سعيد ليؤكد أنّه وبالرّغم من أن الفلسطينيّين قد تعلموا عن الملوك، والأبطال، وكبار المفكّرين من الماضي، إلّا أنّ حقائق الحياة اليومية التي يواجهونها مختلفة عن ذلك تمامًا. إنّ الفجوة بين الخطاب

الثقافي والواقع الحالي كبيرة جدًّا. من هنا، فإن التّوقع أو الطلب من شخص مثل سعيد، الذي هو لابطل(anti-hero) أكثر منه بطلًا، ويفتقر إلى المآثر البطولية، بأن يحاكي أمجاد أسلافه، هو أمر غير واقعي وبصورة مثيرة للسّخرية.[61]

يقدّم لنا استنتاجُ هيث تفسيرًا للخطاب السّياسيّ المُحْجِم (الخامل؛ passive) في الرواية، الذي يحظر على الفلسطينيّين المشاركة في المقاومة المسلّحة ضدّ إسرائيل، مع أنّ هذا يُشكّل خطاب صمود. يُضاف إلى ذلك أنّ روح الدعابة والسّخريّة هما على غرار السرّيّة ثُنائيّا الأبعاد – بمعنى أنّ لهما جانبًا داخليًّا وجانبًا خارجيًّا – ولذلك فإنّ "روح الدّعابة في الرواية تستند إلى التضارب والعبثيّة. الدعابة المكسورة التي تَستبدل فيها الضحكةُ اليأسَ وتُزيحه، هي التي تنتج الكوميديا التراجيديّة".[62]

يمكننا الاستدلال على شهادة أخرى تدلّ على الظاهريّ والباطنيّ في الرواية إذا ما تفحّصنا الخطاب السياسيّ في الكتاب، مقابل تمثّلاته الحيّزيّة. يتجلّى الخطاب السياسيّ في الرواية عبر المشهد الذي تمحور في ولاء والمغارة، وبعده في دعوة سعيد للصّبر على الخازوق، ما يُشير إلى معارضة المؤلّف لمشاركة الفلسطينيّين في إسرائيل بالنضال المسلّح، وهو خيار بدأ يبرز تدريجيًّا بعد حرب 1967. وفي واقع الحال، من المحتمل جدًّا أنّ قصّة ولاء ورفقائه الذين انتشلوا صناديق الذخيرة التي أرسلها فدائيّو "فتح" من لبنان، ومعها العلاقة مع شاطئ الطنطورة، تستندان إلى أحداث حقيقيّة ارتبطت بمجموعة من الفلسطينيّين مواطني إسرائيل أسّسوا خليّة تابعة لفتح (المجموعة 778) وحاولوا تدبير عدّة عمليّات مقاومة مسلّحة ضدّ إسرائيل بعد 1967. وقد اُعتقل أعضاء المجموعة وحوكموا، ثمّ أُطلِق سراحهم كجزء من اتفاقية تبادل أسرى مع فتح.[63] في مناقشة انعقدت حول الرواية في حيفا في تشرين الأوّل/ أكتوبر 1974[64] بمشاركة المؤلّف، كرّر حبيبي ثانيةً موقفه المعارض لمشاركة الفلسطينيّين مواطني إسرائيل في المقاومة المُسلّحة:

> لقد اجتهدتُ في قصّة **المتشائل** أن أكون أمينًا للشعب الذي أكتب عنه وله. وقد عملتُ قاصدًا على إبراز المواقف السّلبيّة المتطرّفة التي برزت بين فئات شعبنا وما سبّبته لنا من ويلات.. وإلى جانبها أبرزت دور المواقف الإيجابيّة التي عارضت التطرف.. وآمنتُ بالطريق العقلانيّة البعيدة عن العواطف وتأثراتها.[65]

رغم أنّه يُمكننا أن نتكهّن بما قصده حبيبي بـ"المواقف المتطرّفة"، إلّا أنّ الوصف الحيّزيّ في الرّواية هو وصف بُنيويّ ومخفيّ-باطنيّ. وخلافًا للخطاب السياسيّ المُحْجِم فإنّ الخطاب والتمثيل الحيّزيين في الرواية هما مُقْدِمان (فعّالان؛ active). فحبيبي يُعارض المحو المعرفيّ عبر استعانته بالكشف والتوثيق اللذيْن يُبرزان فلسطينيّة الحيّز، والتاريخ العربيّ الطويل المتأصّل فيه، إلى جانب الذكريات الشخصيّة التي ملأته. وبما أنّ الرّواية طافحة بأسماء الأماكن العربيّة-الفلسطينيّة فإنّه بالإمكان أن نَصِفَ التمثّلات الحيّزيّة لدى حبيبي بأنّها مقاومة جغرافيّة. فهو يستخدم أسماء الأماكن الفلسطينيّة الأصليّة عبر تقنيّتيْن اثنتيْن: التكرار والأصلانيّة. يتبدّى التكرار عبر ظهور أسماء أماكن فلسطينيّة في الرّواية أكثر من مئة مرة وبوتيرة عالية، فيما اُستخدمتْ أسماء أماكن إسرائيليّة ستّ مرّات فقط. أمّا المستوى الثاني من التكرار فيتعلّق بالبُعد التاريخيّ حين يوثّق حبيبي التاريخ ومعه عشرات القرى الفلسطينيّة التي دُمّرت وهُجّرت

إبّان النكبة. على سبيل المثال ما حدث مع سعيد حين اختبأ في مسجد الجزار في عكّا، إذ توجّه إليه الكثيرون من المختبئين هناك والذين كانوا عرضةً للطرد في الغداة:

نحن من الكويكات، التي هدموها وشرّدوا أهلها، فهل التقيت أحدا من الكويكات؟

...أنا من المنشية. لم يبق فيها حجر على حجر، سوى القبور. فهل تعرف أحدا من المنشية [؟]

...نحن من عمقا، ولقد حرثوها، ودلقوا زيتها. فهل تعرف أحدا من عمقا؟[66]

تظهر أسماء القرى في مطلع كلّ جملة وفي نهايتها، بينما ترد في المنتصف معلومات تاريخيّة تتعلّق بمصير كلّ قرية. بكلمات أخرى: باستثناء السرّ المكشوف – حرفيًّا – الذي يرويه المتشائل، يقوم حبيبي بتشفير سرّ إضافيّ في ضمن النصّ، وذلك عبر استخدام أسماء الأماكن الفلسطينيّة.[67] يشابه مبنى الخطاب هنا المنطقَ الذي يناقض السرّيّة: كتمان السرّ هو فعل مقصود، رغم أنّه في حدّ ذاته إمساك، وهُجوع، وصمت. إنّ هُويّة المتشائل المزدوجة تتطابق مع الإجماع السياسيّ الذي توصّل إليه الفلسطينيّون في إسرائيل في سنوات السبعين والثمانين، والذي يحوي ثلاثة مُركّبات وفق نديم روحانا: 1) دعم مطلق لإقامة دولة فلسطينيّة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة بقيادة منظمة التحرير الفلسطينيّة؛ 2) المطالبة بالمساواة المدنيّة التامّة في إسرائيل؛ 3) الاتفاق على أن يكون أيّ نشاط سياسيّ في ضمن إطار القانون الإسرائيليّ.[68] وتتطابق هذه العناصر الثلاثة مع الخطاب الظاهر في رواية إميل حبيبي.

السرّ والخيال السياسيّ: ما الداعي لكتابة السرّ؟

يرى القرّاء الفلسطينيّون أنّ **المتشائل** هي رواية عن قوّة الخيال السياسيّ الجمعيّ. ويتطرّق حبيبي إلى هذا صراحةً في الفصل المُعنوَن "بحث عجيب في الخيال الشّرقي وفوائده الجمّة"، إذ يصف سعيد لصديقه الصحفيّ طرق البقاء اليوميّة التي ينتهجها الفلسطينيّون في إسرائيل، ومحاولتهم الاندماج في المجتمع الإسرائيليّ (مثالُ ذلك تغيير الأسماء: سليمان الذي يصبح شلومو، ومحمد الذي يصبح دودي)، ويسأله: "ولولا هذا الخيال الشرقيّ هل استطاع عربك، يا معلم، أن يعيشوا في هذه البلاد يومًا واحدًا؟" (129).

باستثناء إدراك وفهم قوّة السرّ فإنّنا لا نعرف شيئًا عمّا يتخيّله سعيد بالفعل. فالرواية لا تدور عمّا يتخيّله الفلسطينيّ، لا على شاكلة يوتوبيا من "الحياة المشتركة" أو "السّلام الأبديّ"، ولا على شاكلة واقع قياميّ كابوسيّ مستقبليّ. كما أنّ **المتشائل** ليست رواية تعليميّة-تلقينيّة تسعى لتربية القراء على قيم مُعيّنة، لأنّ حبيبي لا يكشف فيها عن أيّ سرّ قوميّ فلسطينيّ هامّ، بل يُفصح في واقع الأمر عن سرّ معروف، وهو تناقض لفظيّ، لأنّ السرّ المكشوف ليس سرًّا. إنّه يكشف أمام قرّائه الفلسطينيّين والعرب (وبعدهم للقراء باللغات الأخرى) أنّ المقاومة المباشرة ليست ناجعة أو مُفيدة للفلسطينيّين في إسرائيل، وأنّ سكوتهم لا يعني الضعف، بل هو قوّة. ويرى حبيبي أنّ المقاومة المباشرة قد تبدو بطوليّة ورومانسيّة (كما فعل ولاء على شاطئ الطنطورة)، إلّا أنّها تفتقر للطائل السياسيّ الحقيقيّ. ويضيف حبيبي بأنّ الفلسطينيّين في إسرائيل مُجبرين على تبنّي خيال سياسيّ بديل لخطاب المقاومة الفلسطينيّة بعد 1967، يكون ملائمًا لسياقهم السياسيّ العينيّ.

يعود سببُ ذلك إلى أنّ الخيال السياسيّ هو أمر سِياقيّ دائمًا، ولأنّ السرّ يُمكّن من وجود خيال سياسيّ يسعى لتقويض الرقابة وبوسعه الالتفاف عليها. من هنا نرى أنّ السرّ يتحوّل إلى أداة طيّعة ومرنة للبقاء (لكلّ واحد "صندوق حديدي، في طنطورته، حيث أخفى والده كنزه الذهبي")، وذلك في سياق سعيد وفي سياق المواطنين الفلسطينيّين في إسرائيل الذين يعيشون تحت رقابة صارمة. وعليه فإنّ السرّ هو أداة سياسيّة فعّالة لأولئك الموجودين في الجانب الضعيف من ميزان القوى. وعليه، فإنّ رقابة الدولة الشديدة على الفلسطينيّين هدفُها الدقيق منعهم من تطوير خيال سياسيّ جمعيّ؛ فإسرائيل لا تكتفي باحتلال الحيّز الماديّ الفيزيائيّ، بل تسعى أيضًا لاحتلال الوعي الفلسطينيّ ومراقبته. أمّا السرّ فإنّه يُمكّن الفلسطينيّين من التنصّل من الرقابة المُمارَسة على خيالهم السياسيّ. وكما رأينا، نبعت نقطة التحوّل في حياة سعيد ليلة الدخلة من إدراكه بأنّ بوسعه التنصّل من رقابة الدّولة. أي أنّ ما نودّ قوله هنا إنّ **المتشائل** يرينا كيف أنّ الخيال السياسيّ يكون واعيًا دائمًا لعلاقات القوى، ويُبيّن لنا أيضًا قدرة السرّ على قلب موازين القوى هذه. ويتبدّى الأمر بوضوح في الفارق بين الفصول الأولى من الرواية التي يطغى عليها خنوع سعيد الفلسطينيّ الذي عاد إلى حيفا بعد الحرب عام 1948، وبين الفصول الأخيرة التي يُدرك فيها سعيد الأوّل وسعيد الثاني أنّ تصرّفاتهما السياسيّة يجب أن تلائم منظومة القوى التي يعيشان فيها: سعيد الفلسطينيّ المواطن في إسرائيل هو قريب عائلة سعيد الفلسطينيّ الذي يعيش خارج إسرائيل، والذي بوسعه المشاركة بالمقاومة المُسلّحة.

وتشير الرّواية إلى أنّ التغيير السياسيّ-المُجتمعيّ يجب أن يكون نتاجًا لجُهد جمعيّ. ويبرز هذا الأمر بوضوح في الفارق بين سعيد في مُستهلّ الحبكة حين كان يتصرّف كفرد وحيد، مقابل سعيد الجمعيّ بعد زواجه من باقية. لقد ساعده عُنصرا التمايز والتضافر الخاصّان بالسرّ على بلورة هُويّته والانتماء مُجدّدًا إلى الجَمع الفلسطينيّ. وبكلمات أخرى: لقد مكّنهُ السرّ من البدء بممارسة الخيال السياسيّ. وهذا الخيال السياسيّ يؤثّر على الرؤية المستقبليّة الفرديّة والجَمعيّة، والتي تنعكس عبر تأسيسه لعائلة مع باقية على أساس قيم قوميّة فلسطينيّة ورغبة في البقاء.

زدْ على ذلك أنّ السرّ يُشجّع الإبداع السياسيّ، كما حدث في حالة سعيد وكيفيّة تصرّفه مقابل رقابة الدّولة. فالخطاب المكشوف والمُستتر، الظاهريّ والباطنيّ، يمنح مرونة خلّاقة، وبالتالي قيام حبيبي بتجاوز الرقابة وإدخال خطاب حيّزيّ فلسطينيّ تقويضيّ إلى روايته.

تلخيصًا، نقول إنّ **المتشائل** رواية عن الأسرار، وكتمها، ومشاركتها، وكشفها. وكما رأينا في رواية حبيبي فإنّ السرّيّة تضمن إمكانيّة تأسيس عالم ثانٍ بجوار العالم الحقيقيّ كما قال زيمل. يُقرّ إميل حبيبي بمحدوديّة القوة في فلسطين/إسرائيل في سنوات السبعين، ويقترح إمكانيّة عالم فلسطينيّ خبيء وسرّيّ يُمكّن البقاء والاستمراريّة في ظلّ القمع. نحن نرى إذًا أنّ سرّ حبيبي يضرب حدًّا، وأنّ مُركّبات وعناصر الهُويّة والقوّة الكامنة في السرّ تزيد من وضوح فرض الحدود عبر جانبيْه: الهُويّة تُرسّم الحدود الداخليّة (للخاصّ وللعائليّ وللجَمعيّ) فيما تحرس القوّة حدودَه الخارجيّة. بهذه الطريقة يُمكننا في واقع الأمر أن نفهم اختيار الاسم "سعيد" لبطل الرواية التي تحمل عنوان **المتشائل**؛ فبوسع سعيد حارس السرّ أن يكون متفائلًا.

***

هدفت هذه المقالة للتفكير في مصطلح "سرّ" وفي إسقاطاته وتبعاته السياسيّة. ومن الممكن تعريف السرّ والسرّيّة والعلاقة بينهما على هذا الشّكل: السرّيّة تتعلّق بحماية **قيمة** – التي يمكن أن تكون ماديّة أو مجرّدة – أو بالاحتماء منها. ولهذا بوسع السرّيّة أن تحمي كنزًا حقيقيًّا، أو فكرةً، أو معلومةً، أو براءة اختراع، أو هُويّة. السرّيّة تُوحّد وتُفرق، وهي التي تقرّر هُوية مَن بالإمكان كشف السرّ أمامه، أو كتمانه عنه. من هذا المنطلق نرى أنّ السرّيّة مركزيّة لتشكُّل الهُويّة (الفرديّة والعائليّة والجَمعيّة)، خصوصًا إذا ما كانت قائمة في سياق ملاحقة و/أو رقابة، وقد تكون أحيانًا ضروريّة لفعل البقاء.[69] هذا إلى جانب أنّ السرّيّة، أي السّيطرة على القيمة (السرّ)، تمنح قوّة تضاديّة (من الكشف والكتمان، من الظاهريّ والباطنيّ)، لكنّها قد تكون عبئًا نفسانيًّا. ونقول ختامًا إنّ السرّ بحد ذاته يمكن أن يكون أخلاقيًّا أو غير أخلاقيّ، بناءً على سياق استخدامه.

هوامش

1. أود أن أعرب عن خالص شكري وامتناني للعزيز علاء حليحل على المبادرة وترجمة المقالة من العبرية إلى العربية.

2. ابن منظور،"سرّ"، في **لسان العرب** (القاهرة: دار المعارف، 1986)، 1989–1992.

3. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship,* trans. George Collins (London; New York: Verso, 2006), loc 706.

4. Leonidas Donskis, "Secrets, Mysteries, and Art," H*omo Oeconomicus* 26 (1) (2009): 99 (فيما يلي: "Donskis, "Secrets, Mysteries, and Art").

5. Michael L. Slepian, "A Process Model of Having and Keeping Secrets," *Psychological Review* 129, no. 3 (להלן "Slepian, "A Process Model").

6. أنجليكا نويورت، "رواية المتشائل تأليف إميل حبيبي كمحاولة لنزع الأسطورة عن التاريخ، **همزراح هحداش**، 35 (1993): 90 (فيما يلي: نويروت، "رواية المتشائل"). (بالعبريّة).

7. الخازوق هو طريقة تعذيب عثمانيّة قاسية للغاية، كانوا يجلسون فيها الشخص على خازوق كبير بحيث أنّ وزن الشخص يؤدّي إلى اختراق الخازوق لجسده. وكان ضحايا هذه الطريقة يموتون موتًا بطيئًا وموجعًا.

8. نصوص نثريّة (قصص قصيرة على الأغلب) مسجوعة كانت شائعة في العصور الوسطى، لكنّها حظيت باهتمام مُجدّد في العصر الحديث.

9. نويروت، "رواية المتشائل"، 91.

10. إميل حبيبي، **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل** (بيروت: دار ابن خلدون, 1974 (1989))، 113–115 (فيما يلي: حبيبي، **الوقائع الغريبة**).

11. Clare Birchall, "Managing Secrecy," I*nternational Journal of Communication* 10 (2016): 153; Sissela Bok, *Secrets: On the Ethics of Concealment and Revelation* (New York: Oxford University Press, 1984), 6 (فيما يلي Bok, Secrets).

12. Anne Dufourmantelle, *In Defense of Secrets,* trans. Lindsay Turner (New York: Fordham University Press, 2021), 3 (فيما يلي Dufourmantelle, *In Defense of Secrets*).

13. Derrida, *The Politics of Friendship*.

14. Dufourmantelle, *In Defense of Secrets,* 4.

15. المصدر السّابق، 81.

16. Manar H. Makhoul, "Dispossession and Discontinuity: The Impact of the 1967 War on Palestinian Thought," *Critical Inquiry* 48 (3) (2022).

17. المصدر السّابق.

18. Dufourmantelle, I*n Defense of Secrets,* 61.

19. Georg Simmel, "The Sociology of Secrecy and of Secret Societies," *American Journal of Sociology* 11, no. 4 (1906): 462.

20. Lital Levy, "Nation, Village, Cave: A Spatial Reading of 1948 in Three Novels of Anton Shammas, Emile Habiby, and Elias Khoury," *Jewish Social Studies* 18 (3) (2012).

21. Uri S. Cohen and Manar H. Makhoul, "Political Animals in Israel-Palestine," in *Dibur*: *Comparing the Literatures: Contemporary Perspectives* (2022) 12–13: *Literary Journal*.

22. Dufourmantelle, *In Defense of Secrets,* 15.

23. Carol Smart, "Families, Secrets and Memories," *Sociology* 45 (4) (2011): 540.

24. Rula Jurdi Abisaab, "The Pessoptimist: Breaching the State's Da'wâ in a Fated Narrative of Secrets," *Edebiyat: Journal of M.E. Literatures,* 13 (1) (2002): 6 (فيما يلي Abisaab, "The Pessoptimist").

25. Kyle Wanberg, "Secrecy, Lies, and the Exilic Imagination in the Pessoptimist," *Middle Eastern Literatures 18,* (2) (2015): 185 (فيما يلي Wanberg, "Secrecy").

26. Michael L. Slepian, *The Secret Life of Secrets: How Our Inner Worlds Shape Well-Being, Relationships, and Who We Are* (New York: Crown, 2022), 31 PDF.

27. Birchall, "Managing Secrecy," 153, التشديد من عندنا .

28. Ross Chambers, "Histoire D'oeuf: Secrets and Secrecy in a La Fontaine Fable,"

.*SubStance* 10 (3) (1981): 67

.Donskis, "Secrets, Mysteries, and Art," 98 .29

.Simmel, "The Sociology of Secrecy," 464 .30

31. تُذكّر نهاية الرواية هذه مرّة أخرى لنهاية "عائد إلى حيفا" من تأليف غسّان كنفاني، التي يرمز فيها الابن الثاني إلى تغيّر في النهج وينضم إلى حركة المقاومة الفلسطينيّة.

Susanne Krasmann, "Secrecy and the Force of Truth: Countering Post-Truth .32
.Regimes," *Cultural Studies* 33 (4) (2019): 690

.Slepian, *The Secret Life of Secrets*; Bok, Secrets, 5 .33

.Wanberg, "Secrecy," 198 .34

35. حبيبي، **الوقائع الغريبة**، 139–140.

Mareile Kaufmann, "This Is a Secret: Learning from Children's Engagement with .36
Surveillance and Secrecy," *Cultural Studies Critical Methodologies* 21 (5) (2021): 425
.("Kaufmann, "This Is a Secret (فيما يلي

Victor Tausk and Dorian Feigenbaum, "On the Origin of the 'Influencing Machine' in .37
.Schizophrenia," *The Journal of Psychotherapy Practice and Research* 1 (2) (1992): 194

38. حبيبي، **الوقائع الغريبة**، 67.

.Kaufmann, "This Is a Secret," 426 .39

40. حبيبي، **الوقائع الغريبة**، 80–81.

.Wanberg, "Secrecy," 192–193 .41

42. المصدر السّابق، 196.

43. المصدر السّابق، 197.

Carol Warren and Barbara Laslett, "Privacy and Secrecy: A Conceptual .44
.Comparison," *Journal of Social Issues* 33 (3) (1977): 45

.Slepian, "The Secret Life of Secrets," (www.keepingsecrets.org) .45

46. المصدر السّابق.

47. المصدر السّابق، 70.

.Slepian, "A Process Model," 545 ؛المصدر السابق .48

Bernhard Ganglmair and Emanuele Tarantino, "Conversation with Secrets," *The* .49

.*RAND Journal of Economics* 45 (2) (2014): 273

.50 Abisaab, "The Pessoptimist," 1.

.51 المصدر السابق، 4.

.52 Wanberg, "Secrecy," 194.

.53 Nicolas Abraham and Maria Torok, *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 159.

.54 Dufourmantelle, *In Defense of Secrets*, 7.

.55 Wanberg, "Secrecy," 192–93.

.56 حبيبي، **الوقائع الغريبة**، 59.

.57 Kaufmann, "This Is a Secret," 433.

.58 المصدر السّابق، 424.

.59 المصدر السّابق، 434.

.60 Abisaab, "The Pessoptimist," 8.

.61 Peter Heath, "Creativity in the Novels of Emile Habiby, with Special Reference to Sa'id the Pessoptimist," in *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata,* ed. Kamal Abdel-Malek and Wael B Hallaq (Leiden; Boston: Brill, 2000), 167.

.62 Wanberg, "Secrecy," 189.

.63 Manar H. Makhoul, *Palestinian Citizens in Israel: A History through Fiction, 1948–2010* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020) (فيما يلي Makhoul, *Palestinian Citizens in Israel*).

.64 نبيه القاسم، دراسات في القصة المحليّة (عكا: دار الأسوار، 1979)، 27.

.65 المصدر السابق، الترجمة من عندنا.

.66 حبيبي، **الوقائع الغريبة**، 31.

.67 Makhoul, *Palestinian Citizens in Israel*.

.68 Nadim N. Rouhana, "The Intifada and the Palestinians of Israel: Resurrecting the Green Line," *Journal of Palestine Studies 19* (3) (1990): 59.

.69 Wanberg, "Secrecy".

روتين

بنان عويسات

مقدّمة

- ما الّذي سنفعله اليوم، يا برين؟
- ما نفعله كلّ يومٍ يا بينكي، سنحاول السيطرة على العالم!

يفتتح هذا الحوار كلّ حلقةٍ من مسلسل "بينكي وبرين"، وتنتهي الحلقة به. بينكي وبرين، فأرا التجارب اللذَان صاحبا أطفال سنوات الثمانين والتسعين من القرن العشرين، يقومان بعرض سؤالٍ فلسفيّ، ويجيبان عنه بطريقةٍ طوباوية. في كلّ مرة، تفشل محاولتهما للسيطرة على العالم، ليجعلا من اليوم التالي محاولةً أخرى[1].

يعرض هذا الحوار القصير ما يبدو مهمّةً واحدة على جدول أعمال بينكي وبرين، مهمَّة تبدو عاديّةً للغاية بالنسبة إليهما، يألفانها وتألفهما. لا يزوّد برين زميله بأيّة تفاصيل متعلّقة بحيثيّات المهمّة، والأمر الذي قد يستغرق عمرًا بأكمله يُختصر بمهمّةٍ يوميّة، فيما قد يبحث المُشاهد - طفلًا كان أم بالغًا - عن الرحلة - ولربّما الرحلات - الكاملة التي تختصرها محاولة السيطرة على العالم؛ فعلٌ يتأرجح بين النجاح والفشل، مشحونٌ بالترقّب لما قد يحدُث أو - كما في كلّ يوم - لا يحدُث. إضافةً إلى ذلك، قد يبدو في حوار بينكي وبرين وصفٌ لعملٍ روتينيّ واحد، لكنّه، في الحقيقة، مجموعة واسعة من الأعمال الروتينيّة التي تصبّ في قمع هدف واحد.

إذا ما انتقلنا إلى خارج شاشة التلفزيون، وقمنا بسؤال إحداهنّ: ماذا ستفعلين اليوم؟ ستقول لنا على الأرجح: لا شيء، سأقوم بالأمور الاعتياديّة. عندما نطلب من إحداهنّ أن تخبرنا بمَ فعلته خلال النهار، قد تقولُ لنا ما ذُكِر في المثال السابق، أو تخبرنا بشيءٍ خارجٍ عن المعتاد؛ كانت قد قامت به. قد لا نتوقّع منها أن تبدأ بسرد روتينها المفصّل، مثل: استيقظت وفركت أسنانها وقامت بالاستحمام ووضعت مساحيق التجميل والحليّ والثياب وتناولت طعام الإفطار وتناولت حقيبتها مع مفاتيح السيّارة وخرجت إلى العمل. قيامها بسرد كلّ هذا يشعرنا بالملل، إن لم تكن هي قد شعرت بالملل أيضًا.

تعرض هذه الحوارات القصيرة جدًا تحدِّيًا جدّيًا. ما الذي يحدث بالفعل عندما لا يبدو أنّ شيئًا ما يحدث؟ قد يبدو الحديث عن الروتين للوهلة الأولى يشبه الخوض في طرق متعدّدة في الوقت ذاته؛ ما يُعتبر أساسيًا وحيويًا، وفي المقابل هامشيًّا وخاملًا. يحمل المصطلح "روتين" العديد من التناقضات الأخرى في طيّاته، وبقراءة اجتماعيّة وثقافيّة وسياسيّة وتاريخيّة وحتّى لغويّة، تنكشف هذه التناقضات لتطرح نقاشات فلسفيّة عميقة. يستدعي المصطلح تحليلًا لغويًّا. قد يتساءل القارئ حيال اعتماد المصطلح "روتين" في كتابة مقالة معجميّة عربيّة، كون المصطلح

بنان عويسات: مدرسة علوم الثّقافة، جامعة تل أبيب.

أجنبيًّا لفظةً وتأويلًا تحاول المقالة أن تردّ على هذا التساؤل؛ مع اجتهادات في تتبّع أصول المصطلح والجذورالتي ينحدر منها، والتطرّق إلى محاولات تعريبه وتقديم سياقات لاستخدامه في الثقافة العربيّة. من التحليل اللغويّ للمصطلح، تنبثق الحاجة إلى تحليلات اجتماعيّة وسياسيّة، خاصّةً في ظلّ حقيقة أنّ المصطلح وليد الحداثة (أو على الأقلّ، هذا ما تدّعيه المقالة الحالية)؛ ممّا يعني أنّ شكل المجتمع الحديث وأنظمته تستدعي استخدام المصطلح "روتين" للإشارة إلى مجموعة منظومات جديدة أو شكلٍ جديدٍ في أداء المهمّات.

تنشغل هذه المقالة باهتمامات اجتماعيّة وسياسيّة تساهم في تشكيل المصطلح "روتين"، وبتتبّع تأثير هذا التشكيل على المجتمع وأفراده. فبعد التحليل اللغويّ، توفّر المقالة خلفيّة تاريخيّة وُلِد المصطلح في ظلّها، ومن ثمّ تتتبّع أشكالًا من النظم الاجتماعيّة والأطر السياسيّة وظواهر أخلاقيّة (أو غير أخلاقيّة)، لتظهر التغيّرات والتناقضات التي قد تحلّ بالمصطلح. بينما تحاول المقالة تحليل هذه التناقضات وتوفير إجابات عليها من الأدبيّات البحثيّة. تظلّ بعض التساؤلات حول المصطلح مفتوحة ومتاحة لنقاشات في أطر أكبر وأوسع من إطار طبيعة المقالة؛ مقالة معجميّة.

بعد تقديم التحليل اللغويّ للمصطلح، تقدّم المقالة خلفيّة تاريخيّة حول ارتباط "الروتين" بالحداثة، وتستعين بأدبيّات ماكس فيبر وإميل دوركهايم. ثمّ تتناول دور الروتين في السلطة الاجتماعيّة، وتستعرض تحليلات المفكّر بيير بورديبه في هذا الجانب. إضافة إلى ذلك، تقدّم المقالة تحليلًا جندريًّا عن دور الروتين في المساهمة بتأطير النساء وخصخصة ميادين مجتمعيّة مختلفة، لتنحصر فيها أدوار النساء ومساهماتهنّ ووجودهنّ. تتناول المادّة أيضًا محاولة لربط مفهوم "الروتين" بمفهوم الانتظار، وتقترح وجهة نظر وجوديّة ميلانخوليّة في نهاية هذا الربط. وأخيرًا، تتطرّق المقالة إلى روتين الكوارث؛ الجانب الذي يجعل محاولة تعريف المصطلح في موضع للشكّ مُظهِرًا اللُّبس المُحيطَ في المصطلح. يعيدنا القسم الأخير من هذه المقالة إلى نقطة البداية؛ إلى المرحلة التي تُظهر الحاجة للبحث في تعريف المصطلح، أو إلى نقطة النقاش البدْئيّة التي تأتي مع التساؤل حيال إمكانيّة تعريف كلمة "روتين" من الأساس.

الروتين في اللغة

كلمة "روتين" هي كلمة فرنسيّة الأصل، ظهرت في الإنجليزيّة أواخر القرن السابع عشر. تنحدر "روتين" من كلمة route، بمعنى مسار، مع اللاحقة ine والتي تضيف للكلمة معنى "صناعة الشيء". وروتين تعني حرفيًّا: جُعِل أو سُوّيَ مسارًا. في بداية ظهورها في الإنجليزيّة، اتّخذت الكلمة مفهوم مسار العمل المعتاد، أو ما يشبه الأداء الميكانيكيّ لأعمال أو واجبات معيّنة، وذلك تيمُّنًا بجزء من المفاهيم الفرنسيّة للكلمة في القرن السادس عشر، حيث رمزت أيضًا إلى المسار المسلوك بكثافة[2].

الاسم الإنجليزيّ "route" يرمز إلى الطريق، أو المساحة التي تسمح بالمرور، وهو مستعار من الفرنسيّة القديمة "rute" في القرن الثاني عشر، والمأخوذ من اللاتينيّة "rupta" والذي

يعني الطريق التي تمّ شقّها عمدًا، أو الكسر الذي يمرّ في الغابة. اكتسب الاسم الإنجليزيّ مفهوم "الدورة الثابتة والمنتظمة للقيام بالأمور" عام 1792، كما في المصطلح "goods route"، أو كما في كتاب "قصّة مكتبنا البريديّ" للمؤلّف مارشال كوشينج[3]: "Here are the carriers themselves, engaged in routing the mail [...]" [ها هم ساعو البريد ذاتهم، منشغلون في تسيير (توجيه) البريد [...]]. ارتبط هذا المفهوم أيضًا في كلّ من مجالات المبيعات والتوزيع والنقليّات، وهو امتداد لمفهوم أسبق بثلاثة قرون تقريبًا، والذي رمز إلى الطريق التي شُقّت خصّيصًا للحيوانات، وذلك في القرن الخامس عشر[4].

من التعريفات أعلاه، يظهر أنّ المصطلح route يرمز إلى المسار، الطريق المادّية أو الافتراضيّة التي قام البشر بتأسيسها، ما يختلف عن الطرق الموجودة بفعل الطبيعة. المسار المذكور هنا هو نتيجة لخُطّة نتجت عن تفكير واعٍ، وضِعت وسُيِّرت بالتلاؤم مع المجال الذي تُنفّذ في حيّزه هذه الخطّة. تبعًا لهذا الاستنتاج، يبدو أنّ الروتين هو، أيضًا، أداء مدروس ومُفعم بالوعي لأفعال متكرّرة، وانخراطٌ محدّد الشكل والوُجهة في إنجاز مهمّة معيّنة.

يتمّ تكرار المسار المختار بما يكفي ليصبح ممرًّا، كما ويتمّ إعادة توجيه المسارات والممرّات، تضييقها أو توسيعها بطرق قد تغيّرها ببطء. أحد الجوانب المهمّة لمقارنة الروتين مع المسارات؛ هو أنه بمجرد تحديد المسار وتحويله إلى ممرّ، تتضاءل لحظة الاختيار الواعي. عادة ما يتمّ تنفيذ معظم الأعمال الروتينيّة دون تردّد. لكن، إذا أوقفْتَ الناس وسألتهم لمَ وكيف يسيرون في مسار معيّن أو يؤدّون مهامّهم العاديّة، فهم مستعدّون للإجابة عن سؤالك بالتفصيل.

هناك عدّة محاولات لتعريب كلمة "روتين" أو إيجاد بدائل لها في اللغة العربيّة. أحد البدائل المقترحة كانت كلمة "رتيب"، كاسمٍ وصِفَةٍ، كأن نقول "يتكوّن رتيب يومي من أكل وعملٍ ونوم"، "وأصبح نظام العمل في المصنع رتيبًا". نجد استعمال الاسم رتيب في ترجمة كتاب عن الصلوات المسيحيّة؛ التي وُصفت بكلمة Routine، فقام مترجم عراقيّ بتحويل الكلمة إلى رتيب[5]. أمّا استخدام رتيب كصفة، فعادةً ما تكون دلالةً على الشيء الثابت والمملّ[6]. الفعلُ رَتَب؛ في قول الزمخشريّ، في كتاب أساس البلاغة "رتب رتوب الكعب في المقام الصعبِ"، يعني أنّه ثبُتَ في مكانه ولم يتحرّك[7]. من الجذر الثلاثي (ر.ت.ب)، كلمة "راتب" والتي تعني الأجر الثابت في قدره وزمنه[8]، و"الرواتب" هي الصلوات المفروضة، كلّ واحدةٍ منها راتبة - ثابتة في أوضاعها وأوقاتها. يصف فارس الخوري، الزعيم الوطنيّ السوريّ، اللقب الرسميّ الذي تمنحه الحكومات للأشخاص، كالعزّة والسعادة والرفعة، فسمّاهُ رتيبًا[9]. وعلّل هذه التسمية قائلًا إنّ اللقب له موقع ثابت في سلسلة الألقاب، لا يتغيّر إلّا بإرادة الحكومة.

يقترح عبد القادر المغربي كلمة "وتيرة" بديلةً لروتين، ويكتب في هذا الاقتراح مقالةً في المجلّد التاسع من مجلّة مجمع اللغة العربيّة في القاهرة، بهدف مناقشة مقالته في الدورة الثامنة عشر من محاضر الجلسات للمجمع. يختم المغربي مقالته بطرح الاحتمال الذي ينصّ على استضافة كلمة "روتين" في القاموس اللغويّ العربيّ ككلمة دخيلة، ما لم يجد الباحثون اللغويّون بديلًا لها، وما إن رأوا أنّ كلمة "وتيرة" ليست بديلًا مناسبًا. لم يتمّ قبول مقترح المغربي الأوّل في مَحاضر الجلسات، وقد فُسّر هذا الرفض لعدم شموليّة كلمة وتيرة للمعاني والاستخدامات المتعدّدة لكلمة

روتين. ويبدو أنّ المقترح الثاني للمغربي لم يُقبل أيضًا، كون كلمة "روتين" لم تُدرج في المعجم الكبير الذي قام بإعداده طاقم المجمع، بناءً على مَحاضر الجلسات.

يُستخدم المصطلح "روتين حكوميّ" بديلًا للكلمة الأجنبيّة "بيروقراطيّة". وفي هذا السياق، تتبنّى كلمة روتين الجانب التنظيميّ لعمل الحكومات بشكلٍ هرميّ. يعتمد الروتين الحكوميّ على الوتيرة التي يعمل بها مجموعةٌ من الموظّفين الذين ينجزون أقسامًا مختلفة لمهمّةٍ ما، حتّى تصل إلى رأس الهرم، والذي بدوره يقوم بالقسم الأخير للمهمّة فينجزها. ممّا ذُكِر أعلاه، يمكننا الاستنتاج أنّ المصطلح "روتين" هو مصطلح حياديّ من ناحية، وشموليّ من ناحية أخرى. ففي السياق الثقافيّ العربيّ، يُستخدَم المصطلح للدلالة على الثبات والتكرار، وعلى الرتابة – بمعنى الملل، وعلى الدأب، وهو ممارسة الفعل بانتظام ورضا. كلّ هذه المعاني مرتبطةٌ بفكرة الأسلوب والنمط، كذلك بمفهوم الزمن ومحدوديّاته.

يقتضي الحديث عن الروتين الخوض في أسباب ظهور المصطلح، في فترة ظهوره وليس قبل ذلك. الحديث عن الروتين الفرديّ الذي يصب في قمع الروتين الجماعيّ، يستدعي بدوره مناقشة شكل المجتمع الجديد وحاجته إلى تنظيم المهامّ وشكل العمل بطريقة نمطيّة، سمّيت لاحقًا بالروتين.

الروتين والحداثة

ظهور المصطلح الفرنسيّ "روتين" في أواخر القرن السابع عشر هو أمر مثير للاهتمام. للسائل أن يسأل ما إذا لم تحتج اللغة لهذا المصطلح من قبل، وما إذا كان المجتمع قد عاش نظامًا مختلفًا عمّا قد نسمّيه اليوم "روتينًا". يرى ماكس فيبر أنّ الفكرة من وراء المصطلح هي وليدة الحداثة. يسمّي فيبر الفعاليات الفرديّة والاجتماعيّة المتكرّرة، والتي تعود إلى فترة ما قبل الحداثة، "طقوسًا"، وذلك كونها لم تمرّ في سيرورةٍ عقلانيّة، فالعقلانيّة اختراع الحداثة، اختراع يتمثّل في الثورة البروتستانتيّة. يختلف الروتين الناتج من العقلانيّة الحديثة عن الطقوس، بكونه سلسلةً من الإجراءات الثابتة في الفعل والزمن، والتي يقوم بها الفرد بحضور الوعي المطلق، أي أنّه لا يقومُ بهذه الإجراءات فقط لأنّ الإله أراد ذلك.

يتميّز العالم الحديث، بحسب فيبر، بالروتين المصحوب بالوعي الأسلوبيّ، على الفرد أن يعمل بطريقة منهجيّة وأن يفكّر في الطريقة التي يعمل بها، ليكون بمقدوره التطوير من أسلوب عمله، ليحصل على نتائج أفضل. بكلماتٍ أخرى، وبالعودة إلى استعارة المسارات، عليه أن يكون واعيًا بما يكفي لإمكانات تضييق مساره وتوسيعه، بحيث يستنفد منه فائدةً أكبر.

يتطرّق ماكس فيبر في تعريفة لأنواع السُّلطات، إلى تعريف ما يسمّيه بالسُّلطة التقليديّة، والتي بموجبها يتمّ قبول الحقوق التقليديّة لفرد أو مجموعة قويّة ومهيمنة، أو على الأقلّ لا يتمّ تحدّيها من قبل الأفراد المرؤوسين. هذه الهيمنة التقليديّة، بحسب فيبر، "تقوم على الإيمان بقدسيّة الروتين اليوميّ"[10]. وفقًا لهذا التعريف، يُعدُّ الروتين أساسًا لتعزيز هذه السلطة وضمانًا لاستمراريّتها؛ ما يجعلنا نتساءل حيال من نخدم عندما نقوم بأيّ عملٍ يوميّ حتّى في العالم الحديث.

ينظر فيبر إلى الروتين الحديث بعينٍ متفائلة، ويشاركه هذا التفاؤل دوركهايم، الذي يرى بالروتين حلًّا لمشكلة الانتحار التي ظهرت مع الحداثة[11]. بالرغم من كونهما حداثيّين، كان فيبر ودوركهايم حداثيّين متردّدين. كلاهما كان مدركًا لحقيقة أنّ الأفراد يُسحبون بسهولة مع تيّار السلوك المنهجيّ والثابت، يفقدون مهارة المساءلة والمراجعة الذاتيّة، فيصبحون سجناء الأفعال الثابتة والمُجترّة والمجرّدة من المعنى.

لنا أن نقبل بادّعاء فيبر ودوركهايم بأنّ الروتين هو وليد الحداثة، وأنّ ما قبله كان طقوسًا من الأفعال التي تفتقر إلى الوعي. مع ذلك، يمكننا مناقشةهذا الادعاء باستحضار أسطورة سيزيف، الذي حُكم عليه بدفع صخرة إلى أعلى الجبل، إسقاطها، ومن ثمّ النزول إلى أسفل الجبل لدفعها مرةً أخرى. يجيب ألبير كامي عن السؤال الوجوديّ "ما الذي يمنع سيزيف من الانتحار؟" مفيدًا بأنّه يفعل ذلك ليثبت للآلهة التي عاقبته بهذا الدور، أنّه لا يستسلم لظروفه. ما يقوم به سيزيف طوال الوقت هو واحدٌ من الطقوس الأبديّة، فعلٌ واعٍ من الدرجة الأولى. هل يمكن إذًا، بحسب تعريف فيبر، وصف ما يقوم به سيزيف بالروتين؟

تتمثّل نماذج فيبر ودوركهايم للروتين الواعي والروتين الخامل في عدّة أمثلة من الثقافة العربيّة. إحدى هذه النماذج هي المثل الشعبيّ القائل "التكرار يعلّم الحمار"، وهو خلاصةُ قصّة حمار الملك الفريد من نوعه، والذي أُرسل لأعرابيّ لتعليمه القراءة والكتابة. كان الأعرابيّ يضع شعيرًا بين صفحات الكتب، فيقوم الحمار بتقليبها باحثا عن الشعير، حتى يصل إلى آخر الكتاب فيغلقه. بعد شهرين، أخذ الأعرابي الحمار إلى الملك، وتركه ليقلب صفحات الكتاب الواحدة تلو الأخرى، وادّعى بذلك أنّ الحمار يقرأ في سرّه، إلّا أنّه لم يستطع تعليمه الكتابة. وطبعًا، نال الأعرابيّ جائزته.

"التكرار يعلّم الحمار" تُعتبر تمثيلًا للأعمال المتكرّرة الخالية من الجدوى الفكريّة، عملٌ تكسوه الغرائزيّة المطلقة ولا يعود بناتج فكريٍّ أو حتّى مادّيّ على القائم به. اليوم، وخاصةً في الأطر التربويّة، يتمّ استخدام النموذج المعدّل من المثل الشعبيّ، "التكرار يعلّم الشّطّار"، لتفادي تشبيه الكائن وأعماله الغرائزيّة بالمتعلّم والنتيجة التي يحصل عليها من كثرة التكرار. في النموذج المعدّل، يُنسب التكرار إلى فاعله، الذي يتميّز بالعقلانيّة والقياس والوعي الخالص والإنتاج.

إذًا، مع ولادة الروتين من قلب التغيّرات المجتمعيّة، نجد أنّه اتخذ دورًا في تشكيل المجتمع وأفراده. من أجل مناقشة دوره في توجيه السلطة الاجتماعيّة، لا بدّ من الخوض في مساهمة بيير بورديو، وما كتبه بشكل مباشر في هذا الخصوص.

الروتين والسُّلطة الاجتماعيّة

كانت لدى بيير بورديو، عالم الاجتماع الفرنسيّ وأحد أكثر الشخصيّات تأثيرًا في علم الاجتماع المعاصر، أفكارٌ متباينة حول الروتين، والتي كانت جزءًا لا يتجزّأ من نظريّاته الأوسع حول الممارسة الاجتماعيّة ورأس المال الثقافيّ والهابيتوس. كانت أفكار بورديو حول الروتين مركزيّة في استكشافه لكيفيّة تقاطع الهياكل الاجتماعيّة والسلوكيّات الفرديّة لإعادة إنتاج الفجوات الاجتماعيّة

قدّم بورديو مفهوم "الهابيتوس"، والذي يشير إلى السلوك والعادات وطرق التفكير المتأصّلة، التي يكتسبها الأفراد من خلال تجاربهم وتفاعلاتهم الاجتماعيّة. الروتين هو جزء لا يتجزّأ من الهابيتوس، لأنّه يتضمّن السلوكيّات والممارسات المتكرّرة التي تصبح طبيعة ثانية للأفراد، بناءً على سياقاتهم الاجتماعيّة. ناقش بورديو بأنّ الهابيتوس يشكّل منظومة لإدراك الأفراد للعالم والتفاعل معه، بما في ذلك روتينهم اليوميّ[12].

ارتبط تحليل بورديو للروتين ارتباطًا وثيقًا باستكشافه لكيفيّة استمرار وإعادة إنتاج التمييز الاجتماعي عبر الأجيال. يؤكّد بورديو أنّ العادات المتأصّلة في الروتين المتكرّر، والتي تشكّلت انطلاقًا من الخلفيّة الاجتماعيّة للفرد، يميل الناس نحو إجراءات وممارسات معيّنة تعكس طبقتهم الاجتماعيّة ورأس مالهم الثقافيّ وفرصهم في الحياة. في هذا السياق، يصبح الروتين وسيلة، يتمّ من خلالها الحفاظ على التسلسلات الهرميّة الاجتماعيّة، حيث يميل الأفراد من خلفيّات مختلفة إلى الانخراط في إجراءات روتينيّة متميّزة تعزّز الانقسامات الاجتماعيّة القائمة

يشدّد بورديو على دور الروتين في تراكم ونقل رأس المال الثقافيّ. يشير رأس المال الثقافيّ إلى المعرفة والمهارات والأصول الثقافيّة التي يمتلكها الأفراد، والتي يمكن أن تمنح مزايا اجتماعيّة. تتأثّر الأنشطة الروتينيّة، مثل الأنشطة الترفيهيّة وأنماط الاستهلاك، برأس المال الثقافيّ، وتساهم في التمييز بين الطبقات الاجتماعية. يدّعي بورديو بأنّ بعض الأعمال الروتينيّة مرتبطة بـ "الذوق" ويمكن أن تكون بمثابة علامات للوضع الاجتماعيّ.

كذلك، يقدّم بورديو مفهوم "العنف الرمزيّ" الذي يشير إلى الآليّات الخفية وغير الملحوظة في كثير من الأحيان، والتي من خلالها تفرض المجموعات الاجتماعيّة المهيمنة قيمها ومعاييرها على الآخرين. يمكن أن يكون الروتين موقعًا للعنف الرمزيّ، حيث يتمّ اعتبار بعض الأعمال الروتينيّة أكثر شرعيّة أو مكانة من غيرها، ممّا يعزّز ديناميكيّات السلطة داخل المجتمع.

تدور أفكار بيير بورديو المتعلّقة بالروتين حول تقاطعها مع الهابيتوس، ورأس المال الثقافيّ، وإعادة إنتاج عدم التمييز الاجتماعي. الروتين، بالنسبة لبورديو، ليس مجرّد مجموعة من الأنشطة العاديّة، لكنّه تفاعل معقّد للقوى الاجتماعيّة والتصرّفات الفرديّة، التي تساهم في الحفاظ على التسلسلات الهرميّة المجتمعيّة وإدامة المعايير والقيم الثقافيّة.

على محاور المجتمع والأفراد، تختلف وجهات النظر حول المصطلح. يرى البعض أنّ الروتين هو تجاور لأفعالٍ متكرّرة في فترات زمنيّة محدّدة، يوميًّا، أسبوعيًّا، شهريًّا أو سنويًّا، وهذه الأفعال هي سترات تقييد لا يمكن خلعها دون تحمّل عواقب متوقّعة. يوصَف الروتين بأنّه سجنٌ عصاميّ لعادات متأصّلة وغير مرنة؛ تقيّد وتمنع ممارسيها من تغيير حياتهم. هناك وجهة نظر معاكسة للروتين؛ كهيكل داعم مريح ومفيد يوفّر الأمن والقدرة على التنبّؤ، أيضًا لأنّه يسمح بالجمع بين العديد من المهامّ والأنشطة الأخرى - من أحلام اليقظة والتأمُّل إلى أنواع أخرى من المهامّ المتعدّدة. وهكذا قد يعمل الروتين كقوّة محرِّرة، ممّا يوفّر طاقة لأشياء أخرى.

الروتين بوصفِه مؤامرة ذكوريّة

في عالم وسائل التواصل الاجتماعيّ، هناك محاولات وتمثيلات لتقديس الروتين، بحيثُ يُعتبر مجموعةً من المهامّ التي لا بدّ من القيام بها للحفاظ على عقل وجسم سليمين، ولضمان سيرورة يوم ناجح ومرتّب مليء بالأهداف المُنجزة. هنالك نظرة رومانسيّة للروتين؛ على أنّه عامل محرِّر يساعد الأفراد على توفير الوقت، للتفرّغ بعدها والقيام بما يحلو لهم. نجد هذا الأسلوب من التقديس للروتين في فيديوهات مصوّرة للروتين الصباحيّ والمسائيّ، أو موادّ مكتوبة في مدوّنات إلكترونيّة تُعنى بتدريب الفرد على كيفيّة إتقان عدّة أنواع أخرى من الروتين.

تُسوَّق مفاهيم الروتين الصباحيّ والمسائيّ باعتبارها فرصةً للهروب من الواقع. من خلال القيام بأعمالٍ متكرّرة، بطريقة ميكانيكيّة متواصلة، يتيح الروتين للأفراد بأن يتأمّلوا ويفكّروا بأمور أخرى أكثر عمقًا، أو مراجعة أحداث اليوم في العمل أو في اللقاءات الاجتماعيّة، أو حتّى التخطيط الواعي لسير اليوم القريب. هذا التصوُّر يموضع الروتين في مكان غامض؛ ففعليًّا، يُعتبر الروتين بما يركّبه عملًا أوتوماتيكيًّا يفتقر إلى الوعي، لكنّه من ناحيةٍ أخرى مساحةٌ محتملة للتفكير الواعي والفعّال.

قد نتذكّر المثال النموذجيّ لروتين الصباح من فيلم "أمريكيّ مُختلّ" (American Psycho) للمخرجة ماري هارون[13]، حيث يتحدّث باتريك بيتمان بطل الفيلم مع المُشاهد، مزوّدًا إياه بتفاصيل دقيقة جدًّا لروتينه الصباحيّ المصحوب بكميّات مبالغ فيها من مستحضَرات العناية بالجسم والبشرة، وبرنامج رياضيّ قد لا يبدو واقعيًّا لكلّ صباح. وبينما يقوم بذلك، ينظر بيتمان إلى صورته في المرآة ويقول:

> "هناك فكرة عن باتريك بيتمان، نوع من التجريد، لكن لا يوجد أنا حقيقيّ؛ هنالك كيان فقط، شيء وهميّ. وعلى الرغم من أنّني أستطيع إخفاء نظراتي الباردة، ويمكنك أن تصافح يدي وتشعر بلحم يمسك بيدك وربّما تشعر أنّ أنماط حياتنا قابلة للمقارنة، فإنّني ببساطة لست موجودًا."

يُظهِر المقطع المذكور علاقة مباشرة ما بين العمل الميكانيكيّ المتكرّر للجسم وما يختفي وراءه من الوعي الخالص والإدراك الوجوديّ (أو اللا وجوديّ في هذه الحالة). يبدو الجسد في حضورٍ كامل، يعمل بمهارة وينتقل بين المهامّ المختلفة مع المحافظة على توالي المهمّات بترتيبها الصحيح، وفي خضمّ كلّ هذه التلقائيّة المثاليّة، يحضر الوعي ليكشف أنّ خلف كلّ طبقات مستحضرات التجميل والعناية والعضلات التي تشكّل جسمًا كاملًا، ترقد يقظة مفاجئة للوعي، تقدّم تأمّلات واعترافات وربّما أجزاء من الحقيقة.

تشكّل مستحضرات العناية بالبشرة والجسم في المقطع المذكور، في معظمها، روتين باتريك بيتمان، ويمكننا القول إنّ اختفاء هذه المستحضرات من المشهد يعني بالضرورة اختفاء ما يكفي من روتينه. يُظهر لنا المقطع ضرورة وجود أغراض ماديّة من أجل أن يتحقّق الروتين. هنالك حاجة ملحّة للاستهلاك أثناء أداء المهامّ الدوريّة، وإن صحَّ القول، لا وجود لبعض هذه المهامّ في غياب الماديّات.

في مقطع مصوّر من إنتاج قناة مجلة فوغ (Vogue) على يوتيوب[14]، تظهر الممثّلة الأستراليّة مارغو روبي في مقطع يكاد يكون مطابقًا لمشهد روتين باتريك بيتمان من فيلم "أمريكيّ مختلّ"، بينما تعرض روبي للمُشاهد روتينها اليوميّ الذي لا يقلّ صرامةً عن ذلك الخاصّ بشخصيّة بيتمان. المقطع المذكور مذيّل كما يلي:

> "ما الذي يتطلّبه الأمر لتصبح واحدة من أكثر السيّدات الرائدات رواجًا في هوليوود؟ لدى مارغوت روبي الأستراليّة المولد فكرة: بالنسبة للمبتدئين، روتين جماليّ مدروس دقيق للغاية لدرجة أنّه يكاد يكون سيكوباتيّ. شاهد الشابة البالغة من العمر 25 عامًا وهي تناقش أهمّيّة أن تولد بعضلات مكتنزة والقوى التجميليّة لكريم المشيمة في هذا المقطع الساخر من "أمريكيّ مختلّ" الأصليّ من إخراج آرييل شولمان وهنري جوست."

لا تخلو هذه المحتويات من الموادّ التي تتطلّب تحليلًا جندريًّا، فغالبيّة المضامين المذكورة أعلاه تتوجّه للنساء عبر مواقع التواصل، في محاولة لتطبيع وتقديس الروتين اليوميّ بأنواعه المتعدّدة، والذي يتألّف من ساعات طويلة مخصّصة لممارسة الرياضة واستخدام مساحيق التجميل وتسريح الشعر وتحضير وجبات متعدّدة بطرق خاصّة على مدار اليوم. لنا أن نتساءل ما إذا كنّا على مرأًى من محاولات لتسييس الروتين، ليخدم ما تسمّيه نعومي وولف بـ "أسطورة الجمال" – محاولات لإعادة المرأة إلى المنزل للاهتمام بمهامٍّ ثابتة وممنهجة للحفاظ على نموذج الأنوثة المثاليّ.

تقدّم الباحثتان - كلٌّ في بحثها الخاصّ والمنفرد - نماذج عدّة لمحاولات تسييس الروتين وتحويله إلى سلاح ذكوريّ موجَّه صوب النساء. قد ندّعي أنّ الروتين هو أحد الأسماء المخفيّة لما تدعوه بيتي فريدان بـ "المشكلة التي لا اسم لها"، أو لما تحاول ربّات المنازل أن تشير إليه في شكواهنّ إلى المعالجين النفسيّين.

> "كان صراعًا خاضته على انفراد كلّ امرأة من نساء الضواحي، فيما هي ترتّب الأسِرَّة، أو تتسوّق حاجات المنزل، أو تختار ألوانًا متناغمة لأغطية الأثاث، أو تأكل سندوتشات زبدة الفستق مع أبنائها، أو تقود الكشّافين والكشّافات الصغار، أو تستلقي، إلى جانب زوجها في الليل، خائفة أن تطرح حتّى على نفسها السؤال الصامت: أهذا كلّ شيء؟[15]".

تعرض بيتي فريدان أمثلة متعدّدة لروتين ربّات المنازل، وتناقش في أطروحتها المهمّات اليوميّة التي تشكّل سقفًا زجاجيًّا فوق رؤوس النساء، وتحيطها بجدران مزيّنة بلوحات ملوّنة وقطع فنّيّة، في محاولة لحبسهنّ في الحيّز الخاصّ وتطويقهنّ بأدوار مُقَوْلَبة ومحصورة جدًّا، كدور الأمّ وربّة المنزل والزوجة، بعيدًا عن الحيّز العامّ الواسع وذي المجالات المتعدّدة الذي يشغله ويسيطر عليه الرجال.

ما تقوم فريدان بطرحه هو محاولة لكشف الروتين المسيّس؛ من خلال حصره في مساحات وأغراض ماديّة؛ أدوات مطبخ ملوّنة وورق حائط مزيّن ولوحات تجعل البيت أشبه بمتحف أو فندق. تتعاون جميع هذه الوسائل الماديّة على تشكيل روتين خاصّ جدًّا بالنساء، وتقوم باستدراجهنّ لملازمة زوايا البيت، في محاولات عرض لدَوْر الأمّ وربّة المنزل بطرق رومانسيّة.

تقوم المصانع والجهات الذكوريّة بتسخير جوانب ماديّة أخرى لإبقاء النساء داخل حدود المنزل وأماكن أخرى محدّدة جدًّا، واستبعادهنّ من الحيّز العامّ، مع تأجيج "حرب نفسيّة" تمارس قوقعة النساء داخل أنفسهنّ، حيث تعيش النساء تجارب واسعة من جَلد الذات والخوف وقلّة الثقة وحتّى الإعياء. تعرض نعومي وولف هذا الجانب في كتابها "أسطورة الجمال"، حيث تناقش تطوّر معايير الجمال لتصبح سجنًا للنساء، يحبسهنّ في أنماط يوميّة روتينيّة قاسية مقابل الالتزام بهذه المعايير.

على النساء ممارسة أنظمة يوميّة ودوريّة صارمة للوصول إلى معايير الجمال والمحافظة عليها، حيث تفضّل النساء "خسارة عشرة إلى خمسة عشر باوندًا على تحقيق أيّ هدف آخر."[16]. تناقش وولف كيف يتمّ الضغط على النساء في كثير من الأحيان للالتزام بروتينات التجميل المعقّدة. يمكن أن تشمل هذه الإجراءات الروتينيّة وضع الماكياج، وتصفيف الشعر، وأنظمة العناية بالبشرة، والمزيد من الأمور. من المتوقّع أن تستثمر النساء وقتًا وموارد كبيرة في هذه الأعمال الروتينيّة اليوميّة لتلبية معايير الجمال المجتمعيّة. يعزّز هذا التركيز على الروتين فكرة أنّ مظهر المرأة هو جانب حاسم من هويّتها وقيمتها.

تعمل صناعة التجميل ووسائل الإعلام على إدامة أساطير الجمال للسيطرة على النساء. تخلق هذه الخرافات روتينًا للاستهلاك، حيث يتمّ تشجيع النساء على شراء مُنْتَجات وعلاجات التجميل لتتوافق مع مُثُل الجمال. إنّ روتين الاستهلاك هذا يبقي النساء غير مستقلّات اقتصاديًا، ويشتّت انتباههنّ عن الأنشطة الأخرى، مثل التعليم والتقدّم الوظيفيّ. تضطرّ العديد من النساء إلى دمج إجراءات التجميل في حياتهنّ اليوميّة لتلبية توقعات مكان العمل وتجنّب التمييز. هذا الارتباط بين ممارسات التجميل الروتينيّة والنجاح الوظيفيّ يؤكّد حجّة وولف المركزيّة حول الضغط المجتمعيّ على النساء لتفضيل مظهرهنّ على الجوانب الأخرى من حياتهنّ.

يرتبط مفهوم الروتين عند نعومي وولف بالقيود الصارمة التي تخلّ بالمساواة بين الجنسين، وتموضع النساء في قوالب جامدة وتشييئيّة. تشكّل الروتينات اليوميّة التي تلتزم بها النساء سجنًا من المُثُل المزيّفة، التي لا تهدف إلى شيء سوى إبقائهنّ منشغلات بصورتهنّ السطحيّة، وإبعادهنّ عن العمق الذي قد يصلن إليه، من خلال تحقيق ذواتهنّ مهنيًّا ونفسيًّا واجتماعيًّا.

الروتين والانتظار

يقوم الباحثان إين ولوفجرين بإدراج الروتين والانتظار تحت مظلّة ما يسمّيانه بـ "فعل لا شيء"[17]؛ تبدو الأفعال الروتينيّة فارغة من المعنى والجدوى تمامًا كفعل الانتظار، كما يسعى المرء في العادة لإتمام الفعلين والوصول إلى النتيجة المنتظرة في نهاية كلّ منهما. لنا أن نتصوّر شخصًا ينتظر دوره للوصول إلى موظّف البنك، تمامًا كما يمكننا تصوّر آخر يقوم بفرك أسنانه وارتداء ملابسه وقيادة السيّارة من أجل الوصول إلى العمل؛ مهمّتان في إطارين مختلفين لا بدّ من إنجازهما لتحقيق مهمّة - أو مجموعة مهمّات - تليهما.

ما الجدوى من ممارسة مهامّ متكرّرة ودوريّة بالفعل؟ من نظرة أوّلية إلى كلّ ما يتمّ القيام

به، ينتظر المرء نتيجة؛ نأكل لنشبع، نشرب لنروي العطش وندرس لننجح. كذلك، يمارس المرء أحداثًا متكرّرة - على ما يبدو - للحصول على نتيجة طويلة الأمد، أو ليحافظوا على ما لديهم؛ يعملون منتظرين كسب الراتب في نهاية الشهر، يمارسون الرياضة في انتظار الحصول على جسم أكثر لياقة، يفركون أسنانهم في الصباح للمحافظة عليها، أو حتّى يبدأون بوضع المساحيق في انتظار تحوّل مظهرهم إلى الأفضل.

"[...] ليس هكذا الانتظار، فهو ملازم للحياة لا بديل لها. تنتظر في محطّة القطار، وتركب في الوقت نفسه قطارات تحملك شرقا وغربا وإلى الشمال والجنوب. تخلّف أطفالا وتكبّرهم، تتعلّم وتنتقل إلى الوظيفة، تعشق أو تدفن موتاك، تعيد بناء بيت تهدّم على رأسك، أو تعمِّر بيتًا جديدًا. تأخذك ألف تفصيلة وأنت وهذا هو العجيب، واقفٌ على المحطّة تنتظر. ماذا تنتظر؟ ما الذي تنتظره رُقيَّة على وجه التعيين؟ يرهقها التفكير. يرهقها تعيينه بالكلام، ولكنّها تعرف أنّها وهي تنتظر، خلّفت ثلاثة أولاد. على المحطة، ثبّت أمين النُّطفة. وتحت مظلّة الانتظار وضعت طفلًا أسمته صادق، ثم أعقبته بطفلٍ ثانٍ سمّته حسن، وبعدهما جاء عبد الرحمن."

هذا الاقتباس أعلاه، للأديبة رضوى عاشور، يقترح منظورًا مختلفًا لعلاقة الروتين بالانتظار؛ حيث يُعرَض الروتين كأحد التمثيلات للحياة التي يقبع في خلفيّتها شيء منتظَر فيما تسير. تُختَصَر أحداث الحياة في محطّات ناتجة عن روتين قد يبدو مهمّشًا؛ تربية الأطفال وإعمار البيوت والتعلُّم، وفيما يحدث كلّ ذلك، يتطلّع المرء إلى مظلّةٍ أكبر لنتيجة أخرى منتَظَرة.

تكتب الأديبة رضوى عاشور في كتابها الشهير "الطنطوريّة" فصلًا عن الانتظار، وتقول: "لا أحد ينكث غزله وإن بدا غير ذلك. لا أحد يتجمّد في فعل الانتظار."[18]، معلِّقةً على قصّة سمعتها رُقية بطلة الرواية من حفيدتها مريم، عن امرأة اسمها بنيلوب ضاع زوجها عشر سنوات بعد الحرب، وبقيت تنتظره وهي تغزل على نولها رافضَة الارتباط برجلٍ آخر. تتّخذ بنيلوب الغزل الأبديّ حجّةً لعدم الارتباط، وتلتزمه منتظرةً عودة زوجها.

قد يردّد الاقتباس أعلاه صدى توصيات الإصلاحيّين مارتن لوثر وجون كالفن، بالتزام العمل وعدم انتظار ما قُدّر من مصير بالخلاص أو اللعنة؛ كلّ ما على البشر فعله هو أن يكونوا على ثقة بأنّهم من المخلّصين. السعي والعمل الروتينيّ مقابل الوقوف والانتظار تبدوان مهمّتين متوازيتين بالنسبة للوثر وكالفن، لكن لنا أن نتساءل: ألا يقبع انتظار الجواب الإلهيّ لأقدار البشر في طيّات السعي اليوميّ الروتينيّ؟ ألا ينتظر المرء إشارةً أو علامةً فيما هو يعمل؟

بناءً على الافتراضات المذكورة أعلاه، من المثير أن نتصوّر الحياة بأكملها كنظام روتينيّ عظيم يكرّر نفسه في عدّة سياقات؛ الليل والنهار وتتابع الفصول والاستيقاظ والنوم وكلّ ما يتبعها من الحقائق الثابتة والمتكرّرة. إذا ما تساءلنا عن ارتباط هذا المجال الواسع من الروتين بالانتظار، قد نتوصّل - بشكل أو بآخر - إلى الفكرة السوداويّة والميلانخوليّة بأنّنا نعيش - بوعي أو بلا وعي - في انتظار الموت!

في ظلّ المفهوم السوداويّ للروتين، نجد أنّ المصطلح يتفكّك ويفقد من معانيه التي تمّ مناقشتها من خلال المقالة؛ بعدما كانت تبدو محاولات تعريف المصطلح مجدية وربّما ملموسة، نعود إلى

نقطة الصفر في نقاش حول روتين الكوارث والحروب.

روتين الكوارث

من الصعب الحديث عن الروتين مع تجاهل الدور السياسيّ الذي يكمن في طيّاته. إذا قمنا بتأمّل أنواعٍ عدّة من الروتين، لا بدّ أن نلاحظ علاقات قوى متضاربة، ومباني حياتيّة ووجودية قد تفكّك النموذج التقليديّ للروتين، وتُخضِع تعريف المصطلح إلى التحقيق والتشكيك.

يكتب الشاعر محمود درويش في قصيدةٍ بعنوان روتين[19]:

تبدو الحياة غير العادية عاديَّةَ الوتيرة.
ما زال الأفراد إذا صحوا أحياء
قادرين على القول: صباح الخير. ثم يذهبون
إلى أشغالهم الروتينيّة: تشييع الشهداء

تعرضُ القصيدة إردافًا خلفيًا، تتبعُه أمثلة لتوضيحه. نلاحظ ازدواجيّة الروتين في بداية المقطع المذكور؛ هنالك وعيٌ يقظٌ بوجود حياةٍ عاديّة، ومن هذا الوعي ينبع الاستنتاج بأنّ ما تصفه القصيدة ليس بحياةٍ عاديّة. مع ذلك، تبدو الأخيرةُ مألوفةً للغاية. تصف القصيدة مستوياتٍ عدّة من الروتين، ما يُسعى إليه، وما يُعاشُ بالفعل. يتفكّك المعنى التقليديّ للروتين في القصيدة، ما يصف حالةً كارثيّة دائمةَ البقاء، ثابتة ومستقرّة.

قد نتعلّم المزيد عن المعاني الخفيّة للسلوك اليوميّ الذي يغزوه الضباب. في حالات الأزمات، يضيع روتين اليوم العاديّ ويتمّ تفويته بشدّة. في المواقف الشديدة كالحرب والكوارث، يحاول الناس إعادة بناء كلّ ما في وسعهم من الحياة الطبيعيّة، لكنّهم قد يكتشفون أيضًا مدى أهمّيّة بعض هذه الأعمال الروتينيّة، التي كانت تبدو تافهة في حياتهم السابقة.

وصفت جمعيّة "بتسيلم"[20] الوضع القائم في غزّة خلال أشهر طويلة من عناء السكّان من انقطاع الكهرباء والمياه عن منازلهم. يخلد المواطن الغزّي إلى النوم بعد أن قام بترك مقابس الكهرباء مفتوحة، وصنبور المياه مشرعًا في المطبخ. بهذه الطريقة يتسنّى له أن يستيقظ في منتصف الليل على ضوء المصباح الذي اندلع فجأة وصوت المياه التي بدأت بالتدفّق في حنفيّة المطبخ، ليقوم بالأعمال الروتينيّة كغسل الأواني والدخول إلى المرحاض وتشغيل الغسّالة وشحن الهاتف النقّال، كلّ هذا قبل أن تنقطع الكهرباء والمياه مرّةً أخرى.

في الوصف أعلاه، نلاحظ أنظمة متعدّدة من روتين الطوارئ الذي يلازم فئة تعيش تحت وضعٍ كارثيّ. الأمر الذي يدفعنا إلى بحرٍ من التساؤلات. هل يمكننا اعتبار النظام الجديد للحياة اليوميّة في حياة الغزّي مثلا – روتينًا؟ وماذا عن الحالات التي يولد بها أفرادٌ إلى هذا النظام، وهو كلّ ما عايشوه طيلة حياتهم، هل يمكنهم أن يعرّفوا هذه الحالة بالمصطلح روتين؟

يتمّ استخدام كلمات مثل "محاكاة الحياة" - "التظاهر بالحياة" في قطاع غزّة، لوصف سلوكيّات أفراد يحاولون التشبّث بأشكال الحياة التي كانوا يعيشونها قبل حلول مستويات مختلفة

من الكوارث. بعض الأفراد يتزيّنون ويلبسون أجمل ما لديهم من الملابس، ويخرجون مع كلّ الظروف الكارثيّة لزيارة الأقارب. أفرادٌ آخرون يقومون بفرك أسنانهم ويغسلون أفواههم بما تبقّى من قطرات مياه الشرب، ليستعيدوا جزءًا من روتين الصباح. أو يقومون بخبز الكعك في أفران الحطب للاحتفال بعيد ميلاد أحد أفراد العائلة. بعض الأطفال ينقلون الدمى والألعاب والملابس وبعض أغراض المطبخ إلى بيت لم يبقَ منه سوى الأنقاض، ليلعبوا "بيت بيوت" تحت أنصاف الأسقف المحطّمة.

يبدو الروتين أمرًا طوباويًا في حالات الحرب والكارثة، يسعى الأفراد الذين فقدوه في مختلف الظروف إلى استعادته، أو استعادة أجزاء منه. كما أنّه يمثّل وسيطا ناجعًا لتنظيم حياة الفرد. في حالات الحرب والكارثة، تُبنى أشكال متعدّدة من الروتين على ترسّبات روتين سابق، ونلاحظ تداخلَ عدّة طبقات ومستويات من أشكال الروتين في بعضها، ويتمّ إخضاع هذه الأشكال لتتلاءم مع الظروف القائمة.

تلخيص

بالعودة إلى بينكي وبرين وإلى ما يحاولان فعلَه كلّ يوم، يبدو أنّ المصطلح "روتين" يُعنى بغالبيّة المحاولات التي يقوم بها الفرد من أجل السيطرة على جوانب حياته. تتمثّل هذه السيطرة بعلاقات قوى متضاربة، وبمستوياتٍ متفاوتة من الوعي والإدراك؛ ما يقع بين الميكانيكيّة المحضة واليقظة الخالصة.

تشكّل مفهوم الروتين في أصوله من مفهوم الطريق التي شُقّت عمدًا على وجه التحديد، ما يدلّ على الاختيار المدروس والمقصود لفتح قناة أو مسار لتسيير الأشياء. الروتين هو الطريقة التي حُدِّدَت للقيام بالمهامّ والأعمال المختلفة، ما يشمل النسق الذي تجري من خلاله تلك المهمّات وتوقيتها. يخدم الروتين الهدف الذي حُدِّد في إنجاز عمل ما، كما تخدم الطريق الهدف الذي شُقَّت من أجله. من الطريق إلى الطريقة، يتشابه المفهومان كذلك في فكرة الثبات المطلوب لاستمراريّة حركة الأشياء وإتاحة مرورها؛ اعتبار يلفت الانتباه للنقاش الفلسفيّ بين الثبات والحركة وتلازُم المفهومَيْن.

كلمة "روتين" دخيلة على اللغة العربيّة، بقيت كذلك رغم المحاولات العديدة لتعريبها وإيجاد بدائل لها. يمكننا أن نلاحظ أنّ النقاشات حول المصطلح افتقرت لمقترحاتٍ تجمع ما بين النمط والأسلوب اللذيْن يشكّلان جزءًا عظيمًا من فكرة الروتين، وما بين مفهوم الزمن ومحدوديّاته. ففي اقتراح "وتيرة" لاستبدال روتين، هنالك تركيز على مفهوم الزمن وفكرة تواتره وتتابعه بثبات، وفي اقتراح "رتيب" تشديد على النمطيّة في أداء المهامّ. هكذا، يستثني كلّ من الاقتراحين واحدًا من المفاهيم الأساسيّة التي تُشكّل مفهوم الروتين. على الرغم من خلوّها من الأصول العربيّة، تُستخدَم كلمة "روتين" في العديد من الأعمال الأدبيّة العربيّة، منها ما ذُكر من شعر محمود درويش.

يتراوح مصطلح الروتين بين عدّة مفاهيم، يمكن تلخيصها في فكرتيْن أساسيّتيْن. من جانب

واحد، يبدو الروتين هيكلًا داعمًا للحياة اليوميّة والأعمال الدوريّة بشكلٍ عامّ؛ فهو عبارة عن مهامّ تلقائيّة لا تستدعي التفكير العميق والتخطيط، وهو خلفيّة عمليّة لأفعالٍ أكثر عمقًا، كالتأمُّل ويقظة الوعي والتفكُّر فيما هو أهمّ من اليوميّ والمتكرّر. إنّه أيضًا خلفيّة للانتظار طويل وقصير الأمد، فالتواجد في المجال الروتينيّ هو عامل محرِّر من النطاق الترقُّبيّ الجامد الذي تفرضه حالة الانتظار، ما يضفي شعورًا في الاستمراريّة وعدم التوقّف.

من جانب آخر، يُعتبر الروتين بيئة خانقة وسجنًا عصاميًّا من الأفعال والمهامّ التي يفرضها الفرد على نفسه، متيمّنًا بالاعتقاد أنّ الروتين هو أمر مفروغ منه. تتشكّل قوالب روتينيّة لتفرض السيطرة على مجالات حياتيّة متعدّدة، الأمر الذي يخلق قوالب نمطيّة وشعارات إقصائيّة لمجموعات من الأفراد دونًا عن غيرها. تعزّز بيتي فريدان ونعومي وولف هذا المفهوم عن الروتين، حيث يتمّ تسخيره في إطارات اجتماعيّة وأخرى ماديّة تهدف إلى إقصاء النساء من الحيّز العامّ، وتأطيرها في ميادين وسياقات روتينيّة تجبرها على البقاء في دوائر خاصّة، كالمنزل وصالات الرياضة وصالونات التجميل؛ مضامير مرّت بعمليّة خصخصة ذكوريّة ليتمّ اعتبارها، لاحقًا، حقولًا خاصّة بالنساء.

تناولت هذه المادّة أيضًا جوانب من روتين الكوارث، في محاولة لمناقشة ما يتمّ اعتباره روتينًا بالفعل، وما يبدو أنّه ترسّبات من روتين سابق يسعى المرء لاسترداده. في هذا القسم من المادّة، نلاحظ أنّ مفهوم الروتين يفقد الكثير من تعريفاته المفهومة ضمنيًّا، وقد نواجه شيئًا من التحدّي من إعادة تعريف المصطلح، حيث تذوب مزاياه في أحداث الفوضى والحرب والأزمات المختلفة. تُطرح الكثير من الأسئلة المتعلّقة بأفراد ولدوا في واقع كارثيّ، حيث يكون ذلك الواقع كلّ ما يعرفونه؛ هل بإمكاننا تسمية هذا الواقع الكارثيّ روتينًا؟ وهل تُعتَبَر عندها المحاولات المتعدّدة للبقاء والتشبّث بالحياة روتينًا؟ هذه الأسئلة تعيق مَوْضَعة مصطلح الروتين في تعريف جامد، وتظهر ثغرات أساسيّة في المفهوم العامّ لما يسمّى بالروتين.

هوامش

1. Jeffery Dennis, “Perspectives: “The Same Thing We Do Every Night”: Signifying Same-Sex Desire in Television Cartoons,” *Journal of Popular Film and Television* 31 (2023): 132-140.

2. Harper Douglas, “Etymology of routine,” *Online Etymology Dictionary*, accessed May 23, 2023, https://www.etymonline.com/word/routine.

3. Marshall Cushing, *The Story of Our Post Office* (Boston: A. M. Thayer & Co., 1893).

4. Oxford English Dictionary.

5. عبد القادر المغربي، ""روتين" و "رتيب"،" مَحاضر الجلسات لمجمع اللغة العربية 9، 108 (1957).

6. محمد إبن منظور، لسان العرب 6 (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1997)، 94.

7. محمود الزمخشري، "ك ع ب" في أساس البلاغة. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998).

8. أحمد المختار عمر، "ر ت ب" في معجم اللغة العربية المعاصرة. (القاهرة: عالم الكتب، 2008).

9. كوليت الخوري، أوراق فارس الخوري (دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1989).

10. Max Weber, From Max Weber: *Essays in Sociology,* (New York: Oxford University Press, 1958).

11. Émile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (New York: The Free Press, 1997).

12. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

13. "Morning Routine | American Psycho", YouTube, accessed May 23, 2023, https://www.youtube.com/watch?v=xaB3GDWY0m4.

14. "Margot Robbie's Beauty Routine Is Psychotically Perfect | Vogue", YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=RWc8V-iKJ7s, accessed May 23, 2023.

15. Betty Friedan, *The Feminine Mystique,* (New York: W. W. Norton & Company, 1963).

16. Naomi Wolf, *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. (New York: Harper Perennial, 2002).

17. Billy Ehn and Orvar Löfgren, *The Secret World of Doing Nothing.* (London: University of California Press, 2010).

18. رضوى عاشور، الطنطورية. (القاهرة: دار الشروق، 2010)، 115 – 116.

19. محمود درويش، روتين في الأعمال الشعرية الكاملة 3. (عمان: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، 2009).

20. بتسيلم، أزمة المياه. موقع بتسيلم: مركز المعلومات الإسرائيلي لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلة: https://www.btselem.org/arabic/water، استخرجت مايو 23،2023 ؛ بتسيلم، نادرة وملوّثة - هذه هي المياه المتوفّرة لسكّان قطاع غزّة. موقع بتسيلم: مركز المعلومات الإسرائيلي لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلّة: https://www.btselem.org/arabic/gaza_strip/20200818_gaza_water_scarce_polluted_mostly_unfit_for_use، استخرجت مايو 23 ،2023 ؛ بتسيلم، أزمة الكهرباء في قطاع غزّة تتفاقم مجدّدًا: تتوفّر فقط 4 ساعات كلّ 24 ساعة. موقع بتسيلم: مركز المعلومات الإسرائيلي لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلّة: https://www.btselem.org/arabic/gaza_strip/20201029_gaza_electricity_crisis_deepens_summer_2020، استخرجت مايو 23،2023 .

عقيدة جاد قعدان

مقدّمة

في زماننا هذا؛ تستدعي لفظة العقيدة حمولات دينيّة بالأساس، لكن وبالرّغم من هذا، أريد في هذه المادّة أن أخوض في تعريف مُعاصِر للعقيدة، ليس بوصفها أداةً دلاليّة تميّز الفِكر العربيّ فحسب، بل لكونها عاملًا مركزيًّا في تصميم الوعي العربيّ. سأرتكز بالتحليل على الجانب الاستعاريّ في العقيدة، وِفق المنظور الإدراكيّ اللّسانيّ للاستعارات؛ والذي أسّسه جورج ليكوف ومارك جونسون[1]، حيث يتعامل مع اللّغة المجازيّة والاستعارات على أنّها مرآة للتّشابُك الدّلاليّ بين المفاهيم في وعينا، بالإشارة إلى تغلغل الاستعارات المُستعمَلة في القناعات والقيم، في الحياة اليوميّة.

لمْ تُقلّد الاستعارات عبر التّاريخ منصبًا عاليًا في الفلسفة والفِكر، بل اعتُبِرت، غالبًا، أداة بلاغيّة جماليّة ليس إلّا. في كتابهما "Metaphors we live by" (1980)[2] يدّعي ليكوف وجونسون أنّ الاستعارات تشغل دورًا جوهريًّا في تصميم وبناء الوعي والثّقافة. يُناقش الكاتبان وظيفة الاستعارات في ربط المصطلحات، والمجرّدة منها بالذات، ببعضها البعض. ويمطرون على القُرّاء أمثلة تُجسّد شيوع الاستعارات، ليس فقط، في الأدب واللّغة المكتوبة، بل في اللّغة اليوميّة المحكيّة كذلك، ويوضحون أنّ للاستعارات قوّةً في تغيير وقَلب فهمنا لمفهومٍ ما، رأسًا على عقب: مثلًا – استعارة "النّقاش معركة" مقابل "النّقاش رقصة".

للاستعارات دور مهمّ جدًّا في فهم المنظومات المُركّبة في العُلوم، فمثلًا، في علوم الدّماغ، وَصْفُ طوبولوجيا الجهاز العصبيّ الدّماغي يتمّ عبر ألفاظ مثل شبكة "network" ووصف العلاقة بين الخلايا العصبيّة بألفاظ مثل "ألياف" و"خيوط"، و-"dendrites"- المُستمدّة من الشّجر (يونانيّة)- "زائدة شجريّة"، وتقاطُعات سُمّيت بال"synapse" تُرجمت للعربيّة على أنّها "مشابك عصبيّة". وقد وُصفت ترابطات محلّيّة لخلايا عصبيّة ك-"neural circuit" – دارَة أو دائرة عصبيّة... وهي تتطرّق لترابُطات خاصّة بين مجموعة خلايا عصبيّة دون غيرها، مِمّا يدلّ على تفاوُت في نوعيّة وقوّة التّرابُطات والوصلات في الشّبكة العصبيّة على المستوى البيولوجيّ. منذ عام 2005، وبإيحاء من الـ genome، تمّ ابتكار مصطلح connectome لوصف مُجمَل التّرابُطات العصبيّة في الدّماغ[3]، وترجمه البعض على أنّه "جُملة الوصلات"، لكن لا يسعني إلّا التّساؤل عن مدى ملاءمة استخدام لفظة العقيدة العصبيّة لهذا الشّأن.

يقول ستيرنبرغ (1992)[4] إنّ الآراء التقليديّة حول الذكاء، التي تركّز على القدرات التحليليّة والاختبارات المعياريّة، تنبثق من عالم استعارات تصف العقل كآلة تعمل على معالجة المعلومات

جاد قعدان: مدرسة علوم الثّقافة، جامعة تل أبيب

بطريقة منطقيّة وخطّيّة. وهو يقدّم نقدًا لذلك، بالإشارة إلى أنّ هذه الاستعارة محدودة بقدرتها على الإحاطة بالجوانب المعقّدة في الإدراك البشريّ. لاحقًا، في كتابه"an internet in your head" (2021)[5]، يكتب عالم الأعصاب دانييل غراهام عن أهمّيّة الاستعارات في تقدّم علم الأعصاب وتعميق فهمنا لطريقة عمل الدّماغ. بعد رصده الواسع لاستخدام الاستعارة في العلوم بأنواعها عبر التّاريخ، يقدّم الكاتب نقدًا لاستخدام استعارة الحاسوب في وصف الدّماغ، ويدّعي أنّ استعارة الشّبكة العنكبوتيّة (الإنترنت) هي أكثر ملاءمةً للفهم المُعاصِر للدّماغ ولشبكة أعصابه

بشكل موازٍ، الرايزوم أو الجُذمور، وهو في الأصل مصطلح من علم النّباتات يصف منظومة جذور تنمو تحت الأرض وتقوم بالترابُط والتّشابُك بشكل حُرّ أفقي وغير خطّي (linear) بالضّرورة. تمّ استقدام هذا اللّفظ على يد دولوز وغوتاري في كتابهما "a thousand plateaus" (1980)[6] ليغدو ذا أهميّة عظمى في فلسفتهما. استعان دولوز وغوتاري بالرّايزوم كاستعارة في وصف فهمهما للخارطة الدّلاليّة الإنسانيّة، وفي وصف التّرابُطات والتّشابُكات البشريّة على المُستوى الجَمعيّ وعلى المُستوى الثّقافي والفنّي والعلميّ. يعتبر هذا النّسق، في وصف الوَعي والفِكر والعالم، مألوفًا لدى كلّ المهتمّين بمفهوم العقيدة. في هذه الورقة، أريد رصد وتعريف مُصطلح العقيدة؛ مع التّشديد على الجانب المتعلّق بتحليل الاستعارات الخيطيّة، في محاولة لتتبّع ما سمّاه الجابريّ "العقل العربيّ" و-"اللّاشعور المعرفيّ العربيّ"، وهو "جملة المفاهيم والتصوّرات والأنشطة الذهنيّة التي تحدّد نظرة الإنسان العربيّ، أي الفرد البشريّ المنتمي للثقافة العربيّة، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ... إلخ".[7]

في تحليله لبنية العقل العربيّ، يتّبع الجابريّ منهجيّة تعود لما سمّاه "عصر التّدوين"، وهو العصر الإسلاميّ الذي تمّ خلاله إنشاء المصطلح المتداول بـ"العصر الجاهليّ" لينصّب نفسه نقيضًا حضاريًّا لهذا العصر الجاهليّ، في محاولة لتعريف نفسه من جديد. يقول الجابريّ إنّ عصر التّدوين هو الإطار المرجعيّ الذي "يشدّ إليه وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثّقافة"[8]. من المهمّ التّنويه، ليس فقط إلى الإطار النّظريّ الذي ارتكز عليه الجابريّ، والذي أنطلق منه في هذه المادّة، بل أيضًا إلى الصّياغة اللّغويّة التي اختارها، وبالذات في استخدام الاستعارات الخيطيّة بكثافة. فإنّه يقول أيضًا: "فصورة العصر الجاهليّ وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأمويّ إنّما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، وليس العقل العربيّ في واقع الأمر شيئًا آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدّت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربيّ، وامتدّت إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكريّ الثقافيّ العامّ في الثقافة العربيّة العامّة، وبالتالي مظهرا أساسيًّا من مظاهرها"[9]. من هنا، أريد نقد هذا الطّرح اصطلاحيًّا؛ مُنطلقًا من الوقوف على تعريف العقل عند الجابريّ واستبداله بلفظة العقيدة، باعتبارها اللّفظة الأكثر ملاءمة لوصف الحالة الفِكريّة العربيّة.

1. أصول المصطلح في التّراث العربيّ والإسلاميّ

العقيدة وفق المُعجم الرّائد؛ هي ما يتديّن به الإنسان ويعتقده في الدين والأخلاق والسياسة وغيرها، وهو مصطلح يرتكز على استعارة عقد الخيوط، وبهذا السياق – العقيدة هي ما عقد

عليه القلب والضمير (الرّائد)، وما عقد عليه القلب واطمأنّ إليه (مصطلحات فقهيّة)، وهي من جذر ع.ق.د - عَقَدَ الحَبْلَ والبَيْعَ والعَهْدَ يَعْقِدُهُ: شدَّهُ (القاموس المُحيط). وبحسب معاجم حديثة، العقيدة هي الحُكم الذي لا يقبل الشكّ عند صاحبه. فالعقيدة لفظًا، هي من العقد وهو الشدّ والربط والإحكام بقوّة، والعقيدة اصطلاحًا وفق ما ورد بكتاب "مجمل أصول أهل السنّة والجماعة في العقيدة": هي الأسس التي يقوم عليها الدين، اعتقاديّة وعلميّة وعمليّة، وهي بمثابة الأسس للبناء

بناء عليه، يُمكن فهم العقيدة على أنّها مجموعة الأحكام والأفكار والأنماط التّفكيريّة التي تتطرّق لأمور حياتيّة، والتي تمّت مُعالجتها بشكلٍ واعٍ مِن قِبَل صاحبها. من شروط العقيدة هي فِعل القبول والرّضا والاطمئنان لتلك الأفكار، بصرف النّظر إن كان قبولًا مُصَرَّحًا واعيًا، أو قُبولًا تدريجيًّا مُعانِدًا. في الاستخدام اللّغويّ المتداول، وخلال وصف قوّة العقيدة، متانتها، ضعفها، تشرذمها وانحلالها؛ قد تكون العقيدة "راسخة" أو "هشّة". في أحيان أخرى، يتمّ ربط لفظة العقيدة بالاستقرار، يقول سيّد قطب في كتاب الظّلال "فالعقيدة إذا استقرّت في النفوس، استقرّ معها في نفس الوقت النظام الذي تتمثّل فيه العقيــدة في الواقع، فالانطلاق من العقيدة ضرورة من ضرورات النشأة الصحيحة وضمان من ضمانات البقاء"[10]. فضلًا على ذلك، من المُهمّ الإشارة إلى أنّ مفهوم العقيدة لا يتطرّق إلى مجموعة مغلقة من الأحكام المُجرَّدة والمُطلَقة والجامدة (مثل مصطلح "תורה" - 'Torah' في العبريّة أو Doctrine بالإنجليزيّة وغيرها)، بل إنّه يتطرّق إلى ترابُط مُجمَل الأفكار والأحكام في الوَعي عند الفَرد أو عند الجُموع، ولذا هناك عقائد مُغايرة ومُختلفة تبعًا للسّياق، الثّقافة واللّغة، كما في دلالة مصطلح العقد الاجتماعيّ الذي يتطرّق إلى مفهوم العقيدة على المحوَر الجَمعيّ، أي ما يعقد عليه الجُموع. بهذا السّياق، إذا قارنّا مصطلح العقيدة مع مصطلح الأيديولوجيا، والمُعَرَّب من الإنجليزيّة، يمكن الوقوف عند عدّة فروق واضحة- أوّلها أنّ الأيديولوجيا هي مصطلح وليد الحَداثة الأوروبيّة، في حين أنّ العقيدة مصطلح قديم استُخدِم بغزارة منذ القرن التّاسع الميلاديّ كما سيُفَصَّل لاحقًا. تبعًا لذلك، فإنّ مصطلح الأيديولوجيا يُعنى بالجانب الماديّ، بالأساس، والمتعلّق بوصف رغبات وطاقات الجماهير الفاعلة في المجتمع المَدنيّ في إطار الدّولة الحديثة، وهو تعريف مُتأثّر ومُنشأ من قِبَل فلاسفة مثل كارل ماركس ولويس ألثوسير، والذي ذهب بوصف الأيديولوجيا على أنّها قوّة ماديّة تقوم بدفع الجماهير نحو تصرّفات مُحدّدة.[11]

أمّا في الإسلام المعاصر، فمصطلح العقيدة يعني الإيمان بالله والتّوحيد به، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر وغيرها من أمور الغَيْب[12]. بالرّغم من كون العقيدة هي إحدى الأبواب المركزيّة في علوم الدّين، إلّا أنّ هذا المصطلح لم يظهر في النّصوص الإسلاميّة المؤسّسة مثل القرآن والحديث، ولم يكُن رائجًا في خطاب العرب والمُسلمين مثل يومنا هذا، إنّما تمّ استخدامه بشكل واسع بعد مضيّ ثلاثة قرون على الهجرة. مثلًا، في القرن الثالث الهجريّ، وضمن عنوان "أثر البيئة في العقيدة"، يذكر الجاحظ العقيدة في كتاب "الحيوان"، وبه يشرح تأثير البيئة والمَنشأ على الدّيانة والمُعتقد. ولاحقًا، في القرن الرّابع الهجريّ ورد ذكر هذا المصطلح في كتاب "أحكام القرآن" للإمام الجصاص[13]: "وقَوْله تَعَالَى فِي شَأْنِ الْمُنَافِقِينَ وَإِخْبَارُهُ عَنْهُمْ بِإِظْهَارِ الْإِيمَانِ لِلْمُسْلِمِينَ مِنْ غَيْرِ **عَقِيدَةٍ** وَإِظْهَارِ الْكُفْرِ لِإِخْوَانِهِمْ مِنْ الشَّيَاطِينِ فِي قَوْلِهِ [وَمِنَ

النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ] وَقَوْلِهِ [يُخادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَما يَخْدَعُونَ]". وفي موضع آخر، قال الإمام الطّحاوي في كتابه "بيان اعتقاد أهل السنّة والجماعة" (أو ما عُرف ب-"العقيدة الطّحاويّة"): "هذا ذكر بيان **عقيدة** أهل السنّة والجماعة على مذهب فقهاء الملّة، أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، رضوان الله عليهم أجمعين، وما يعتقدون من أصول الدين ويدينون به ربّ العالمين."[14]، مِمّا يُشير على أنّ لَفظ "أهل السنّة والجَماعة" هُو لفظٌ قد يكون مُتعلّقًا بنشوء مصطلح العقيدة.

في القرنين، الخامس والسادس الهجريّين، ظهرت العديد من المؤلّفات التي وُسِمَت بالـ"العقيدة"، وتمّ استخدام مصطلح العقيدة بشكل واسع فيها. ومن الجدير ذكره، أنّ السّياق السّياسي والتّاريخي والجغرافيّ للدول أو الولايات الإسلاميّة منذ بداية الدّولة العبّاسيّة، كان سياقًا غنيًّا تضمّن سجالات عميقة، عكست حالة من التّعدّديّة الفكريّة التي تنافَسَ فيها الأمراء على الاستثمار في العلم والعُلماء. وقد تميّزت هذه الفترة بظهور فرق كثيرة مثل الشّيعة، الباطنيّة، المُعتزلة، الشيعة، الحنابلة، الأشاعرة وغيرهم[15]. يبدو أنّ تبنّي لفظة "العقيدة" في علوم الدّين قد تزامَنَ مع الفترة من ازدهار المحاججة النظريّة العقائديّة والتي عُرفَت لاحقًا باسم "علم الكلام"، اهتمّت هذه المحاججات، ذات الطّابعيْن العقليّ والنّقليّ، بإثبات العقائد الإسلاميّة بمنهجيّة الاستدلال المنطقيّ، وذلك بتأثير من الفلسفة الإغريقيّة.

في العام 420 هجريّ أصدر الخليفة العباسيّ القادر بالله أوّل وثيقة إيمانيّة في التّاريخ الإسلاميّ؛ عُرفت ب-"الاعتقاد القادريّ"، وجاء فيها: "هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر (...) هذا قول أهل السنّة والجماعة؛ الذي من تمسَّك به كان على الحقّ المبين؛ وعلى منهاج الدين والطريق المستقيم، ورجا به النجاة من النار؛ ودخول الجنّة إن شاء الله تعالى"[16]. وقد أُصدرت هذه الوثيقة إثر النّزاعات والجدالات الفقهيّة والإيمانيّة العميقة التي ظهرت في تلك الفترة مع فرقة المُعتزلة. وقد يكون هذا المَرسوم، هو الحَدَث الفاصِل في تاريخ الحضارة العربيّة والإسلاميّة للاصطلاح على لفظة "عقيدة"، فبه تمّ وصف حالة إيمانيّة مُعيّنة وتعريفها على أنّها شرط لبقاء الفَرد المُسلم ضمن ما سُمّي بأهل السنّة والجَماعة.

ومن أولى المظاهر لاستخدام لفظة العقيدة في لإشارة إلى ما تعتقده الجماعات والأشخاص، كان ما جاء عند اللالكائي (القرن الخامس الهجريّ) في كتابه "شرح أصول اعتقاد أهل السّنة والجماعة"[17]، فمثلًا يقول فيه [فَشَلُ الْعَقَائِدِ الْمُبْتَدَعَةِ أَمَامَ عَقِيدَةِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ]: "كلمة أَهْلِ السُّنَّةِ ظَاهِرَةٌ، (...) وَيُفْصَلُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَيُحْكَمُ، وَتُعْقَدُ عَلَيْهَا الْمَجَالِسُ وَتُبْرَمُ". وفي نفس الفترة ظهر في كتاب "لطائف الإشارات" للقُشَيْري: "عَمَوا عن شهود الحقيقة فبقوا في ظلمة الجحد، فتفرقّت بهم الأوهام والظنون، ولم يكونوا على بصيرة، ولم تستقرّ قلوبهم على عقيدة مقطوع بها فليس لهم في الآخرة وزن ولا خطر"[18].

في الفترة نفسها، كتب أعلام الأشاعرة الكثير عن العقيدة والاعتقاد مثل كتاب "الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد"[19] و-"العقيدة النّظاميّة"[20]. في القرن السادس الهجريّ ألّف أبو حامد الغزّالي كتابه "قواعد العقائد"[21]، وبه استخدم لفظة "عقيدة" بشكل واسع للإشارة إلى الحالة

الإجماليّة لإيمان الفرد أو الجماعة. ويُعرّف أبو حامد عمليّة العَقد بقوله: "اِعلمْ أَنّ مَا ذَكرْنَاهُ فِي تَرْجَمَة العقيدة يَنْبَغِي أَن يقدّم إِلَى الصَّبِي فِي أول نشوه ليحفظه حفظًا ثمَّ لَا يزَال ينْكَشف لَهُ مَعْنَاهُ فِي كبره شَيْئًا فَشَيْئًا فابتداؤه الْحِفْظ، ثمَّ الْفَهم ثمَّ الاعتقاد والإيقان والتصديق بِهِ" (ص75).

ترسّخ استخدام هذا المصطلح بعد ذلك، حتّى وصل الأمر بصلاح الدّين الأيّوبي إلى تبنّي مرسوم عُرف لاحقًا باسم "العقيدة الصّلاحيّة" (نسبة إلى صلاح الدّين)، وهي قصيدة بعنوان"حدائق الفصول وجواهر الأصول"، وأوصى بتطبيقه رسميًّا بما يشمل تعليمه في المدارس. تضمّنت القصيدة بيان معتقد أهل السنّة والجَماعة من أنّ الله موجود بلا مكان وأنّه لا يَشبهه شيء، ولا يجري شيء إلّا بعلمه وإرادته، وغير ذلك من المسائل.

يجدر ذكر اصطلاح "أهل الحلّ والعقد" والذي استُخدِم أوّلًا عند الإمام أحمد ابن حنبل (القرن الثاني ه) في كتاب "شرح أصول السنّة"،[22] والذي استخدم المصطلح في سياق انتخاب الإمام. لاحقًا، في القرن الخامس الهجريّ، كتب الإمام أبو المعالي الجُويني، وهو من أهمّ المؤسّسين للمذهب الأشعريّ: "إنّ عقد الإمامة هو اختيار أهل الحلّ والعقد... وهم الأفاضل المستقلّون الذين حنّكتهم التجارب وهذّبتهم المذاهب وعرفوا الصفات المرعيّة فيمن يناط به أمر الرعيّة"[23]، وما قُصِد بأهل الحَلّ والعَقد هو أهل الاجتهاد وِفق الإمام النّوويّ.

كلّ هذه الأمثلة، تدلّ على أنّ العقيدة هي لفظة تمّ الاصطلاح عليها واستخدامها بشكل واسع في الخطاب العربيّ والإسلاميّ منذ القرن الرّابع الهجريّ، مِمّا يستدعي التساؤل عن السّياق التاريخيّ والثّقافيّ الذي خلق الحاجة لدخول هذا المصطلح إلى الوعي العربيّ. وللإجابة عن هذا التساؤل يمكن التطرّق لما سُمّي عند الجابريّ بعصر التّدوين، وهو العصر الذي تمّت فيه كتابة وتدوين الحديث النبويّ، وكذلك الذي تمّ فيه تطوير علم الفقه وتقعيده وتحديد أصوله وفق الأئمّة الأربعة، ليُصبح شبيهًا بالمؤسسّة.[24] فيمكن اعتبار أنّ الثّقافة العربيّة انتقلت بهذا الوقت من طور شفاهيّ إلى طور كتابيّ.[25] بلغ عصر التّدوين أوجَه في القرنيْن الثاني والثالث الهجريّيْن، ومع الأخذ بهذا السّياق، يُمكن التطلُّع إلى عمليّة الاصطلاح على العقيدة على أنّها الخُطوة التّالية بعد عمليّة الاصطلاح على الموادّ الشّرعيّة وأصول تناوُلها وتعاطيها (علم الحديث وعلوم الفقه)، والتي ظهرت بمُساعدتها الحالة الإدراكيّة والعقليّة والنّفسيّة والرّوحيّة، الفرديّة منها والجماعيّة، والتي سُمّيَت بالعقيدة أو العقائد، وبتنوُّعها وبالجَدَل حولها في القرنيْن الرّابع والخامس (مثلما ظهر مع المعتزلة) غَدَت هناك الحاجة إلى تقعيدها أيضًا.

بهذا، يُمكن الادّعاء أنّ العقيدة، كظاهرة، تكوّنت فقط بعد توفُّر عدّة شروط: وجود كتاب مُؤسّس هُو القرآن الكريم، تنتهجه جَماعة لإدارة كافّة مركّبات حياتها الفرديّة والجمعيّة. وجود مُفسّرين يوسّعون فهم هذا الكتاب نحو مسائل جديدة (الفقه)، واستعانة هؤلاء المفسّرين بمصدر معلومات ثانويّ وهو الحَديث النّبوي، مِمّا أنتج الحاجة إلى تدوين الحديث وكتابته. والحاجة إلى تحديد أصول وقوانين التفقُّه بالقرآن، وفي إثرها ظهور المذاهب الفقهيّة الأربعة. تعدّديّة المذاهب هذه وتوفير التّراث الغنيّ وعمليّة الكتابة والتّدوين، أدّت إلى انتقال الوعي العربيّ الجمعيّ من اللا-وعي إلى الوَعي، أو من الحالة العامّيّة إلى الحالة العالمة،[26] مِمّا خلق الحاجة لتناوُل هذه الظاهرة بمصطلح جامِع وهو العقيدة.

2. تحليل الخطاب المعاصِر للعقيدة

في أحد أكبر وأشهر المواقع الإفتائيّة "Islamonline" يظهر تعريف العقيدة على أنّها تتأسّس على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر: خيره، وشرّه[27]. وقد دلَّ على هذه الأركان كتاب الله، وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم. ففي سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مجيبًا جبريل حين سأله عن الإيمان: (الإيمان: أنْ تؤمنَ بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر: خيره وشرّه). فالعقيدة هي الأسس التي يقوم عليها الدين، وهي الركائز الكبرى، وتسمّى ثوابت، أو مسلّمات، أو قطعيّات، أو أصولًا وغير ذلك من التّعابير المرادفة، التي يفهم منها أنّ العقيدة هي أصول الدين الرئيسيّة التي ينبني عليها الدين للفرد والجماعة[28].

من هنا، فإنّ تعريفات العقيدة لا تخلو من لفظة "الإيمان"، ويتعيّن تعريف وتفصيل هذه العلاقة بينهما. بهذا الصّدد، يمكن الاستفادة من الجدل التّقليديّ بين الفرق الإسلاميّة حول مفهوم الإيمان، فالإمام أحمد ابن حنبل في كتاب "الإيمان" يُعرّفه قائلًا "الإيمان قول يُعقَل وعمل يُفعَل"[29]، وبالمُقابل، هنالك فرق فيما جاء عند المُرجئة (نسبة إلى الإرجاء أو التّأجيل. وهذا لاعتقادهم بأنّ الحُكم على مرتكب الكبيرة يجب أن يُؤجَّل إلى يوم الحساب ليطبّقه الخالق وحده)، فيعتقدون بفصل الإيمان عن الأفعال، ويعرّفونه على أنّه تصديق قلبيّ داخليّ باطنيّ غيرَ ظاهر. بالإضافة إلى ذلك، هناك أيضًا المبحث المتعلّق بالعلاقة بين الإيمان والإسلام، فمثلًا، افترق الأشاعرة فيما بينهم فيما إذا كان اللّفظان مُترادفين في الدّلالة أم أنّهما يصفان حالتين مُختلفتين.[30] وفي الرأي القائل بأنّهما لفظان غير مُترادفين في المعنى، يقول الشيخ عبدالسلام بن إبراهيم اللقاني في شرحه لجوهرة التوحيد: " ... ولمّا كان الإيمان والإسلام لغة متغايرَيْ المدلول، لأنّ الإيمان هو التصديق، والإسلام هو الخضوع والانقياد، اختلف فيهما شرعًا، فذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضًا، لأنّ مفهوم الإيمان ما علمته آنفًا، ومفهوم الإسلام امتثال الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الإذعان، فهما مختلفان ذاتًا ومفهومًا وإن تلازما شرعًا..."[31].

وهنا نستذكر قول أبي حامد الغزاليّ الوارد في المصادر السّابقة، والذي يردّد فيه أنّ العقيدة تُلقَّن في الصِّغر وتُحفَظ، وهذا كي تترسّخ شيئًا فشيئًا بعمليّة تدريجيّة تراكُميّة، تمامًا، مثل عمليّة زرع البذور.[32] ولتدعيم هذا الرأي يُمكن الاستشهاد بالآية الكريمة: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ.[33]} وعن تفسير الطّبريّ لهذه الآية، يقول البعض إنّ الأعراب استسلموا خوف السّباء والقتل، وهذا ليس إيمانًا بل خوفًا. في هذه الآية، هناك ذكر لسيرورة اكتساب الإيمان عبر التّفاعُل مع البيئة المُسلمة ونسج العقيدة الإسلاميّة تدريجيًّا، مِمّا يذكّر برأي الجاحظ في تأثير البيئة على العقيدة في كتاب الحيوان.

من هذين الجَدَليْن، أي جدل تعريف الإيمان إن كان تصديقًا باطنًا أم تصديقًا وقولًا وفِعلًا ظاهرًا، وجَدَل ترادف الإيمان والإسلام، يُمكن الاستدلال على أنّ العقيدة هي حالة مَعرفيّة إجماليّة، في حين أنّ الإيمان هو فِعل يُعنى بالشّعور والحَدس تجاه فكرة أو معلومة معيّنة، فبحسب المُعجم الغنيّ "لهُ إيمَانٌ قَوِيٌّ: أي تصْدِيقٌ عَمِيقٌ بِالشَّيْءِ.". ومن أجل وصف أثر الإيمان نحيل إلى الحديث: "لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهو مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهو مُؤْمِنٌ."[34]

مِمّا يقوّي الرأي القائل بأنّ الإيمان هو حدث أوحَد ومُطلَق تجاه أمر ما، في حين أنّ العَقيدة تتطرّق إلى حالة إجماليّة أوسَع، قابِلة للظَنّ والشّك والتّأويل عن طريق فِعل الإيمان أو تعديله.

يظهر التفصيل الدّلاليّ عند علماء الدّين المسلمين، والذي يصنّف العقيدة على أنّها مفهوم يحوي مركّبات من صنفين: الأصول والفروع، وهو تفصيل يدلّ على أنّ العقيدة مفهوم ذو طبقات أو تصنيفات أنطولوجيّة داخليّة، فبعض المركّبات الداخليّة هي ذات أولويّة معرفيّة، وهي الأصول، وبعضها أقلّ أهميّة وأقل "رسوخًا"، إذا صحّ القول، وهي الفروع (بشكل مُتلائم مع استعارة فروع الشّجرة وجذعها أو جذورها). يقول عبد العزيز بن باز[35]: "أنّ الأعمال والأقوال إنّما تصحّ وتقبل إذا صدرت عن عقيدة صحيحة، فإنْ كانت العقيدة غير صحيحة بطل ما يتفرّع عنها من أعمال وأقوال". وكذلك يقول سيّد قطب في كتاب الظّلال: "كما أنّ العقيدة هي المحور الذي تشدّ إليه الخيوط، وإلّا فهي أنكاث"[36] والأنكاث هي ما تنقض العهود. وبهذا فإنّهم يصوّرون العقيدة على أنّها تركيب أو تشبيك طبقيّ هرميّ، بعضه أهمّ وأولى من بعضه الآخر.

بالإضافة إلى كلّ ذلك، يظهر في مواقع عديدة مصطلح "استقرار العقيدة" (مثلًا: "فالعقيدة إذا استقرّت في النفوس، استقرّ معها في نفس الوقت النظام الذي تتمثّل فيه العقيــدة في الواقع، فالانطلاق من العقيدة ضرورة من ضرورات النشأة الصحيحة وضمان من ضمانات البقاء"[37]). في لفظة الاستقرار، هناك ما يدلّ على أنّ سيرورة اكتساب العقيدة تتضمّن عدم الاستقرار في البدايات، ثُمّ ومع تواصل العمليّة التراكُميّة الموصوفة أعلاه، فإنّها تستقرّ وتُعقَد وتقعُد.

بالتوازي، طُرحت مرارًا مسألة قِدَم العقيدة أو "خَلق العقيدة" (على غرار "خلق القرآن")، وهي تعالج قضيّة إذا ما كانت العقائد مخلوقة وتتطوّر مع التقدّم الزّمنيّ للثقافات، أم أنّها ذات عوامل أزليّة ثابتة أو فِطريّة. مثلًا، يدّعي عبّاس العقّاد أنّ العقائد تتطوّر عبر الزّمان: "أنّ الإنسان لم يعرف العقيدة على ما هي عليه اليوم مرّة واحدة، وإنّما تطوّرت في فترات وقرون متعاقبة شأنها شأن سائر العلوم والصناعات الإنسانيّة، حيث عبد أوّل ما عبد الطوطم، ثمّ ترقّى إلى أن وصل في النهاية إلى معرفة الله"[38]. بالمقابل، هناك من الادّعاءات ما تُظهر أنّ العقيدة لم تتطوّر، بل إنّها وُجدت مع الإنسان الأوّل.[39] وهنا يمكن ربط مفهوم العقيدة بمفهوم الفطرة، عند ذلك المعسكر الذي يدّعي أنّ الفطرة هي الأرضيّة الخصبة لتلقّي العقيدة الصّحيحة والسّليمة، وأنّ الشّرك (والعقيدة المُنحرفة) هو الدّخيل على العقل البشريّ وليس العكس.[40][41][42] وبهذا الصّدد، يقول محمد الغزاليّ عن وجود الله: "وجود الله تعالى من البداهات التي يدركها الإنسان بفطرته، ويهتدي إليها بطبيعته. وليست من مسائل العلوم المعقّدة، ولا من حقائق التفكير العويصة... والبيئة الفاسدة خطر شديد على الفطرة، فهي تمسخها وتشرّد بها"[43]. يدلّ هذا الرأي، ولعلّه الرأي الرائج بين علماء الإسلام، على أنّ أساسات العقيدة تلائم فطرة الإنسان، أي أنّها تتناسق حتميًّا مع طبيعة الإنسان وطبيعة العالم، وهو الادّعاء الذي يُستخدم كفرضيّة لتبرير الموقف الدّعويّ المفتوح للدين الإسلاميّ، والقائل بأنّ الإسلام هو دين البشريّة ودين الأنبياء والرُّسل أجمعين، على اختلاف لغاتهم وثقافاتهم وسياقاتهم التّاريخيّة.

أمّا بالنسبة للأسلوب في تداوُل العقيدة، فتجدر الإشارة إلى وجود تفريق واضح عند علماء الإسلام المعاصرين؛ يصل إلى الاعتراض الصّريح على تشبيه العقيدة بالفلسفة أو بعلم الكلام.

فإنّ تشبيه العقيدة أو تسميتها فلسفةً أو علم كلام قد يؤطّرها ويقولبها بقوالب تصوُّريّة ذات قابليّة للتأثير على المضامين[4445]. يختلف منهج العقيدة جوهريًّا عن منهج الفلسفة أو علم الكلام، فهو يستخدم عامِل الإيحاء لمخاطبة التّجربة البشريّة، فضلًا عن مخاطبة العَقل البشريّ حصرًا. مثلًا، يقول محمّد الغزّالي في كتابه "عقيدة المسلم": "بيد أنّ الإسلام في تكوينه للعقيدة يخاطب القلب والعقل، ويستثير العاطفة والفكر، ويوقظ الانفعالات النّفسيّة مع إيقاظه للقوى الذّهنيّة. وقد كنت أرقب – عن كثب – ما تخلّفه دروس التوحيد من كتبه المقرّرة، فما كنت أجد فارقًا يذكر – لدى السامعين – بينها وبين شروح المعادلات الجبريّة مثلًا. كلاهما ترويض للعقل، مبتوت الصلة بالفؤاد"[46]. أمّا السّيوطي فيقول في كتاب "الإتقان في علوم القرآن"[47]: "من أسقط من كتاب الله المجاز فقد أسقط منه شطر الحسن". وهذا من الحجاج الدّاعي إلى أهمّيّة الأسلوب الأدبيّ والفنّي في تلقّي العقيدة، على عكس أسلوب الكلام المُرشّد والمتعقّل، كما الفلسفة وعلم الكلام.

3. تحليل شبكة استعارات الخيوط

بعد تأصيل اللّفظ والمصطلح وتعريفه، أنتقل الآن إلى باب التّحليل الاستعاريّ، وذلك من خلال التركيز على استعارة الـ"عَقْد" والتي تترابط (وفعل التّرابُط أصلًا هو استعارة خيطيّة) مع جذور (وهي أيضًا استعارة نباتيّة) كثيرة في العربيّة؛ تُستخدم استعاريًّا لوصف الوَعي والتّفكير، وكذلك لوصف العلاقات الاجتماعيّة والمُعاملات. تكوّن هذه الألفاظ شبكة استعاريّة ذات منطق داخليّ، تتجلّى من خلال العلاقة بين هذه الألفاظ وترتيبها في هذه الشّبكة. يشير ستيرنبيرغ في كتابه Metaphors of the Mind أنّ هناك تنوُّعًا كبيرًا بين اللّغات والثّقافات؛ فيما يتعلّق بالاستعارات المُستخدمة لوصف عمليّات التّفكير أو لتجسيد الوَعي البشري[48]، وهنا أريد الادّعاء أنّ استعارات العَقد والرّبط والجَدل، والتي أسمّيها الاستعارات الخيطيّة، والمتأصّلة في الاشتغال في الخُيوط والشّباك والنّسيج، هي استعارات عُمق (Deep metaphor)[49] تحكُم العَقل العربيّ وتتغلغل في مجالات كثيرة على رأسها مجالين أساسيّين؛ أوّلهما، التّفكير ونظريّة المعرفة – إبستيمولوجيا (العقد والعقيدة والاعتقاد والتّعقُّد، والعَقل والتعقُّل، والجَدْل والجِدال)، وثانيهما، هو المُعاملات والعلاقات الاجتماعيّة (الغَزْل والمُغازلة، الارتباط والانفصال أو الانقطاع). تعبّر هذه الشّبكة من الاستعارات الخيطيّة عن تصوّر عربيّ محدّد للفِكر والمعرفة والعلاقة مع العالم، ما يتكلّل في مفهوم العقيدة، وهي حالة مفاهيميّة غير قابلة للترجمة (Untranslatable)، تُمَيّز اللّغة والثّقافة العربيّة عن دونها.

3.1 تصوير الفِكر

نستهلّ الحديث عن أسلوب الاستعارة العربيّة، في وصف الوعي والعمليّات التّفكيريّة، ارتكازًا على أهمّ الألفاظ المنبثقة من عالم الاستعارات الخيطيّة في التّداوُل والخطاب.

أوّلًا، في التطرّق الى أونطولوجيا مركّبات العقيدة، فإنّنا نرجع إلى استعارة النبات في الجذور والجذع والفروع. يصف محمّد الغزالي التّوحيد بـ"نبتًا تمتدّ أصوله في القلب الخصب، وتظهر

آثاره ظلالًا وارفة، وثمرات شهيّة".[50] وهي استعارة مألوفة في القرآن الكريم: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ[51]}. وينبثق من نفس المنطق التدّاوُل في لفظة الـ"شعيرة" أو "الشعائر" الدينيّة التي تنبثق بدورها عن العقيدة وتعبّر عنها. وبهذا السّياق، ففي لفظة الشَّعِيرة امتداد للاستعارات الخيطيّة، إذ فضلًا عن كونها تحيل إلى المناسك والمظاهر للعبادات، فالشّعيرة هي أيضًا حبّة الشّعر (معجم اللغة العربيّة المُعاصر). وكذلك، بالإمكان اعتبار لفظة الخِصال في وصف الأخلاق تمديدًا[52] للاستعارة الخيطيّة ذاتها، فإنّ مجموعة الشُعيرات والشّعائر، إذا ما جُدِلَت خُصلًا وخِصالًا – فهي قد تحيل إلى الأخلاق وتُسمّى خُصلة حسنة، وفق بعض المعاجم.

من هُنا، واستمرارًا في رسم صورة العقيدة كشبكة طبقيّة من القيم والأنماط التّفكيريّة والأحكام، لا بُدّ من التطرّق إلى لُبّ العقيدة، أو الأصل الأهمّ في مركّباتها، ألا وهو الإيمان بالله وتوحيده؛ يقول القرضاويّ إنّ جوهر العقائد الإسلاميّة هو الإيمان بالله، وجوهر الإيمان بالله هو التّوحيد بالله[53]. بهذا السّياق، ربّما تكون "الإخلاص" أهمّ سورة في القرآن الكريم، وهي السّورة المتضمّنة لاسم من أسماء الله الحُسنى وهو الاسم المحوريّ في هذا الباب، وهو الـ"صَمَد". الله الصّمد (الذي لا جوفَ لهُ) – أي هُو الحَقّ المُطلق، والرّكيزة لبقيّة فروع العقيدة، أي أنّه ركيزة لبقيّة الشّبكة العَقَديّة، وأنّ بقيّة المفاهيم تُعرّف وِفقه ونسبة له. مثال على ذلك هي الآية: {وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ[54]}، إشارة على تصوير التّوحيد كالمرساة للعقيدة، والشّرك كالانحلال وعدم الثّبات.

يستمّر الخطاب العربيّ والإسلاميّ في توسيع الاستعارة في قوله "الدّعوة إلى سبيل الله"، والسَّبيلُ: الطريقُ وما وَضَحَ منه (لسان العرب)، سابِلَةٌ من الطُّرُقِ: المَسْلوكَةُ، وأَسْبَلَتِ الطَّريقُ: كثُرَتْ سابِلَتُها، وأَسْبَلَ الإِزارَ: أَرْخاهُ (القاموس المحيط). سَبَّلَ السِّتْرَ: أَرْخَاهُ، وسبَّلت شعرَها: أرسلته (معجم اللغة العربية المعاصر). وبهذا، فإنّ ربط لفظة العقيدة بلفظة السّبيل قد يُنتج تصوّرًا بأنّ العقيدة السّليمة هي تلك المَسلوكة والتي كثُرَت سابلتها وكانت واضحة وجليّة، وكذلك فإنّها هي المرخيّة غير المُغالية وغير المُتكلّفة.

من منظور السّيميولوجيا (علم العلامات)، فإنّ الألفاظ اللّغويّة هي بمثابة علامات دالّة على مدلولات مؤشَّر عليها، من أجل التّواصل والتّنسيق بين الجماعات البشريّة. قد يساهم هذا الوصف للمنظومة اللّغويّة على أنّه "ربط" و"وصل" بين الدالّ والمَدلول، في تصوير مُجمَل التّداوُل اللّغوي كعمليّات معقودة هي العقيدة. ولرصد معنى عمليّة العَقد، يمكن أيضًا التطرّق إلى أضدادها؛ اصطلح العَرب على لفظة "اللّغو" الّتي تعني الكلام عديم المعنى أو عديم الفائدة، وهي لفظة ذات معنى قريب جدًّا من جذر كلمة اللّغة – "ل.غ.ا"، ومعناه بحسب المعاجم العربيّة "اللَّغْو واللَّغا: السَّقَط وما لا يُعتدّ به من كلام ولا يُحصَل منه على فائدة ولا على نفع"، و-"اللَّغْو واللَّغا واللَّغْوى ما كان من الكلام غير معقود عليه." (لسان العرب والقاموس المُحيط). وقد ورد هذا التّضادّ بين اللّغو والعَقد في الآية 89 من سورة المائدة: {لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ} (أيمانكم أي وُعودكم وقَسَمكم). بالإضافة إلى ذلك، هناك نقيض آخر للعَقد من منظور آخر، وهو لفظة اللَفت؛ ولَفَتَ الشيءَ، وفَتَلَه

إذا لواه، وهذا مقلوب، وفي الحديث: إنَّ اللهَ يُبْغِضُ البَليغَ من الرجال الذي يَلْفِت الكلامَ كما تَلْفِتُ البقرةُ الخَلى بلسانها؛ يقال: لَفَتَه يَلْفِتُه إذ لواه وفَتَلَه (لسان العرب). وهو وصف لعمليّة مُشابهة للعَقد، لكنّها تفترق عنه بأنّها لا تنطلق من الأصول المتّفق عليها للعقيدة (مثلما يُقال "ليس في سبيل لله" أو "ليس لوجه الله")، بل إنّها جاءت لتخدم مصالح مُغايرة، أوّلها المصلحة الشّخصيّة.

بالمُقابل، إذا كان بالإمكان حَلّ وإرخاء العُقَد في العقيدة، فعلى الأقلّ في مُستوى الاستعارة وجب أن تكون هناك إمكانيّة وجود الحالة العكسيّة، وهي المُغالاة في تعقيد العقيدة: يُقال في العربيّة العاميّة "إنّه رجلٌ مُعقَّد" للدّلالة على تعنّته وصلابة فكره وانعدام مرونته (وكذلك – مُتعصّب لفكرة ما - والأَعْصابُ: أَطنابُ المَفاصل التي تُلائمُ بينَها وتَشُدُّها، وليس بالعَقَب (لسان العرب). بالإمكان الوصول إلى هذه الحالة المتصلّبة من العقيدة مثلًا، في حال تمّ إحكام العُقَد بشكل يُصعّب على إمكانيّة حَلّها وإرخائها. من هُنا، يُمكن الاستدلال على أهميّة عدم إحكام العُقَد في العقيدة لإبقاء فُرَص التّصليح والتّعديل في السّياقات المُستقبليّة المُغايرة. بهذا الصَّدَد، من الجدير التطرّق إلى قضيّة الصّلابة أو المُرونة في التّعاطي مع النّصوص الدينيّة (أو الأدبيّة) في التّاريخ الإسلاميّ، لا سيّما إلى تعامُل الفرق العقديّة مثل المُشَبّهة أو المُجَسّمة أو الحَشَويّة مع النُّصوص القرآنيّة والحديثيّة، والتي كانت تفترض أنّها نصوص لا تحتمل المجاز، مِمّا انتهى بهم إلى الإقرار أنّ الله جِسم؛ تشبيهًا بالمخلوقات يحدّه العَرش (بقراءتهم التشبيهات المجازيّة مثل "وجه الله" أو "يد الله" و-"استوى على العَرش"). في هذه المعضلة الاعتقاديّة، تظهر ثُنائيّة المعنى الحرفيّ مُقابل المعنى الاستعاريّ المجازيّ، وهي معضلة يُمكن وصفها على مِحوَر تقف فيه فرق السّلفيّة أو المُجَسّمة في الطرف الرّافض للّغة المجازيّة، في حين أنّ أمثال المُعتزلة يتواجدون في الطّرف الذي مال إلى الإفراط في استخدام التأويل عن طريق المَجاز والاستعارة، أمّا في الوسط، فيقف الأشاعرة. بهذه الحالة، ورجوعًا إلى وصف الوَعي كعقيدة، يُمكن الادّعاء أنّ العقائد المُحافِظة تميل لإغلاق الأبواب على حَلّ العُقَد أو إرخائها، وذلك لإعادة عقدها من خلال عمليّة سُمّيَت بالتّأويل، في حين أنّ العقائد المُنفَتحة أو المُتبنّية لإعمال النّظر والفِكر تميل إلى إبقاء الرّوابط والعُقَد هشّة مرخيّة، مِمّا يزيد من المرونة ومن فرص التّعايش مع العقائد المُغايرة، لكنّه بنفس الوقت، قد يكون خاضعًا للتأثيرات الخارجيّة (مثل تأثير الهيمنة على الأيديولوجيّة المذكور آنفًا)، والتي قد تجلب خطر التحلُّل والانحلال وفُقدان التُّراث واللُّغة ومن ثُمّ الهُويّة (مِمّا يُذكّر بلفظة "اللّغو" التي ذُكرت سابقًا).

من المثير تأمُّل ترجمة لفظة "trauma" (صدمة نفسيّة) إلى العربيّة العاميّة: "تعَقّدت" أو "صار عنده عقدة". بهذه الحالة، ومن خلال تحليل استعارة العَقد، عند تعرُّض الفَرد إلى حَدَث مؤلم جَلَل يصعب عليه استيعابه بأدواته العقليّة العاديّة، فمن تبعات هذا الحدث هو وقوع ردود فعل عاطفيّة مُتطرّفة تقود إلى هَوَس عَقليّ، مِمّا قد يفسّر وصف الحالة "بصار عند عقدة"، أي أنّه غالى وبالغ في ربط أمور حياته بهذا الحَدَث الصّادم. وقد تكون الصّدمات التّاريخيّة للشّعوب، هي ما يقابل هذا النّسق الجمعيّ، أو الأحداث المفصليّة التي تؤدّي إلى تكوين عُقَد تُثقِل على الجماعة وتصعّب من تحرّكها وتقدّمها، وبهذه الحالة يُمكن الاستعانة بمنهجيّة التّأصيل وتتبّع تاريخ الأفكار بصورة رجعيّة، عبر خيوط كثيرة في الطّريق إلى العُقدة المركزيّة التي تحتاج إلى حلّ وإعادة الرّبط والعَقد.

نهاية، يُضاف مركّب جوهريّ إلى تعريف العقيدة؛ هو المرّكب اللّغويّ القائل بأنّ العقيدة هي مجموعة من الأنساق الكلاميّة، مثل الأمثال والأغاني والأشعار والقصص والرّوايات والأساطير والنّصوص المقدّسة. ولعلّ ما تشترك فيه الكثير من هذه الأنساق هو المبنى العامّ للقصّة القصيرة، ففي وصف هذا المبنى نجد، أيضًا، استعانة بالاستعارات الخيطيّة، فأوّلًا، يتمّ وصف التناسق والاستمراريّة السّليمة للقصّة على أنّها تسلسُل (وهي استعارة خيطيّة). وثانيًا، حَبكة القصّة، بحسب المعجم الغنيّ، هي "الحَبْلُ الَّذِي يُشَدُّ بِهِ على الوَسَطِ"، ويُقال " شَدَّتِ الحُبْكَةَ على خَصْرِها". ولا تنتهي القصّة إلّا بحلّ هذه الحبكة. فإذا كانت وظيفيّة القصّة هي استعراض مشكلة ومن ثمّ حلّها (طريقة مُعالجتها)، فهي توصَف في العربيّة كعُقدة محبوكة ومن ثَمّ السّبيل إلى حلّها وتفكيكها. بإيحاء ممّا سبق، حين نسمع المثل الشّعبيّ "حَبل الكذب قصير"، لا يسعنا إلّا فهمه باستعمال مناخ الاستعارات الخيطيّة، إذ يصف المثل حبل الكَذب على أنّه قصير عَصِيّ على الرّبط بغيره من الأفكار والمفاهيم والحَبكات، ولذا فإنّه سيَبان ويَظهر بعد أن يبقى غير معقود. بالإضافة إلى ذلك، هناك اصطلاح حياكة المؤامرات، والذي يعبّر عن التّخطيط للوصول لمرادٍ ما بطرق غير مشروعة، مِمّا يذكّر بنصب الشّباك والشَرَك (وهي حبائل الصّيد).

3.2. العقل والخيوط

يُعتبَر التّعبير القرآنيّ {أَفَلَا تَعْقِلُونَ} من الأقوال المأثورة عند العرب، وهو تساؤل استنكاريّ ورد مرارًا وتكرارًا في آيات عديدة في القرآن الكريم، له وقع عميق في الخطاب العربيّ والإسلاميّ[55]. في هذا الباب أريد تأمُّل مصطلح العَقل والتعقُّل في ضوء استعارة العَقد والعقيدة، ففي اللّغة الإنجليزيّة لا علاقة مباشرة بين الألفاظ Rationality و-Creed أو Belief. لكن في حالتنا، فإنّ العَقل والعَقد هُما فِعلان يتمحوَران حول استعارة الرّبط والحِبال. قد يكون المثال الأجمَل لمفهوم العَقل، بين الرّبط وبين الإدراك والفهم والتّفكير والتّخطيط، هو الحديث النبويّ: "قال رجُلٌ لِلنَّبيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم: أُرسِلُ ناقتي وأتوكَّلُ؟ قال: (أعقِلْها وتوكَّلْ)"[56]. وقيلَ: اعقِلْها، أيْ: شُدَّ رُكْبَةَ ناقتِك مع ذِراعَيْها بحَبْلٍ (وهو العِقال).

في هذا المثال، يتوازى فِعل شَدّ الحبال على رُكبة النّاقة مع فِعل التّخطيط والاحتياط، فإنّ الأعرابيّ يربط النّاقة كمُحاولة لتجنُّب حَدَث ما غير مرغوب، عن طريق عمليّة تفكيريّة إراديّة ارتكزت على خبراته الحياتيّة السّابقة. وبهذا الصّدد، ورد في لسان العرب عن لفظة العَقل: رَجُل عاقِلٌ وهو الجامع لأَمره ورَأْيه، وقيل: العاقِلُ الذي يَحْبِس نفسه ويَرُدُّها عن هَواها، أُخِذَ من قولهم قد اعْتُقِل لِسانُه إذا حُبِسَ ومُنِع الكلامَ. والمَعْقُول: ما تَعْقِله بقلبك. والعِقال هو قطعة القماش التي تثبّت الحطّة على الرأس. والعقيلة هي الزّوجة. ويُمكن رصد صفة الثّبات والتّثبيت في عمليّة العَقل، وقد تكون هي ما يتمحوَر حوله مفهوم العَقل في العقيدة، أي أنّه يمكن تصوير التعقُّل على أنّه تثبيت خيوط فكريّة ما، لمُدّة ما، حتّى تستقرّ في شبكة العقيدة.

من الجانب الاستعاريّ، عمليّة العَقل هي عمليّة آنيّة حاليّة ومَرئيّة، نابعة من قرار ووعي، وقد تكون جزءًا من سيرورة العَقد، كذلك فإنّ فعل العَقل هو فعل يدلّ على ضمّ شيئين إلى بعضهما

البعض، وربطهما وتثبيتهما مثلما ورد سابقًا. وبهذا الصّدد، قد نستذكر الثُنائيّة الدّارجة في علم الكلام وفي الفقه، وهي أهل النّقل مُقابل أهل العَقل. أي الفرضيّة القائلة بأنّ على العقيدة أن تخضع للنصوص المؤسِّسَة، مقابل الفرضيّة القائلة بأنّ العقيدة يجب أن تخضع للعَقل. ومِمّا هو لافت أيضًا، استعمال وصف السّجال العَقليّ في موضوعٍ ما على أنّه "جَدَل"، والجَدْل هو إحكام الفَتل، وقد يكون وصفًا للمُصارعة في فتل ولَيّ خيوط الفِكر في موضوعٍ مُعيّن، مِمّا يخلق التّجدُّل فيه. يمكن الادّعاء أنّ العقيدة هي زُبدَة كُلّ ما عُقِد عليه من الخبرات البشريّة المُتراكمة عبر عمليّات أُحاديّة من العَقل، وتراكُمها وتكثيفها الذي يتّصف بعمليّة الجَدَل، في كلّ مرحلة من المراحل التّاريخيّة.

3.3. المجتمع كنَسيج

بعد رصد عالم الاستعارات الواصفة للفِكر والمعرفة، أنتقل الآن إلى الجانب المركزيّ الثاني من عالم استعارات العَقد والخُيوط، وهو المُعامَلات والعلاقات الإنسانيّة والاجتماعيّة. يقول ناصر بن عبد الكريم العقل في كتاب "مجمل أصول أهل السُنّة والجَماعة في العقيدة": "ولذلك فممّا هو جارٍ على ألسنة الناس تسمية كلّ أمر ذي بال بأنّه عقد؛ فإجراء النكاح عقد، وإجراء البيع عقد، وهكذا سائر العقود والعهود تسمّى عقدًا، ممّا يدلّ على أهميّتها"[57]. تتحكّم الاستعارات الخيطيّة بالتّداوُل اللغويّ المتعلّق بالعلاقات الاجتماعيّة وأوضاع الجماعات. يُستخدم مصطلح النّسيج الاجتماعيّ، عادة، لوصف مُجمَل الأنساق في التّفاعُل داخل مجموعة بشريّة تعيش مع بعضها البعض[58]، وهو مصطلح يضمّ القيم والأعراف التي تكوّنت وتشكّلت (والشَّكل قد يكون أيضًا استعارة خيطيّة) عبر الزّمان. في هذا النّسيج، هناك الكثير من الألفاظ المنبثقة من مجال الخيوط، مثل العلاقات (من فعل علّق)، والوثاق والتّوثيق والثّقة، والارتباط والمُرابطة، والغَزَل والمُغازلة، وغيرها.

وهنا، يمكن البدء بالجذر ع.ل.ق، ومنهُ علاقة، فوفق معجم لسان العرب: وأَعْلَقَ الحابلُ عَلِق الصيدُ في حِبَالته أَي نَشِب وكلُّ شيءٍ وفق مَوْقِعه فقد عَلِقَ مَعَالِقَه، والعَلاقة: الهوى والحُبُّ اللازم. أي أنّه، كلّما قلنا تعلّق ومُتعلّق وعلاقة فإنّنا نستوحي التّعليق بالحبال والخيوط. وهي استعارة عُمق لا يُمكن للعقل العربيّ فهم تداخُل المفاهيم مع بعضها البعض بدونها، وهي استعارة مُستخدمة في وصف الترابُط بين الأفكار، وليس الأفراد فقط.

إذا كانت العلاقات الإنسانيّة خيوطًا، فبالإمكان شدّها أو إرخاؤها، أو توثيقها أو قطعها أصلًا. قال معاوية بن أبي سفيان: "ولو أنّ بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت، كانوا إذا مدّوها أرخيتها، وإذا أرخوها مددتها" [59]. وبهذا القول، تصوُّر لديناميكيّة الخيوط المتمثّلة في العلاقات الإنسانيّة التي تشكّل النّسيج الاجتماعيّ الكلّيّ، فبين كلّ عنصريْن هناك شعرة (أو خيط)، وقد تتمثّل كثافة العلاقة بفِعل الشّدّ أو الإرخاء كاستعارة للتوثيق أو الجفاء. وأَوْثَقهُ في الوَثاقِ أي شدّه - في سيرورة العَقل هناك توثيق العُقَل لتشكّل وثيقة، وهي من لفظ "وَثَقَ"، وهذا تتوثّق أي تُشَدّ وتُحكَم العُقدة المعنيّة في التّاريخ الفرديّ أو الجَمعيّ. ومن نفس الجَذر، هناك أيضًا لفظة

الـ"ثقة"، وبحسب لسان العرب إنّ الثِّقَةَ مصدر قولك وَثِقَ به وثاقة وثِقَةً ائتمنه، والحبل أي الشيء الذي يُوثَق به وِثاقٌ، والجمع الوُثُقُ بمنزلة الرِّباط والرُّبُطِ. وبالمقابل للتوثيق والشدّ هناك القطع، مثلما ورد في الحديث "إنّ الرحم شجنة من الرحمن، فقال الله: من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته.[60]" وشجنة في الأصل عروق الشجر المشتبكة.

وأخيرًا وليس آخرًا، في مجال العلاقات الزّوجيّة يمكن ذكر لفظة الرّبط والرّباط، فنقول في التّداوُل الدّارج ارتبط بها أي أنشأ علاقة زوجيّة عاطفيّة معها. وكذلك، الغزَل والمُغازَلة، والغازِل: من يفتل الصّوف ونحوه خيوطًا. وغازَلَ الشّيء: داناه وقاربهُ. والمُغازِل وِفق ديوان وضّاح اليمن - 709م: الذي يحادِث النّساء ويتودّد إليهنّ. وفي تأمُّل استعارة الغزل، فإنّها تحتاج من جهة أولى إلى الصّبر وهدوء الأعصاب، فهي عمليّة تراكُميّة ذات مراحل كثيرة وعمل شبيه بعمل النّمل الشاقّ والبطيء. ومن جهة ثانية، تحتاج إلى الدّقة والاهتمام والعناية الفائقة وخفّة اليدين والأصابع، فهي تحوي عوامل قد تُؤذي الغازِل، مثل الإبرة، إذا ما تسرّع أو تصرّف بعُنف وغلظة وإلحاح وشدّة. وهذا يعني أيضًا أنّ عمليّة الغزل تحتاج إلى كلّ موارد التّركيز من قِبَل الغازِل، فلا يمكنه أن يغزِل ويقوم بأعمال أخرى خلال هذه العمليّة.

تلخيص

قدّمت في هذه الورقة محاولة لإعادة تعريف العقيدة؛ بوصفها مُجمَل التشابُكات والتّرابُطات المفاهيميّة التي تشمل الفِكر والمعرفة، والمُعاملات والعلاقات الإنسانيّة عند الفرد أو المجموعة كذلك. خلال التّعريف، تمّ ترصُّد أوّلي لتفرّعات وتشعّبات العقيدة عن طريق تفصيل الاستعارات الخيطيّة، والتي تنقسم إلى عدّة مصادر استعاريّة؛ أبرزها الجَدل والعَقل البسيط للحبال، ومن ثمّ عمليّات مُركّبة أكثر مثل النَّسج والحَبك، والتجذّر والتفرّع من عالم النّبات والجذور كذلك. بالإضافة إلى ذلك، في تحليل العقيدة كاستعارة تبيّن تعامُل التّراث العربيّ مع الفِكر والعلاقات الاجتماعيّة، على أنّها ذات نفس الطبيعة ونفس الديناميكيّات الدّاخليّة، فمثلما تترابط الأفكار، فالأفراد يترابطون، وكلاهما يكوّنان الخُصَل والعُصَب والأنسجة المركّبة. هناك افتراض أنّ التّشبيك الاجتماعيّ هو صورة للتشبيك الفِكريّ، وهو افتراض يستحقّ التعمّق والفحص بتوسُّع، هذا إلى جانب تعدُّد الإمكانيّات والتّداعيات التي تفتحها الاستعارات والمجاز الخاصّ في كُلّ من المجالات المذكورة.

بنظرة مُقارِنة تحتاج إلى تحليل مُستقبليّ، هناك مصدر آخر لاستعارات الفِكر وهو عالَم البناء والإنشاء، ويُمكن الادّعاء أنّ هذا المصدر يخصّ الطروح الفِكريّة المُركّبة الهَرَميّة، على نحو كبير، مثل طبيعة الطّروحات المنسوبة للتعبير الكتابيّ، مقارنةً بمرونة التعبير الشّفاهيّ.[6162] بالإضافة، إذا افترضنا وجود منهجيّة تعقّل عربيّة تقابل أخرى أوروبّيّة أو غربيّة، فبالإمكان الوقوف أيضًا على فروق جوهريّة في المناخ الاستعاريّ لوصف الطّروحات الفلسفيّة والأنساق الفِكريّة، فالاستعارة العربيّة قد تكون استعارة الخيوط والرّبط والعَقد، في حين أنّ نظيرتها الغربيّة ترتكز بالأساس على الإنشاء والبناء والإعمار والهَدم أو التّفكيك. مثلًا، وبالرغم من وجود

ما يُسمّى بعلم الإنشاء في اللغة العربيّة، ففي الفِكر الغربيّ هناك رواج أكبر لاستخدام هذا المصدر الاستعاريّ، فيتمّ تقديم الطّروحات والفلسفات كعمليّة بِناء وإعمار building an argument أو construction، وربّما أشهَر ما جاء به جاك دريدا هو مصطلح – deconstruction وتُرجِم للعربيّة على أنّه "التفكيك". بالمقابل، استعارة العَقد والرّبط، تصوّر الوَعي على أنّه ترابُطات في الفراغ، لا نُقطة بداية واضحة له ولا نقطة نهاية، تمامًا كالشبكة الرايزوميّة الموصوفة عند دولوز وغوتاري. وجب التحفّظ عن الادّعاء الأخير، إذا استذكرنا التّركيب الأنطولوجيّ الطّبقيّ للعقيدة، والتي تُوصف كالأصول والفروع، ومثال على ذلك الإيمان بالله وتوحيده، وهو ما يعتبر لُبّ العقيدة الإسلاميّة. مقابل هذا التصوير للعقيدة على أنّها جذموريّة وعديمة الاتّجاه الواضح، فإنّ استعارة الإعمار والبناء تصوّر الخطاب على أنّه مبنيّ نحو اتّجاه مُحدّد (الأعلى)، وهو كذلك يرتكز على بُنية تحتيّة أو أساسات بناء يُبنى الخطاب فوقها. تصف العربيّة ديناميكيّة ما يُسمّى في الغرب "Integration" (دمج) الأفكار على أنّها نسج وحياكة وربط. بالإضافة إلى ذلك، وفي مقارنة أخرى ضمن باب العلاقات الاجتماعيّة، يتمّ وصف العلاقات الاجتماعيّة في الثّقافة الغربيّة على أنّها "contract" (اتّفاقيّة)، في حين توصَفُ العلاقات في الثّقافة العربيّة ضمن الاستعارات الخيطيّة، وتحديدًا، باستخدام لفظة النسيج. يمكن فهم هذه الفروق على أنّها فروق في الأصول العقديّة والفِكريّة بين أبناء الثّقافات المُغايرة، والتي بالإمكان التّحقُّق منها، عن طريق دراسة الفروع أو الثّمار المُتوقّعة لهذه الأنساق الإدراكيّة.

هوامش

1. Lakoff, G., & Johnson, M. (1981). *Metaphors we live by.* University of Chicago Press.
2. Lakoff, G., & Johnson, M. (1981). *Metaphors we live by.* University of Chicago Press.
3. Hagmann, Patric (2005). *From diffusion MRI to brain connectomics* (Thesis). Lausanne: EPFL. doi:10.5075/epfl-thesis-3230. Retrieved 2014-01-16.
4. Sternberg, R. J. (1992). Metaphors of mind underlying the testing of intelligence. In R. J. Sternberg & C. A. Berg (Eds.), *Intellectual development* (pp. 83-104). Cambridge, England: Cambridge University Press.
5. Graham, D. (2021). Metaphors for the Brain. In *An Internet in Your Head: A New Paradigm for How the Brain Works* (pp. 26–64). Columbia University Press.
6. Deleuze, G., & Guattari, F. (2013). *A Thousand Plateaus.* Bloomsbury Academic.
7. محمد عابد الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، (مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الثامنة، بيروت 2002) ص. 70-71
8. المصدر نفسه، ص 62.
9. المصدر نفسه.

10. قطب، سيّد. (2005). في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق. (1009/2).

11. Eagleton, T. (1991). *Ideology: An Introduction*. P - 30.

12. العقل، ناصر بن عبد الكريم. (1418هـ/1997م). مجمل أصول أهل السُنّة والجَماعة في العقيدة. الرياض: دار الوطن للنشر.

13. أحكام القرآن. منسوب لأحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ). المحقّق: محمد صادق القمحاوي. دار إحياء التراث العربيّ – بيروت. تاريخ الطبع: ١٤٠٥ هـ

14. أبو جعفر الطحاوي. متن العقيدة الطحاوية (ط. ابن حزم). الناشر: دار ابن حزم · سنة النشر: 1416 - 1995 ·

15. أبو المعالي الجويني، مقدّمة كتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد»، مكتبة الثقافة الدينيّة بالقاهرة، تحرير: أحمد السايح، وتوفيق علي وهبة.

16. أَبُو طَاهِرٍ أَحْمَدُ البَاقِلاَّنِيُّ، البَغْدَادِيُّ (ت ٤٨٩هـ). الاعتقاد القادريّ. كتبه وجمع الناس عليه: الخليفة القادر بالله (ت ٢٢هـ). دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف. مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربيّة وآدابها، ج ١٨، ع ٣٩، ذو الحجة ١٤٢٧ هـ. ص247.

17. أبو القاسم هبة الله اللالكائي (ت ٤١٨هـ). شرح أصول اعتقاد أهل السُنّة والجَماعة المنسوب تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي. دار طيبة – السعودية. الطبعة: الثامنة، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م

18. لطائف الإشارات المنسوب لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيريّ (ت ٤٦٥هـ). المحقّق: إبراهيم البسيوني. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب – مصر. الطبعة: الثالثة.

19. الإرشاد إلى قواطع الأدلّة للجويني (258)، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي مصر، 1369هـ.

20. العقيدة النظاميّة (16)، تحقيق: الكوثري، المكتبة الأزهريّة للتراث، 1412هـ.

21. أبو حامد محمد بن محمّد الغزاليّ الطوسيّ (ت ٥٠٥هـ). قواعد العقائد. المحقّق: موسى محمد علي. عالم الكتب – لبنان. الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

22. شرح أصول السُنّة لإمام أهل السُنّة أحمد بن حنبل ; مؤلّف: ابن جبرين ; قسم: العقيدة الإسلاميّة [تعديل] ; اللغة: العربيّة ; الناشر: مكتبة دار المسير الرياض ; الصفحات: 152.

23. الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن يوسف الجويني (419 هـ). تحقيق : عبدالعظيم محمود الديب. الطبعة : الأولى ، 1431 هـ. ص82.

24. محمد عابد الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، (مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الثامنة، بيروت 2002) ص. 62

25. جورج طرابيشي، إشكاليّات العقل العربيّ، (بيروت: دار الساقي، 1998)، ص ص 13–14.

26. محمد عابد الجابريّ، بنية العقل العربيّ – دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2010)، ص 14-15.

27. https://islamonline.net/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%82%D9%8A%D8%AF%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9/

28. العقل، ناصر بن عبد الكريم. (1418هـ/1997م). مجمل أصول أهل السُنّة والجَماعة في العقيدة. الرياض: دار الوطن للنشر(1/ 4).

29. خالد الرباط، سيد عزت عيد، محمد أحمد عبد التواب (2009). الجامع في علوم الإمام أحمد بن حنبل – العقيدة. دار الفلاح للبحث العلميّ وتدقيق التراث، مصر. ج3، ص44

30. عَلوي بن عبد القادر السقاف. موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام. الناشر: موقع الدرر السُنّيّة على الإنترنت dorar.net. جزء 2، ص26

31. إتحاف المريد بجوهرة التوحيد المنسوب لعبد السلام بن إبراهيم المالكي اللقاني. تحقيق: محمد سيد بن يحيى الداغستاني (2021)، دار الضياء. (ص: ٣٨ - ٤٠).

32. أبو حامد محمّد بن محمّد الغزاليّ الطوسيّ (ت ٥٠٥هـ). قواعد العقائد. المحقّق: موسى محمد علي. عالم الكتب – لبنان. الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. ص75.

33. القرآن الكريم: الحجرات: الآية 14.

34. صحيح البخاري. رقم: 6782

35. عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت ١٤٢٠هـ). العقيدة الصحيحة وما يضادّها. الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة. ص-3.

36. قطب، سيّد. (2005). في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق. (2193/4).

37. قطب، سيّد. (2005). في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق. (1009/2).

38. عبّاس العقّاد. «الله». دار الهلال، القاهرة، دار نهضة مصر الطبعة الرابعة (2005)، ص-10

39. شباله، ماجد (2014). سيد قطب ومنهجه في العقيدة. دار القمة - دار الإيمان. الطبعة الأولى (2014). جزء 1. ص-364.

40. شباله، ماجد. (2012). الشرك بالله تعالى. الرياض: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع. ص 49 وما بعدها

41. قطب، سيد. (2005). في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق. (1944/4).

42. قطب، سيد. (1994). خصائص التصوّر الإسلاميّ. القاهرة: مكتبة الشروق. ص23.

43. الغزالي، محمّد. عقيدة المسلم. دمشق: دار القلم، ط1، 1998م. ص-12

44. قطب، سيّد. (1994). خصائص التصوّر الإسلاميّ. القاهرة: مكتبة الشروق. ص16،74.

45. المصدر نفسه، ص 5-22.

46. الغزالي، محمّد. عقيدة المسلم. دمشق: دار القلم، ط1، 1998م. ص-3,4

47. جلال الدين السيوطي. الإتقان في علوم القرآن. المحقّق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م. 3: 109.

48. Sternberg. R. (1990). *Metaphors of the Mind: Conceptions of the Nature of Intelligence.* Cambridge University Press.

49. Johnson, M. (1987). *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. University of Chicago Press.

50. الغزالي، محمّد. عقيدة المسلم. دمشق: دار القلم، ط1، 1998م. ص-142

51. القرآن الكريم: إبراهيم: الآية 24.

52. للتوسّع في فرضيّة تمديد الاستعارة وفق «ميو» انظر — Mio, J. S. (1996). Metaphor, Politics, and Persuasion. In J. S. Mio and A. N. Katz (Eds.), *Metaphor: Implications and Applications.* New Jersey: Lawrence Erlbaum Association.

53. يوسف القرضاوي (2010). عقائد الإسلام: حقيقة التوحيد. الطبعة التاسعة. القاهرة، مكتبة وهبة.

54. القرآن الكريم: الحج: الآية 31.

55. انظر مثل هذه الآيات من القرآن الكريم: الصافات: 138، المؤمنون: 80، الأنبياء: 67، وغيرها العديد.

56. صحيح ابن حبان. الصفحة أو الرقم : 731

57. العقل، ناصر بن عبد الكريم. (1418هـ/1997م). مجمل أصول أهل السُنّة والجَماعة في العقيدة. الرياض: دار الوطن للنشر(1/ 4).

58. المسماري، عبد الفتاح (2020). عوامل تعزيز وتقوية النّسيج الاجتماعي. دراسات في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، 2020/12/14، العدد 2، المجلد 20، صفحة 161-176..

59. أحمد بن عبد ربه الأندلسيّ. العقد الفريد. تحقيق: مفيد محمد قميحة (1983). دار الكتب العلمية، بيروت..

60. صحيح البخاري. كتاب الأدب باب من وصل وصله الله. حديث رقم: 5988

61. Clark, Herbert H. (2004). Pragmatics of language performance. In Laurence R. Horn and Gregory Ward (eds.), *Handbook of pragmatics,* 365-382. Oxford: Blackwell.

62. Biber, D. (2011). Speech and writing: Linguistic styles enabled by the technology of literacy. In G. Andersen and K. Aijmer (eds.), T*he Pragmatics of Society*, pp. 137-152. Berlin: de Gruyter Mouton.

غَرْب إياد معلوف

للغرب، في المَعاجم، قواسمُ مشتركةٌ في معانيها الأوائل، تجتمع فيما بينها وتستعير من بعضها البعض. فإلى جانب مفهوم الغرب بوصفه جهةً تُقابلُ الشرقَ مفهومًا جغرافيًّا، فإنّ للغرب معانيَ تتجاوز ذلك. على سبيل المثال، جاء في كتاب العيْن للخليل بن أحمد الفراهيديّ في القرن الثامن الميلاديّ أنّ الغربَ هو "التمادي" و"اللجاجة"، و"الحدّ". ومنه "الغُروبُ وهو الدّمع".[1] وجاء في لسانِ العربِ لصاحبه ابن منظور أنّ الغربَ هو "النَّوى والبُعد"، ومنه "الغُربُ" و"الغُربَة" بمعنى "النّزوح عن الوطن"؛ والغَربُ هو "حدّ كلّ شيءٍ" ومنه "حدّ السيف"؛ وهو "مَسيلُ الدّمعِ" للعيْنِ التي "لا تنقطعُ دموعُها".[2] والغربُ في القاموس المحيط للفيروزآبادى هو "أوّلُ الشيءِ وحدُّه" وهو انهلالُ الدّمعِ من العيْن.[3] تنطلق كلّ هذه المعاني المعجميّة المشتركة فيما بينها، من جذرٍ لغويّ واحد، وتتفرّع منه إلى معانٍ أخرى توسّع معنى المصطلح "غرب" وتزيد عليه. بكلماتٍ أخرى، إنّ مصطلح "غرب"، كغيره من المصطلحات، يتغيّر معناه ويتطوّر على نحوٍ يُشير إلى تفاعل اللغة مع محيطها ومناخها الاجتماعيّ والسياسيّ والدينيّ.

يدّعي هذا المقال، أنّ المعاني المعجميّة الأوّليّة، المختلفة-المتّصلة في تنوّعها، تحمل في طيّاتها فكرةً سياسيّةً صاحبَت تطوّر الغرب كمفهومٍ سياسيٍّ يتفاعل مع محيطٍ دائمِ التغيّر في جبهاتٍ مختلفة. من هنا، يهدف المقال إلى فهمِ وتعريف المصطلح "غرب" بوصفه مفهومًا تاريخيًّا-سياسيًّا عبر سرديّةٍ تاريخيّةٍ تبدأ في القرن الثامن الميلاديّ مع نشوء الدولة الأمويّة ككيانٍ سياسيٍّ في الشّرق، وتتطوّر عبر محطّاتٍ تاريخيّة تشهدُ تفاعلًا متواصلًا بين قوًى سياسيّة ودينيّة مختلفة. تشمل تلك المحطّاتُ تأسيسَ الغرب الإسلاميّ في الأندلس ثمّ سقوطه، وأثر الحملات الصليبيّة على الشرق والغرب، وسقوط القسطنطينيّة مرّتيْن في تاريخها، واكتشاف العالم الجديد، وطرد الموريسكيّين من إسبانيا وصولًا إلى خلق غربٍ عقلانيٍّ بدايةَ العصر الحديث. أدّعي هنا، أنّ تلك المحطّات، شَهِدَت تغيّرًا ملموسًا في فهم المصطلح "غرب" ومعناه في إطار تطوّر العلاقة بين الفِكريْن الإسلاميّ والمسيحيّ وربطهما عمومًا بتصوّر علاقةٍ سياسيّة-دينيّة بين الشرق والغرب، وتركَتْ أثرًا سياسيًّا عميقًا لا يزال جزءًا راسخًا من تعريف الغرب حتّى اليوم. إذًا، يحاول المقال الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما معنى "غرب"، سياسيًّا؟ كيف نشأ وتطوّر ليصل إلينا اليومَ مفهومًا سياسيًّا معاصرًا؟ وكيفَ تغيّر تعريفه السياسيّ عبر التاريخ؟

الغربُ الإسلاميّ

في عام 747 للميلاد، انطلقت الجيوش المناصرة للدّعوة العباسيّة ضدّ الأمويّين من خُراسان في المشرق واجتاحت بلاد الرّافديْن والشّامَ ومِصرَ وما يُعرَف اليومَ بشمال أفريقيا، مُنهيةً بذلك زُهاء قرنٍ من حُكم الأمويّين لكلّ تلك المناطق، ومؤسِّسةً بعدها بثلاث سنواتٍ فقط خِلافةً عبّاسيّةً

إياد معلوف: مدرسة علوم الثّقافة، جامعة تل أبيب

دامَت نحو خمسمئة عام. تفشّى ذبحُ الأمويّين في ظلّ الخلافة الجديدة، إذ نكّبَهم العبّاسيّون وبطشوا بهم حتّى لم يعد أحدٌ منهم يأمَن على نفسه، فتخفّى منهم مَن تخفّى وقُتِلَ مَن قُتِل وفَرَّ مَن فرّ.[4] وكان من جُملة الفارّين من المذبحة، الأميرُ الأمويُّ عبد الرحمن بن معاوية، الذي طاردته سيوف بني العبّاس من دمشق في الشّام حتّى القيروان في تونُس وصولًا إلى شواطئ المغرب، التي التجأ منها إلى الأندلس. قاتَلَ عبدُ الرحمن ولاةَ الأندلس، وأخضع ثورات مَن قامَ ضدّه، إلى أن "استقامَ له الأمرُ بعد أن بذلَ السيفَ في مخالفته"،[5] ليؤسّسَ بذلك سُلالةً حاكمةً جديدةً؛ أعادَ من خلالها إحياء مُلك الأمويّين في الغرب لنحو ثلاثمئة عام.[6] لعلّ عبد الرحمن – الذي لُقِّبَ بالدّاخل – لم يدرك في فراره ذاك، أنّ نجاته من المذبحة لن تُعيد إليه مُلك آبائه فقط، لكنّها ستخلقُ حيّزًا سياسيًّا جديدًا سيُعيد تعريف الغرب سياسيًّا وثقافيًّا عند المسلمين، مقابل الشرق الذي فرّ منه. أي، سيتحوّل الغربُ إلى كيانٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ مستقلٍّ يتفاعل مع محيطه وخصومه ومريديه على نحوٍ يُسهم في تطوّر معناه.

لم تكن البلاد الخاضعة لسُلطة الأوروبيّين، من غير المسلمين، خارج الإطار المعرفيّ لدى مسلمي القرون الوسطى، على أنّها لم تكن مشمولةً في مُفردة "غَرْب" التي ضمّت في وقتها الأندلسَ والمغرب.[7] كان المسلمون يَعونَ التنوّع الأوروبيّ خارج حدود دار الإسلام فيُشيرون إلى كلّ أمّةٍ أوروبيّة باسمها؛ وإن جمعتهم مُفردة "نصارى". فقد استعمل المسلمون أسماءً، كالتي قدّمها أبو الحسن المسعوديّ في القرن العاشر، للإشارة إلى الأمم غير المسلمة، وميّزوا بينها في معرفتهم لها أو عبّروا حتّى عن مواقفهم منها مثل "الإفرنج" و"الروم" و"الوشكنس" و"الصقالبة" و"الجلالقة" و"اليونانيّين" و"الأشْبَان" وغيرهم.[8] كانت الأندلس وما يليها من بلاد المغرب، في وسط هذا الخليط كلّه، هي الغربُ الوحيد الذي يعرفه العربُ اصطلاحًا سياسيًّا في ذلك الزمان.[9] وهو الغربُ الذي فرّ إليه الدّاخلُ ليُنشئ فيه كيانًا سياسيًّا جديدًا، ما يلبث أن يستقلّ عن الشرق ليتحوّل في وقتٍ لاحقٍ إلى موطنِ قدمٍ لبعض الأمم الأوروبيّة المذكورة هنا، تصنعُ على أنقاضه غربًا سياسيًّا غيرَ إسلاميٍّ مستقلًّا عن أيّ ثقافةٍ إسلاميّة في تاريخ أوروبا السياسيّ.

نظرًا للخصومة التي زادَت حدّتها بين بني العبّاس وبني أميّة بعد المذبحة، كان الغرب الأمويّ السياسيّ هذا، يرى نفسه مستقلًّا عن الشرق، وإنْ كان يحنّ إليه بوصفه وطنه الأوّل. فكانت مفردة "غرب" تظهر في الأدب كمصطلحٍ يُحيل إلى الغربِ ككيانٍ سياسيٍّ وجغرافيّ مستقلّ، من جهة، ويرى في الشرقِ، من جهةٍ أخرى، منشأه الأوّل وأصلَه الذي يتوقُ إليه. كان الدّاخلُ الذي نجح أخيرًا في تثبيت مُلكه بعد سنوات طويلةٍ من الفرار والقتال، يحنّ إلى وطنه في الشرق الذي لن يرجع إليه أبدًا. وكان من جُملةِ الأشياء التي استجلبها من الشرق إلى الأندلس، نخلة يرى فيها مثيله في غُربته وابتعاده عَمَّن خلَّف وراءَه من أهله وولَده. فكان إذا اشتدّ حنينه وغلبَ عليه، لجأ إليها يخاطبُها شِعرًا، ويذكر في ذلك قصر جدّه هشامَ بن عبد الملك في رُصافة الشّامِ، فيجمع في مفردة "غَرْب" معنَيَيْن اثنيْن؛ جغرافيّ ووجدانيّ عاطفيّ:

تَبدَّت لنا وَسْطَ الرُّصافةِ نَخلةٌ ... تَناءَت بأرضِ الغَرْبِ عن بَلَدِ النّخلِ

فقُلتُ شَبيهي في التّغرّبِ والنّوَى ... وطولِ التّنَائِي عن بَنيَّ وعَن أهلي

نَشأتِ بأرضٍ أنتِ فيها غريبةٌ فمِثلُكِ في الإقصاءِ والمُنتأى مثلي[10]

تجتمع في أبيات الدّاخل معاني الغرب المتداخلة. فالغربُ هو بلاد الأندلسِ التي يحكمها ويرى فيها صورةَ شَرقِه الغابرِ؛ في نخلةٍ جمعه بها الأصلُ والوحدة في أرضٍ غريبة. وفي الغرب معنى التغرّبِ والغُربة اللذيْن يحملان معاني الإقصاء والنأي والنزوح عن الوطن. تختصرُ قصيدة الدّاخل القصيرة هذه، وبشكل جامعٍ، تعريفَ الغربِ، من جهةٍ، وتُبيّن العلاقة الوجدانيّة مع الشّرقِ، من جهةٍ أخرى. على أنّ هذه العلاقة الوجدانيّة، لن تتمكّن من النأي بنفسها عن الواقع السياسيّ الذي سيدفع بالغربِ إلى تطوير علاقةٍ جديدةٍ مع الشرق، حتّى قبل أن يبدأ بالتحوّل إلى غربٍ جديدٍ غير إسلاميٍّ في قابل الأيام.

نتجَ عن استحواذ الدّاخلِ على مُلك الأندلس إبّان الخلافة العباسيّة وضعٌ سياسيٌّ جديدٌ وغير تقليديّ. فمن جهةٍ، أصبح جزءٌ من الغرب الإسلاميّ خارج سُلطة الخليفة العباسيّ في الشرق، ومن جهةٍ أخرى، لم يتّسم الدّاخلُ بالخلافة، بل اتّخذ لنفسه لقبَ الأمير،[11] ورأى في مملكته الجديدة كيانًا سياسيًّا مستقلًّا عن الشّرقِ تمامًا بمُلكٍ واضحٍ، ومنبرٍ مستقلٍّ ("مِنبرًا للخِطابِ فصْلًا")، وجُندٍ، ونظامٍ، صنعَها كلّها بنفسه بعد خوفٍ ومِحنة.[12] لكنّه أمرَ بقطع الدعاء للخليفة العباسيّ من منابر الأندلس قاطبةً.[13] كان هذا كلّه كفيلًا لترسيخ قطيعةٍ سياسيّةٍ كاملةٍ بين جزءٍ كبيرٍ من الغرب وما يقابله في الشرق، وستستمرّ هذه القطيعة لتشمل أجزاءَ كبيرةً من المغرب في وقتٍ لاحق، مع تعقّد الوضع السياسيّ ودخول لاعبين آخرين إلى الميدان السياسيّ.

على أنّ العلاقة الثقافيّة بين الشرق والغرب الإسلاميَّيْن لم تنقطع أبدًا على مدار عقودٍ طويلة، فكان العُلماء والأدباء وأهلُ الموسيقى يشدّون الرحالَ من بغداد في الشرق إلى قرطبة في الغرب، ومن الثانية إلى الأولى،[14] ونتجَ عن ذلك تنوّع ثقافيّ ونشوء مدارس فقهية وفلسفية ونحويّة قلّ نظيرها في ثقافاتِ ذلك الزمان. كانت بغدادُ في الشرقِ مَوْئلًا مَرموقًا للعِلم، وكانت قرطبة في الأندلس تستفيد من عِلم بغداد وتزيدُ عليه، حتّى أصبحت في القرن العاشر تنافسُ بغدادَ نفسها، وتُنتجُ عِلمها بنفسها.[15] أضافَ هذا الإنتاج المعرفيّ في الغرب، وتعدّد المدارسِ فيه، عِلمًا أندلسيًّا بهويّةٍ إسلاميّةٍ غربيّةٍ. لعلّ أبرز الأمثلة على ذلك يتجلّى في تبنّي الغرب الإسلاميّ، عمومًا، مذهبًا مالكيًّا غربيًّا لاقى رواجًا في الأندلس والمغرب؛ في حين فضّل العبّاسيّون في المشرق تبنّي المذهب الحنفيّ.[16] أصبحت مَعالِمُ الهويّة الإسلاميّة الغربيّة تتّضح أكثر في سياق تزامن هذا النضوج المعرفيّ[17] مع نضوجٍ آخرَ سياسيّ.

في هذه المرحلة، أي في القرن العاشر، أصبحَ الغربُ الإسلاميُّ السياسيُّ أكثر بروزًا، بل إنّ تعريفه أصبح أكثر وضوحًا مع دخول القطيعة السياسيّة بين قرطبة وبغداد مرحلةً غير مسبوقة. كانت الخلافة الإسلاميّة في القرن العاشر منقسمةً بين خلافةٍ سنيّة عبّاسيّة في بغداد وبلاد الشام، وأخرى شيعيّة فاطميّةٍ في مصر وشمال أفريقيا. وكانت الأندلس على وشك أن تزيد عليهما بخلافةٍ ثالثة. إذ قرّر عبد الرحمن الثالث الملقَّب بالنّاصر، وهو حفيدُ الدّاخل وأميرُ الأندلس، بأنّ الوقت قد حان ليتَّسِمَ هو نفسه بالخلافة، أيضًا، خصوصًا بعد ضعف الخلافة العبّاسيّة في الشرق، فأرسلَ كُتُبَهُ إلى وُلاته وعمّاله في أنحاء الأندلس، يقول: "وقد رأينا أن تكون الدعوة لنا بأميرِ المؤمنين، وخروجِ الكتب عنا وورودها علينا بذلك، إذ كلّ مدعوٍّ بهذا الاسم غيرنا منتحِلٌ له،

ودخيلٌ فيه، ومُتسم بما لا يستحقّه".[18] إنّ الاتّسامَ بالخلافة في الغرب يُربكُ العلاقة بين الغرب والشرق الإسلاميَّيْن. ليس الغربُ الآن مجرّد إمارةٍ مستقلّةٍ تتجاهل سُلطة الخليفة العبّاسيّ في الشرق، وتسخرُ من الخليفة الفاطميّ في مصر. إنّ إعلانَ الخلافة في الأندلس يعني انقسام العالم السنيّ إلى خلافتيْن سنيّتيْن، من جهة، ونزع شرعيّة السُّلطة العبّاسيّة السُّنيّة في الشرق في نظر الغرب، من جهةٍ أخرى.

على أنّ خلافة الغرب، في جوهرها، كانت مختلفةً عن خِلافة الشرق. فإنّ خلافة الشّرقِ استمدّت شرعيّتها من انتماء خلفائها أو أئمّتها إلى آل البيت، وكان وجود مكّةَ والمدينة وبيت المقدس ضمن سُلطان العبّاسيّين يُسهمُ في تعزيز صورةِ هذه الشرعيّة. كان الخليفة إمامًا شرعيًّا للمسلمين بموجبِ بيعةٍ ذات طابعٍ دينيٍّ واضح. هذا الأمر بالذات، يطرح إشكاليّة بشأن خِلافة النّاصر في الغرب. إذْ أنّ الناصر لم يكن لديه نسَب مباشرٌ لآل البيت – بل إنّ الأمويّين أيّام سُلطانهم في الشرقِ، أقاموا على خلافِ آل بيت وعداوتهم[19]– وليس في نطاق سُلطانه مكّةٌ أو مدينةٌ منوّرةٌ ولا بيتُ مقدسٍ يوظّفها في تعزيز شرعيّة خلافته. كان النّاصرُ أقربَ إلى المَلِك منه إلى الخليفة بمعناه الشرعيّ. فإنّ ما أوصلَ جدّه الأكبر، عبدَ الرحمن الداخل، إلى المُلك، لم يكن دعوةً سياسيّةً ذات طابع دينيّ كالتي كانت لدى العبّاسيّين أوّل أمرهم، ولا ادّعاءً بالنّسَب إلى آل البيت. إنّما مَلكَ الداخلُ الأندلسَ بدعوى استرداد إرثِ آبائه وما رآه، بالتالي، حقًّا له. كما أنّ النّاصر لم يُوسَم بالخلافة حتّى قهر خصومه وأخمدَ الثورات ضدّه ووطّدَ أركان الدولة، فكانت الخِلافةُ جائزته التي عمل لنيلها بجُهده.[20]

ابتداءً من هذه المرحلة، بدأ الغربُ الإسلاميّ ينظرُ إلى الشرق الإسلاميِّ بتفكّكه وضعفهِ ويحلم في أخذه وإخضاعه إلى سُلطته. تظهر هذه النظرة الاستعلائيّة في بعض أدبيّات تلك الفترة. فنجدُ، مثلًا، الشّعر المتداول في مجالس الخليفة الحَكَم وَلد النّاصر، الذي تلقّب بالمُسْتَنْصِر، يجعلُ الخلافة في الغرب فقط دون الشرق، ويُزري بالخلافتيْن العباسيّة والفاطميّة ومَن والاهُما، بل ويرى فيهما مراتعَ للضلال والكُفر. جاء في قصيدة ألقاها عبد العزيز بن حسيْن القُرويّ احتفالًا بانتصار أمير المؤمنين على أعدائه من الأدارسة المغربيّين الموالين للخليفة الفاطميّ:

لقد طلَعَت بالغَرْبِ شمسُ خِلافةٍ ... أضاءَ لها في المَشرقيْن شروقُ

فَتِلكَ الشآمُ استشرفَت لوُرودِها ... وكانت لها قِدْمًا عليْهِ حقوقُ

ليَجلو عنها ظُلمة الكُفرِ بالهُدى ... إمامٌ على الدين الحنيفِ شَفيقُ

أطلّت على أهلِ العِراقِ ومَن بها ... مَذاهبُ فيهنَّ الضلالُ عَريقُ

وكم بِبلاد القيروانِ سَفاهةٌ ... تَهبُّ بها ريحٌ هُناكَ خريقُ[21]

إنّ طلوعَ شمسِ الخلافة في الغرب يعني بالضرورةِ غيابها في الشرق؛ أو، هكذا جاء في شِعر القرويّ كنوعٍ من دعاية سياسيّةٍ تُبيّن الشِّقاق والخلافَ بين كيانيْن سياسيّيْن منفصليْن. أصبحَ الشرقُ الإسلاميُّ، في هذه الدعاية السياسيّة، أقلَّ قيمةً من الغرب. بل إنّ الغربَ يظهر الآنَ في صورةِ القويّ حافظِ الدينِ القويمِ من الضلال الذي ألمّ بالشرقِ، فبدأ هذا الغربُ يعبّر عن رغبته

في فرض سُلطته ووصايته على الشّرق ليقوّمه ويردّه – بدعوى الحقّ والتاريخ والدين – إلى البيت الأمويّ. من هنا، صار الغربُ الإسلاميُّ يروّج إلى نوعٍ من الوصاية السياسيّة على الشرق الإسلاميّ. وكأنّ هذا الشرقَ الذي أخرجَ الأمويّين من قبل، باتَ مَدينًا لهم الآنَ وقد طلعت شمسُ خلافته في الغرب. لم يكن ذلك غريبًا باعتبار أنّ الحكمَ المُستنصر، حَفيدَ الدّاخلِ وولدَ النّاصر، كان قد ورث مملكةً قويّةً أخافت أعداءَه وسكنَت بها قلوبُ أنصاره.[22] على أنّ الحكَمَ المستنصرَ سيكون آخر خُلفاء بني أميّة الأقوياء في الأندلس. ولن يمرّ وقتٌ طويلٌ حتّى يوافيه الأجل، ليستلم ولدُه هشامُ المؤيّدُ بالله السُّلطة وهو بعد صبيّ. لن يحكم هشامُ فعليًا، بعد استيلاء حاجبه وصاحب دولته المنصورُ بن أبي عامر على السُّلطة وتعطيل ناموس الخلافة في الغرب على الجُملة، حتّى إذا استوفى المنصورُ أجلَه، انهار البيتُ الأمويُّ من بعده، وغابَت مع انهياره شمسُ الخلافةِ الأمويّة عن الغرب.

سقوط الغربِ الإسلاميّ وبداية تشكّل غربٍ دينيٍّ-سياسيٍّ جديد

كان لانهيار الخلافة الغربيّة تَبِعاتٌ سياسيّةٌ وجوهريّة في إعادة تعريف الغرب عمومًا، لا من حيث مكانته ككيانٍ إسلاميٍّ مستقلٍّ مقابل الشرق فقط، ولكن من حيث صناعته وإعادة إنتاجِهِ خارجَ إطار الإسلام. أدّى انهيار الخلافة في قرطبة إلى تفكّك الغرب الإسلاميّ إلى دويلاتٍ إسلاميّةٍ متناحرة فيما عُرف بعصر ملوك الطوائف (1031-1091). كان القرن الحادي عشر مفصليًا في بدء تشكّل غربٍ جديدٍ غير إسلاميّ. إذ مهّد التفكّك الإسلاميُّ في الأندلس الفرصةَ إلى نهوض الممالك المسيحيّة الكاثوليكيّة في شمال شبه الجزيرة الإيبيريّة، لاستئناف ما عُرِفَ بحرب الاسترداد ضدّ مسلمي الأندلس. كان البابا الكاثوليكيّ منخرطًا في تنظيم الحملات المسيحيّة ضدّ الممالك الإسلاميّة في الغرب؛ على نحوٍ جعل الملك القشتاليّ، ألفونسو السّادس، ينجح في انتزاع مدينة-دويْلة طليطلة من المسلمين عام 1085.[23] أدّى سقوط طليطلة إلى شحنِ الروحِ المسيحيّة، خصوصًا بعد فشل المسلمين في استرداد المدينة، وإنْ كانوا قد بدأوا يشكّلون خطرًا على الجسد المسيحيّ من جهة المغرب في جيشٍ من المرابطين.[24] لم تمضِ سوى عشر سنواتٍ على سقوط طليطلة، حتّى أعلن البابا أوربان الثاني، عام 1095، في خطبة دينيّةٍ ناريّة في مَجمَع كليرمونت بفرنسا انطلاق الحملات الصليبيّة شرقًا وغربًا ضدّ المسلمين، بعد أن كان قد عمل على شحن العواطف المسيحيّة خلال السنوات السابقة لهذا السبب، مستغلًّا أثرَ سقوط طليطلة على الروح المعنويّة المسيحيّة عمومًا، ثمّ ما لبث أن بدأ بتجييش فرسانٍ غربيّين من مختلف البلاد الأوروبيّة لهذه الغاية. لبّى النداءَ ألمانٌ ونورمانديّون وفرنسيّون وإيطاليّون وغيرهم.[25] إنّ اجتماع كلّ هذه الأمم الأوروبيّة تحت رايةٍ واحدة، ساهمَ في تعزيزِ نشوءِ هويّة مسيحيّةٍ غربيّة كاثوليكيّة جامعة يرأسها البابا، تهدف إلى استرداد الأندلس. لكنّها في الأساس، وعلى نحوٍ مباشر، كانت مُوجّهة نحو تحرير الشرق كلّه وفلسطين، خصوصًا، من المسلمين، وإنقاذ مسيحيّي الشّرق، وتأمين طُرق الحُجّاج المسيحيّين (الكاثوليك) إلى الأراضي المقدّسة.[26] وكأنّ حُجّة البابا تقول: إن كانت طليطلة قد استُرجِعَت ببركة الرّبّ، فالأوْلى منها استرجاع بيت المقدس وكنيسة القيامة من المسلمين.

لم ينجح الغربُ الإسلاميّ، إذًا، في فرض سُلطته على الشرق، لكنّ الغربَ الكاثوليكيّ الجامعَ هذا سيفعل ذلك عوضًا عنه، وسيبدأ بصياغة علاقة جديدةٍ مع الشرق، لا مقابل المسلمين فقط، بل مقابل مسيحيّي الشرق أيضًا. كان الصليبيّون الأوائل القادمون من هذا الغرب الجامعِ يرون أنفسهم حُجّاجًا ومحرّرين، يقاتلون باسم المسيح وملبّين نداء الكنيسة، لكنّهم لم يكونوا كذلك بالضرورة في نظر اليونانيّين البيزنطيّين الأرثوذكسيّين في الشرق. لم تكن العلاقة بين الشرق البيزنطيّ المسيحيّ ومحاربي الغرب القادمين إليهم على أحسن حال، نظرًا للحساسيّة بين الكنيسة الشرقيّة والكنيسة الغربيّة، في أعقاب الانشقاق العظيم عام 1054، والذي لم يلتئم حتّى يومنا هذا.[27] إذْ كان الإمبراطور البيزنطيّ يرى في الشرق، الذي يحلم الغربيّون في أخذه، إرثًا مسيحيًّا شرقيًّا، حتّى أنّه اشترط عليهم، عندما قدِموا إليه في طريقهم إلى فلسطين، استرجاع المناطق الشرقيّة -التي يحتلّها المسلمون- إلى سُلطة البيزنطيّين. لكنّ محاربي الغرب هؤلاء لم يعتادوا الخضوع لأوامر صادرة من الشرق[28]. إذ لم ينظر البيزنطيّون الشرقيّون إلى الصليبيّين الغربيّين كحجّاج جاؤوا ليرفعوا اسم الربّ. بل اعتبروهم قادَةً عاديّين يحلمون بالاستحواذ على الشرق، بل على القسطنطينيّة ذاتها.[29]

ربّما كانت مخاوف الشرق المسيحيّ مبرّرةً، خصوصًا بعد الخصومات الشديدة التي نشأت بين الغرب والشرق المسيحيَّيْن، التي أفضت عام 1204، إبّان الحملة الصليبيّة الرّابعة، إلى اقتحام الصليبيّين الغربيّين القسطنطينيّة ذاتَها واستباحتَها وتدمير ما فيها، ثمّ الجلوس على عرشها لسبعةٍ وخمسينَ عامًا. حتّى أنّ البابا في حينه، أنوسنت الثالث، كان قد احتفى بسقوط العرش البيزنطيّ مدّعيًا أنّ الربّ قد أجرى أعجوبةً على أيدي محاربي الغرب هؤلاء في استباحة القسطنطينيّة، وحقّق بهم نصرًا للإيمان الكاثوليكيّ.[30] بل إنّ الاحتفالات عمّت أوروبا بغربِها في فرنسا وبلجيكا، مثلًا، وتعالت الهتافات الفَرِحة بسقوط الإمبراطوريّة الشرقيّة.[31] إذا كان هناك أيّ أملٍ في وحدة مسيحيّة بين الكنيسة الشرقيّة والكنيسة الغربيّة، فكان اجتياح الصليبيّين للقسطنطينيّة كفيلًا في القضاء عليه. سيصبح الغرب أكثر بُعدًا عن الشرق. كان العداء في القرن الثالث عشر على أشدّه بين الكنيستيْن، وكان قد برزَ عددٌ كبيرٌ من الكتّاب من أمثال روجر بيكون وجاك دي فيتري؛ الذين وضعوا الكنيسة الشرقيّة الأرثوذوكسيّة في خانة واحدةٍ مع "المسلمين والوثنيّين والهراطقة، وغيرهم من أعداء العالم المسيحيّ".[32]

لم يكن سقوط القسطنطينيّة بيد الإفرنج مجرّد نصرٍ عسكريٍّ للغرب، بل كان بمثابة ترسيخٍ للتَوْأمة السياسيّة-الدينيّة بين الغرب، ككيانٍ سياسيٍّ، والعقيدة الكاثوليكيّة السياسيّة، كمذهبٍ غربيٍّ هويّاتيّ واضح. بكلماتٍ أخرى، فالكيانُ السياسيُّ يستعينُ بالعقيدة لتعزيز سُلطته بين الناس؛ والجانب الدينيّ المؤسّساتيّ يستعين بالسُّلطة السياسيّة لفرض هيمنته وتوسيعها بأدوات السُّلطة، كالجيش والحرس وما شاكل ذلك من مظاهر السُّلطة وحضورها. أخرب

أصبحَ الغربُ، إذًا، أكثرَ غربًا بعد أخذ القسطنطينيّة. لن يتوقّف هذا الغرب الجديد عن إعادة خلْق هويّته من جديد مقابل خصومٍ آخرين. فهو ليس مجرّد نقيضٍ للمسيحيّة الشرقيّة: مذهبًا وسياسية. بل هو انتفاءُ الإسلاميّ، أيضًا، في الشرقِ وفي الغرب الإسلاميّ. انتصر الغرب في الشرق وعليه. وانتصر لاحقًا على الغرب الإسلاميّ عام 1212 في معركة العقاب، التي كانت

نقطة تحوّلٍ هامّةٍ في ترجيح كفّة الميزان لصالح التحالفات المسيحيّة الكاثوليكيّة في الغرب الإسلاميّ،[33] وفي تحويل هويّة الغرب إلى هويّة مسيحيّة كاثوليكيّة خالصة تبتعدُ تدريجيًّا ومنهجيًّا – كما سيتّضح لاحقًا – عن أيّ أَثرٍ إسلاميٍّ في تاريخها، وعن الشرق الأرثوذكسيّ، أيضًا

صعودُ الغرب الكاثوليكيّ

سينجح الشرق الإسلاميّ في تحرير نفسه من الغربيّين اللاتينيّين أواخر القرن الثالث عشر في عهد المماليك، وسيصبح ارتباط الغربِ بالمذهب الكاثوليكيّ أكثر بروزًا. لعلّ الاختبار الأكبر لمتانة الهويّة الغربيّة الكاثوليكيّة وأحد أهمّ معالم تشكّلها في العصر الحديث المبكر، وقع في منتصف القرن الخامس عشر، عندما حاصرت جيوش العثمانيّين – الذين أطاحوا بالمماليك لاحقًا عام 1516 بعد معركة مرج دابق – القسطنطينيّة ذاتها. لم يكن آخر أباطرة البيزنطيّين، قسطنطين الحادي عشر (1405-1453) الشرقيّ الأرثوذكسيّ يتمتّع بخياراتٍ كثيرة: فإمّا الخضوع أمام جحافل الجيوش العثمانيّة، أو الاستنجاد بمسيحيّي الغرب. اختارَ الإمبراطور الحلّ الثاني، وأرسل إلى ملوك الغرب الكاثوليك وإلى البابا نفسه يطلب العوْن ضدّ الأتراك. كان شرط البابا، نيقولا الخامس، لتجريد حملةٍ عسكريّة صليبيّة تُخلّص القسطنطينيّة من محنتها واضحًا: إعلانُ وحدةٍ مسيحيّة تخضع للبابا؛[34] الأمر الذي من شأنه أن يقوّض شرعيّة الكنيسة الشرقيّة وأن يجسّد انتصارًا للكاثوليكيّة الغربيّة. لعلّ ردّ رجل الدولة في القسطنطينيّة آنذاك، لوكاس نوتاراس، كان أبلغ تعبير عن تصوير الغرب بكاثوليكيّته في إطار العدوّ الذي لا يمكن أن يجتمع مع الشرق، حين نادى بشعارٍ ردّده كثيرون غيره من معارضي الوحدة مع الغرب: "عِمامةُ السُّلطان ولا قبّعة الكاردينال".[35] لم ينسَ الشرقيّون ما أحدثه محاربو الغرب في ديارهم. رغم ذلك، فمن المفارقات التي حدثت في الليلة الأخيرة قبل السقوط، أن اجتمع مَن صادَفَ وجوده في المدينة من غربيّين لاتينيّين وشرقيّين يونانيّين، وأقاموا قدّاسهم الأخير داخل أسوار المدينة المحاصرة.[36] ستتوحّد الكنيسة، نظريًّا، لليلةٍ واحدةٍ فقط، ليبدأ بعدها عهدٌ جديد. فلن تطلع شمس النهار حتّى تكون المدينة قد سقطت في يد المسلمين وتغيّرت هويّتها إلى الأبد.

سيتلقّى الغربُ الصدمة الأولى لخبر السقوط، لكنّه لن يبالي كثيرًا. أو كما قال المؤرّخ الغربيّ الألمانيّ في القرن السّادس عشر، هيرونيموس فولف، "أنا مذهول، ولكنّني لستُ آسفًا، من أنّ شعبًا قذرًا وذليلًا وظالمًا كهذا نجح في أن يبقى لفترة طويلة دون التعرّض لأيّ هجوم، ودون أن يغزوه فاتحٌ حتّى ذلك الوقت".[37] ستغيب بيزنطة كلّها عن تطوّر الفكر الغربيّ لاحقًا. لن يُذكَر شعراؤها وكتّابها مع مفكّري الغرب المسيحيّ. وسينظر مفكّرو الغرب، في عصورٍ لاحقة، إلى الأدب البيزنطيّ الشرقيّ على أنّه نقيضٌ للعقلانيّة الغربيّة، وأنّ التاريخ البيزنطيّ، على الجُملة، لا يعدو كونه سلسلةً من "التمرّدات والفِتَن والخيانات"؛ بل إنّ مؤرّخين غربيّين من أمثال إدوارد غيبون، الإنجليزيّ، في القرن السابع عشر، سيتجاهل خمسمئة عام تقريبًا من تاريخ بيزنطة في كتابه عن تاريخ الإمبراطوريّة الرومانيّة.[38] سيتحوّل الغربُ الكاثوليكيّ إلى غربٍ عقلانيٍّ يضمّ بين طيّاته استعلاءً على الشرق بكلّ مكوّناته.

لعلّ سقوط القسطنطينيّة، أخيرًا، في يد العثمانيّين عام 1453 كان سببًا في دفع الحملات المسيحيّة الكاثوليكيّة في الغرب إلى فعل المستحيل، لتحرير حيّزها من سُلطان المسلمين، حتّى لا تلقى المصير ذاته. إذ بدأ هذا الغربُ الكاثوليكيُّ الجديدُ، الذي استحوذ على الغرب الإسلاميّ وغيّر هويّته، يتّخذ شكلًا أكثر وضوحًا مع سقوط غرناطة؛ آخر معاقل المسلمين في الأندلس عام 1492. بعد حصار طويل، نجح الملكان فرديناند الثاني وإيزابيلا الأولى، مَلكا أراغون وقشتالة اللتيْن توحدّتا بزواجهما، في انتزاع غرناطة من المسلمين. تسلّمَ الملكان مفاتيح قصر الحمراء من آخر ملوك بني الأحمر، أبي عبد الله الصغير. استقبلت أوروبا كلّها أخذَ غرناطةَ باحتفالات وقداديسَ في مدنٍ شتّى في النّمسا وألمانيا وإنجلترا وإيطاليا.[39] إذ كان النّصر المسيحيّ، في حينه، بمثابة ردّ اعتبارٍ للمسيحيّين عمومًا عن سقوط القسطنطينيّة قبل ذلك بأربعين عامًا في يد العثمانيّين،[40] وإن كان الغربيّون في حينه، كما سبقت الإشارة، قد تقاعسوا عن مدّ يد العون للبيزنطيّين في محنتهم.[41] الآن، وبعد أن تحقّق الانفصال عن الشرق بسقوط القسطنطينيّة، وتحقّق الانتصار على الغرب الإسلاميّ تمامًا بسقوط غرناطة، بدأ الغرب المسيحيّ الكاثوليكيّ، الذي كان محصّلة هذه الصراعات كلّها، يُعيد إنتاج نفسه على نحوٍ ممنهج سيستمرّ أثره إلى يومنا هذا.

صعود الغرب الحديث

إذا شئنا أن نُحدّد لحظة ولادة الغرب السياسيّ في الحقبة الحديثة المبكرة كما نفهمه اليوم، فينبغي أن ننظر بتمعّنٍ إلى مشهد تسليم غِرناطة. لم يكن الملكان فرديناند وإيزابيلا، وأبو عبد الله الصغير وحدهم في طقسِ تسليم القصر والمدينة. بل كان معهم رجلٌ جنويٌّ في زهاء الأربعين من عمره يُدعى كريستوفر كولومبوس، يقف هناك شاهدًا على ما يجري وينتظر بفارغ الصبر انتهاء مراسم التسليم لينطلق في رحلته البحريّة بأموالِ الملكيْن؛ تلك الرحلة التي سيشهد الغربُ معها تحوّلًا جديدًا. في تلك اللحظة، لحظة تسليم المدينة والقصر، اجتمعَ زمنان وغَربان. زمنُ الأندلسِ الذي انتهى مع هزيمة آخر ملوكه، وزمنُ الإمبراطوريّة الإسبانيّة التوسعيّة الذي سيبدأ الآن. غربٌ إسلاميٌّ فقدَ معناه السياسيّ القديم يلتقي بغربٍ مسيحيٍّ سياسيٍّ جديد. سيسلخُ هذ الغربُ المسيحيّ الجديدُ نفسَه سلخًا عن أيّ ذكرًى لوجود إسلاميّ قديم. وسيقذف بتلك الذكرى إلى الشرق الذي فرّ منه الداخل. لحظةٌ واحدةٌ فاصلةٌ بين زمنيْن: حضارةٌ تنتهي، وأخرى تبدأ. يروي لنا كولومبوس، نفسه، ما شَهِدَه من مراسم تسليم غرناطة في رسالةٍ أرسلها إلى الملكيْن من العالم الجديد، الذي سينضوي تحت جناح الغرب الجديد. افتتح كولومبوس رسالته "باسم ربّنا يسوع المسيح"، وقال فيها: "إنّني، وفي عام 1492 هذا الذي نحنُ فيه، وبعد أن أنهى جلالتُكما الحربَ مع الموريّين [يعني المسلمين] الذي حَكَموا في أوروبا [...] شَهِدتُ رايات جلالتِكما الملكيّة [تُرفرفُ] فوقَ أبراجِ [قصر] الحمراء [...] وشَهِدتُ الملكَ الموريَّ يتقدّمُ من بوّاباتِ المدينةِ ويُقبّلُ يدَيْ جلالتِكما، ويَد مولايَ الأمير".[42] إنّ هذه القبلة التي طبعَتها شفتا أبي عبد الله على الأيدي الملكيّة، والتي لا يمكن تصوّرها إلّا في إطار انحناءةٍ ذليلة، ستطبعُ بدوْرها تصوّر العلاقة التي يراها الغربُ غيرُ الإسلاميّ مع ما يراه شرقًا. سيكون الشرق رَديفًا

للضعف والانكسار والخضوع للغرب، حتّى إذا بدت في ذلك الشرق قوّة، كان لا بدّ لها أن تكون مؤقّتة وضدّ "طبيعته"، أو أن تكون مصدر تهديد لا بدّ من تغييره ليطابق صورة الضعف الذي يريد الغرب تصويره عن الشرق. فقد أثبت الشرق بالنسبة للغرب، بسقوط المماليك الذين طردوا محاربي الغرب وبسقوط القسطنطينيّة، أنّه قابلٌ للانكسار.

لن ينتظر هذا الغربُ الجديدُ طويلًا ليبدأ بإعادة تشكيل نفسه. فلن ينقضي عام 1492 حتّى يكون هذا الغرب الجديد الذي حلّ محلّ الغرب القديم، قد بدأ بتغريبِ نفسِه أكثر على نحو يتجاوز الحدود الجغرافيّة المعروفة حتّى ذلك الوقت. سيُنشئ الغربُ الكاثوليكيّ امتدادًا سياسيًّا له في العالَم الجديد يكون خاليًا من مخاوفه القديمة، يحاول فيه الاستقلال لا عن الشرق فقط، بل عن العالم القديم برمّته. يظهر ذلك جليًّا في مذكّرات كولومبوس نفسه التي كان يُرسلها إلى الملكيْن. يبشّر كولومبوس الملكيْن بما وجد في العالم الجديد من ذهبٍ وجواهرَ ومياه عذبة وأراضٍ خصبة وخشبٍ وفاكهة غريبة وقطنٍ وحيوانات وأسماك وتوابل ومجموعات بشريّة؛[43] ستُغني أوروبا كلّها لاحقًا عن الاعتماد على الموادّ التي تضطرّ إلى استيرادها من الشرق وعن الاعتماد، كذلك، على الطرق التجاريّة البحريّة التي يتحكّم بها العثمانيّون في الشرق. فإنّ اكتشاف العالم الجديد واستكشافه، حسب جورج صليبا، لم يعرقل الطرق التجاريّة الأورو-آسيويّة في العالم القديم فحسب، بل جلب إلى أوروبا موادّ جديدة؛ كان العالم الإسلاميّ بدأ يفقدها ويطلبها.[44] ستنقلبُ الآية، وسيُصبح الشرق، تدريجيًّا، تابعًا للثروة الطائلة التي سيُحقّقها الغرب في العالم الجديد. ستوفّر هذه الثروة للغربِ الفرصة لدفع عجلة الإنتاج والمعرفة والعِلم والصناعة والقوّة العسكريّة في عصورٍ لاحقة، وتدفعه في مساره التاريخيّ نحو غربٍ عقلانيّ، تمثّل في صعود معاهد أكاديميّة عقلانيّة تموّلها عائلاتٌ أوروبيّة استفادَت من الثروة التي أصابَها الغربُ في العالم الجديد.[45] سيمنحُ هذا الأمرُ الغربَ سُلطةً سياسيّةً تُحدّد شروط العلاقة مع ما يعتبرهُ شرقًا.

لم يكتفِ كولومبوس بالاستيلاء على ما وجد هناك، بل راح يوسّع مفهومَ الغرب السياسيّ-الكاثوليكيّ. فقد أسبغَ بأسماءِ الملكيْن وولدهما، خوان، إلى جانب أسماء قدّيسين كاثوليكيّين على جُزرٍ ومناطقَ شاسِعة في العالم الجديد.[46] كانت هويّة الغرب السياسيّة-الدينيّة التي تجمع بين سُلطة الملك الغربيّ وقداسة المذهب الكاثوليكيّ، تبني لنفسها قاعدةً في العالم الجديد. على أنّ هذا العالم، لم يكن خاليًا من السكان غير المسيحيّين. ولم يفت كولومبوس هذا الأمر، فقد كتب أنّ السكّان الأصليّين طيّعون وفيهم ذكاءٌ يسمح بتحويلهم إلى الكاثوليكيّة.[47] فإذا دخلوا في الكاثوليكيّة، دخلت البلادُ الجديدةُ كلُّها في طاعة الملكيْن واستقام لهما الأمر في تأسيس إمبراطوريّةٍ غربيّةٍ خالصة. كان كولومبوس يمارس استشراقًا على منطقة لم تكن غربًا بعدُ، بالمفهوم السياسيّ، حتّى وصلتها سُفُنه. وكيْ يُخلَق هذا الغربُ الجديدُ، كان لا بدّ له أن يُكرّس انفصاله عن عدوّه القديم، خصوصًا أنّ اتّساع الإمبراطوريّة وضمّها أنواعًا مختلفة من البشر من شتّى المذاهب والأعراق على هذا النحو السريع، كان يستدعي إعادة تعريف هويّتها على نحوٍ أوضح تتلخّص في "إنشاء إمبراطوريّة كاثوليكيّة".[48] في سبيل تحقيق ذلك، منَعَت السُّلطات الإسبانيّة المسلمين (أو الموريسكيّين، كما صار اسمهم) وكلّ مَن هو غير كاثوليكيّ، مذهبًا، من الهجرة إلى العالم الجديد، حفاظًا على نقاء الهويّة المسيحيّة الكاثوليكيّة هناك، حيث اقتصر

السماحُ بالهجرة فقط على المسيحيّين الذين نجحوا في إثبات أنّ كاثوليكيّتهم الغربيّة متجذّرة في نسبهم إلى ثلاثة أجيال مضت على الأقل؛ وقد كان هذا الأمر شائعًا، خصوصًا في القرنيْن السادس عشر والسابع عشر.[49]

لن يمرّ وقتٌ طويل حتّى يبدأ هذا الغربُ المترامي الأطراف بمحاولة إخضاع بقايا ما يراهُ شرقًا إلى سُلطته، أو محاولة غربَنَة تلك العناصر غير الكاثوليكيّة بشتّى الطرق ليأمَن جانبها. كانت محاكم التفتيش – سيّئة السمعة وإحدى أدوات الغربنة العنيفة – التي عملت في نطاق سُلطة التاج الإسبانيّ (حتّى في العالم الجديد) تحرص على "تنقية" الهويّة الكاثوليكيّة الغربيّة بشتّى الطرق، لا من الموريسكيّين فحسب، بل من اليهود أيضًا، وحتّى من كلّ مَن يعارض الإيمان الكاثوليكيّ أو ينقده، ولو كان مسيحيًّا، كالبروتستانت، مثلًا.[50] بلغت محاولة غَربَنة العناصر غير الكاثوليكيّة، ضدّ الموريسكيّين من أهل غرناطة، تحديدًا، مرحلةً حسّاسةً عام 1566 في ظلّ حُكم الملك فيليب الثاني. صادق فيليب الثاني على مرسومٍ ملكيّ، أعلن عنه بعد عام، يحاول من خلاله طمسَ ما تبقّى من الهويّة الإسلاميّة الغربيّة في شبه الجزيرة الإيبيريّة، ومنع التعبير عن أيّ مناحٍ ثقافيّة محتملة في حياة الموريسكيّين.[51] إذ يحظر المرسومُ على الموريسكيّين التحدّث أو القراءة أو الكتابة باللغة العربيّة واستبدال ذلك بالقشتاليّة؛ ويمنعهم من تسمية أولادهم بأسماء عربيّة أو إسلاميّة؛ ويُلزمهم بلِباسٍ قشتاليّ فقط ويمنع النساء من تغطية وجوههنّ؛ ويُعرّض أيّ مظاهر ثقافيّة من غناء ورقص وصلاة لمُساءَلة السُّلطات المسيحيّة.[52] كان الغربُ الكاثوليكيُّ الجديدُ هذا يحاول عمل المستحيل ليكون غربًا صافيًا – أو بمعنًى أدقّ – يحاول ألّا يكون شرقًا، ولا حتّى بقطعة قماشٍ تُغطّي وجه امرأةٍ في أحياء غِرناطة. لم ينتظر الموريسكيّون طويلًا حتّى أشعلوا ثورةً في منطقة البشرات؛ استمرّت أربع سنوات احتجاجًا على المرسوم الملكيّ، زادَ فيها احتقانُ السُّلطة الغربيّة على بقايا مسلمي الغرب القديم الذين رأت فيهم تعبيرًا عن الشرق بعاداته ولغاته. نجح الملك أخيرًا في قمع الثورة ضدّ سياساته، لكنّه فشل في غربنة الملامح الثقافيّة الشرقيّة.

باءَت كلّ محاولات الغربنة تلك بالفشل مع مرور السنين. وعليه، توصّل الملك اللاحق، فيليب الثالث، عام 1609 إلى قرار الطّرد النهائيّ، أو قرار الفصل التامّ الذي سيُحرّر الغربَ – أخيرًا – من ماضيه الإسلاميّ. شَهدت هذه المرحلة – مرحلة ما بعد الطرد – إنتاجاتٍ أدبيّةً لكُتّاب البلاط الذين سيقدّمون سلسلة طويلةً من الأعذار، وسيبدؤون في تدوين سِجلٍّ استشراقيٍّ يُبرّر طرد الموريسكيّين. حتّى أنّ أحدهم –واسمه فرانسيسكو دي بيدرازا – كتب يقول فيهم: "لقد كانوا مسيحيّين في العَلَنِ، وموريّين في الخفاء. اهتمّوا بشعائر طائفتهم واحتفالاتها، ولم يُراعوا شريعة ربّنا [يسوع] المسيح... استغلّوا معاملة ملوكنا الحسَنة لهم، وفيهم شوقٌ إلى طُرقِ مِصرَ، إلى خِرافها ونِعاجِها، إلى صلواتهم وشعائرهم التي ورثوها عن أجدادهم".[53] لقد كان فيليب الثالث واضحًا في الفصل بين هويّةٍ غربيّة وأخرى شرقيّة، إذ كان الطردُ يتمّ إلى ما أسماه "أرضَ البربر" – يعني بها المغرب. بل إنّه منع الموريسكيّين من الذهاب إلى أيّ بلدٍ مسيحيّ عبر الأراضي الإسبانيّة.[54] إنّ هذا الطلاقَ الكاثوليكيّ – إنْ جازَ التعبير – الذي بدأه فرديناند الثاني عام 1492 وأحكَمَهُ فيليب الثالث عام 1609 هو الذي سيجعل الشرق مثيرًا أكثر، جذّابًا لضعفه في عين

الغربِ، ليهيمن عليه ويضمن عدم رجوعه إلى سابق قوّته التي أفضت إلى تمدّده داخل الجسد المسيحيّ لنحو ثمانية قرون.

الغربُ وأثر ما بعد الصدمة

كان القرن السابع عشر مفصليًّا في تطهير الغرب من تاريخ الشرقِ فيه، وفي فكرة ترسيخ غربٍ كاثوليكيٍّ-سياسيٍّ قويّ. لكنّ تطوّر الغرب لن يتوقّف هناك. إذ كانت أوروبا بمُجملها قد بدأت بالدخول في عصر جديد يحمل تحدّيات فكريّة ودينيّة جديدة، خصوصًا مع بدء صعود تيّاراتٍ إصلاحيّة مناوئة للنظام الكاثوليكيّ القديم، كالحركة الإصلاحيّة البروتستانتيّة. إذ كان لصعود البروتستانتيّة منذ القرن السابق أثرٌ واضحٌ على تعزيز فلسفة عقلانيّة "نشرت أفكارَ حريّة الضمير وبعض المفاهيم المجرّدة عن التحرّر"، الأمر الذي كان من شأنه أن "يُعيد الغربَ إلى وقتٍ سابقٍ لدوغمائيّة القرون الوسطى الكاثوليكيّة، وشجّع على تطوير الفِكر الإنسانيّ وتطبيقه على المسائل الاجتماعيّة الهامّة"، وهو ما ألقى بأثره على حركاتٍ لاحقة في أوروبا مثل الثورة الفرنسيّة التي استفادت من هذه الأفكار.[55]

بالفعل، اشتعلت الثورة الفرنسيّة نهاية القرن الثامن عشر، وأنتجت عقليّاتٍ ومنظّرين وحركات عسكريّةً وجّهت أسلحتها ضدّ النظام الدينيّ القديم. كانت إسبانيا – ذلك الغرب الرّاسخ في غربيّته – من ضحايا نتائج تلك الثورة. إذ وقعت البلاد تحت الاحتلال الفرنسيّ عام 1808 بقيادة نابليون بونبارت. وكانت أولى القرارات التي اتّخذها الحاكم الجديد تتجلّى في القضاء على محاكم التفتيش الكنسيّة وإلغاء ما يُعرَف بالمكتب المقدّس وكلّ السُّلطات التابعة له.[56] سيشهد القرنان السابع عشر والثامن عشر الولادة الحقيقيّة للعقلانيّة الغربيّة، وسيَبرز مفكّرون من أمثال فرانسيس بيكون وبنجامين فرانكلين ودافيد هيوم وإيمانويل كانط وغيرهم للتنظير لنظام جديد.

ولكنّ تاريخًا طويلًا مثقلًا بصراعات دينيّةٍ دمويّة لا ينتهي بثورةٍ مهما بلغ أثرُها. سيستأنف الغرب حربه ضدّ الشرق، لكن بأدواتٍ مختلفة (ليست عسكريّة فحسب، بل معرفيّة وفكريّة أيضًا)، وسيحافظ الشرق على صورته كنقيض للغرب. فإذا بات الغربُ المسيحيّ مرتبطًا بالعقلانيّة الآن، فلا بدّ أن يرتبط الشرق بغياب تلك العقلانيّة وبالتخلّف والجهل من منظور الغرب، وسترتبط تلك الصفات بالإسلامِ والمسلمين. أمّا الشّرق، في المقابل، فكان قد بدأ يعاني من خساراتٍ ماديّة نتيجة تحوّل الغرب الاقتصاديّ عنه مع اكتشاف العالم الجديد؛ ونتيجة صراعات داخليّة، أدّت، بين أشياء أخرى، إلى انحسار دوْر المدارس والإنتاج المعرفيّ.[57] فصار الشرق، تدريجيًّا، مستهلكًا للمعرفة العلميّة القادمة من الغرب عبر الترجمات في مجالات "العِلم، الجغرافيا، وتصميم الخرائط".[58] من هنا، باتت المعرفة بإنتاجاتها والتطوّر الناتج عنها علامةً من علامات تطوّر الغرب في نظر الشرق.

ستبرز تلك العلامة المعرفيّة أكثر مع خروج نابليون بونابارت – أحد أبرز نتائج الثورة الفرنسيّة، وغازي شبه الجزيرة الإيبيريّة – في حملته إلى مصرَ والشام من ميناء طولون جنوبَ فرنسا، مجدّدًا بذلك حملات أسلافه ضدّ الشرق – ولن يكون الأخيرَ في فعل ذلك. سيقدّم نابوليون نفسَه

في حملته تلك بأنّه حامي حِمى الإسلام في الشرق ضدّ المماليك في مصر[59] وسيحاول "عقلَنَة" احتلاله وتقديم الغرب بوصفه الوصيّ الأكثرَ عقلانيّة[60] الذي يحتاجه الشرق بتخلّفه. سيقرأُ إدوارد سعيد، لاحقًا، أثَرَ هذه الحملة على صورة العلاقة بين الغرب والشرق في العصر الحديث، ويقول إنّه في أعقابها "أُعيدَ بناء الشّرق وأعيدَ تركيبه، وأُحكِمَت صناعته" كجسمٍ معرفيّ.[61] لكنّ سعيد لم يتوقّف هنا، بل أحال إلى مراحِل تَشكُّل العلاقة بين الغرب والشرق قبل الثورة الفرنسيّة، عندما استنتج أنّ الإسلام كان قد شكّل صدمةً لأوروبا كلّها منذ بدايته وحتّى نهاية القرن السابع عشر، وإنّه لطالما كان يشكّل خطرًا – في نظر الغرب – "على الحضارة المسيحيّة بأسرها".[62] هذه الصدمة الطويلة والمستمرّة، ستترك أثرها على الأدوات التي تميّز العلاقة بين الغرب والشرق مع مرور الوقت. لم تكن تلك الصدمة سوى امتدادٍ لسلسلة طويلةٍ من "الصدمات" المسيحيّة عمومًا، والتي بدأت بصعود الإسلام في القرن السّابع، وتأسيس غربٍ إسلامي في أوروبا، وانتزاع القسطنطينيّة، وترسيخ خلافةٍ عثمانيّةٍ قويّة شكّلت تهديدًا متواصلًا على الغربِ كلّه. تلك هي الصدمة التي شعر بها الفيليبّان، الثاني والثالث، اللذان حرصا كلّ الحرص على صِناعة غرب قادرٍ على مواجهة مخاوفه القديمة وصدماته المتراكمة، وأعادا تركيبه بتصوّر شرقٍ مَهزومٍ كرّس صورتَه فرديناند الثاني في غرناطة قبلهما. ليس في الإمكان، على أيّ حال، صقلُ صورةِ الغرْبِ، أيًّا كانت، بمعزِلٍ عن إنشاء تصوّر للشرق؛ ذلك التصوّر الذي سيُغذّي خيال المستشرقين والمستعمِرين ومدّعي الوصاية حتّى يومنا هذا.

خاتمة

تطوّرَ الغربُ في مسارَيْن سياسيّيْن-دينيّيْن مختلفيْن-متّصليْن: غربٌ إسلاميٌّ وغربٌ مسيحيّ. بدأ الغربُ السياسيّ الإسلاميّ ككيانٍ مستقلٍّ يقابل خلافة الشرق بفرارِ رجلٍ واحدٍ، هو عبد الرحمن الداخل، نجا من مذبحة ولجأ إلى الأندلس شريدًا طريدًا فصارَ مَلِكًا. من المثير للاهتمام هنا، أنّ الغربَ الإسلاميّ، في قوّته، كان يحلم في أخذ الشرق والسيطرة عليه، كما كان هدف الغرب المسيحيّ لاحقًا. بل إنّه، كالغرب الكاثوليكيّ إلى حدٍّ ما، وجد أنّه الأصحّ عقيدةً وأنّ من واجبه تصويب عقيدة الشرق. على أنّ تلك القوّة لم تدم طويلًا بما يكفي لتؤتي ثمارَ أحلامها الاستعماريّة. فقد أدى انهيارُ خلافة سلالة الداخل إلى بداية صعود غربٍ مسيحيّ، لم يغفر للشرق خطيئته بأن ولدَ الإسلامَ، فحوّل عِداءه كلّه إلى الشرقِ جُملةً، بكلّ مكوّناته من مسلمين ومسيحيّين شرقيّين، وكان سببًا في انهيار الإمبراطوريّة الرومانيّة الشرقيّة إلى اليوم.[63]

انتهى الغربُ الإسلاميُّ بسقوط آخر كيانٍ سياسيٍّ مستقلٍّ له بعد نحو 750 عامًا على فرار الدّاخل. ووُلِدَ الغربُ السياسيُّ المسيحيّ بصورته الحديثة في لحظة إعلانِ وفاة الغربِ الأوّل مع قُبلة رجلٍ واحدٍ، هو أبو عبد الله الصغير، للأيادي الملكيّة التي سلّمها مفاتيح المدينة وغادر. بخلافِ الدّاخل الذي خلّف سلالةً من الأمراء والخلفاء بعدَه وأسَّسَ غربًا إسلاميًّا مستقلًّا، كان أبو عبدِ الله آخرَ ملوك ما تبقّى من ذلك الغرب وأوّلَ الشهود الموقّعين على ولادةِ غربٍ مسيحيٍّ سياسيّ حديث. كان ملكًا فصَارَ شريدًا. وبذلك، تكتمل سيرةُ غربٍ إسلاميٍّ سياسيٍّ بدأ وانتهى. على أنّ الغربَ المسيحيّ الذي نشأ على أنقاضه لا يزال حيًّا.

تطوّر الغرب المسيحيّ بتوأمةٍ مع الكاثوليكيّة السياسيّة، ولاحقًا، مع عقلانيّة نفعيّة بدأت ملامحها تتشكّل مع اكتشاف العالم الجديد، ومع صعود حركات إصلاحيّة أوروبيّة، لاحقًا، كالحركة البروتستانتيّة، وبرزَت أكثر في أعقاب الثورة الفرنسيّة، ثمّ حملة نابليون على مصر والشام. كان لهذا التطوّر الأثر البارز في صياغة هويّة الغرب وفهمه وتعريف علاقته بالشرق بكلّ مركّباته حتّى يومنا هذا. لم يكن من الممكن إلّا أن يصبح الغرب اليوم، في عيون الشرق، فكرةً تحمل في طيّاتها معاني الحدّ والسيف والدمع التي طرحها ابنُ منظور في تعريفه – وكأنّه يرى الماضي والمستقبل معًا. فإذا نظرنا إلى تاريخ نشوء الغرب كفكرة سياسيّة، وجدنا أنّه كان مع الشرق – مسيحيًّا أو إسلاميًّا – في حالةٍ من العداء المتفاوت في مراحله. جمع تطوّر الغرب ذلك كلّه، في الجانب المسيحيّ-الشرقيّ، منذ الانشقاق العظيم عن الكنيسة الشرقيّة عام 1054، مرورًا باجتياح قلب الكنيسة الأرثوذكسيّة عام 1204، ووصولًا إلى التخاذل عن نجدة بقايا الإمبراطوريّة الشرقيّة عام 1453، وحتّى فصل التاريخ المسيحيّ الشرقيّ عن تطوّر الفكر المسيحيّ الغربيّ على الجُملة، ونفيه بمفكّريه وشعرائه وأدبائه وسياسيّيه خارج المكتبة الغربيّة تمامًا. أمّا في الجانب الإسلاميّ، فقد كان لصعود الإسلام أثره في أن يكون قوّةً مقابل المسيحيّة كجسمٍ دينيٍّ وسياسيّ. كانت الحملات الصليبيّة واحدةً من أهمّ المحطّات في تاريخ العلاقة التي ستُبنى عليها تصوّرات الشرق والغرب عن بعضهما. وكانت علاقة الغرب الكاثوليكيّ الآخذ في التوسّع مع ماضيه الإسلاميّ إشكاليّةً، مع محاولة غربنة ملامح الشرق في الأندلس ثمّ طمس الفكر الإسلاميّ الغربيّ تمامًا من المكتبة الغربيّة، وتطوّر الغرب العقلانيّ لاحقًا ليكون مقابلًا للشرق المتخلّف. كلّ ذلك، أدّى إلى صعود غربٍ مستقلّ يظهر في عيون الشرق – بكنيسته الشرقيّة وتاريخه الإسلاميّ – بصورةِ الآخر الذي يستدعي ما كتبه ابن منظور وغيره من المعجمّيين عن الغرب؛ بمعانيه المختلفة التي تشمل – حرفًا ومجازًا – حدَّ السيف وبكاءَ العيْن والنزوحَ عن الوطن.

هوامش

1. الخليل بن أحمد الفراهيديّ. كتاب العيْن: المجلّد الرّابع. (دار ومكتبة الهلال: 2002)، 409.
2. محمّد ابن منظور. لسان العرب: المجلّد الخامس. (دار المعارف: 1986)، 3225-3227
3. مجد الدين الفيروزآبادى. القاموس المحيط. (مؤسّسة الرسالة للطباعة والنشر: 2005)، 119.
4. مجير الدين العليميّ. التاريخ المعتبر في أنباء من غبر. (دار النوادر: 2001)، 339.
5. أبو الحسن علي المسعوديّ. التنبيه والإشراف. (مكتبة الشرق الإسلاميّة: 1938)، 287.
6. محمد ماهر حمادة. الوثائق السياسيّة والإداريّة في الأندلس وشمالي إفريقية. (مؤسّسة الرسالة: 1978)، 33-34.
7. Nizar F. Hermes. *The [European] Other in Medieval Arabic Literature and Culture*. (Palgrave Macmillan: 2012), 9.
8. المصدر السابق. ص. 107؛ 154.

9. Bernard Lewis. "Muslim Perceptions of the West." *Comparative Civilizations Review*. 13(2) (1985): 3.

10. سيمون حايك. عبد الرحمن الداخل (صقر قريش). (المطبعة البولسيّة: 1982)، 73.

11. المقرّي، أحمد بن محمد. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. (دار صادر: 1968)، 330.

12. أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم. (دار الكتاب المصريّ في القاهرة ودار الكتاب اللبنانيّ في بيروت: 1990)، 106.

13. أحمد بن محمد المقرّي. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. (دار صادر: 1968)، 329.

14. Robert Hillenbrand. *The Ornament of the World: Medieval Cordoba as a Cultural Centre. The Legacy of Muslim Spain* (2011): 122.

15. Peter Heath. "Knowledge." In *The Literature of Al-Andalus*. (Cambridge University Press: 2009), 110.

16. Stanley N. Katz. *The Oxford International Encyclopedia of Legal History.* (Oxford University Press: 2009), 127.

17. Peter Heath. "Knowledge." In T*he Literature of Al-Andalus*. (Cambridge University Press: 2009), 110.

18. محمد ماهر حمادة. الوثائق السياسيّة والإداريّة في الأندلس وشمالي إفريقية. (مؤسّسة الرسالة: 1978)، 161

19. أحمد بن علي المقريزيّ. رسائل المقريزيّ. (دار الحديث: 1998)، 13.

20. Janina M. Safran. *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in Al-Andalus.* (Harvard CMES: 2000), 8-9.

21. محمد ماهر حمادة. الوثائق السياسيّة والإداريّة في الأندلس وشمالي إفريقية. (مؤسّسة الرسالة: 1978)، 126.

22. المقرّي، أحمد بن محمد. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. (دار صادر: 1968)، 393-394.

23. Jonathan Riley-Smith. *The First Crusade and the Idea of Crusading.* (University of Pennsylvania Press: 1986), 18.

24. المصدر السّابق.

25. Steven Runciman. *A History of the Crusades: Volume 1, the First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*. (Cambridge University Press: 195), 91-92; 128.

26. Dana Carleton Munro. "The Speech of Pope Urban II. at Clermont, 1095." *The American Historical Review* 11(2) (1906): 242.

27. وقع الانشقاق العظيم بسبب خلافات سياسيّة وكنَسيّة ولاهوتيّة عام 1054 بين اللاتينيّين الغربيّين واليونانيّين الشرقيّين.

28. Steven Runciman. *A History of the Crusades: Volume 1, the First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem.* (Cambridge University Press: 195), 250.

29. Ralph-Johannes *Lilie. Byzantium and the Crusader States, 1096-1204.* (Clarendon Press: 1994), 5.

30. Michael J Angold. T*he Fourth Crusade: Event and Context.* (Routledge: 2015), 112-113.

31. Steven Runciman. *A History of the Crusades, Volume III: The Kingdom of Acre, And the Later Crusades.* (Cambridge University Press: 1965), 128.

32. Nikolaos G. Chrissis. "Tearing Christ's Seamless Tunic? The 'Eastern Schism' and Crusades Against the Greeks in the Thirteenth Century." *The Expansion of the Faith: Crusading on the Frontiers of Latin Christendom in the High Middle Ages* (2022): 234.

33. Luis García-Guijarro. "The Battle of Las Navas de Tolosa (1212) in the Context of Ibero-Christian Conquests in al-Andalus: Myths and Models." *The Expansion of the Faith: Crusading on the Frontiers of Latin Christendom in the High Middle Ages* (2021): 211.

34. Charles A. Frazee. *The Catholic Church in Constantinople, 1204-1453.* (Balkan Studies, 19(1) (1978): 44.

35. Steven Runciman. *A History of the Crusades, Volume III: The Kingdom of Acre, And the Later Crusades.* (Cambridge University Press: 1965), 21. مُقتبَس في

36. Charles A. Frazee. T*he Catholic Church in Constantinople, 1204-1453.* (Balkan Studies, 19(1) (1978): 47.

37. Nathanael Aschenbrenner & Jake Ransohoff. *The Invention of Byzantium in Early Modern Europe.* (Dumbarton Oaks Research Library and Collection: 2021), 5.

38. المصدر السّابق، 6.

39. Mathew Carr. *Blood and Faith: The Purging of Muslim Spain, 1492-1614.* (Hurst Publishers: 2009), 22.

40. Elizabeth Drayson. "Nasrid Granada: The Case for Spain's Cross-Cultural Identity." *Histories*, 2(1), (2022): 77.

41. Kelly DeVries. "The Lack of a Western European Military Response to the Ottoman Invasions of Eastern Europe From Nicopolis (1396) to Mohacs (1526)." *The Journal of Military History*, 63(3) (1999): 544.

42. Christopher Columbus. *Journal of Christopher Columbus (During His First Voyage, 1492–93)*. (Cambridge University Press: 2009), 15.

43. المصدر السّابق، 47-74.

44. George Saliba. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance.* (MIT Press: 2011), 250,

45. المصدر السّابق، 250-252.

46. Christopher Columbus. J*ournal of Christopher Columbus (During His First Voyage, 1492–93)*. (Cambridge University Press: 2009), 45-98.

47. المصدر السّابق، 47.

48. Karoline P. Cook. *Forbidden Passages: Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America.* (University of Pennsylvania Press: 2016), 2.

49. المصدر السّابق، 1.

50. E. William Monter. *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition From the Basque Lands to Sicily.* (Cambridge University Press:(2003), 39.

51. Mary Elizabeth Perry. "Moriscos, Género Y La Política Religiosa De La España De Los Siglos XVI Y XVII." *Chronica Nova. Revista De Historia Moderna De La Universidad De Granada,* (32) (2006): 264.

52. Patrick Williams. *Philip II*. (Palgrave Macmillan: 2001), 104.

53. Jon Cowans. *Early Modern Spain: A Documentary History.* (University of Pennsylvania Press: 2003), 145.

54. المصدر السّابق، 146-148.

55. Bryan Banks. "The Protestant Origins of the French Revolution: Contextualizing Edgar Quinet in the Historiography of the Revolution, 1789-1865." *Proceedings of the Western Society for French History* (42) (2014): 70-73.

56. Henry Kamen. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision.* (Yale University Press: 2014), 372.

57. Miri Shefer-Mossensohn. *Science Among the Ottomans: The Creation & Exchange of Knowledge.* (University of Texas Press: 2015), 132.

58. Ayşe Feza Günergun. "Ottoman encounters with European science: sixteenth-and seventeenth-century translations into Turkish." *Cultural Translation in Early Modern*

.*Europe* (192) (2007): 210

59. إدوارد سعيد. الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق. (رؤية للنشر والتوزيع: 1995)، 154.

60. المصدر السّابق، 161.

61. المصدر السّابق، 162.

62. المصدر السّابق، 124.

63. ليس غريبًا أن تحمل عاصمة المسيحيّة الأرثوذكسيّة في الشرق اليوم، موسكو، لقبَ «روما الثالثة» في الخطاب المناهض للغرب عمومًا (دوروسزكزيك 2018:49)، خلفًا لروما الثانية (بيزنطة) ووريثتها الشرعيّة في وجه الغرب. Justyna Doroszczyk. "Moscow – Third Rome as Source of Anti-Western Russian Geopolitics." *Historia I Polityka* 31(24) (2018): 47-59.

ليلى لؤي وتد

من زمان نفسي أغنيلك
وأحكي لك قد إيه، أنا بحبك
وأمسك قلمي وأكتبلك
وأعمل أغنية بإسمك
وأسرح بعيد، وأفتكرك

كل الكلام اللي جوايا مش كفاية وميكفيش
حتى البداية لما كنت واقفة معايا
في بداية الطريق والحلم كان لسه بعيد
في عز يأسي وكل الدنيا ماشية عكسي

عشانك أنا قادر أكمل عشانك قادر أتحمل
وكل مرة بشوفك بحبك ثاني من الأول
عشانك أنا قادر أكمل عشانك قادر أتحمل
وكل مرة بشوفك بحبك ثاني
ليلى، ليلى، ليلى، ليلى

بهذه الكلمات، يفتتح مُغنّي فرقة الروك المصريّة "كايروكي"، الفنّان أمير عيد، أغنية – "ليلى". وبهذه الكلمات، أفتتح كذلك هذا المقال، كونها تعرّف الصورة المركّبة لوِصال ليلى والشوق إليها في المفهوم الثقافيّ والسياق العربيّ. "كل الكلام اللي جوايا مش كفاية وميكفيش"، وبالفعل، كلّما تعمّقت أكثر في دراسة مصادر الاسم وسياقاته، فهمت المتبقّي منه مستورًا وغائبًا وغيبيًّا. كثُر استخدام الاسم "ليلى"، وازدادت سياقاته عبر العصور، وفي كلّ مرّة تمكّن من مراكمة الدلالة وحشدها وحمل أعباء جديدة تزيد من معانيه ومغازيه.

يتردّد صدى اسم "ليلى" بسحر غامض يتجاوز الحدود والثقافات، ويترك بصمة لا تمحى في الأدب، والموسيقا، والفنّ العربيّ، والعالميّ. لغويًّا، أُشتقَّ اسم "ليلى" من كلمة "الليل"، ومع ذلك،

فإنّ أهميّته تمتدّ إلى ما هو أبعد من جذوره اللغويّة، فيأسر القلوب والعقول بمظاهره الثقافيّة المتنوّعة. ينطلق هذا المقال في رحلة لكشف النسيج الآسِر المنسوج باسم "ليلى" في مجالات مختلفة من التعبير البشريّ، من خلال التعمّق في الشعر العربيّ القديم، الشعر الدينيّ الصوفيّ، أصداء الأساطير اليهوديّة، الإشارات المعاصرة في الموسيقا العربيّة البديلة. علاوة على ذلك، وبالاعتماد على نظريّة ميشيل فوكو حول السلطة والخطاب، أسعى في هذه المادّة إلى فهم علاقات القوّة التحويليّة بين الشرق والغرب، التي تتشابك مع الدلالات والتمثيلات المتطوّرة من خلال تمثيلات وبلورة شخصيّات تحمل اسم "ليلى".

يُعتَبَر الشعر العربيّ القديم مستودعًا ثريًّا باسم "ليلى"، ويقدّم لمحات عن مظاهره الثقافيّة الأولى. برز النموذج البدئيّ-الأرختيبيّ لليلى، الذي خلّده قيس بن الملوّح، على أنّه تجسيد للحبيبة صعبة المنال والوصال. لم يمنح هذا التصوير "ليلى" جاذبيّة خالدة فحسب، بل غرَسَ أيضًا بذور سرد أوسع يحيط بالاسم - وهو سرد من شأنه أن يتطوّر على مدى قرون، ويتبنّى أبعادًا جديدة ويجسّد الديناميكيّات المتغيّرة للثقافة الإنسانيّة. سوف يتتبّع الاستكشاف التالي هذه الرحلة التحويليّة، ويسلّط الضوء على ظهور "ليلى" كنموذج بدئيّ – أرخيتيبيّ قويّ؛ يمثّل القوّة النسائيّة وصمودها ونضالها ضدّ الظلم الاجتماعيّ.

في هذه المادّة، لن أتمكّن من كشف كافّة الدهاليز التي يأخذنا فيها اسم "ليلى"، إلّا أنّني سأبذل جهدي لأعرض غيضًا من فيض توظيفاته العديدة، بادئًا بمفاهيمه اللُّغوية بإيجاز، ثمّ مركّزا حصّة الورد في المادّة حول بحث سياق توظيف اسم ليلى في الشعر والميديا، في العالم العربيّ والشرقيّ والغربيّ. هذا بالإضافة إلى أنّ تركيز هذه المادّة سوف يفضّل القراءات التناصّيّة الحديثة لحضور الاسم، عوضًا عن التركيز المعتاد على ماضيه وتمثيلاته القديمة. بما معناه، ستعرض هذه المادّة تقصّي رمزيّات حضور بارزة للاسم "ليلى"، ومن خلالها يتمّ عرض ثيماته المركزيّة.

ليلى لغةً وشعرًا

يدلّ الاسم ليلى في اللغة العربيّة على نشوة الخمر وبدء السكرة في معجم المعاني الجامع[1]. وفي لسان العرب[2]، الليلةُ اللَّيْلَى أو الليلاء هي الليلة الطويلة الشديدة الصعبة، أو هي أشدُّ ليالي الشهر ظُلمةً. ومعناها كذلك الخمرة، ومنهم من ذهب إلى أنّ الخمرة السوداء تسمّى "ليلى". وبالرغم من هذيْن المعنييْن، أو قد يكون بفضلهما، نجد تسمية ليلى قد أصبحت رمزيّة وتحمل الكثير من المعاني والإسقاطات المجتمعيّة والمجازيّة في الثقافة العربيّة، القديمة كما الحديثة.

في النصوص العربيّة القديمة، كثر استخدام اسم "ليلى" في الأشعار والنثر والأمثال العربيّة. ليلى العامريّة، معشوقة قيس، هي بلا شكّ أشهر اللّيليات القديمة، ولليليات أخريات عشّاق آخرون[3]. ليلى العامريّة هي شاعرة شهيرة من قبيلة هوازن، ولدت في عصر الخليفة عثمان بن عفّان في منتصف القرن السابع للميلاد، والقرن الأوّل للهجرة[4]. وُلدت ليلى في بلدة كان اسمها في تلك الأيّام "النجوع"، وتغيّر اسمها حتّى أصبح يحمل اسم ليلى. وفي أيّامنا هذه، أصبحت قرية ليلى مدينة، وهي عاصمة محافظة الأفلاج في منطقة الرياض.

وصلتنا أخبار ليلى وقيس من خلال أشعارهم، وازدادت قصّتهم شهرة في بلاد المشرق والمغرب نتيجة تناقل عشرات الشعراء أخبارهم وتوظيف أسمائهم. ارتبط اسم قيس بالجنون منذ أيّام حياته، وبقي اسم ليلى وأصبح من أبرز أسماء النساء التي تُميّز الثقافة والحضارة العربيّة. حتّى يومنا هذا، ما زالت أسماء ليلى وقيس تتردّد على مسامع زوّار الجزيرة العربيّة. كما يذكر المستشرق إغناطيوس كراتشكوفسكي، أحد أبرز باحثي "ليلى ومجنون" في قوله: "إنّ المسافر في الصحراء السوريّة في عصرنا هذا (قاصدًا بداية القرن العشرين)، لا بدّ أن يسمع من القبائل البدويّة قصّة الأمير قيس بن الملوّح العامريّ الذي جُنّ بحبّ ليلى، ومات في الفلوات صريع حبّها"[5].

يقول عبد الستار أحمد فرّاج في دراسته "ديوان مجنون ليلى": "وأمّا كثرة المجانين بليلى فهذا أمرٌ طبيعيّ، إذ أنّ الليلَيات في العُرب كثيرات، والعُشّاق كثيرون"[6]. ويضيف مشكّكًا بأُحادية الليلى قائلًا: "وبنو عامر وحدهم قيل إنّ فيهم أكثر من مجنون"، وقد روى الأصمعيّ قائلًا: "سألت أعرابيًّا من بني عامر بن صعصعة عن المجنون العامريّ، فقال: عن أيّهم تسألني؟ فقد كان فينا جماعة رُموا بالجنون، فعن أيّهم تسأل. فقلت: عن الذي كان يُشبّب بليلى، فقال: كلّهم كان يُشبّب بليلى". يأخذنا فرّاج كذلك خطوة إلى الأمام، معتمدًا على ما سبق، نافيًا إمكانيّة الحسم في أمر كيان قيس وليلى أنطولوجيًا. في فصل آخر من مقدّمته للديوان، يعرض لنا قائمة طويلة من الليليات تحت مسمّى "ليلَيات أُخر"، كما هي ليلى في شعر امرئ القيس، فضلًا عن قيس ابن الملوّح، وليلى في شعر الأعشى والسمهري وزيادة بن زيد وأبي هلال الأحدب وغيرهم كثرة.

ليلى حاضرة كذلك في عشرات الأشعار غير المنسوبة، وفي دراسة أجراها فاروق مواسي[7] متقصّيًا أعقاب المثل القائل "كلٌّ يُغنّي على لَيلاه"، يذكر أنّ "هذا المعنى مستقى من الآية الكريمة - {كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ} - من سورة المؤمنون، الآية 53، وهو يدلّ على تشتّت القوم، وأنّهم لا يرون الحقّ إلّا فيما اختاروا هُم. أخذ المثل يتّسع في معناه، فنقوله اليوم لمن يستقلّون بالشخصيّة، أو للدلالة على أنانيّة هذا وذاك." وبالرغم من تعدّد الصياغات وصور الذكر في الشعر القديم، ففي النهاية يبقى في الذهن العربيّ العامّ تردّدُ قول للجاحظ: "ما ترك الناس شعرًا مجهول القائل قيل في ليلى إلّا نسبوه إلى المجنون"[8].

إلّا أنّ هذه الليلى وهذا المجنون لم ينحصرا في العالم العربيّ وشعره، لا في الماضي ولا في الحاضر. ليلى والمجنون، اقتحما حدود الثقافة العربيّة منذ القرن التاسع، حيث اشتهرت قصّتهم في بلاد فارس بأشعار الرُّودَكي (مترجم كليلة ودمنة للفارسيّة) وبابا طاهر الشاعر الصوفيّ الكرديّ ابن القرن الحادي عشر[9]. لكنّ أشهر مَن تطرّق لليلى ومجنونها كان عملاق الشعر الفارسيّ، ابن أذربيجان، نظامي الكنجَوي، في روايته "ليلى ومجنون"[10] من القرن الثاني عشر. وأضاف الباحث حسن دَلفقاري[11] مسحًا وجد فيه أشهر التراجيديّات الرومانتيكيّة الفارسيّة، وتشمل 59 إصدارًا لليلى والمجنون كأشهر قصّة رومانتيكيّة في العالم الإيرانيّ، يتبعها 51 إصدارًا من خِسرو وشيرين، 22 رواية من يوسف وزليخا، و16 إصدارًا من فامق وأدرا. ويذكر الباحث أسدُليث[12] أكثر من 80 شاعرًا مختلفًا تطرّق في شعره لمجنون وليلى. أدّى نجاح النصّ في الأوساط الفارسيّة إلى تحوّله لأحد أبرز النصوص المرسومة في المنمنمات؛ ممّا يجعله تحفة فنيّة كذلك.

ونجد تناصًّا آخر متكرّرًا، هو وصل ليلى بالعراق، بالرغم من أنّ العامريّة كانت ابنة الأفلاج في

شبه الجزيرة العربيّة. تقول الأسطورة إنّ ليلى رحلت مع أهلها إلى العراق هربًا من قيس المجنون وهيامه بها، وأنّها مرضت في بعدها عنه، فبدأ بمعاناته وأنينه وويلاته، معاتبًا نفسه كيف له أن ينسى ليلى:

يقولون ليْلى بالْعِرَاقِ مَريضةٌ

فَمَا لَكَ لا تَضْنَى وأنْتَ صَديقُ

سقى الله مرضى بالعراق فإنّني

على كلّ مرضى بالعراق شفيقُ

فإنْ تَكُ لَيْلَى بالْعِراقِ مَريضَة

فإنّي في بحر الحتوف غريقُ

لكنّ قصّة ليلى مع العراق لا تقتصر على العامريّة ومجنونها، ففي بداية القرن العشرين، أصبحت ليلى في العراق رمزًا للحراك النِسويّ في بداياته. "ليلى"، هي مجلّة نسائيّة ظهرت في بغداد، العراق، عام 1923، وكانت الأولى من نوعها باللغة العربيّة. لعبت المجلّة دورًا مركزيًّا في ازدهار الحركة النسائيّة في العراق. أسّست المجلّة الصحافيّة بولينا حسّون، ابنة العراق والشام بعد عودتها من سفر في بلاد الشام. كانت المجلّة مخصّصة حصريًّا لمعالجة هموم المرأة وقضاياها اليوميّة والحقوقيّة. حيث صدرت في 20 عددًا من 15 تشرين الأول 1923 إلى 3 كانون الثاني 1925. رغم أهمّيّتها الكبيرة وتأثيرها على الحراك النسويّ في العشرينات في العراق، أدّت الصعوبات الماليّة والمعارضة والملاحقات من الجماعات "المحافظة" في النهاية إلى إغلاق المجلّة ووقف إصدارها. كانت ليلى سابقة لعصرها ومهّدت الطريق لمجلّات نسائيّة في المستقبل، والتي لم تظهر إلّا بعد أكثر من عقد من الزمان. وتزامن ذلك مع الحركة النسائيّة العراقيّة واعتبرت رائدة في إبراز قضايا المرأة. مثلًا في عام 1924، نشرت المجلّة افتتاحيّةً تحثّ المجلس العراقيّ على منح المرأة حقوقًا عادلة.

إذًا، واستنادًا إلى ما سبق، تُمكّننا نظرية ميشيل فوكو حول السُلطة والخطاب[13] من فهم نقد السياق العام لتأثير اسم ليلى على الحيّز الثقافيّ العربيّ. يركّز نهج فوكو على العلاقة بين السلطة والمعرفة والخطاب في تشكيل الممارسات الاجتماعيّة والثقافيّة، وبتطبيق على انتشار اسم "ليلى" وتكرار ظهوره في الشعر العربيّ القديم، يمكننا دراسة ديناميكيّات القوّة والتشكيلات الخطابيّة المحيطة بشخصيّات ليلى المتعدّدة، وكيفيّة ترجمتها إلى حراكات ونشاطات سياسيّة فعّالة كما في حالة المجلّة العراقيّة.

اسم "ليلى" واسع الاستخدام في النصوص العربيّة القديمة، بما في ذلك الشعر والنثر والأمثال. يوضّح هذا البناء الخطابيّ لليلى بوصفها شخصيّة بارزة في الثقافة والأدب العربيّيْن، وقد يجادل فوكو بأنّ الاستدعاء والتداول المتكرّر لاسم ليلى يساهم في بلورة أهمّيّتها الرمزيّة والثقافيّة. شهرة وتأثير قصّة ليلى وقيس (المجنون) في العالم العربيّ، وتوظيف أسمائهم من قبل العديد من الشعراء يعكس العلاقة بين القوّة والمعرفة. حيث أصبحت شخصيّتا ليلى وقيس جزءًا لا

يتجزّأ من الوعي الجماعيّ اعتمادًا على انتشار قصّتهما، وتعزيز الأعراف والقيم الثقافيّة. هكذا؛ لم تعد ليلى ومجنون مجرّد أسماء، بل تحوّلت إلى نوع من النماذج البدئيّة-أرخيتيبيّة كما وصفها كارل يونغ[14]. النماذج البدئيّة هي أنماط رمزيّة تُقيم في اللاوعي الجماعيّ للإنسانيّة وتتكرّر في التجارب والسلوك والروايات البشريّة. أصبحت قصّة ليلى وقيس راسخة بعمق في النسيج الثقافيّ للأدب العربيّ والفارسيّ، متجاوزة الحدود الزمنيّة والجغرافيّة. أصبحت شخصيّتا ليلى والمجنون تمثّلان موضوعًا عالميًّا للحبّ العاطفيّ والجنون والتوق إلى الاتّحاد. ولا زالت قصّتهما تجذب انتباه الجماهير وتعمل كمصدر إلهام للشعراء والكتّاب، وتجسّد العناصر النموذجيّة، للحبّ والشوق، التي يتردّد صداها مع النفس البشريّة عبر الثقافات والزمن.

ليلى في الصوفيّة

يكثرُ ذكرُ اسم "ليلى" كذلك في الشعر الصوفيّ، إلى جانب اسم "سلمى". فما هو سرّ ومقصد توظيفه في هذا النوع من الشعر الروحانيّ والدينيّ. يقول الشيخ أحمد العلاويّ: "دنوت من حيّ ليلى ** لمّا سمعت نداها" ويضيف: "إن رأت سواها عيني ** كالليلِ إذا يغشاها / فاقَت حورَ الخلدِ حقّا ** والسما وما بناها / بل هي حورُ الأعيانِ ** والأرضِ وما طحاها"[15]. فالليلى التي يصفها العلاويّ تظهر في القصيدة شخصيةً معنويةً أكثر من كونها حسّيّة، ويكتب السيّد بدري المدنيّ[16] أنّ مراد هذه القصيدة هو "النقل إلى مرحلة الدخول لحضرة المولى عزّ وجلّ". ويضيف: "لو أنّنا نستطيع فهم الروح التي بين جنبينا لعرفنا خالقنا أحسن معرفة يقال: "من عرف نفسه عرف ربّه" ولو أنّنا سلكنا مسلك العارفين وفهمنا أقوالهم لعرفنا هذه اللطيفة الربّانيّة والروح السامية، لقد قرّبوا لنا المعنى لكنّنا نحن في غفلة".

يقول عبد الرحمن الوكيل في تعليقه على كتاب مصرع التصوّف؛ للإمام برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي: "النساء عند الصوفيّة هنّ أجمل تعينات الذات الإلهيّة. ودائمًا ترى الصوفيّة يلهجون بذكر النساء، ويرونهنّ أكمل وأجمل وأتمّ تعينات الذات الإلهيّة ومجاليها"[17]. ويذكر الإمام عبد الوهاب الشعرانيّ في كتابه "الطبقات الكبرى[18]" اقتباس قيس عندما سُئِل لماذا يقول أنّه لا يحبّ ليلى: "لأنّ المحبّة ذريعة للوصلة، وقد سقطت الذريعة، فليلى أنا، وأنا ليلى". ما يلخّصه إحسان إلهي ظهير في كتابه "دراسات في التصوّف"[19] بأنّ ذكر هذه الحكاية جاءت للاستدلال منها على اتّصال الصوفيّ بذات الله سبحانه وتعالى. هكذا يصف باحثو التصوّف العلاقة المباشرة بين الحبّ الطبيعيّ والحبّ الإلهيّ. فالاستدلال بأسماء النساء ووصف كمالها، جاء في وظيفتين مركزيّتين، الأولى وصف كمال الخلق الإلهيّ، والثانية هي الوصال مع الإله والعلاقة الوجدانيّة بحبّه. ويلخّص ظهير هذا الادّعاء بمقولته: "هكذا اعتقد الصوفيّة أنّ الله يتجلّى في الصور الجميلة من النساء والصبيان، فالعشق بهنَّ هو العشق بذات الله تعالى، وعلى ذلك لا يستحيون من ذكر وقائعهم التي مضت بهم من العشق بالجواري والصبيان"[20]. بما معناه، كلّما ظهر غزل لليلى في الشعر الصوفيّ، فهو رمزيّة صريحة على تمجيد الذات الإلهيّة، فعشق ليلى هو عشق الله، والتماهي بين النساء وكمالهنّ والربّ وكماله أصبح رمزًا في الشعر الصوفيّ.

أدّى هذا السياق لوصف الكثيرين من مدّعيه بالزندقة والكفر، كما وصف عبد الرحمن الوكيل في "مصرع التصوّف": "يفتري سلطان الزنادقة أنّ الذات الإلهية - أتمّ وأجمل ما تتجلّى - في صورة النساء الجميلات، ويفتري أنّها تجلّت في صورة ليلى وبثينة وعزّة، وقد رمز بهنّ عن كلّ امرأة جميلة عاشقة معشوقة، ولمّا كان من طبيعة هذا الربّ الصوفيّ العشق، كان لا بدّ له من التجلّي في صور عشّاق ليعشق، ويعشق، فتجلّى في صور قيس وجميل وكُثَيِّر، عشّاق أولئك الغانيات"[21]

يمكننا تحليل الإشارات إلى "ليلى" و "سلمى" في الشعر الصوفيّ باعتماد نظريّة فوكو كذلك، حيث يمكن فهم استخدام هذه الأسماء وأهمّيّتها كجزء من خطاب يشكّل ويعزّز بعض الممارسات الدينيّة والروحيّة. يسلّط مفهوم فوكو الضوء على معرفة القوّة وعلى كيفيّة إنشاء الخطابات للمعايير والمعتقدات والهويّات، ضمن سياق معيّن. تصوير شعراء الصوفيّين لليلى كشخصيّة روحية، لا مجرّد شخصيّة حسّيّة هو جزء لا يتجزّأ من خطاب يربط بين الحبّ البشريّ والرغبة بالحبّ الإلهيّ. وفقًا لفوكو، لا تنقل الخطابات المعنى فحسب، بل تنتج أيضًا علاقات القوّة وتعزّزها. يمكن النظر إلى تمثيل ليلى والعلاقة بين الحبّ البشريّ والحبّ الإلهيّ على أنّه ممارسة استطراديّة، تنظّم وتشكّل الفهم الصوفيّ للروحانيّة والعلاقة مع الإله. علاوة على ذلك، فأدوات نقد القوّة والخطاب تسلّط الضوء على الطرق التي تعمل بها السلطة، من خلال الإقصاء وخلق "الآخرين". يمكن أن يساعد مفهوم فوكو حول علاقات القوّة وآليّات الإقصاء في فهم كيفيّة تصنيف ممارسات أو خطابات معيّنة؛ على أنّها منحرفة أو هرطقة داخل الخطاب الدينيّ السائد. من خلال استخدام نقد السلطة والخطاب، يمكننا تحليل الطرق التي تعمل بها السلطة من خلال الممارسات الخطابيّة، وبناء القواعد والهويّات، واستبعاد ممارسات أو معتقدات معيّنة، وإنتاج المعرفة في سياق الشعر الصوفيّ والروحانيّة.

إلّا أنّ التهجّم على الليلَيات، وشيطنتها بوصفها أداةً لممارسة الزندقة والكفر، لا يقتصر على الصوفيّة، بل كان له حضور كذلك في ثقافات أخرى وصور أخرى، لا تقتصر على الشعر، كما جاء مثلًا في الميثولوجيا اليهوديّة.

ليلى في الميثولوجيا اليهوديّة

في محاولة إتيمولوجيّة لتقصّي مصدر الاسم ليلى، سرعان ما يتوارد لأذهاننا اسم ملكة الليل، أم الشياطين والشيديم (**שדים**)، هي ليليث، أو ليليت بالعبريّة، اسم له مصادر وثيقة في الليل وقد نترجمه مباشرةً للعربيّة بِـ"ليليّة". تظهر ليليث في الميثولوجيا السومريّة كآلهة الليل، لكنّنا نعرفها أكثر في الميثولوجيا اليهوديّة باعتبارها شيطانة الليل وزوجة الشيطان، بعد أن "خانت" آدم مع الشيطان. تظهر شخصيّة ليليث في الميثولوجيا اليهوديّة عدّة مرّات، في التلمود البابليّ وفي كتاب "ألفباء بن سيرة" (**אלפא ביתא דבן סירא**)[22]، حيث تحكي الأسطورة أنّ الإلوهيم قد خلق الأنثى مرّتين: المرّة الأولى في الفصل الأوّل من سفر التكوين حيث يقول: "فَخَلَقَ اللهُ الإنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرا وَأنْثَى خَلَقَهُمْ". ثمّ مرّة ثانية في الفصل الثاني عند قوله: 18 "وَقَالَ الرَّبُّ الإلَهُ: "لَيْسَ جَيِّدا أنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ فَاصْنَعَ لَهُ مُعِينا نَظِيرَهُ". ويستمرّ 21

"فَأَوْقَعَ الرَّبُّ الإِلَهُ سُبَاتا عَلَى آدَمَ فَنَامَ فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلاعِهِ وَمَلأَ مَكَانَهَا لَحْما". 22 "وَبَنَى الرَّبُّ الإِلَهُ الضِّلْعَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَاةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ". 23 "فَقَالَ آدَمُ: "هَذِهِ الآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هَذِهِ تُدْعَى امْرَاةً لأَنَّهَا مِنِ امْرِءٍ أُخِذَتْ"".

يتساءل التفسير التلموديّ لثنائية الخلق هذه، عن حاجة الإله لخلق أنثى ثانية لآدم؟ ويدّعي أنّ المرأة الأولى كانت ليليث والثانية حوّاء، وأنّ ليليث، بما أنّها خُلقت مساوية لآدم، "ذكرًا وأنثى خلقَهُم"، فلم يتّفقوا على ترتيب الفوقيّة الجنسيّة بينهم. أو بكلمات صريحة، هذا يعني أنّهم اختلفوا حول من يجب أن يكون فوق الآخر خلال العلاقة الجنسيّة. عندها تستاء ليليث من آدم وتضاجع الشيطان، ثمّ تلد منه العفاريت أو الشيديم. ويتوجّه آدم إلى الربّ شاكيًا منها، فيخلق له الربّ حوّاء، هذه المرّة من ضلعه، لتكون له "معينًا نظيرَهُ (**עזר כנגדו**)"[23]. بسبب تحدّي ليليث لآدم، أصبحت تمثّل في الثقافة البشريّة المرأة القويّة، الشديدة، المعترضة على العادات والتقاليد، وبشكل خاصّ – تلك العادات المناهضة لحقوق النساء والمساواة التامّة – حتّى في العلاقة الجنسيّة. هذا التصوير، جعل العديد من الجمعيّات النّسويّة المُعاصرة تَسِمُ نفسها بهذا الاسم[24].

في البحث التلموديّ عن اسم ليلى، يمكننا كذلك، إيجاد الملاك "لايلا" (**לילה**) وهو الملاك المسؤول عن الحمل والولادة في التلمود البابليّ. حسب الميثولوجيا اليهوديّة، فـ"لايلا" هو الملاك المسؤول عن قدرات المولود الثلاث – القدرة الجسديّة والقدرة الذهنيّة والقدرة المادّيّة.

يؤكّد فوكو على دور الخطاب في تشكيل السلوك الاجتماعيّ، ويسلّط الضوء على فكرة المقاومة، من خلال توجيه الخطاب إلى نقد الهياكل السلطويّة. يثير الخطاب المحيط بخلق ليليث وحوّاء وموقعهنّ بالنسبة لآدم، أسئلةً حول التسلسل الهرميّ للسلطة والعلاقات الجنسيّة. يؤثّر هذا الخطاب على الأعراف والمواقف المجتمعيّة تجاه المرأة، بل ويتحدّى الأدوار التقليديّة للجنسيْن ويدعو إلى تمكين المرأة. ليليث، تمثّل امرأة قويّة ومتحدّيّة، تتحدّى الأعراف المجتمعيّة والأدوار التقليديّة للجنسين. يمكن اعتبار تحدّيها وارتباطها اللاحق بالشيطان شكلاً من أشكال المقاومة ضدّ هياكل السلطة القمعيّة الدينيّة. يؤثّر هذا التمثيل لليليث في خطاب الثقافة الإنسانيّة، كرمز لقوّة المرأة ومعارضة التقاليد القمعيّة، على الحركات النسويّة المعاصرة وتحديد هويّتها الذاتيّة

ليلى في الموسيقا

من الشعر والميثولوجيا، ننتقل لتقصّي الليلى في الموسيقا، لنجدها، مرّة أخرى، تتمثّل مرارًا وتكرارًا في الموسيقا العربيّة والعالميّة عامّةً. في الموسيقا؛ نجد الليلى ترمز في الكثير من الأحيان لتلك الشخصيّة التي يقع في حبّها الفنّان ويحلم بوِصالها.

أوّل ما يتوارد إلى أذهاننا عند سماع الليلى في الموسيقا – هي أغنية وديع الصافي في "الليل يا ليلى"، من كلمات مصطفى محمود، في قوله "الحبّ لا تحلو نَسائِمُه / إلّا إذا غَنّى الهَوى ليلى"، أو في أغنية كاظم الساهر "أنا وليلى" لحسن المرواني، في قوله "جفّت على بابِك الموصودِ أزمنَتي. ليلى. وما أثمرت شيئًا نداءاتي" (1970). وأغنية "مجنون ليلى" المعتمِدة على ديوان

أحمد شوقي، تُعتبر واحدة من أهمّ علامات التحوّل في موسيقا وألحان محمد عبد الوهاب والموسيقا العربيّة بوجهٍ عامّ. حيثُ رسم في نوتتها عام 1940، وما كان سيأتي به من ألحان بعدها، من تجديد وتطوير ميّز الموسيقا العربيّة في الأربعينات من القرن العشرين.

أمّا في الموسيقا البديلة الحديثة، فيبدو أنّ مقولة عبد الستّار فرّاج "أنّ الليلَيات في العرب كثيرات، والعشاق كثيرون"، صحيحة كذلك في هذا السياق. فأوّل وأبرز سياق لليلى في حقل الموسيقا البديلة الحديثة، نجده في اسم فرقة "مشروع ليلى" اللبنانيّة، الذي يتلاعب على محوريّة الليل والليلاء؛ كون غناءهم واحتفالاتهم تجري في الليل. تعدّدت محاولات تفسير اختيار الاسم، كما تعدّدت إجابات أعضاء الفرقة المختلفة عن هويّة ليلى. من أبرز الأسباب التي ذكرت، تقول الفرقة إنّ تشكيلها كان من المفترض أن يكون مشروع "ليلة" واحدة بناء على ورشة العمل، لكنّ استمرارهم بالعمل والنشاط سويًّا تطوّر وتعدّى مشروع "الليلة الواحدة"، ممّا دفعهم لإطلاق اسم "مشروع ليلى" على نشاطهم، تيمّنًا بتلك "الليلة". تضيف ماري بيل حدّاد[25] في قراءتها للتسمية؛ أنّ استخدام الألف المقصورة بدلاً من التاء المربوطة، يُعزَى إلى رغبة الفرقة بتمثيل صوت الشباب اللبنانيّ عبر صوت "ليلى"، التي تلامس جميع قضايا المجتمع العربيّ. في مقابلة أخرى، عندما سُئِل أفراد الفرقة عن أصل التسمية، ردوّا بشيء من الدعابة أنّ الفرقة بدأت كمشروع لجمع المال لفتاة يعرفونها تُدعى ليلى[26]. في بداية طريق الفرقة، نجد أغنيتهم التي تحمل اسم "رقصة ليلى"، والوحيدة التي تتطرّق إلى "ليلى" بشكل مباشر وصريح، تقدّم عشوائيّة عفويّة ونقدًا لاذعًا على نقديّة المجتمع الهدّامة[27].

نَقْدُ مشروع ليلى المجتمعيّ والثقافيّ، حوّلهم بعد عقد واحد فقط من النشاط إلى فرقة ملاحَقَة بناءً على هويّة أفرادها الجنسيّة، ممّا أدّى لتهديدهم بالقتل ومنع حفلاتهم[28]. في هذا المضمار، نجد كذلك أصواتًا عديدة ادّعت أنّ اختيار الاسم لم يكن بريئًا، بل ربطته كذلك بالليليث. مثلًا، يدّعي كاهن أبرشية بيروت للروم الكاثوليك، الكاتب الأب أنطوان يوحنا لطّوف، في كتابه "بدعة العصر الجديد في مواجهة كنيسة المسيح"[29] بأنّ تسمية "مشروع ليلى" بهذا الاسم بشكل خاصّ ليس بريئًا، بل "يعود إلى لفظة ليل الأقرب إلى ليلى وإلى الشيطانة ليليث، التي يعتقد اليهود بأنّها زوجة آدم الأولى، لكنّها تمرّدت وحوّلها الشيطان إلى عاهرة الشياطين وملكة السحاق ومصّاصي الدماء والشاذّين ورمز التمرّد على الرجل وسلطته، كما تعبدها عدّة جماعات أنثويّة وشاذّة". ويضيف عبر صفحته على شبكة فيسبوك؛ أنّ الفرقة "تستلهم أغانيها من إبليس"، ويسمّيها "فرقة ليليث". أصبح حضور ليلى في اسم الفرقة، في هذه الحالة، أداة لملاحقتها، أو لتشريع هذه الملاحقة بمفاهيم الأب لطّوف.

في عام 2022، أعلن مؤسّس "مشروع ليلى" الفنّان حامد سنّو تفكيك الفرقة، التي أرهقتها حملات التحريض والملاحقات المنظّمة ضدّها وضدّ موسيقاها[30]. في السنوات الأخيرة التي سبقت تفكيك الفرقة، تمّ منع العديد من حفلات الفرقة في الأردن ومصر ولبنان.

إلّا أنّ "مشروع ليلى" لم يكن السياق الوحيد في الموسيقا الحديثة لاسم ليلى، حيث نجده في أسماء العديد من الأغاني الحديثة، مثل أغنية محمّد حماقي التي تحمل اسم "ليلى" حيث يقول: "ليلى، بقِت ليلى، اللي أنا مجنونها، كاتب ألف قصيدة في عيونها". وأغنية كايروكي المميّزة التي

افتتحت المادّة فيها – "عشانك أنا قادر أكمل عشانك قادر أتحمل، وكل مرة بشوفك بحبك ثاني". وأغنية الشاميّ التي تحمل كذلك اسم "ليلى". كلّ واحدة من هذه الأغاني تعدّت مشاهداتها العشرة مليون على منصّة يوتيوب. هناك أغنية أخرى للفنّان التركيّ رينمِن تدعى "ليلى"، حصلت على أكثر من 240 مليون مشاهدة، وتحكي كذلك عن عشق جنونيّ ومحاولة وِصال معقّدة للمعشوقة، حيث يقول: "إنّني مجنونٌ بك، ولكنّي لا أدري ماذا عنك، لا يمكنني أن أفرض عليك حُبّي. يستحيل."

وطبعًا، في السياق الموسيقيّ لتناصّات اسم ليلى وتوظيفه، لا بدّ من ذكر أغنية زياد الرحباني "الحالة تعبانة يا ليلى"، التي تحيل بالاسم إلى وِصالٍ نقديّ من نوع آخر؛ وهو الصعوبة التي يحملها الحبّ الطبقيّ بين ليلى "الغنيّة" و"نحنا دراويش." حيث يقول الرحباني: "الحالة تعبانة يا ليلى خطبة مافيش، وأنت غنيّة يا ليلى ونحنا دراويش. أنت في وادي ونحنا في وادي، كل لحظة تبعّدنا زيادة. أرض العنّا (التي عندنا) بلا سجادة، وأنت معوّدة تمشي عالريش." أي أنّه، بهذه الكلمات، يعرض الفروقات الطبقيّة في المجتمع اللبنانيّ، و تأثير السياق الاقتصاديّ والفقر على حياة الأفراد، العاطفيّة والمجتمعيّة.

بكلمات أخرى، لم تعد ليلى في الموسيقا البديلة الحديثة مجرّد اسم حقًّا، بل هي رسالة كاملة من العشق بعيد الوِصال. لكنّ هذا التمثيل ليس تمثيلًا رومانسيًّا فقط، بل فيه الكثير من أصوت جيل الثورات العربيّة التي تشكو الغلاء المعيشيّ، وطريق الصراعات الطويلة التي يواجهها الشباب لتحقيق أحلامهم وتكوين عائلاتهم. ليلى، هنا، هي ليست المناضلة فقط، بل هي من يدفع بالنضال – أحمد عيد يقولها مرارا ويكرّرها: "في بداية الطريق والحلم كان لسه بعيد، في عز يأسي وكل الدنيا ماشية عكسي، عشانك أنا قادر أكمل عشانك قادر أتحمل".

مقابل الموسيقا البديلة، نجد الموسيقا التقليديّة الشعبيّة الشائعة ما زالت تعرض ذات الليلى كتمثيل نمطيّ بدائيّ للمعشوقة، وتكشف لنا أنّ للمعشوقة ليلى قد تكون صورتان – إحداها إيجابيّة وناشطة والثانية سلبيّة وخاملة تنتظر المعشوق. فمثلًا، تغنّي لنا أنغام في أغنيتها ليلى: "أمرتبط بغيري الليلة، أم أنا هذه الليلةَ ليلى"، وبهذه الكلمات تحوّل ليلى من اسم إلى صفة تحمل في طيّاتها المعشوقة المدلّلة. في نهاية المطاف، تضيف أنغام تهديدها: "لا تفتح عليك نيراني والويل"، رابطة بين شرطيّة كونها ليلى، وإلّا "النيران والويل".

يرى فوكو، أنّ السلطة تنشط من خلال مؤسّسات وممارسات استطراديّة مختلفة، تنظّم وتتحكّم في الأفراد وسلوكيّاتهم. وفي سياق الموسيقا، يمكن اعتبار ذكر ليلى كشخصيّة رمزيّة مرتبطة بالحبّ والرغبة لتوجيه الخطاب النقديّ. يمكن تطبيق فكرة فوكو عن معرفة القوّة هنا، حيث يؤثّر الخطاب المحيط بليلى في الموسيقا على طريقة إدراك الأفراد للحبّ وتجربته، بل على فكرة "الوِصال" والشوق إليه.

إنّ تجربة فرقة "مشروع ليلى"، ومواجهتها للاضطهاد والرقابة بسبب اسمها وهويّتها وموسيقاها، تعكس ممارسات السلطة من خلال الإقصاء. مفهوم فوكو للسلطة التأديبيّة وثيق الصلة هنا، حيث تصبح الهوية الاجتماعيّة والثقافية للفرقة هدفًا للمراقبة والسيطرة.

ليلى في الغرب

وبهذا التهديد، أنتقل إلى صورة ليلى في الغرب، حيث تتناغم بصورة مميّزة كذلك مع الصورة العربيّة والشرقيّة لها، كتلك الفتاة المُعارضة والمناضلة والثائرة، بالرغم من رذاذ الاستشراق الذي يشوّه بعض هذه الصور. أوّل ذكر بارز لاسم ليلى في الثقافة الغربيّة، جاء في أغنية Layla لفرقة البلوز الأمريكيّة Derek and the Dominos (A&M Records, 1970). تحكي الأغنية قصّة ليلى ومجنون، معتمدةً على صياغة الشاعر الفارسيّ العظيم نظامي. في عام 1993، حصلت الأغنية على جائزة جرامي لأفضل أغنية، وفي عام 2004، تمّ تصنيفها في المكان السابع والعشرين في قائمة Rolling Stone لأفضل 500 أغنية في التاريخ. المثير في الأمر أن الأغنية كانت مستوحاة من حبّ إريك كلابتون، المغنّي، السِّري لباتي بويد، زوجة صديقه وزميله الموسيقيّ جورج هاريسون، تمامًا كما كان حبّ مجنون لليلى المتزوّجة من ابن عمّها ورد. لكنّ قصّة كلابتون وباتي بويد لم تكن تراجيديّة كمجنون ليلى، فبعد طلاق هاريسون من باتي بويد، تزوّجا كلابتون منها في النهاية[31].

الموضع الآخر الذي لا بدّ من التطرّق إليه، هو فيلم .Layla M الدنماركيّ من عام 2016، لمخرجته ميج دي يونغ. يحكي الفيلم قصّة ليلى، شابّة هولنديّة مسلمة من أصول مغربيّة، وُلدت ونشأت في أمستردام. تواجه ليلى، بشكل يوميّ، صورًا مختلفة لرُهاب-الإسلام (الإسلاموفوبيا) والعنصريّة. بالرغم من أنّ عائلتها تندمج بسعادة في الثقافة الهولنديّة، تبدأ ليلى بالتمرّد والتوجّه نحو الأصوليّة الإسلاميّة. يبدأ كلّ شيء من متابعاتها لأخبار الشرق الأوسط ومشاهدة الفيديوهات القصيرة عن الحرب في سوريّة وفي غزّة، فتقرّر إخراج فيلم بنفسها، ممّا يثير غضب عائلتها. عند فرض حظر على ارتداء البُرقع في أمستردام، يزداد عزم ليلى على لبسه معترضةً على التعاليم الليبراليّة المفروضة عليها. تلتقي ليلى شابًّا يوصف كراديكاليّ يُدعى عبد، ويقرّران الزواج والسفر إلى الشرق الأوسط معًا. هناك، تعيش ليلى ثنائيّة النفاق والاضطهاد ضدّ النساء وترى وجهًا آخر للإسلام، غير الذي تعرّفت عليه في أوروبا. تكتشف أنّ الإسلام الشرقيّ هو إسلام عماده الأبويّة، وفي أزقّته العديد من الطرق المُختصرة للتطرّف والراديكاليّة[32].

حاز الفيلم على ردود فعل إيجابيّة جدًّا في الغرب، وساعد على زيادة تأثير اسم ليلى كاسم يمثّل المرأة الشرقيّة المتمرّدة والرافضة لدور الضحية المُباشرة. إلى جانب هذا الفيلم، هناك أكثر من 17 فيلمًا أوروبيًّا قصيرًا يحمل اسم ليلى، وفي 10 منها على الأقلّ، هناك نقاش لموضوع الاضطهاد ضدّ النساء والعنصريّة التي تواجهها النساء العربيّات أو الشرقيّات. في هذه الأفلام تظهر ليلى ضحيّة، وتحاول مواجهة مكانتها لتتحدّى المعتدين عليها والمُسيئين لها. فيلم آخر مهمّ بهذا السياق، هو الفيلم الوثائقيّ القصير "نور وليلى" (Noor & Layla) من إخراج المخرجة الكنديّة-باكستانيّة فوزية ميرزا، والصادر عام 2021. يناقش "نور وليلى" قصّة حبّ مثليّة في العالم الإسلاميّ – بين فتاتيْن، هما نور وليلى. الفيلم القصير مقسّم إلى خمسة أقسام، تبعًا للصلوات الخمس، ويتّبع العلاقة العاطفيّة بين الفتاتيْن.

إلى جانب صورتها كمناضلة، نجد في الغرب صورة أخرى لليلى، وهي ليلى الباحثة، وبشكل خاصّ – عالمة الآثار. مثلًا، في سلسلة ألعاب "عقيدة القاتل المأجور" (Assassin's Creed) الشهيرة، والتي تعتبر واحدة من أنجح ألعاب الفيديو عالميًّا، نجد أنّ الشخصيّة البطلة في آخر

4 ألعاب، منذ عام 2016، هي عمليًّا شخصيّة ليلى. في قصّة اللعبة، ليلى حسن هي باحثة آثار مصريّة تتبع لجماعة عقيدة الأساسنز-الحشّاشين – "عقيدة القاتل المأجور". وُلدت ليلى القاهرة عام 1984، لأشرف وزينب حسن، وهاجرت من مصر مع والديها وهي طفلة، وعادت إليها فقط في عام 2011، للانضمام لجماعات الثورة في ميدان التحرير. قصّة ليلى حسن في "عقيدة القاتل المأجور"، تعتبر واحدة من أنجح قصص الخلفيّة المعروفة باللعبة، واختيار اسم ليلى جاء بهدف تمثيل بطلة مناهضة للقمع والطغيان، توظّف علمها وقدراتها القتاليّة في نضالها[33].

لكنّ أحدث وأبرز ذكر لليلى في السنوات الأخيرة، هو بلا شكّ، ذكر ليلى الفولي. تمّ عرض شخصيّة ليلى عبد الله الفولي في مسلسل الأبطال الخارقين من عالم مارفل - فارس القمر - Moon Knight، هذه السنة. في نهاية المسلسل، تمّ الكشف أنّ شخصيّة ليلى الفولي التي تلعبها الفنّانة المصرية مي القلماوي، هي عمليًّا أوّل بطلة خارقة عربيّة مصريّة في عالم مارفل السينمائيّ، الذي يعتبر أحد أنجح عوالم السينما. وصفت القلماوي شخصيّتها على أنّها تستمدّ إلهامها من نساء الشرق الأوسط، صاحبات "القوّة الناعمة والمتواضعة للغاية"، عكس الممثّلات الغربيّات، مثل أنجلينا جولي التي صوّرت شخصيّة لارا كروفت كمُداهمة قبور وعالمة آثار شديدة وقاسية، بينما ليلى الفولي هي عالمة آثار مصريّة تحترم الآثار وتحفرها بذكاء كي لا تؤذيها. وبالرغم من رقّتها، فليلى الفولي لا تسكت بتاتًا أمام القمع الذي يواجهه الشارع المصريّ، فتدافع بجسدها وكامل قواها عنه. بل إنّها تتقمّص كذلك صورة الآلهة إيبت (Taweret)[34]، وهي آلهة الحماية والوفرة في الديانة المصريّة القديمة، وفي نصوص الأهرام يلتمس الملك أن يتغذّى من ثديها حتّى لا يظمأ أو يجوع مرّة أخرى للأبد[35].

دور ليلى كباحثة وعالمة آثار في السياق الغربيّ، لا سيّما في لعبة الفيديو "Assassin's Creed"، وفي مسلسل "فارس القمر" يسلّط الضوء على استعادة الوكالة على إنتاج المعرفة وديناميّات القوّة التي ينطوي عليها تشكيل الروايات والتمثيلات التاريخيّة. تعمل القوّة في إنتاج المعرفة من خلال التحكّم فيما يعتبر صحيحًا وموثوقًا وحقيقيًّا، خاصّة عندما يتمثّل في شخصيّة ذات أصول عربيّة، كما هي "ليلى" في لعبة الفيديو والمسلسل.

تحكي هذه الليلَيات الغربيّة، بمعظمها، قصص نساء تأتي من لُبّ الثقافة العربيّة والشرقيّة، ومن خلال هذه الأمثلة التي قدّمتها هنا، نجد أنّ صورة هذه النساء تتشابه مع صورتها في العالم العربيّ – وهي صورة المرأة المُقاتلة المناضلة، والتي لا تصمت في وجه القمع. ما يثير حفيظة المتلقّي النقديّ، قد يكون في أنّ اختيار اسم واحد يميّز معظم النساء الشرقيّات الآتية من الشرق، قد يرمز لرؤيا أُحادية إلى الشرقيّة. لكنّ هذا غير دقيق، فهناك أسماء أخرى، مثل عائشة ونواديا وأميرة وغيرها.

المثير للاهتمام والتساؤل الكبير في هذا السياق، هو انتشار هذه الأسماء في تسمية المواليد الجدد في الغرب. فانتشار اسم ليلى كان نادرًا جدًّا في الولايات المتّحدة قبل تبدّل الألفيّة. لكنّه، وعلى ما يبدو بتطارد عكسيّ معيّن مع انتشار رهاب الإسلام والشرق نتيجة أحداث سقوط التوأمين، تمكّن الاسم من الانتشار الكبير في العقدين الأخيرين. فمثلًا، في عام 2019، كان في المرتبة الثالثة والعشرين بين الأسماء الأكثر انتشارًا للمولودات الجدد، حيث بلغ عدد المولودات

6500، وهو ما يمثّل 0.355 في المائة من إجماليّ المواليد الإناث في عام 2019. بالنسبة لعام 2021، بلغ عدد المواليد باسم ليلى 6303، وهو ما يمثّل 0.354 في المائة من إجماليّ المواليد الإناث في عام 2021[36].

تساهم تمثيلات ليلى هذه، في الموسيقا والأفلام وألعاب الفيديو والمسلسلات التلفزيونية، في نقد بعض الصور والقوالب النمطيّة المرتبطة بليلى، لا سيّما بوصفها شخصيّة متمرّدة ومقاومة لما آلت بها التمثيلات الاستشراقيّة السابقة للشخصيّة العربيّة الخاملة أو الضعيفة، التي بلور رسم صورتها إدوارد سعيد في "الاستشراق"[37]. لا تخلو هذه التمثيلات من وجهات النظر الاستشراقيّة على التمثيلات الغربيّة لليلى، حيث تشوّه النظرة الاستشراقيّة صورة ليلى وتعرضها كمُغرية، ممّا يعزّز ديناميكيّات القوّة ويعزّز السرد الغربيّ السائد عن الشرق. تعمل القوّة من خلال هذه التمثيلات، من خلال تعزيز الصور النمطيّة والحفاظ على النظرة الغربيّة باعتبارها منظورًا معياريًّا.

إلّا أنّ السياق المعاصر، وبشكل خاصّ، الذي تقدّمت به في هذه المادّة يعرض دورًا مغايرًا لشخصيّة ليلى كشخصيّة مقاومة وناشطة في سياقات مختلفة. سواء كان ذلك تمرّد ليلى على التعاليم الليبراليّة، أو استكشافها لهويّتها الإسلاميّة، أو مشاركتها في الحركات السياسيّة، فإنّ أفعال ليلى تتحدّى وتقاوم هياكل السلطة المهيمنة، مهما كانت شرقيّة أو غربيّة، ليبراليّة أو دينيّة محافظة. تعمل هذه المقاومة على اضطراب وتخريب علاقات القوّة والخطابات القائمة.

تعرض هذه التمثيلات الغربيّة، كذلك تقاطعيّة السلطة، من خلال معالجة قضايا الجنس والجندر والعرق. التمييز الذي تواجهه ليلى المذكورة في السياق الغربيّ، يمثّل التقاطعيّة الكرينشويّة[38] بطريقة واضحة جدًّا، كتمثيل لامرأة مسلمة من أصل عربيّ في مجتمع غربيّ، فضلاً عن تصوير نضال ليلى ضدّ الاضطهاد والعنصريّة من المجتمع الغربيّ ومن مجتمعها الدينيّ. تعمل القوّة على هذه الهويّات المتقاطعة من خلال تشكيل تجارب ليلى وفُرصها داخل المجتمع.

يمكننا مشاهدة هذا النوع من المقاومة التقاطعيّة للسرديّة بصورة واضحة جدًّا في فيلم "دنيا وأميرة حلب". صدر الفيلم في عام 2023 كفيلم رسوم متحرّكة، من إخراج الفنّانة ماريا ظريف. صدر الفيلم بإنتاج كنديّ-فرنسيّ مشترك، وقامت ظريف، السوريّة، بكتابته وإخراجه بمشاركة رسّام الكاريكاتير الكنديّ الفرنسيّ أندريه قاضي في الإخراج. الفيلم ناطق بالفرنسيّة، ويمزج فيها العربيّة بلهجة سوريّة-حلبيّة في بعض المشاهد المُغنّاة. أميرة حلب في الفيلم هي ليلى، والدة البطلة الصغيرة دنيا، التي تموت في بداية الفيلم لكنّها تتحوّل إلى روح ملائكيّة تخيّم في سماء دنيا طيلة الفيلم. يحكي الفيلم قصّة الهروب من الحرب في سوريّة نحو رحلة لجوء طويلة تقوم بها دنيا مع عائلتها. في هذا الفيلم، تتمكّن ظريف من عرض صورة ليلى العربيّة الشرقيّة بطريقة تتماهى تمامًا مع مفهوم المحبوبة السامية التي يتوق البطل لوصالها، وكونها في هذه الحالة أمًّا وليست معشوقة يضيف المفهوم الصوفيّ العميق لعشقها والتوق إليها. لكنّ ظريف لا تكتفي بهذا، بل تضيف تناصًّا وتماهي بين شخصيّة ليلى، أميرة حلب المعاصرة، مع شخصيّات نسائيّة إلهيّة أخرى مثل عشتار، ومثل مفهوم الليل وظلماته الآمنة في هذا السياق. كون الفيلم صادر عن أستوديوهات كنديّة وفرنسيّة يجعله فيلمًا غربيًّا، ولغته الفرنسيّة تفرض جمهوره

الأوليّ، لكنّ إنتاجه من قِبل الفنّانة ذات الهويّة والخلفيّة الثقافيّة السوريّة، يمكّنه من صدع الصورة التقليديّة والنموذجيّة للمرأة العربيّة في الغرب، ولليلى بشكل خاصّ.

ليلى الحمراء

إلى جانب هذا الحضور الزخم في الثقافة العربيّة والغربيّة، بقي هناك تطرّق واحد مركزيّ ليلخّص لنا حضور ليلى الثقافيّ، وهو في ثقافة الأطفال. في هذا السياق، نجد اسم ليلى هو الاسم المتّبع لشخصيّة ذات القبّعة الحمراء المعروفة من الثقافة الشعبيّة العالميّة. "ليلى الحمراء" أو "ليلى والذئب" أصبحت شخصيّة مألوفة جدًّا في عالم الأطفال، بينما ذات الشخصيّة لم تحصل على أيّ اسم عينيّ في الثقافة العالميّة، وكانت تدعى بأسماء عامّة غير محدّدة مثل ذات القبّعة الحمراء، Little Red Riding Hood، Le Petit Chaperon rouge، Rot-käppchen أو حتّى Cappuccetto Rosso – أي القبّعة الحمراء. يغلب اللون الأحمر على التسمية في اللغات الأخرى، بينما في العربيّة والهونغاريّة، نجد الحكاية تكتفي في الكثير من الأحيان باسم شخصيّ، ليدلّ مباشرة على الشخصيّة. في العربيّة، نقول ليلى، كما في "ليلى والذئب"، عوضًا عن ذكر اللون. وفي الهونغاريّة نقول "بيروسكا والذئب" (Piroska és a farkas)، حيث أنّ "بيروسكا" هي كلمة تدلّ على المعنيّين، أوّلًا على اللون الأحمر، وثانيًا فهي تعبّر عن اسم مؤنّث في المجتمع الهونغاريّ.

في بحث تاريخ التسمية العربيّة، نجد على ما يبدو، أنّ أوّل الأدباء الذين استعملوا هذا الاسم هو كامل كيلاني في تعريبه للقصّة الشعبيّة. هناك العديد من التفسيرات الممكنة لاختياره لها الاسم بشكل خاصّ، لكنّ أبرزها هي أنّ ذات القبّعة الحمراء تحمل في سلّتها زجاجة نبيذ لتأخذها لجدّتها، ومن أجل التخلّص من النبيذ ومحو ذكره في قصّة موجّهة للأطفال في مجتمعات ذات طابع وتراث إسلاميّ، اختار كيلاني إخفاء النبيذ من النصّ وذكره بشكل مبطّن في اسم الشخصيّة – ليلى (نشوة الخمر). يمكن تقديم تفسير آخر لهذا الاختيار، وهو تفسير يدلّ على رمزيّة الاسم لسياق القصّة، فالقصّة، عمليًّا، تشمل تحذيرًا للأطفال المستمعين بألّا يجولوا الغابة بل يسيروا في الطريق المعبّد فقط. يشمل الاسم ليلى في اللغة العربيّة مقطعيْن؛ هما لَيْ و-لَى، اللي يدلّ على الالتفاف والسير بالطريق غير المستقيم، واللى يلفظ كما لو كان لا – النافية أو الناهية. أي أنّ اسم ليلى يدلّ على رمزيّة صوتيّة بمعنى "لَيٌّ لَ".

هذه الإمكانيّات، هي تفسيرات واردة لنجاح الاسم وبلوغه هذه الدرجة، لكنّها لا تعني أنّ كيلاني قصدها فعلًا. السياق الآخر الذي لا بدّ من التطرّق إليه، هو مجازيّة الاسم، بناءً على مجازيّاته ورمزيّاته في مجالات الميديا الأخرى. ذات القبعة الحمراء الصغيرة، هي طفلة ضعيفة وخاملة في معظم الصياغات التقليديّة، إلّا أنّ الأمر يختلف في الصياغات الحديثة عالميًّا للقصّة الشعبيّة. حيث يمكننا أن نجد الكثير من الصياغات التي تحوّل الطفلة الصغيرة إلى شخصيّة قويّة ومحتالة بنفسها، تتمكّن من التحايل على الذئب. في قصّة Ninja Red Riding Hood[39] مثلًا، نتعرّف على صيغة تتدرّب وتتعلّم فيها ذات القبّعة الحمراء مهارات النينجا لتتحدّى الذئب. وقصّة "ليلى والذّئب" لإميلي نصر الله، تقترح قراءة نسويّة جندريّة للنصّ[40]. في معظم الحالات،

عند تحوّل اسم الطفلة إلى ليلى، ورواية قصّتها في المجتمعات العربيّة الحديثة، تتمكّن الطفلة من نقد اضطهادها والاعتراض على تصنيفها كضحيّة مباشرة. لا يحدث هذا بسبب اسمها طبعًا، إنّما نتيجة التعديلات المُعاصرة على الأدب الشعبيّ القديم والصوابيّة السياسيّة، لكنّ نتيجته تُظهر أنّ الليليات في القصص الجديدة هي مناضلة.

في الصياغة الفلسطينيّة، مثلًا، للقصّة، نتمكّن من رؤية ليلى كمُقاطعة - "ما بتشتري من بضايع المستوطنات"[41]، وليلى تتحدّى الذئب لتزور جدّتها – "بس أنا صغيرة، ما معاي تصريح"[42]، وحتّى ليلى تتوجّه للمحكمة لرفع دعوى ضدّ الذئب الذي التهم جدّتها[43]. هذه الصياغات كلّها، وغيرها الكثير، تعرض لنا ليلَيات مناضلة، لا تقبل الإهانة والقمع، بل تواجهها.

كما رأينا، يظهر اسم ليلى في التمثيلات الثقافيّة المختلفة في الكثير من الصور. في المسرح والسينما والموسيقا نجد الاسم يرمز للشخصيّة الجريئة المتمرّدة على الأعراف والمناضلة في وجه القمع. إتيمولوجيا الاسم قد تأخذنا مرّة أخرى لليليث، أم الشياطين في تمثيل المرأة القويّة، وقد تأخذنا لليلة السوداء، حالكة الظلام التي يصعب إيجاد الطريق الصحراوية فيها. وكلّ من هذه الإحالات ترمز إلى مواجهة المجهول والتعامل معه بجرأة ودون تردّد. وهكذا، قد يكون تحوّل اسم ليلى لاسم رمزيّ للضحيّة التي تختار النضال عوضًا عن الخضوع.

حضور "ليلى" في سياق الأدب الشعبيّ العربيّ وتوظيفه لتقنيّات إعادة الصياغة الشعبيّة، يُظهر لنا إعادة صياغة الحوار والخطاب حول دور شخصيّات نسائيّة مثل ليلى الحمراء، وتمكّنها من نقد القوالب الجندريّة وكسرها، مبتعدة عن التصوير التقليديّ للشخصيّة الضعيفة والسلبيّة. يشير هذا التحوّل إلى تحوّل في الممارسات الخطابيّة المحيطة بليلى، ممّا سمح لها بأن تصبح شخصيّة مقاومة وناشطة. يعكس هذا فكرة فوكو، بأنّ المقاومة والنفوذ الذي تسعى إليه، تعمل من خلال محاولة التأثير على الممارسات الخطابيّة التي تشكّل وتعيد تعريف الأدوار والهويّات الاجتماعيّة

للي قالته لِيلا

في نهاية الحديث، بقي التطرّق للمقولة الشعبيّة المتعارفة: "للي قالته *لِيلا*" أو "للذي قالته ليلى". انتشرت هذه العبارة الشعبيّة في عام 2020 كثيرًا في الأردنّ؛ بعدما استعملها وزير التربية والتعليم الأردنيّ الأسبق، وليد لمعاني، عبر شبكة تويتر رادًّا على شابّ قال إنّه هاجر من الأردنّ ولن يعود إليها مجدّدًا – نتيجة تطوّرات الحالة الوبائيّة في الأردنّ، إثر وباء كورونا، وتعامل المملكة معها. ردُّ الوزير السابق بهذه العبارة أدّى لامتعاض شديد وأثار الكثير من الجدل.

أمّا عن مصدر العبارة، فيُحكى في قديم الزمان عن انتشار مرض طفيليّ أصاب نساء قرية نائية بمؤخّراتِهِنّ. ولحَياء هؤلاء النساء، عند ذهابهنّ إلى العطّار، لم يتمكنّ من وصف منطقة ألمهم، والعطّار لم يتمكّن من تشخيص المرض أو وصف العلاج. حتّى أصاب هذا المرض طفلة صغيرة اسمها ليلى. ذهبت ليلى إلى العطّار، وعندما سألها لمَ تريد الدواء؛ فقالت له لطي... أقصد – لمؤخّرتي. وهكذا أصبحت ليلى هي أوّل من تُشفى من هذا المرض. وصارت النساء تذهب إلى العطّار واحدة تلو الأخرى، وعندما تُسأل لِمَ تريد الدواء، تقول "للذي قالته ليلى".

ملخّص

يتردّد صدى اسم "ليلى" بعمق في كلّ من الثقافات العربيّة والعالميّة، متجاوزًا الزمان والمكان، ليصبح رمزًا للقوّة والجمال والنقد الاجتماعيّ. من خلال ظهور الليلَيات في الشعر العربيّ القديم، والموسيقا العربيّة المعاصرة، والشعر الصوفيّ، وحتّى الأساطير اليهوديّة، برزت ليلى كتمثيل متعدّد الأوجه للهويّة والنقد. ومع ذلك، وبغضّ النظر عن أهميّته الثقافيّة، يحمل اسم ليلى أيضًا مسحة سياسيّة دقيقة، وهو بمثابة تذكير مؤثّر بالديناميّات الاجتماعيّة والسياسيّة المعقّدة التي تشكّل عالمنا. في هذه المقالة، نتعمّق في غيض من فيض التمثيلات التي لا تعدّ ولا تحصى لاسم ليلى، ونستكشف أبعادها التاريخيّة والثقافيّة والسياسيّة عبر المجتمعات المختلفة، لنخلص في نهاية الأمر أنّ اسم ليلى يدلّ على تقاطع خطابيّ نقديّ بين صورة المحبوبة بعيدة الوصال وصورة المناضلة الرمزيّة من أجل الحقوق السياسيّة.

تبدأ رحلة ليلى في أبيات شعريّة من الأدب العربيّ القديم، حيث غالبًا ما تُصوَّر على أنّها رمز لجمال وسحر بعيد المنال. لا تأسر هذه الصور الخيال فحسب، بل توفّر أيضًا نافذة على الحقائق الاجتماعيّة والسياسيّة للعصر. يستمرّ صدى اسم ليلى من خلال الموسيقا العربيّة المعاصرة، حيث تجد تعابير جديدة في الألحان التي تحمل رسائل الحبّ والشوق والمقاومة. هذه الأغاني، بمثابة تذكير بالعلاقة الدائمة بين الفنّ والثقافة والمشهد السياسيّ الذي تزدهر فيه.

في المجال الروحيّ، نواجه حضور ليلى في الشعر الصوفيّ، فيه تمثّل ليلى سعي الباحث عن الحبّ والوحدة الإلهيّين، وتجاوز الانقسامات المجتمعيّة واحتضان تجربة إنسانيّة عالميّة من خلال انغماس تمثيل اسم ليلى بالذات الإلهيّة. بالإضافة إلى ذلك، يظهر اسم ليلى أيضًا في الأساطير اليهوديّة، تحت غطاء شخصيّة ليليث؛ حيث تتشابك الثقافات وتوضح الترابط بين التقاليد المتنوّعة.

بينما ينتقل اسم ليلى إلى ما وراء أصوله العربيّة، فإنّه يواجه روايات وتفسيرات جديدة في الغرب. في الأدب والسينما والثقافة الشعبيّة الغربيّة المعاصرة، غالبًا ما يتمّ تصوير ليلى على أنّها شخصيّة قويّة ومستقلّة وذات قوّة، وتتحدّى القوالب النمطيّة وتتحدّى التوقّعات المجتمعيّة. لا تسلّط هذه التمثيلات الضوء على المفاهيم المركّبة للمرأة الشرقيّة في المجتمعات الغربيّة فحسب، بل تسلّط الضوء أيضًا على النضال المستمرّ من أجل المساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعيّة.

يشمل اسم ليلى، الذي يتجاوز حدود الزمن والثقافة والجغرافيا، نسيجًا غنيًّا ذا أهمّيّة تاريخيّة وثقافيّة وسياسيّة. تعكس تمثيلاته المتنوّعة في الشعر العربيّ الكلاسيكيّ والموسيقا العربيّة المعاصرة والشعر الصوفيّ والأساطير اليهوديّة ووسائل الإعلام الغربيّة، الديناميكيّات المعقّدة للمجتمعات التي تحتضنه وتفسّره. حين نكشف عن طبقات معنى ليلى، نواجه حقيقة لا يمكن إنكارها، وهي أنّ السياسة تتغلغل في كلّ جانب من جوانب حياتنا، وتؤثّر على القصص التي نرويها والهويّات التي نصوغها. أصبحت ليلى، اسم الجمال والقوّة، رمزًا للمقاومة والوحدة والنضال المستمرّ من أجل عالم أكثر شمولًا وإنصافًا. يكشف تحليل القوّة والخطاب، بالاعتماد على نظريّة فوكو، عن الأهمّيّة السياسيّة لاسم "ليلى" بما يتجاوز ارتباطاته الثقافيّة والتاريخيّة.

باعتباره رمزًا دائمًا للقوّة والجمال والنقد الاجتماعيّ، تتجاوز ليلى الزمان والمكان، ويتردّد صداها بعمق في الثقافات العربيّة والعالميّة فتظهر ليلى كتمثيل متعدّد الأوجه للهويّة والنقد.

إذًا؛ هل يمكن تعريف ليلى معجميًّا؟ بينما من الواضح أنّ هناك ألف ليلى وليلى، هل يمكن لقراءة نقديّة اجتماعيّة وتناصّيّة الإجابة عن سؤال مفتاح المعجميّ - ما هي **أو** من هي **ليلى**:

1. ليلى هي اسم مؤنّث نشأ في الأدب العربيّ القديم، وهي تبرز كرمز للجمال والسحر بعيد المنال والوصال، ممّا يعكس الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ للعصر.
2. رمز القوّة والجمال والنقد الاجتماعيّ عبر الثقافات العربيّة والعالميّة، ويجسّد تمثيلات متعدّدة الأوجه للهويّة والنقد.
3. يرمز حضور ليلى في الموسيقا العربيّة المعاصرة إلى رسائل الحبّ والتوق والشوق والمقاومة، ويسلّط الضوء على الترابط بين الفنّ والثقافة والسياسة.
4. في الشعر الصوفيّ، ترمز ليلى إلى سعي الباحث عن الحبّ الإلهيّ والوحدة، وتجاوز الانقسامات المجتمعيّة واحتضان تجربة إنسانيّة عالميّة.
5. تظهر ليلى في الأساطير اليهوديّة بدور ليليث، وهي توضح الترابط بين التقاليد والثقافات المتنوّعة.
6. في السياقات الغربيّة، يتمّ تصوير ليلى بأنها شخصيّة قويّة ومستقلّة ومتمكّنة، في الأدب والسينما والثقافة الشعبيّة، وتتحدّى الصور النمطيّة والتوقّعات المجتمعيّة.

هوامش

1. /Almaany (2023). *Almaany Arabic Dictionary.* Retrieved from www.almaany.com

2. ابن منظور، م. (1997). لسان العرب. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر.

3. Seyed-Gohrab, A. (2020). *Longing for Love: The Romance of Layla and Majnun. A Companion to World Literature*, 1-12.

4. هلال، م.غ. (1980). ليلى والمجنون في الأدبيْن العربيّ والفارسيّ: دراسات نقد ومقارنة في الحبّ العذري والحبّ الصوفيّ.

5. عباس، د. (2015). قصّة مجنون ليلى في الأدبيْن العربيّ والفارسيّ. مكتبة عين الجامعة.

6. فرّاج، ع.أ. (1979). ديوان مجنون ليلى. القاهرة: مكتبة مصر. ص 20.

7. مواسي، ف. (2017). ليلى في أقوال مشهورة. موقع القرية.

8. السيوطي، ج. (1966). شرح شواهد المغني. بيروت: لجنة التراث العربيّ.

9. هلال، م.غ. (1980). ليلى والمجنون في الأدبيْن العربيّ والفارسيّ: دراسات نقد ومقارنة في الحبّ العذري والحبّ الصوفيّ.

10. Smith, P. (2014). *Layla and Majnun: Nizami.* Australia: Book Heaven.

11. Ḏulfaqāri, H. (1995). *Manẓumahā-ye ʿāšeqāna-ye adab-e fārsi.* Tehran.

12. Asadollayev, S. (1981). *'Leyli o Majnun' v Fārsi Yazychnoi Literature,* Dushanbe.

13. Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977.* Vintage.

14. Jung, C. G. (1959). *The archetypes and the collective unconscious.* Routledge.

15. العلاوي، أ. (2005). ديوان العارف بالله والدلال عليه الأستاذ الأكبر أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي رضي الله عنه ونفعنا به. مستغانم، الجزائر: المطبعة العلاوية.

16. المدني، ب. (2018). معنى ليلى عند الصوفيّة. نفحات الطريق.

17. الوكيل، ع. (1970). مصرع التصوّف. مكّة المكرّمة: عباس أحمد الباز.

18. الشعراني، ع. (2005). الطبقات الكبرى المسمّى لواقح الأنوار القدسيّة في مناقب العلماء والصوفيّة. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة.

19. ظهير، إ. (2005). دراسات في التصوّف. لاهور، باكستان: إدارة ترجمان السنة.

20. ظهير، إ. (2005). دراسات في التصوّف. لاهور، باكستان: إدارة ترجمان السنة.

21. الوكيل، ع. (1970). مصرع التصوّف. مكّة المكرّمة: عباس أحمد الباز.

22. Sira, B. (n.d.). *The Alphabet of Ben Sira*. (Original work published in the Middle Ages).

23. Hurwitz, S. (1999). *Lilith-the first eve: Historical and Psychological aspects of the dark feminine.* Daimon.

24. Osherow, M. (2000). The dawn of a new Lilith: Revisionary mythmaking in women's science fiction. *NWSA journal*, 68-83.

25. حداد، م. ب. (2018). دخلك بتعرف مشروع ليلى. دخلك بتعرف؟: dkhlak.com/

26. زيادة، ع. (2019). مشروع ليلى: حلول رومانسيّة للكآبة. فُسْحَة - ثقافيّة فلسطينيّة. فسحة www.arab48.com

27. Sharma, S. (2016). Resistance to Orthodox Power Structures through Popular Music in the Middle East. *Ethnicity*.

28. Hall, R. (2019). Mashrou' Leila: Lebanese Band Concert Cancelled to 'Avoid Bloodshed' After Attacks from Church Leaders. *The Independent*, 31.

29. طربيه، أ. ي. (2019). بدعة العصر الجديد في مواجهة كنيسة المسيح. لبنان: جيزل فرح طربيه- دار المشرق.

30. Salih, M. (2022). Mashrou' Leila disbanded: Lebanese group announce split. *Middle /East Eye*. https://www.middleeasteye.net

31. Reid, J. (2006). *Layla and Other Assorted Love Songs by Derek and the Dominos.* .Rodale Books

32. Bartels, E., & Brouwer, L. (2017). Layla M.: A Film about the Radicalisation of a Moroccan-Dutch Girl Women's Voices from Amsterdam West and the VU University. *Women and Resistance*, 137.

33. Santos, N. (2022). Assassins and the Creed: A look at the Assassin's Creed series, Ubisoft, and women in the video games industry. W*omen in Historical and Archaeological Video Games,* 9, 25.

34. .Vandewalle, A. (2022). "All Gods Will Die". *Mythology and Thor: Love and Thunder AntiQuiPop: Classical and Ancient Egyptian Reception in Pop Culture & Politics*. .Hypotheses: 11336

35. Redford, D. B. (2002). *The ancient gods speak: A guide to Egyptian religion*. Oxford .University Press

36. .The United States Social Security Administration, SSA. Social Security, www.ssa.gov

37. .Said, E. (1978). *Orientalism: Western concepts of the Orient.* New York: Pantheon

38. Crenshaw, K. (1991). *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of Color.* Stanford Law Review 43(6): 1241-1299.

39. Schwartz, C., & Santat, D. (2014). *Ninja Red Riding Hood.* G.P. Putnam's Sons .Books for Young Readers

40. سروجي-شجراوي، ك. (2014). "ليلى والذئب»: هل هي مجرّد قصّة أطفال؟ دراسة مقارنة. المجمع 8، 101-156.

41. خرابيش وكرياتيف. (2012). كان يا مكنش: ليلى والذئب. You Tube.

42. إبراهيم، ج. (2008). الجدار. نابلس.

43. أبو سرور، ع. (2009). كلّ الحق عالذيب. مخيم عايدة: مسرح القصبة.