

رانا جيت غُها

التاريخ عند
نهاية التاريخ العالمي
ومقالات أخرى

ترجمة
ثايرديب

مكتبة 070

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

565 | مكتبة

التاريخ عند
نهاية التاريخ العالمي
ومقالات أخرى

التاريخ عند نهاية التاريخ العالمي

ومقالات أخرى مُنتخبة من:

صوت التاريخ الخافت

رانا جيت غُها

ترجمة ناثر ديب - مراجعة صالح مصباح

الطبعة الأولى: المنامة، 2019

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر، بالضرورة،

عن وجهة نظر تبتأها هيئة البحرين للثقافة والآثار»

Ranajit Guha

History at the Limit of World-History

Copyright © 2002 Columbia University Press

and selected essays from:

The Small Voice of History

Copyright © 2009 Ranajit Guha (Essays)

Copyright © 2009 Partha Chatterjee (Introduction)

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة لـ:

مكتبة

t.me/t_pdf



هيئة البحرين
Bahrain Authority for
للثقافة و الآثار
Culture & Antiquities

المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199

هاتف: +973 17 298777 - فاكس: +973 17 293873

e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: منتدى المعارف

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت

ص.ب.: 113-7494 حمرا - بيروت 1103 2030 لبنان

e-mail: info@almaarefforum.com.lb

طُبِعَ فِي: مطبعة كركي، بيروت، e-mail: print@karaky.com

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 500/د.ع./ 2018

رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-099-0

رانا جيت غُها

التاريخ عند

نهاية التاريخ العالمي

ومقالات أخرى

مكتبة | 565

ترجمة

ثائر ديب

مراجعة

د. صالح مصباح

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

المحتويات

- 7..... تقديم بارثا تشاترجي
- 33..... القسم الأول: التاريخ عند نهاية التاريخ العالمي
- 37..... توطئة
- 1 - مدخل..... 39
- 2 - التاريخية ونثر العالم..... 49
- 3 - نثر التاريخ، أو اختراع التاريخ العالمي..... 79
- 4 - التجربة، والعجب، وشجوة التاريخية..... 119
- 5 - خاتمة: بؤس التأريخ - تثریبُ شاعر..... 165
- ملحق: التاريخية في الأدب، رابندرانات طاغور..... 195
- القسم الثاني: صوت التاريخ الخافت (مقالات منتخبة)..... 203
- 1 - نثرٌ مُكافحة التَّمرد..... 205
- 2 - صوت التاريخ الخافت..... 275
- 3 - توطئة لمختارات من دراسات التابع..... 297
- 4 - كتابة الماضي حيث تلتقي الأجيال..... 321
- 5 - دراسات التابع: مشاريع زمننا وتَقارُبُها..... 343

- 367..... 6- بكاء التري
- 381..... 7- زَمَنُ الْمُهَاجِرِ
- 393..... 8- الانعطافه
- 403..... 9- الترجمة بين الثقافات
- 417..... ثبت تعريفي
- 421..... ثبت المصطلحات: عربي - إنكليزي
- 427..... ثبت المصطلحات: إنكليزي - عربي
- 433..... الفهرس

تقديم

بارثا تشاترجي

يمكن القول إنَّ رانا جيت غها (Ranajit Guha) هو المؤرّخ الهنديّ الذي تركت كتاباته التاريخية أوسع الأثر في البحث المعاصر في عديد من الفروع المعرفية على مستوى العالم، فقد كان لعمله ذلك الأثر التكوينيّ على ما يُعرَف بالدراسات ما بعد الاستعماريّة في الأدب والأنثروبولوجيا والتاريخ والدراسات الثقافية وتاريخ الفن... وسواها من الفروع. ويُشار إليه على أنه صاحب تأريخ ماركسيّ نقديّ يسير موازيًا لعمل المؤرّخين الماركسيين البريطانيين والفرنسيين المشهورين في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، لكنه بدلًا من أن يعيد خَلَقَ «التاريخ من الأسفل»^(*)، يسعى إلى الانخراط السياسيّ النَشْط في الحاضر ما بعد الاستعماري مستعينًا تلك الاستعانة الخلاقة بتبصّرات مستمدّة من أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci)

(*) التاريخ من الأسفل (history from below)، اتجاه في كتابة التاريخ يرتبط خصوصًا بالمؤرّخين الماركسيين الإنكليز، مثل هوبسباوم وطومسن وهوغارث، ويتخذ موضوعه البشر العاديين وتجاربهم ومنظوراتهم، بخلاف الصورة النمطية للتاريخ السياسي التقليدي بتركيزه على أعمال «عظماء الرجال». كما يهتم بالاحتجاج الشعبي والثقافة الشعبية، بخلاف التاريخ الماركسي التقليدي الذي يركز على منظمات الطبقة العاملة. [الهوامش المشار إليها بنجمة (*) هي من وضع المترجم].

وماو تسي تونغ (Mao Zedong). كما برز في كتاباته في السنوات الأخيرة اهتماماً بما هو ظاهراتي ويوميّ ونقدٌ متواصل لتلك الممارسات المنضبطة في كتابة التاريخ. ويقوم قَدْرٌ كبير من سمعة غها العالمية على دوره كمؤسسٍ وروح هادٍ لـ «دراسات التابع» (Subaltern Studies)، تلك السلسلة من المقالات والدراسات التي أُطلقت في 1982 وتولّت نقد كلٍّ من التأريخ الاستعماريّ والتأريخ القوميّ لجنوب آسيا الحديث. وعلى الرغم من تخليه عن رئاسة تحرير السلسلة في عام 1989، بقي اسمه مقترناً ذلك الاقتران الوثيق بمقاربة «دراسات التابع» وتأثيرها المميزين. أمّا كتاباته التاريخية والسياسية الأخرى التي تعود إلى خمسينيات القرن العشرين، والمبثوثة في دوريات ومنشورات مغمورة نسبياً، فهي غير معروفة خارج مجموعة صغيرة من المؤرّخين الهنود.

لم يكن غُها قطّ ذلك الكاتب الغزير، وتتسم مقالاته بالبحث العميق بعيد المدى، والعمل التحليلي المدقّق والكثيف، والمؤثرات البلاغية المختارة عن عمد، والانتباه الحريص والفريد إلى حرفة الكتابة. وغالبًا ما كان كاتبًا متمهلاً ومتروّياً، الأمر الذي يسهّر رفضه الحازم ضغوط الحياة الأكاديمية المعتادة التي تدفع معظم الباحثين إلى النشر بغية تحسين السيرة الذاتية وتحقيق النجاح المهني. ونظرًا إلى شهرة غُها الهائلة اليوم، من المدهش تمامًا أن نكتشف أن ما لقيه من اعتراف أكاديميّ خلال حياته المهنية كان ضئيلاً، وأنّ ضروب التكريم والامتياز كلّها تقريباً أتته بعد التقاعد، وأنّ أبحاثه الخاصة المنفصلة جرت دونما تمويل، وأنّه لم يتخذ يوماً مساعدين في

أبحاثه. وعلى الرغم من التقدير الذي تحظى به اليوم كتابات غها في أكاديميا عالمية اعتاد المؤرخون العمل فيها على المحفوظات الرقمية والمنشورات الإلكترونية ومؤتمرات الفيديو، فإنه ما زال يصوغ سنته الأخلاقية العلمية الخاصة مستنداً إلى ممارسات عالم من التعلّم اختفى منذ وقتٍ طويل.

نقد الأصول

وُلدَ راناجيت غها في عام 1923 في قرية تُدعى سيداكاتي في منطقة بكارغانج سابقاً، التابعة الآن لبنغلادش⁽¹⁾. كانت أسباب عديدة، لا تدخل جميعها في باب المديح، قد دفعت إلى تميّز بكارغانج التي عادةً ما يُشار إليها باسم باريسال، على اسم البلدة الرئيسة في المنطقة. فهي تقع في منطقة دلتا ساحلية جنوب البنغال تتقاطع فيها أنهار كبيرة وصغيرة لا تُحصى، وتغطي أجزاءها الجنوبية الأبعد غابات المنغروف الكثيفة في السندربان^(*). وخلال معظم القرن العشرين، كان النقل في بكارغانج عبر الأنهار على نحو يكاد

(1) نجد أنّ عام ولادة غها هو 1922 في:

Shahid Amin and Gautam Bhadra, «Ranajit Guha: A Biographical Sketch», in David Arnold and David Hardiman, eds., *Subaltern Studies VIII* (Delhi: Oxford University Press, 1994), pp. 222-5,

وهذا غير صحيح.

(*) المنغروف (Mangrove) أو الأيكة الساحلية، شجيرات وأشجار تعيش في البيئات الشاطئية المالحة. والسندربان (Sundarban) هي إحدى أكبر الغابات العالمية للأيكة الساحلية الكثيفة الاستوائية في دلتا الغانج وخليج البنغال.

يكون كاملاً، لأنّها كانت واحدة من المناطق النادرة في الهند البريطانية التي ليس فيها ولو ميل واحد من السكك الحديدية. لكن الأجزاء الشمالية من المنطقة كانت عبارة عن حقول رزّ خصبة، بعد أن أزيلت الغابات عن مساحات واسعة من الأرض وراحت تُسكن منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كان معظم ملاك الأرض من هندوس الطبقة العليا - البراهمن أو الكايستا أو البايديا - الذين انتقلوا إلى بكارغانج في القرن الثامن عشر من منطقة بيكرامبور في دكا أو فاريدبور. وكان من السمات المميزة لملكية الأرض في بكارغانج تلك البنية الضخمة والمعقدة مما يدعوه المؤرّخون الاقتصاديون «إقطاع الإقطاع» (*). ذلك أنّ الرّيع الذي كان يجمعه الزميندار من منطقة معيّنة كان يُقسّم ويُسلّم إلى صفّ ثانٍ من الحائزين الوسطاء، يقسمه كلّ منهم بدوره مزيداً من القسمة ويسلمه إلى صفّ ثالث من الوسطاء، وهكذا، إلى أن يصل أحدهم إلى زارعي الأرض الفعلين. وكان جيمس تشارلز جاك (J. C. Jack)، الموظف المقيم في بكارغانج في أوائل القرن العشرين، قد وضع المخطط التالي ليقدم صورة نمطية عن «إقطاع الإقطاع» في تلك المنطقة:

«زميندار» واحد لديه 2000 فدان، يدفع ربعا قدره 200 روبية

↓

4 «تعلقدار»، يحوز كلّ منهم 500 فدان ويدفع ربعا قدره 100 روبية

↓

20 «تعلقدار أوسط»، يحوز كل منهم 100 فدان ويدفع ربعاً قدره 50 روبية



80 «هلدار»، يحوز كل منهم 25 فدائاً ويدفع ربعاً قدره 25 روبية



160 «نيم هلدار»، يحوز كل منهم 12½ فدان ويدفع ربعاً قدره 20 روبية



320 «رعية»، يمسك كل منهم 6¼ فدان ويدفع ربعاً قدره 15 روبية⁽²⁾

كان هذا يعني أنه من ربيع إجمالي قدره 4800 روبية يدفعها 320 «رعية»، بعد خصم إيرادات الحكومة البالغة 200 روبية، كان يجري تقسيم دخل ريعي صافي مقداره 4600 روبية بين 265 من أصحاب الربوع. وما كان يحصل هو أن سلم المصالح المتأتية من تحصيل الربيع لم يكن يتوقف عند الـ «رعية»، لأنه هو أيضاً كثيراً ما كان يترك حيازته لعدد من الـ «رعية» الأدنى لقاء ربوع نقدية أو عينية من المحصول. وعلى الرغم من أن «إقطاع الإقطاع» كان سمة شائعة في كامل اقتصاد البنغال الزراعي أيام الحكم البريطاني، يبقى من المتفق عليه عموماً أن شكله في بكارغانج كان الأكثر تطرفاً.

واضح من تقرير جاك أن الربيع المستخلص من الفلاح كان يُوزع بمقادير ضئيلة تماماً بين كثير من الحائزين الوسطاء. لكن الربوع القانونية كانت تُستكمل على الدوام بكثرة من الابتزازات غير القانونية

J. C. Jack, *Final Report on the Survey and Settlement (2) Operations in the Bakarganj District* (Calcutta: Bengal Secretariat Book Depot, 1915), p. 52.

تُدعى «أبواب» (abwab) غالبًا ما كانت تصل إلى 30 في المئة من الربح. وكان كثيرٌ من ذلك يغدو مدفوعات معتادة للسيد الأعلى في المناسبات الدينية والاجتماعية، في حين كان غيره تعسفيًا تمامًا، يُفرض لتغطية نفقات إضافية تنفقها أسرة المالك (مثل شراء سيارة أو تعليم ابن من أبنائه في الخارج)، وكان بعضه القليل يعكس الأهواء الثقافية للطبقة العليا من الملّك الهندوس، مثل فرض ضريبة على الزواج من أرملة مسلمة أو على ممارسة أرملة هندوسية مهنة البغاء. إلى جانب ذلك، كان ثمة انتشار واسع للسحرة أو العمل من دون أجر في بيوت السيد أو حقوله. ومع أنّ تكرار عمليات الابتزاز غير القانونية هذه على مدى أجيال كان قد حوّلها، هي وحقّ المطالبة بها، إلى ممارسات معتادة، فإنها كانت تقوم على أساس واضح من القسر، بما في ذلك التهديد الدائم بالعنف واستخدامه المتكرر، ذلك العنف الذي قامت عليه تلك البنية برمتها. وكان يرمز إلى ذلك على نحوٍ خاص ما يمارسه الأسياد من سلطة فرض الغرامات على فلاحهم إزاء شتى الانتهاكات والمخالفات. وهذا ما يكشفه بعض المقتطفات من يوميات سيد من أسياد بكارغانج كتبها عن جولة في أملاكه:

أمرتُ رحيم الدين بضرب هزاري خان بالحذاء لأنّ جميع الفلاحين يشكون أنّه اللص، لكنه لا يعترف بذنبه ... أمضي إلى النوم: ليحميني الله من مشاكل الليل كلّها ويحفظني إلى صباح الغد لأجمع مالاَ وفيرًا أستوفيه من شتى الأماكن... أمرتُ الليلة الماضية بأن لا يدخل أيّ مسلم بيوت النّماسدرا أو سواهم من الفلاحين الهندوس، وحرّمتُ على الهندوس أن يستقبلوا المسلمين في بيوتهم. ومن يعص

يُغَرِّم 25 روبية من دون حاجة إلى دليل... هناك اتهام للهلدار إصهان بأنه على علاقة مع حماته... الشهود وجهاء وأشخاص محل ثقة وحين قالوا جميعاً إن ذلك صحيح صدقتهم أنا أيضاً وأمرتُ بأخذ مشليكا (muchlika) من الهلدار إصهان قدرها 50 روبية... حصلت 10 روبيات ضريبة نظر (nazar) في كارابور، لأنّ الفلاحين لم يأتوا جميعاً. متفرقات 33 روبية فقط⁽³⁾.

كانت عائلة غها في سيداكاتي عائلة متوسطة الحجم من التعلقدارية، لكنهم كانوا من تعلقدارية الخاصّ (khas) الذين يدفعون ريعهم السنوي إلى الحكومة مباشرة وليس إلى زميندار أعلى. وكانت هذه إحدى خصوصيات نظام الأرض في بكارغانج، ونجمت، كما بين تابان رايشودوري (Tapan Raychaudhuri)، عن ترتيبات الحياة التي سادت المنطقة في عهد «النواب» (Nawabi) قبل البريطانيين⁽⁴⁾. وأضافت العائلة، تكملةً للقبها «غها» الذي يشير إلى أنّها من الكايستا، اللقب الشرفي «باكشي» الذي يشير إلى رتبة بيروقراطية تعود إلى عهد النواب. وأدى تضافر التعلقدارية الخاصة مع اللقب «باكشي»، كما يتذكر غها، إلى ازدياد مزاعم العظمة بين بعض الكبار في عائلته أنّهم من الزميندار بالفعل ولو لم يُعترف لهم بذلك⁽⁵⁾.

Jack, *Final Report*, pp. 81-2.

(3)

Tapan Raychaudhuri, «Permanent Settlement in Operation: (4) Bakarganj District East Bengal», in Robert Eric Frykenberg, ed., *Land Control and Social Structure in Indian History* (New Delhi: Manohar, 1979), pp. 163-74.

Ranjit Guha, «Chirasthayi bandobaster sutrapat: kaiphiyat», (5) *Aitihāsik*, January 2007, pp. 1-9.

كان لسيداكاتي زميندارها الخاص، بالطبع عائلة - رايشودوري في البايديا - وكانوا يعيشون في أكبر بيت مبني بالطوب في القرية ويقومون على رعاية معبد كالي، وكان أحدهم، جيريجا شانكار (Girija Shankar)، ناقدًا أدبيًا وضع كتابًا عن روايات بانكيمشاندرا (Bankimchandra) حظي بتقريظ هذا الكاتب الكبير نفسه، على الرغم مما عُرف عنه من ذائقة مرتفعة وقلم لاذع⁽⁶⁾.

في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، حين كان غها طالبًا في مدرسة القرية، كان زميندارية شرق البنغال في حالٍ من التدهور المُبرّم. فقبل نحو عقد واحد فقط، راح المسؤولون الاستعماريون يتحدثون عن الكسالى العاجزين من «البادرالوك» (bhadrak) أو الطبقات المحترمة الذين لا ينخسهم إلى العمل مهماز العوز ويرضون بالأرباح المتأتية من حيازاتهم⁽⁷⁾. لكن الحملة التي كانت تبرعم ببطء ضد عسف الزميندارية انفجرت فجأة في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين حين ضربت آثار الكساد العالمي اقتصاد القنّب في شرق البنغال. وكانت حركة كريشاك براجا (Krishak Praja) الجديدة في واجهة رفض الفلاحين المتواصل دفع الريوع للأسياد أو تسديد القروض للمرابين. ونظرًا إلى التركيبة السكانية في المنطقة، حيث ارتباط الإقطاع بالسيطرة الثقافية للطائفة الهندوسية العليا وكون غالبية الفلاحين من المسلمين، اكتست هذه الحركة مسحات طائفية. وُسِّت

Rohinikumar Sen, *Bakla* (1915) in Kamal Chaudhuri, ed., (6) *Brihattara bakarganjer itihās* (Kolkata: Dey's, 2002), pp. 204-6, 247-8.

Jack, *Final Report*, p. 59.

(7)

سلسلة من الهجمات العنيفة على الأسياد والمرايين الهندوس في مناطق عديدة شرق البنغال، لیتلوها في حالات كثيرة انتقام هندوسي من المسلمين⁽⁸⁾. كان الإقطاع في البنغال يدخل أزمةً نهائيةً.

لم يكن رانا جيت الفتى القروي قد بلغ المراهقة بعد، فلم يكن بمقدوره أن يدرك أيًا من هذه السيرورات التاريخية الكبيرة. كان والده، رادیکا رانجان غها، محاميًا ناجحًا في كلكتا، ولذلك كان حالُّ أسرته حسنًا بالمقارنة مع الآخرين في القرية، على الرغم من هبوط الريوع. وكان معظم أصحاب رانا جيت من أسر الطبقة الدنيا الفلاحية في الجوار (من الداليت Dalit بمصطلحات اليوم). وقضى أيامه معهم - يلعب ويسبح ويتسلق الأشجار - جاهلاً بالتراتب الاجتماعي في مملكة المساواة السعيدة التي ينعم بها الأطفال. وحين كان يعود إلى بيته، كان يسمع الكبار وهم يشيرون إلى أصدقائه بأنهم أبناء «البراجا» (Prajā). وكتب بعد سنوات عديدة، «ظَلَّت الكلمة، مثل وصمةٍ خطيئةٍ بدئية، رفيقًا دائمًا لجميع أفكارِي»⁽⁹⁾. وحين

Partha Chatterjee, *Bengal 1920-1947: The Land Question* (8) (Calcutta: K. P. Bagchi, 1984); Sugata Bose, *Agrarian Bengal: Economy, Social Structure and Politics, 1919-1947* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Suranjan Das, *Communal Riots in Bengal 1905-1947* (Delhi: Oxford University Press, 1991); Joya Chatterji, *Bengal Divided: Hindu Communalism and Partition, 1932-1947* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Pradip Kumar Datta, *Carving Blocs: Communal Ideology in Early Twentieth-Century Bengal* (Delhi: Oxford University Press, 1999).

Guha, «Chirasthayi bandobasta: kaiphayat», p. 4. My (9) translation.

بلغ سن المراهقة، راح يلاحظ أن أولياء بعض رفاقه كانوا يأتون إلى بيته للعمل، ويشيرون إلى الواحد من أهله بـ«منيب» (munib)، أي سيّد، ولا يجلسون قطّ بحضورهم، ولا يتورعون عن لمس أقدام أصغر «الأسياء»، ويقفون صامتين حين يوبّخون. وراح السؤال يتبلور في ذهنه: هل سيتعامل هو وأصدقائه الصّغار على هذا النحو حين يكبرون؟

في عام 1934، أُرسِلَ رانا جيت الشاب إلى كلكتا لدخول المدرسة الثانوية. كانت الأحاسيس والخبرات الجديدة طاغية. وسرعان ما خبت مفاتن القرية لديه. وكان معهد ميترا في شارع هاريسون مشهوراً بتميّزه الأكاديمي. أنهى عنها دراسته على نحوٍ مشرفٍ ودخل كلية الرئاسة في عام 1938، وهي الكلية الجامعية الرئيسة في البنغال. وسرعان ما انجذب إلى الحزب الشيوعي.

تستحقّ هذه الجذريّة لدى مثقفي الطبقة المتوسطة الشباب في هذه الفترة الحرجة من تاريخ البنغال - وهي الفترة الموسومة بالحرب العالمية الثانية ومجاعة عام 1943 المدمرة وعنف الصراعات الطائفية غير المسبوق في عام 1946 وتقسيم الولاية في عام 1947 - أن نتوقف عندها. كانت جاذبية الجماعات القومية الثورية الملتزمة بالتنظيم السريّ واغتيال الموظفين البريطانيين قد خبت. وشهدت ثلاثينيات القرن العشرين سيلاً من طلاب المدارس والجامعات الذين استجابوا لدعوة غاندي (Ghandi) إلى العصيان المدني والتعبئة الريفية. وكان ثمة تسييس مماثل للطلاب المسلمين القادمين إلى كلكتا من شرق البنغال: وغداً كثيرٌ منهم الصوت المعبر عن مطالبة «البراجا»، ومعظمهم من

الفلاحين المسلمين، بنهاية نظام الزميندار الذي جاءت به التسوية الدائمة(*) قبل مئة وخمسين عامًا⁽¹⁰⁾. وبات هناك مجموعة صغيرة لكنها متنامية من الشيوعيين الشباب.

أدى انتصار حزب كريشاك براجا بقيادة فضل الحق (Fazlul Huq's) في عام 1936 وتشكيل حكومة ائتلافية مع الرابطة الإسلامية في السنة التالية، إلى تعيين لجنة برئاسة فرانسيس فلود (Francis Floud) الذي كان قد اختتم للتو بحثًا في نظام الأراضي في إيرلندا، كي تقرر ما إذا كان من الواجب إنهاء التسوية الدائمة في البنغال أم لا. نُشر تقرير اللجنة في عام 1940، وأوصى بإلغاء نظام الزميندار القائم على التسوية الدائمة. كان غها آنذاك طالبًا جامعياً في كلية الرئاسة. وهو يتذكر وقوعه على تقرير لجنة فلود بمجلداته الستة في مكتب والده وقراءته بشغف الأدلة التي قدّمتها فرع البنغال من كيسان سبها (Kisan Sabha)، الجناح الفلاحي في الحزب الشيوعي. وغني عن القول إنَّ بانكيم موخرجي (Bankim Mukherjee) وريباتي بورمان (Rebati Burman) وعبد الله رسول (Abdullah Rasul) وبهواني سين (Bhowani Sen) كانوا أطلقوا باسم كيسان سبها، انتقادات

(*) التسوية الدائمة (The Permanent Settlement) في البنغال هي اتفاق في عام 1793 بين شركة الهند الشرقية وملّك الأرض البنغال يقضي بتثبيت ريع الأرض والحيلولة دون زيادته، الأمر الذي كانت له عواقبه البعيدة المدى على كل من الطرائق الزراعية والإنتاج والوقائع الاجتماعية والسياسية.

(10) انظر الرواية الكلاسيكية عن هذا الأمر في:

Abul Mansur Ahmad, *Amar dekha rajnitir panchas bachhar* (Dhaka: Nowroze Kitabistan, 1970).

لاذعة للتسوية الدائمة، ووصفوها بأنها الأساس لجميع أشكال الظلم الذي يعاني منه الفلاحون في البنغال⁽¹¹⁾. كان السؤال الذي سبق أن يُدر في عقل الطفل يتخذ الآن شكل موقف سياسي.

عكف غها في الكلية على العمل التنظيمي بين الطلاب لمصلحة الحزب الشيوعي. كان دعم الشيوعيين مجهود الحلفاء الحربي ومعارضتهم حركة استقلال الهند^(*) عام 1942 قد تركاهم معزولين، لكن كان من نصيب غها أن يُشرف عليه سوسبهان شاندراسركار (Susobhan Chandra Sarkar)، أستاذ التاريخ المشهور في كلية الرئاسة الذي ينتمي سرًا إلى الحزب الشيوعي. وعلى رغم أن نشاطات غها السياسية لم تكن تترك له سوى قليل من الوقت أو الحافز لحضور مناهجه الدراسي الجامعي، ما انتهى به إلى تخرّج روتيني من دون درجات الشرف، تمكّن بإشراف البروفسور سركار من دخول عالم جديد من البحث التاريخي المنخرط سياسيًا، وهو ما لم يكن ليجمده قطّ في الجامعة، وكانت أول «ورقة بحثية» يكتبها لمجلة الطلاب في الحزب الشيوعي «العبيد المأجورون المراهقون في الهند». وفي عام 1946 نال الماجستير في التاريخ مع الدرجة الأولى من جامعة كلكتا، وانضم إلى هيئة تحرير سواديناتا (Swadhinata)، جريدة الحزب الشيوعي اليومية. وفي العام التالي، تمّ انتخابه لتمثيل

Memorandum by the Bengal Provincial Kisan Sabha and (11) their Oral Evidence, *Report of the Land Revenue Commission Bengal*, vol. 6 (Alipore: Bengal Government Press, 1940), pp. 3-72.

The Quit India movement.

(*)

الحزب الشيوعي الهندي في باريس في أمانة الاتحاد العالمي للشباب الديمقراطي.

بقي عُها في باريس طيلة السنوات الست اللاحقة، ينظّم المناسبات ويبني الشبكات ويسافر، بهويات مزيفة غالبًا، في أوروبا الشرقية وغرب آسيا وشمال أفريقيا. وكان أحد زملائه في الأمانة إنريكو بيرلينغوير (Enrico Berlinguer)، الذي أصبح لاحقًا زعيم الحزب الشيوعي الإيطالي في طور شيوعيته الأوروبية. ومن الحوادث التي لا تُنسى سفره بالقطار عبر سيبيريا إلى الصين بعد بضعة أشهر فقط من الثورة هناك، وهو حدث رواه محيط سن (Mohit Sen) الرفيق الأصغر الذي كان أيضًا طالبًا لدى سوسبهان سركار في كلية الرئاسة، في كلكتا⁽¹²⁾. وخلال فترة من المكوث في بولندا، تزوج عُها زوجته الأولى مارتا، الشيوعية البولندية اليهودية.

حين عاد عُها إلى الهند في عام 1953، بدأ حياةً أكاديمية مع بقائه عضوًا في الحزب الشيوعي. كان يعلم في كلية فيدياساجار، وكلية كلكتا الوسطى، وكلية شاندرناغور، وفي 1958 انضم إلى قسم التاريخ المُقام حديثًا في جامعة جادافبور بدعوة من سوسبهان سركار. وقبل سنتين من ذلك، في عام 1956، كان قد ترك الحزب الشيوعي احتجاجًا على الغزو السوفييتي للمجر. وكان يتردد على المحفوظات وقد اتخذ السؤال الذي بقي معه من أيام القرية في باريسال هيئة مشكلة بحثية، بعد أن اتخذ لفترة شكل موقف سياسي.

Mohit Sen, *A Traveller and the Road: The Journey of an Indian Communist* (New Delhi: Rupa, 2001), pp. 79-86.

سوف تفضي أبحاث رانا جيت عُها في هذه الفترة إلى عمله الكلاسيكي مبدأً للملكية في البنغال (*A Rule of Property for Bengal*) الذي نُشرَ في باريس في عام 1963⁽¹³⁾. لكن الكتاب كان في طور التكوين منذ فترة طويلة. ويمكن أن نرى شيئاً من العمل الأرشيفي والنظري التمهيدي الخاص به منذ مقالات عُها المنشورة في خمسينيات القرن العشرين. لم يكن عُها، في محاولته بناء نقد متعمق تاريخياً لنظام الزميندار الذي خبره في طفولته والذي كان قد ألغى للتوّ في شطريّ البنغال، مدفوعاً بممارسات ملكية الأرض المعقدة والمتغيرة بقدر ما كان مدفوعاً بالأفكار الأصلية التي انطوت عليها التسوية الدائمة في عام 1793. هكذا قام مشروع على طرح مفارقة.

كان الفكر الفيزيوقراطي، طليعة الاقتصاد السياسي، نقداً عنيداً للإقطاع في بيئته الأصلية وأثبت أنه قوة حقيقية في تقويض «النظام القديم». لكن المفارقة أنه، حين ازدرعته في الهند القوة الرأسمالية الأكثر تقدماً في ذلك الوقت، بات أداة لبناء تنظيمٍ إقطاعيٍّ جديدٍ لملكية الأرض ولاحتواء العناصر ما قبل الرأسمالية في نظام استعماري وإعادة إنتاجها. بعبارة أخرى، لقد انعطف رجوعاً شكلاً من المعرفة هو شكّل بورجوازيّ في العادة كي يخضع لعلاقات القوة في مجتمع شبه إقطاعي⁽¹⁴⁾.

Ranjit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Paris: Mouton, 1963).

«Preface to Second Edition», in Guha, *Rule of Property* (14) (New Delhi: Orient Longman, 1982).

هذه المحاولة التي اقترحها شاب طامح إلى نيل درجة الدكتوراه في كلكتا لتحويل موضوع رئيس من موضوعات التاريخ الاقتصادي الهندي إلى مشكلة من مشكلات التاريخ الفكري الأوروبي لم تلق قبولاً لدى رؤسائه في الأكاديمية. ونال بحثُ غها الوليد أشدَّ النقد من المدافعين عن عقيدة التاريخ الاقتصادي القومي الجديدة. والحال أنَّ تجدد الاهتمام بمبدأ الملكية بعد أكثر من ثلاثة عقود على نشره أول مرة، يبيِّن أنه سبق زمنه⁽¹⁵⁾، ذلك أنَّ الإصغاء الجدِّي إلى القول إنَّ إنتاج الفارق الاستعماري لم يكن مجرد أمر ناشز وغارب بل يكمن في صميم ظهور الحداثة الغربية عينها، وإنَّه كان جوهرياً في تكوُّن أشكال المعرفة الاجتماعية الحديثة، بما في ذلك الاقتصاد السياسي والنظم السياسية المقارنة والقانون الدولي، لم يبدأ سوى الآن. لقد أنارت بحوث غها الباكرة في الأصول الفكرية للتسوية الدائمة درباً لم يسلكه سوى جيل لاحق من الباحثين.

نقد الحاضر

حين ظفرت الهند باستقلالها عن الحكم البريطاني في 15 آب (أغسطس) عام 1947، لم يكن راناجيت غها، الشيوعي الشاب، مهياً لأيِّ احتفال بهيج بالحدث. كانت ذكريات الفتنة الطائفية المريرة في كلكتا لا تزال طرية وقريبة. وغنيَّ عن القول إنَّ وجوب انتهاء الخضوع الاستعماري وضرورة قيام نظام مواطنة جمهوري على أساس السيادة الشعبية كانا من المسلّمات لديه. لكن مشاحنات

(15) ظهرت طبعة جديدة من هذا العمل في عام 1996 عن مطبوعات

جامعة ديوك.

الساسة ومما حركاتهم التي رافقت نقلاً للسلطة مصحوباً بالتقسيم والعنف، لم تخلق إحساساً بالثقة حيال القيادة الوطنية. ومنذ أول يوم في حياة الدولة الوطنية الجديدة، أدرك غها أن قائمة وعودها المخففة الطويلة ستفوق قائمة إنجازاتها⁽¹⁶⁾.

من اللافت أنه ما إن غادر غها إلى أوروبا في عام 1947 حتى قام والده رادريكا رانجان (Radhika Ranjan) برحلة عكسية غير معتادة قبل فيها أن يصبح قاضيًا في المحكمة العليا المقامة حديثاً في دكا. كان رادريكا رانجان صديقاً لحقوقي آخر من باريسال، أشهر بكثير، هو أبو القاسم فضل الحق. ويتذكر راناجيت غها زيارة فضل الحق الضخم والده في منزلهم في جادة مسلمان بارا في وسط كلكتا. ولعل فضل الحق هو الذي أقنع رادريكا رانجان غها بأن يسافر في اتجاه معاكس للنمط المعتاد من الهجرة في البنغال بعد التقسيم. وسرعان ما سيرز ديابراساد (Debaprasad)، شقيق راناجيت الأكبر، كباحث بارز في البالية (Pali) والبوذية، ويتولى منصباً تعليمياً في رانغون.

في عام 1959، حين توقف نشاط راناجيت غها السياسي وأحبطت مساعيه لمتابعة بحث الدكتوراه في كلكتا، حصل على الزمالة في جامعة مانشستر. وفي هذا الوقت افترق هو وماريا. وكان عليه أن يقضي العقدين التاليين في بريطانيا، في مانشستر أولاً ثم في جامعة سسكس (Sussex). وعلى الرغم مما ناله كتابه مبدأ للملكية

Ranajit Guha interviewed by Utpalkumar Basu, «Dabi (16) theke pratibad, pratibad theke pratirodh», *Anandabajar Patrika*, 15 August 2007.

من حفاوة وتقدير، اختار غها ألا يظهر كثيرًا في الدوائر الأكاديمية، فتجنب المؤتمرات، وراح يؤدي واجباته التعليمية بدقّة، ولا يتبادل الأحاديث إلا مع مجموعة صغيرة من الأصدقاء المقربين. وكانت سنواته في بريطانيا طورًا هزيلًا في إنتاجه الأكاديمي، إذ اقتصر على بضع مراجعات للكتب.

في 1970-1971 جاء غها إلى الهند لإجراء بحوث من أجل كتاب عن غاندي. وبرفقة زوجته الثانية ميشتهيلد (طالبة الأنثروبولوجيا النمساوية التي التقاها في سسكس)، وبعد أن استقر في كلية الاقتصاد في دلهي، أقام صلات بالطلاب الماويين في الجامعة. وكان لهذا اللقاء بالحاضر ما بعد الاستعماري أن يحوّل مشروعه الفكري. وقرر التخلي عن كتاب غاندي لبحث بدلاً من ذلك في تمرد الفلاحين وتشكيلات السلطة في المجتمع الهندي ويفكر فيها. وبذلك بُدِرَت بذور «دراسات التابع».

لكن مطالب الحاضر ظلّت ملحة. وطوال سبعينيات القرن العشرين، كتب غها سلسلة من المقالات نشر معظمها في مجلة (*Frontier*) الراديكالية التي تصدر في كلكتا ويرأس تحريرها صديقه الصحفي والشاعر سمر سين (Samar Sen)، حلل فيها الدولة الهندية والتزامها الهشّ وعود الديمقراطية. وبدا إعلان إنديرا غاندي (Indira Gandhi) حالة الطوارئ أشبه بتأكيد لما كان غها توقعه منذ زمن من أنّ البورجوازية الهندية فشلت في تحقيق الهيمنة، وأنّ حكمها لم يستشر قبول جماهير الشعب الواسعة، ما جعل سيّرتها قائمة على القسر بالضرورة. ما كان قد ألقى عليه قناعٌ زمنيًا طويلًا خرج الآن إلى العراء. ومقالة غها

«في التعذيب والثقافة» تسلط الضوء على استخدام القوة الوحشية في استجواب الشرطة النشطاء السياسيين ومع السجناء. لم يكن من اليسير الحصول على تقارير عن التعذيب في مخافر الشرطة أو السجون، ومراسلات غها مع سمر سن في هذه الفترة تكشف كم سعى بفارغ الصبر وراء مثل هذه المعلومات كي يعزز بها مقالاته اللاذعة في (Frontier)⁽¹⁷⁾.

بدأت تُصاغ أيضًا مسألة البحث الجديد في تاريخ علاقات السيطرة والإخضاع في الهند الاستعمارية. وجاء الإعلان الأولي عن ذلك في عام 1974 على هيئة تحليل للمسرحية البنغالية نيل داربان (Neel Darpan) التي تحتفي بالتاريخ القومي بوصفه إداة قاسية لاضطهاد مزارعي النيلة الإنكليز الفلاحين الهنود. ويلقي تحليل غها الضوء على تواطؤ الإنثيليجنسيا الليبرالية الهندية في القرن التاسع عشر مع المشروع الاستعماري في ترسيخ السيطرة على الفلاحين. وفي عام 1983، كان الظهور الناضج لبحث غها في تمردات الفلاحين في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر، وذلك في كتابه جوانب أساسية في تمرد الفلاحين في الهند الاستعمارية (Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India)⁽¹⁸⁾.

ظهر من ثمَّ المجلد الأول من دراسات التابع (Subaltern Studies) وأعلن غها في كلمة رئيس التحرير، التي غالبًا ما يُشار

Letters from Samar Sen to Ranajit Guha, *Anustup*, 27, 1, (17) 1992, supplement 2.

Delhi: Oxford University Press, 1983.

(18)

إليها على أنها «بيان» المشروع، أن التأريخ الحديث لجنوب آسيا كان محكومًا بنخبويتين - الاستعمارية والقومية - وأن السلسلة الجديدة ترمي إلى نقد كليهما. كانت فكرة هذه السلسلة قد ظهرت من كثير من اللقاءات الأسبوعية في منزل غها في برايتون، حيث كان يجمع عددًا من المؤرخين الشباب للحديث عن حال التاريخ الجنوب آسيوي. ومن بين هؤلاء، كان ديفيد أرنولد (David Arnold) قد أنهى الدكتوراه للتوّ وبدأ التدريس، في حين كان شهيد أمين (Shahid Amin) وجيانيندرا باندي (Gyanendra Pandey) وديفيد هارديمان (David Hardiman) لا يزالون يعدّون أبحاث الدكتوراه. ولم يكن أيّ منهم تلميذًا عند غها. وفي عام 1980 جاء غها إلى الهند في طريقه إلى أستراليا وتوسّعت المجموعة لتشمل غوتام بادرا (Gautam Bhadra) وديبيش تشاكرابارتي وبارثا تشاترجي. كان ذلك جمعًا من الباحثين أبعده ما يكون عن احتمال إطلاق مشروع طموح: شخصية هامشية في الأكاديمية على وشك التقاعد من التدريس الجامعي وحفنة من المبتدئين يصغرونه بخمسة وعشرين عامًا ويكاد لا يعرفهم أحد بصفة مؤرخين.

عُنت المجلدات الأولى من دراسات التابع في معظمها بدراسات عن هبات الفلاحين، لاسيما تلك التي اندلعت في فترة الحركة الوطنية. كانت الفكرة الرئيسة في إثر عمل غها، استقلال الوعي الفلاحيّ. وحاولت مقالات عدّة في دراسات التابع أن تبيّن، خلافًا لمزاعم التأريخ القائم، أنّ مشاركة الفلاحين في تحركات «المؤتمر الوطني الهنديّ» لم تكن بدفع من علاقة التابع بالراعي

ولا بقوة الأيديولوجيا الوطنية. بل شارك الفلاحون لأسبابهم الخاصة، وكثيرًا ما رفضوا المشاركة. بعبارة أخرى، لم تكن سياسات الفلاحين الوطنية مثل سياسات النخبة.

ساهم غها نفسه في هذا النقد للتأريخ النخبوي. وجمعت مقالاته الطويلة في هذا الموضوع في كتاب عنوانه سيطرة من دون هيمنة⁽¹⁹⁾. لكنه كتب أيضًا عديد المقالات الأقصر التي أولى فيها اهتمامًا مماثلًا بكلًا جانبي الانقسام الاستعماري، وأظهر براءة ودقة لافتين مازق العقل الاستعماري الرسمي فضلًا عن الضغوط والتأثيرات المعاكسة على المثقف القومي. كما نشر مقالتين أعاد فيهما، من أجزاء الأدلة الأشد تفتتًا، بناء حياة فلاحية من بنغال القرن التاسع عشر وموتها («موت شاندر») وعالم الطوائف المضطهدة الديني («سيرة إله دجال في السماء وعلى الأرض»)، وهما مقالتان ستبقيان طويلًا مثالين ساطعين على حرفة الأنثروبولوجيا التاريخية.

من 1980 إلى 1988، كان غها زميلًا باحثًا أول في «الجامعة الأسترالية الوطنية» في كانبيرا. ومن هناك كان ينسق عمل دراسات التابع كرئيس للتحريير لا يكّل ولا يملّ، مواظبًا على مراسلة متواصلة بخط اليد مع كلّ عضو في هيئة التحرير (التي توسّعت في عام 1983 لتضمّ سوميت سركار Sumit Sarkar)، وساعيًا على الدوام وراء مساهمين جدد، ومصحّحًا بدقة كلّ مقالة، مخضعا إياها لمراجعات عدّة في غالب الأحيان. وفي عام 1988، تقاعد من «الجامعة الأسترالية

Dominance without Hegemony: History and Power in (19) Colonial India (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

الوطنية»، وفي العام التالي تخلى عن رئاسة تحرير دراسات التابع، وأشرف كمحرر على نشر ستة مجلدات من السلسلة بين عامي 1982 و1989، بواقع مجلد كل عام.

نقد التاريخ

شكل انجذاب المثقفين المدينيين الشديد إلى الأشياء الريفية جانبًا ثابتًا من جوانب الحياة الفكرية البنغالية، وصولًا إلى جيل رانا جيت غُها بلا شك، إن لم يكن إلى أبعد منه. كان أحد أسباب ذلك هو تلك الهجرة المطردة للشباب من المناطق الريفية إلى المناطق الحضرية طلبًا للعلم والعمل، وكان غُها مثالًا نموذجيًا من أمثلتها. وبعد تقسيم البنغال في 1947، بات هذا الدفق طوفانًا حقيقيًا. لكن اللافت، حتى لدى أولئك الذين ولدوا وترعرعوا في المدينة، هو أن الحياة الريفية غالبًا ما عملت عمل مغناطيس عاطفي يوجه دوافع الإبداع لديهم ويشكلها. ويبقى رابندرانات طاغور المثال الأشهر للمثقف الحديث الذي يولد في المدينة وترعرع فيها ويدير لها ظهره. ولا حاجة للقول إنَّ هذا الهوى استغرق قدرًا كبيرًا من الرومانسية. وفي بعض الحالات (ليس منها حالة طاغور)، كان ذلك حينًا إلى هدأة الريف وطمأنينته المفتقدتين. لكن المثقف المستعمر كان يشعر أيضًا بأنَّ المدينة الحديثة فضاء مستعمر بالضرورة وإلى الأبد، وآته لم يبق شيء كي يُبدع هناك، وأنَّ قرية المستقبل الهندية هي فضاء المرء الإبداعي الحقيقي. ومن النشاط السياسي إلى التعبير الأدبي إلى الفن، راح مثقفو البنغال منذ أواخر القرن التاسع عشر يجدون في الحياة الريفية مصدر بهجة إبداعية لا ينضب.

لم تكن باريسال استثناء من هذه القاعدة، بل لعلها كانت مثالها الرئيس. وشِعْرُ جيباناناندا داس (Jibanananda Das)، وهو واحد من شعراء غها المفضّلين، يخلّد طبيعة باريسال في الأدب البنغالي. وقد أثارت هذه الطبيعة في الآونة الأخيرة نوعاً من أدب التذكّر اللافت⁽²⁰⁾. ولطالما قاوم رانا جيت غها الدافع إلى تذكّر حياته على الملأ. لكنه في شذرة من مذكرات كتبها في لحظة مظلمة على نحو خاص من لحظات حياته في بريطانيا، يبدو أنّه يتذكر وقتاً كانت الحياة فيه لصيقة بالأرض ولم يكن الكلام مغلولاً بأصفاد العقل.

كنت أبري قطعة من الخيزران لحديقة المطبخ. تريد العمّة بايدو أن يعلو الكوسى عن الأرض. فالثمار تنمو أصغر إذا ما تُرِكَ لها أن تتنشّق رائحة الأرض. جاء نوجا وراح يلعب بقطع الخيزران الملقاة بقربي... الأطفال أغبياء ولا يهدأون. لكنّي أحبّ أن أكلّمه. أظنني أحبّ أن أكلّمه أكثر من أيّ شخص آخر في الأسرة. أستطيع، على الأقلّ، أن أكلّمه عن أيّ فكرة لعينة تخطر ببالي. ليس عليّ أن أتكلّم بوضوح، لأنه لا يحتاج إلى فهم ما أقول. أنا لا أستطيع قَوْل الأشياء بوضوح على أي حال. لذلك يحسب الكبار في الأسرة أنني غبيّ. أنا غبيّ بالفعل. لا أستطيع ربط الكلمات بالمعاني. كي تتكلّم أشياء لها معنى يجب أن تتكلّمها

(20) انظر خصوصاً:

Tapan Raychaudhuri, *Romanthan athaba bhimratiprapta paracharitharcha* (Kolkata: Ananda, 1993); Mihir Sengupta, *Bishadbriksha* (Kolkata: Subarnarekha, 2005); Tapan Raychaudhuri, *Bangalnama* (Kolkata: Ananda, 2007).

جيدًا. والتكلم الجيد يذهب بتركيزي. يكون عليّ في تلك اللحظة أن أركز.

ينتقل الكلام من موضوع إلى آخر، من دون ضابط أو مبرر، إلى أن يصل إلى موضوع المياه، ربما لأنّ تلك كانت باريسال.

قلتُ: «هل تعلم أننا أزلنا القاطع البارحة كي تصل مياه القناة إلى الخزان القديم؟». قال، وعينه الواسعتان تلتمعان توقًا: «أجل». قلتُ: «ذهبت إلى هناك فجر اليوم. احزرا ما رأيت». قال: «ماذا؟» واقترب مني وهو لا يزال مقرصًا يلهو بقطع الخيزران، لكن توقه بات أقل. أخذت وقتي في إزالة عقدة قاسية في قضيب الخيزران وأضفت: «حسنٌ، ذهبت مرّة واحدة في الفجر لأرى إن كان المدّ العالي يجري سلسًا من القناة إلى الخزان. هناك سمك كثير عالق في التيار ويسبح. أكثره شَبوط، كبير وصغير وأسراب من الصغيرة وراء أمهاتها. ولكن، فجأة، أتعلم ما رأيت؟ سمكة شَيْتَل ضخمة تسبح ببطء إلى الخزان. ضخمة إلى درجة أنني رأيت جانبها الفضيّ يلامس جدار القاطع. لا يمكن أن تتخيل كم كانت ضخمة». ... كان قضيب الخيزران قد جهز تقريبًا. بات طرفه السفلي الذي يجب أن يُدقّ في الأرض ناعمًا، أمّا في الأعلى فكانت هناك فرضات صغيرة كي تحمل العيدان الأفقية التي ستسند فروع الكوسى. قلت، وأنا أضع القضيب والسكين جانبًا: «هل تريد أن ترى المياه تجري؟» التقط نوجا القضيب المُلقى، ضرب به الأرض مرتين، وبعد قفزة قصيرة في الهواء تعبيرًا عن إعجابه، لحق بي⁽²¹⁾.

(21) شذرة غير منشورة من مذكرات عُها (بإذن من ميشتهيلد عُها).

كانت السنوات التي تلت تقاعد غها من «الجامعة الأسترالية الوطنية» هي السنوات التي استرعى فيها اهتمام الأكاديمية العالمية. كثيرًا ما كان يسافر لإلقاء المحاضرات وحضور المؤتمرات في الجامعات الأميركية والأوروبية، وأعدت المطبوعات الجامعية الأميركية طبع أعماله في طبعات جديدة، ونشرت مقالاته في مجلات مثل (*Critical Inquiry*) و(*Social Text*)، وأقام كثيرًا من الصداقات الأكاديمية الجديدة. وتحرك تفكيره أيضًا في اتجاهات جديدة.

ما كان يمكن غها سوى أن يرحب بانهيار الاتحاد السوفياتي والأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية وهو الناقد الصريح للنظام البيروقراطي السوفياتي منذ أواخر خمسينيات القرن العشرين. وبعد انتقاله مع ميشتهيلد إلى بوركرسدورف، إحدى ضواحي فيينا، في عام 1999، كان يلتقي في بعض الأحيان رفاقًا من أيام عضويته في الحزب الشيوعي احتلوا لاحقًا مناصب رفيعة في بيروقراطيات الدولة في شتى بلدان أوروبا الشرقية. لم تكن تلك اللقاءات مريحة لغها، لأن الذكريات الرفاقية الطيبة من أيام الشباب ما كانت لتخفي معرفة مشاركة هؤلاء الواعية في نظام قمعي. لكن غها ما كان ليرضى برفض التجربة السوفياتية في هندسة التاريخ، ورفض انخراطه في الحزب الشيوعي بوصفهما مجرد انحرافين، بل أثار ذلك لديه مساءلة أعمق لطريقة بأكملها من طرائق المعرفة الحديثة تعزو قيمة هائلة إلى التسيّد التكنولوجي على الطبيعة وتنظيم الممارسات الاجتماعية وفقًا لمعايير العقلانية الاقتصادية. وراح ينشدّ باطراد إلى كتابات

مارتن هايدغر (Martin Heidegger) (*) الظاهرانية، لاسيما المتأخرة منها. وبدأ يفكر مجددًا في استعمالات اللغة، خائضًا في بحر الشعرية السنسكريتية الثر وفلسفة بهارتريهاري اللغوية. وتُظهر كتابات عُها في هذه الفترة بزوغ نقد جديد لأشكال الكتابة التاريخية الحديثة كلَّها.

تَمَثَّل التعبير الأشد إحكامًا عن هذا الحجاج الأخير في سلسلة من المحاضرات أُلقيت في جامعة كولومبيا في عام 2000، ونُشرت تحت عنوان التاريخ عند نهاية التاريخ العالمي (*History at the Limit of World-History*)⁽²²⁾. ضد التاريخ الذي تتشابك ممارساته بالضرورة مع عقلانية الدولة ولا تني تتورط بممارسة السيطرة، يطرح عُها، مستحضراً هايدغر، مفهومًا للتاريخية يسعه أن يستذكر الماضي كما يتجلّى في ظاهريات الحياة اليومية. وهو في مقالاته الأحدث عهدًا، غالبًا ما يشير إلى أنّ طرائق المؤرّخين لا تفي بهذا الغرض، وأنّه لا بدّ للمرء من الالتفات إلى الشعراء والروائيين كي يتعلّم منهم كيف يمثّل في اللغة حضور التاريخيّة الحيّ في الممارسة اليومية. وبدلًا من الأرشيفات والخطاب السياسي، ثمة اليوم دقّ من المواد الأدبية التي يختارها عُها كي يبني بها حججاته أو يوضحها: أورويل (Orwell)، كونراد (Conrad)، ديكنز (Dickens)، تشيخوف (Chekov)، طاغور، والعمل البنغالي المفضّل عنده أبدًا هتوم

(*) ربما يكون مهمًا أن نعلم أيضًا إن كان ثمة رأي لُعها بمشاركة هايدغر الواعية في النظام القمعي الهتلري.

Ranjit Guha, *History at the Limit of World-History* (New York: Columbia University Press, 2002).

(Hutom) (البومة)، والمهابهاراتا بالطبع، ذلك المصدر الثرّ لقصص
عن كلّ معضلة في حياة الإنسان.

ثمّة أيضًا ذلك العزف المتواصل على مواضيع التشرّد والمنفى.
ذلك أنّ الانتماء جانب أساس من جوانب التاريخيّة. لكنّ غُها يبدو،
في مقالاته الأخيرة، كأنّه ينظر إلى الوراء، إلى حياة تاريخية عاشها،
لكن ذلك العيش كان بعيدًا عن الوطن على الدوام. وهو يشير في ما
يبدو إلى أنّ هذا شرط محبّد، وربما كان ضروريًا لمن يعمل في كتابة
التاريخ. لكن الاهتمام بالتاريخية يشدّ المرء إلى الوراء، إلى ذكرى
الانتماء للنبات والفروع والماء والسمكة والرفيق الصغير الذي لا
يصرّ على تماسك الخطاب. ولا عجب في أنّ الدكتوراه الوحيدة التي
نالها رانا جيت غُها كانت في الخامسة والثمانين من عمره حين منحته
جامعة دكا شهادة دكتوراه فخرية في الآداب، وكانت اعترافًا من مكان
بالغ القرب من موطنه.

مكتبة
t.me/t_pdf

القسم الأول

التاريخ عند نهاية التاريخ العالمي

إلى ذكرى رامرام باسو
الذي أدخل التاريخ الحديث إلى البنغالية، لغته الأم،
من خلال عمل نُشِرَ منذ مئتي عام.

أَيُّ مَغْفِرَةٍ، بَعْدَ هَذِهِ الْمَعْرِفَةِ؟ نَعْلَمُ الْآنَ
أَنَّ لِلتَّارِيخِ كَثِيرًا مِنَ الْمَمَرَاتِ الْمَاكِرَةِ، وَالرَّدَهَاتِ
وَالْمَخَارِجِ الْمُبْتَدَعَةِ، وَهُوَ يَخْدَعُنَا بِالْمَطَامِحِ الْهَامِسَةِ
وَيَسُوقُنَا بِالرَّهَاتِ.

ت. س. إلبوت، جيرونشن (*Gerontion*)

توطئة

نَجَمَ هذا الكتاب عن سلسلة محاضرات أُقيمت في الأكاديمية الإيطالية للدراسات المتقدّمة في أميركا، التابعة لجامعة كولومبيا، في تشرين الأول (أكتوبر) - تشرين الثاني (نوفمبر) من عام 2000. وجاءت خاتمة المكتوبة خصيصًا لهذه الطبعة، نوعًا من الإسهاب في الحجاج الذي قدّمته تلك المحاضرات. أمّا الترجمة من الأصل البنغالي، سواء للمقالة في الملحق أو لجميع المقاطع التي يشتمل عليها النصّ، فهي ترجمتي.

مَيَّزْتُ الكلمات السنسكريتية* بالحركات حيثما وردت في النصّ وكانت القواعد والأعراف تقتضي ذلك، أمّا الكلمات ذات الأصل السنسكريتي المكتوبة من دون أيّ حركات، فيجب أن تُؤخَذ على أنّها مطبوعة بطابع اللهجات.

أودُّ أن أشكر ديفيد فريدبرغ، مدير الأكاديمية الإيطالية، وفريقه على ما أظهره من نخوة وسخاء في توفيرهم لي شروط عمل ممتازة في الأكاديمية خلال فترة زمالتي.

الشكر واجبٌ أيضًا لأندرياس هويسن، مدير مركز الأدب المقارن والمجتمع، وزميله غياتري تشاكرافورتي سيفاك وحميد دباشي

(* يقصد المكتوبة بالأحرف الإنكليزية.

على مبادرتهم إلى تنظيم ورشة عمل ليومين حول هذه المحاضرات لمصلحة المركز.

أبدي امتناني على نحوٍ خاص لعدد من الأصدقاء الذين اقتطعوا وقتًا في خضم برامجهم الأكاديمية المزدحمة كي يقرأوا مسودات أجزاء من هذه المخطوطة أو مجملها. من بين هؤلاء هومي بابا وعقيل بلغرامي وديبيش تشاكرابارتي وبارثا تشاترجي ونيكولاس ديركس وأميثاف غوش وإدوارد سعيد.

ثمة ذين خاص لسانكا غوش، الشاعر والناقد المميز، ذلك أن العون الذي أسدته إليّ نصيحته في تأويل طاغور وترجمته من أجل هذا العمل لا يُقدَّر بثمن.

ما كان هذا الكتاب ليوجد من دون الدعم والتشجيع اللذين قدّمهما هيربرت ماتيس مدير معهد الاقتصاد والتاريخ الاجتماعي، في جامعة فيينا للاقتصاد.

أما جينيفر كرو، وأن ماكوي، وريتا برنهارت في مطبوعات جامعة كولومبيا، فقد ساعدن جميعًا، بأدوارهنّ المميزة، في صدور هذا الكتاب، وأودُّ هنا أن أجهرّ بتقديري الشديد للطفهنّ وتعاونهنّ المتعدّد الجوانب في طباعة هذا الكتاب.

كما هو الحال دومًا، كان العمل في هذا المشروع تجربةً جرت برفقة ميشتهيلد غُها التي خاضت معي كلّ ما اقتضاه من مشقة وإثارة من البداية إلى النهاية.

بوركيرسدورف، النمسا

مدخل

قِوَامُ الحِجَاجِ فِي هَذَا الكِتَابِ الصَّغِيرِ ثَلَاثُ مَحَاضِرَاتٍ وَخَاتَمَةٌ مَاضِيَةٍ فِي اتِّجَاهِ كُنْتُ قَدْ اتَّخَذْتَهُ مِنْذُ نَحْوِ عَشْرِينَ عَامًا، لَكِنَّهَا تَفْعَلُ ذَلِكَ عَلَى عَمَقٍ لَمْ يَسْبِقْ أَنْ بَلَغَتْهُ أَعْمَالِي قَبْلَ الْآنِ. كَانَ نَقْدُ النَخْبَوِيَّةِ فِي تَارِيخِ جَنُوبِ آسِيَا فِي مَرَكِزِ اِهْتِمَامِي آنَذَاكَ، وَحَاوَلْتُ، فِي تَطْوِيرِ ذَلِكَ النَقْدِ، أَنْ أُبَيِّنَ كَيْفَ اقْتَضَى تَمَيُّزُ الغَلْبَةِ البَرِيطَانِيَّةِ فِي شِبْهِ القَارَةِ الهِنْدِيَّةِ، بَلْ أَصَالَةَ تِلْكَ الغَلْبَةِ بِصِفَتِهَا سَيْطَرَةً مِنْ دُونِ هَيْمَنَةٍ (*)، تَمَلِّكَ المَاضِي الهِنْدِي وَاسْتِخْدَامَهُ فِي بِنَاءِ دَوْلَةٍ اسْتِعْمَارِيَّةٍ. وَمَا مِنْ شَيْءٍ فِي بِنِيَةِ الرَّاجِ (**). أَوْ عَمَلِهِ إِلَّا وَكَانَ مِنْدَرِجًا تَمَامًا فِي هَذَا المَشْرُوعِ الدَوْلِيِّ. كَانَ الحُكْمُ كُلُّهُ - مِنْ جَمْعِ الضَّرَائِبِ وَتَشْرِيعِ الأَرْضِ مَرُورًا بِإِقَامَةِ النِّظَامِ القَضَائِيِّ وَالجَيْشِ الاسْتِعْمَارِيِّ وَوَصُولًا إِلَى إِشَاعَةِ الثَّقَافَةِ الاسْتِعْمَارِيَّةِ مِنْ خِلَالِ التَّعْلِيمِ ذِي الأَسْلُوبِ الغَرِيبِيِّ وَتَكْرِيسِ

(*) يرى المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي، أن الغلبة لا تقوم على القوة والقسر وحدهما (أي لا تقوم على السيطرة فحسب)، بل تقوم أيضًا على القبول الذي تُحدِّثُه ثقافة الطبقة الحاكمة في أذهان الناس (وهو ما يدعوه به الهيمنة). ويفيد عُهَا من هذا التمييز في تناوله الحكم البريطاني للهند، إذ يرى أن الاستعمار البريطاني حكم المستعمرين الهنود من دون رضاهم، فكان سيطرةً من دون هيمنة.

(**) الراج، Raj، هو الحكم البريطاني في الهند.

الإنكليزية بوصفها اللغة الرسمية، أي كل وجه من أوجه «عمل إنكلترا في الهند» - متوقفاً في نجاحه على اختزال التاريخ الهندي إلى ما زعم جيمس مل (James Mill) (*) بحكمة كافية أنه «جزء لافت من التاريخ البريطاني». وهذا ما جعلني أرى أن على الهنود أنفسهم أن يحاولوا استعادة ماضيهم من خلال تاريخ هندي للهند.

لعل هذا كله قد بات مألوفاً لدى بعض قرائي على الأقل، منذ كتابي سيطرة من دون هيمنة (*Dominance Without Hegemony*) (1997)، مع أنني كنت قد أسهبت في تناوله بين 1988 و1989 في مقالة ضمها العدد السادس من مجلة دراسات التابع (**). (*Subaltern Studies*) وما ألقيته في إطار محاضرات دوسكار (***) .

(*) جيمس مل (1773-1836)، مؤرخ واقتصادي ومنظر سياسي وفيلسوف بريطاني. والد فيلسوف الليبرالية جون ستيوارت مل. يشتمل كتابه النافذ تاريخ الهند البريطانية على نبذ للثقافة والحضارة الهنديتين. قسّم التاريخ الهندي إلى ثلاثة أجزاء: الهندوسي والإسلامي والبريطاني.

(**) دراسات التابع (*Subaltern Studies*)، اسم مجموعة من الباحثين الجنوب آسيويين، على رأسهم رانا جيت غها، واسم مجلتهم مستوحى من اهتمامها بالمجتمعات ما بعد الاستعمارية مع تركيز خاص على مجتمعات جنوب آسيا، وعلى نقد التاريخ النخبوي الاستعماري والقومي بغية إظهار ما يجري بين التابعين، من فلاحين وسواهم عند المستويات الدنيا من المجتمع. يلاحظ انتقال في تاريخ هذه المجموعة ومجلتهم من الماركسية إلى ما بعد البنيوية.

(***) محاضرة دوسكار (*Deuskar Lecture*)، هي محاضرة سنوية حول التاريخ والثقافة الهنديين يقيمها مركز دراسات العلوم الاجتماعية في كلكتا.

لكنتي بثُّ أدرك أنّ حقَّ التأريخ في تقرير مصيره سوف يكون موضعَ
عناية أكبر وفهم أفضل إذا ما جرى تناول المسائل التي طرحها كما
وقعت تدرّجًا في مجرى الممارسة الأكاديمية. وهذا ضروري، نظرًا
إلى الطابع الجذري جوهريًا الذي يَسِمُ مشروعًا يدعو المُستعمَرين
إلى استعادة ماضيهم الذي تملكه الفتح والاستعمار. فهذه دعوة إلى
المُصادرة من المُصادرين، وهي جذرية، بمعنى المضي إلى جذر الأمر
والتساؤل عمّا يمكن أن ينطوي عليه تأريخٌ هو فعل مصادرة واضح.

ما ينطوي عليه هذا التأريخ ليس مجرد واقعة الفتح أو قوته بل
تواطؤه مع أوجه المعرفة الاستعمارية كلّها، ذلك أنّ كلّ ما ينطبق
عليه هذا التوصيف، سواء كان فقه اللغة أو الاقتصاد السياسي،
قصص الأسفار أو الإثنوغرافيا، أو أي شيء آخر في قائمة طويلة
من الفنون والعلوم، هو طرف في هذا التواطؤ، إنّما ليس بمقدار
الفلسفة، التي تكتنفهم جميعًا وتحيط بهم. وتدين الفلسفة بهذه
الصدارة إلى قوة التجريد لديها، تلك القوة التي تمكّنها من أن تتمثّل
شتى النشاطات والأيدولوجيات المقترنة بالاستعمار وترتّبها تحت
صنف العقل. وتوفّر كتابات هيغل (Hegel) في التاريخ واحدةً من
المحاولات الأبعد أثرًا للقيام بمثل هذا التجريد، وهي من غير شكّ
محاولة ذات صلة مباشرة بما يشغلنا في هذه الصفحات. والتعبير
الذي يلخّص بإيجاز كثيرًا مما يقوله هيغل عن هذا الموضوع هو
(die Weltgeschichte)، الذي ترجمته في كلّ موضع من مواضع
هذا الكتاب إلى «World-history» التاريخ العالمي بقصد التأكيد بأننا
إزاء مفهوم وليس مجرد توصيف.

لا شك في أن هيجل ورث هذا المصطلح من التنوير لكنه أحكمه وأسبغ عليه محتوىً جديدًا تمامًا إلى أن غدا التاريخ العالمي مرادفًا لـ «العقل في التاريخ». وهذه نظرةٌ إلى التاريخ تتيح أطراح العيانة كلها خارج الظواهر التي تشكّل العالم وتاريخيته. وكان كارل ماركس (Karl Marx) قد أوضح في تعليقات على النصوص الهيجلية كيف يُحدِثُ منطق الـ *Aufhebung* - أي «فِعْلُ التجاوز» الذي يجمع بين «النفي والإثبات» - هذا التجريد، فهو يبيّن مثلًا أن كتاب هيجل مبادئ فلسفة الحقّ *(Elements of the Philosophy of Right)* ينطوي على أن:

القانون المدني المتجاوز يساوي الأخلاق، والأخلاق المتجاوزة تساوي العائلة، والعائلة المتجاوزة تساوي المجتمع المدني، والمجتمع المدني المتجاوز يساوي الدولة، والدولة المتجاوزة تساوي التاريخ العالمي.

حصيلة هذا الـ *Aufhebung* المتسلسل هي إزاحة هذه الكيانات عن «وجودها الفعلي» وتحويل كلٍّ منها إلى مفهوم فلسفي، بحيث:

يكون وجودي الديني الحقيقي هو وجودي في فلسفة الدين، ووجودي السياسي الحقيقي هو وجودي في فلسفة القانون، ووجودي الطبيعي الحقيقي هو وجودي في فلسفة الطبيعة، ووجودي الفنّي الحقيقي هو وجودي في فلسفة الفنّ، ووجودي الإنساني الحقيقي هو وجودي في الفلسفة. وبالمثل، فإنّ الوجود الحقيقي

للدين والدولة والطبيعة والفنّ هو فلسفة الدين والطبيعة
والدولة والفنّ⁽¹⁾.

وبالمثل، فإنّ التاريخيّة بوصفها الوجود التاريخي الحقيقي
للإنسان في العالم، تتحول بفعل التجاوز إلى فلسفة للتاريخ وتُخضع
عيانيّة الماضي الإنساني لمفهوم التاريخ العالمي. وهذا هو السبب في
أنّ ذلك المفهوم واستخداماته في فلسفة التاريخ عند هيغل يورطنا في
الحجاج الذي نبلوره في هذه الصفحات.

فعلّ التجاوز هذا، *Aufhebung*، هو «تجاوزٌ لكيانٍ مفهوميّ»،
كما يشير ماركس في قراءته لمتواليّة موازية من الموسوعة^(*)
(*Encyclopaedia*)، حيث يتجاوز كلّ مصطلح المصطلح الذي
يسبقه. «هكذا يجري تجاوز الملكية الخاصة بوصفها مفهومًا في
مفهوم الأخلاق»... وهلمّ جرّاء، إلى أن يبرز المصطلح الأخير،
المعرفة المطلقة، على نحوٍ تراتبي بوصفه المفهوم الأرفع الذي
تنحلّ فيه جميع المفاهيم الأخرى وتتأكد في الوقت ذاته⁽²⁾.
وعلى نحوٍ مماثلٍ كثيرًا، فإنّ نظام التجاوز في المتواليّة الآنفه،
المستمدة من كتاب هيغل فلسفة الحق، يبلغ ذروته بتجاوز
التاريخ العالمي من خلال مفهوم الله أو الروح، كما هو واضح

Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of* (1)
1844, in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works* (London:
Lawrence and Wishart, 1975), 3: 340.

(*) المقصود هنا هو موسوعة العلوم الفلسفية، كتاب هيغل.

(2) المصدر السابق، ص 340-341، وص 605، الهامش 105.

ليس في ذلك النص وحده بل في عمل هيغل محاضرات في
فلسفة التاريخ العالمي (*Lectures on the Philosophy of World History*)
أيضًا.

يقتضي التجاوز، في هذه الحالة الأخيرة، ادّعاء أخلاقٍ
متفوقة يتمتع بها التاريخ العالمي. وهذا الأخير، مبنياً على نحوٍ
تجاوزي بوصفه خطة من خطط العناية الإلهية، «تمكن رؤيته
على أنه ضرب من الثيوديسيا (theodicy)»^(*)، تبريراً لطرائق الله،
وفقاً لهيغل نفسه⁽³⁾. و«ما ندعوه الله» هو «خير، لا باعتباره فكرة
عامة فحسب، بل بوصفه قوةً فاعلةً أيضًا»، على حدّ تعبير هيغل.
هكذا يكتسب التاريخ العالمي، «خطة العناية الإلهية»، هالة قداسةٍ
أخلاقية بالتعريف، أما الدولة، تلك الحلقة الأساسية في سلسلة
التجاوزات وتلك الفاعلية التي تعزز مثل هذه الخطة بوصفها
«التجلي الملموس» لـ «الكلّ الأخلاقي»، فتبرز كي «تشكّل الحياة
الأخلاقية» ذاتها⁽⁴⁾.

هذه هي الطريقة التي تدبّر بها التاريخ العالمي بلوغ
الأساس الأخلاقي الرفيع متسلّقاً ظهر الفلسفة. وأثبتت هذه

(*) الثيوديسيا، فرع من اللاهوت الفلسفي يهتم بحلّ مشكلة الشرّ،
فيحاول نفي حقيقة الشرّ أو التوفيق بين وجود الشرّ ووجود العناية الإلهية الخيرة.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*. Introduction, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 42.

(4) المصدر السابق، ص 67، 93، 94.

الأخيرة، بدورها، آتھا ابنة عصر الإمبريالية بحقّ. وبحسب رواية بلوتارك عن اللقاء بين ديوجين والإسكندر في كورنثة، فإنّه كان هنالك زمن يحرص فيه الفلاسفة على الاحتفاظ بمسافة تفصلهم عن فاتحي العالم⁽⁵⁾، لكن الأمر لم يعد كذلك في حقبة ما بعد كولومبوس (Columbus)، حين بات بمقدور واحدٍ من أبرز مفكریها أن يكتب:

يتحرك التاريخ العالمي على مستوى أرفع من ذلك الذي تنتمي إليه الأخلاق بحقّ... أعمال الرجال العظماء الذين هم أفراد التاريخ العالمي... لا تبدو مبررةً بأهميتها الداخلية فحسب... بل بمعنى دنيوي أيضًا. غير أنّه، من وجهة النظر الأخيرة هذه، لا ينبغي أن ينال الأفعال التاريخية العالمية وأولئك الذين يؤدونها أيّ اعتراض من الأوساط الأخلاقية التي لا ينتمي إليها هؤلاء الأفراد⁽⁶⁾.

لا يشعر نقدنا الذي يقف عند نهاية التاريخ العالمي، بأيّ ندم مهما يكن، إذ يتجاهل هذه النصيحة. فهي تعني من وجهة نظر أولئك الذين تُركوا خارج التاريخ العالمي، التغاضي عن «الأفعال التاريخية العالمية» - اغتصاب القارّات، تدمير الثقافات، تسميم البيئة - التي ساعدت «الرجال العظماء الذين هم أفراد التاريخ العالمي» على بناء الإمبراطوريات وإيقاع شعوبها الخاضعة

Plutarch's Lives (London: J. M. Dent, 1939), 2: 473. (5)

Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, p. 141. (6)

في شرك ما يمكن أن تدعوه اللغة التاريخية الزائفة للإمبريالية باسم ما قبل التاريخ.

يُسَعِدُ النَقْدَ إِذَا، أن يربط القضية بـ التاريخ العالمي، وينكر على هذا الأخير الامتياز الأخلاقي الذي يدافع عنه هيغل في الاقتباس السابق، وألا يحفل قطً بتبنيه إلى إمكان تجاهل «الانقسام الذي كثيرًا ما نوقش وأسيء فهمه بين الأخلاق والسياسة»⁽⁷⁾. وعلى العكس، فإنَّ ما نقصد إليه هنا هو على وجه الدقة مواجهة أخلاق التاريخ العالمي «الرفيعة» المُصَادِق عليها فلسفيًا بسياساته، وذلك من خلال طرح بعض الأسئلة العسيرة حول أخلاق المستعمرين الذين يزعمون أنهم المؤرّخون الموثوقون للبلدان والشعوب التي وضعوها هم أنفسهم تحت النير الاستعماري. ونحن إذ نفعل هذا لا نقتصر على عرض السجل السياسي للحكم الاستعماري ذلك العرض العام الذي قد لا يترك أي أثر على نقاشنا، فما يشغلنا أكثر هو تمثيل الماضي الاستعماري الذي استعبده سياسات دولتيّة معرفة تعريفًا ضيقًا.

قُصُور التَّأْرِيخِ هُوَ الَّذِي نَبَّهْنَا إِلَى هَذَا الاسْتِعْبَادِ. وَهَذَا الْقُصُورِ، من منظور المستعمر، ليس سوى واحدٍ من تدابير السيطرة التي يمارسها نمط من المعرفة الاستعمارية. وقد تمثل أثره، إذ راعاه الراج ونشره، في إحلال سرديات حديثة وغربية محلّ السرديات الأصلية التي تعود إلى الأزمنة ما قبل الاستعمارية. والدولتيّة الحصينة جدًّا في

(7) المصدر السابق.

تأريخ جنوب آسيا هي ثمرة هذه الثورة السردية التي حالت، بفضل نجاحها ذاته، بيننا كمؤرخين وبين فهمها بوصفها مشكلة. ذلك أننا، نحن المندرجين في التاريخ العالمي، ندين بفهمنا الماضي الهندي وحرفتنا وعملنا الأكاديمي إلى هذه الثورة ذاتها. فنحن نعمل ضمن الإطار المفهومي الحاكم (paradigm) الذي بنته لنا، ما يجعلنا أقرب إليه وأشدّ التزامًا به من أن ندرك الحاجة إلى تحدّيه وتغييره. ولا عجب في أن يكون على نقدنا أن يتطلّع إلى غير مكان، من فوق السياج إذا جاز التعبير، صوب حقول المعرفة المجاورة ناشدًا الإلهام، وأن يجده في الأدب الذي يختلف عن التأريخ كثيرًا في التعامل مع التاريخية.

تبين خاتمة هذا الكتاب أن المشاغل الدولتية لم تتمكن من احتواء التاريخية على مستوى التمثيل الأدبي كما يراه رابندارنات طاغور، الكاتب الجنوب آسيوي الأعظم في عصرنا. فهو يعتقد أنّ الماضي يجدد نفسه في الأدب على نحوٍ مبدع، بخلاف الحال في التأريخ الأكاديمي الذي يلحّ على إبقاء سردياته مقيدةً بشدةً إلى الشؤون العامة. ولا تكمن قوّة ما يقوله طاغور بهذا الصدد في استقلاله فحسب. وهي لا تدين بشيء إلى الرابطة المهنية التي اخترلت دراسة الماضي إلى معرفة استعمارية ضيقة الأفق. الأهمّ هو الحكمة التي تملي ملاحظاته. وهي حكمةٌ بنتُ تجربة العيش على نحوٍ خطرٍ قرب نهاية اللغة كما هو خليقٌ بكاتبٍ مبدعٍ حقًا، ذلك أنّ مهمة هذا الأخير تتمثل في استنفاد اللغة ودفعها إلى الحافة، وهذا هو السبب في أنّ طاغور تعلّم أن يدرك النهاية حين يراها، ونهاية التاريخ العالمي

يصعب أن تفوت عين هذا الشاعر الثاقبة. لكنّ تثريه على بؤس التاريخ ليس مجرد تعليق على إخفاق جنسٍ من الأجناس الكتابية، بل هو أيضًا دعوة للمؤرّخين إلى انكباب خلاق على الماضي بوصفه قصة كينونة الإنسان في العالم اليومي. إنّه، باختصار، دعوةٌ للتاريخية كي تتخلص من تلوّثها بالتاريخ العالمي. ونقدنا هو استجابة لتلك الدعوة.

التاريخية ونثر العالم

مفهوم النهاية - فكرة عصر النهضة عن «الشعب الذي بلا تاريخ» - هيغل
 عن الهند: «لا دولة، لا تاريخ» - مثال رامرام باسو (Ramram Basu) -
 التاريخ والنثر في التفكير الغربي - التمييز بين النثر والشعر تبعاً ليفيكو
 (Vico) وكونديتاك (Condillac) - الدولة والنثر بوصفهما شرطين
 لأهلية التاريخ العالمي - الطابع المزدوج للنثر في فلسفة التاريخ الهيجلية -
 نثر العالم: كيف بدّر الاضطراب في الوحدة البدئية لعصر الشعر - تفاعل
 الذوات والصراع من أجل الاعتراف المتبادل بين ضروب الوعي الذاتي -
 اليومي وفكرة الخصوصية العابرة تأسيس منظور للتأريخ كافٍ للتاريخية.

لننظر بدايةً في العنوان الذي وسّمنا به هذا الكتاب. قد يتساءل
 المرء: ما الذي تفعله كلمة النهاية في العنوان بجوار مُسنَدٍ إليه يبدو
 بلا نهاية، مثل التاريخ العالمي؟ والجواب على وجه الدقة هو أنّها
 فيه كي تشير سؤالاً مثل هذا، وتبرّز البداهة المأخوذة كمسلّمة، عساها
 تُسأل بدورها. وإذا ما كانت النهاية، كما عرفها أرسطو، «أول شيء
 لا يوجد خارجه أيّ شيء، وأول شيء يوجد داخله كلّ شيء»^{(8)(*)}،

Aristotle, *Metaphysics: Books Γ, Δ, E*, trans. Christopher (8)
 Kirwan (Oxford: Clarendon, 1971), Δ17, p. 54.

(*) نجد ترجمة هذه العبارة عند ابن رشد على النحو التالي: «يقال نهاية
 للذي هو آخر كل واحد من الأشياء والذي لا يوجد شيء خارج منه ليوجد أولاً»

فإنَّ وظيفتها في العنوان يمكن أن تُفهم على أنها إشارة إلى محاولتنا استكشاف الفضاء الواقع أبعد من التاريخ العالمي. بعبارة أخرى، سوف نختبر التاريخ العالمي ونفكر فيه من حيث ما يمتنع التفكير فيه ضمن حدوده. ونحن نتبع فتغنشتاين (Wittgenstein) في محاولتنا هذه سبر نهاية التفكير التاريخي. يقول فتغنشتاين إننا كي نرسم نهايةً للفكر، «يجب أن يكون جانبا النهاية قابلين للتفكير فيهما (أي يجب أن نكون قادرين على التفكير في ما لا يمكن التفكير فيه)»⁽⁹⁾. على هذا الأساس، سوف ننتقل، في تحرّكنا نحو تفكير في التاريخية بوصفها ما لا يمكن التفكير فيه، من ذلك الجانب الذي «يوجد داخله كل شيء» بين جانبي التاريخ العالمي، متّخذين مفهوم «الشعب الذي بلا تاريخ» نقطة انطلاق لنا.

نحن ندين بهذا المفهوم، من بين أشياء أخرى، إلى الأخطاء والمغامرات الملاحية التي أفضت إلى فتح أميركا. ومن المعلوم أنه بصرف النظر عن العنف والسلب اللذين شُرعا بمجرد رفع راية

= والذي هو أول وجميع أجزائه داخله». انظر: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو لابن رشد، ج2، ضبط نصّه وحققه الأب موريس بويج اليسوعي، دار المشرق، بيروت 1990، ص 628. ونجد ترجمة العبارة ذاتها على النحو: «يُطلق لفظ النهاية على آخر نقطة في كل شيء، أعني أول نقطة لا يمكن بعدها أن تجد أي جزء منه. وفي الوقت ذاته أول نقطة بداخله يوجد فيها كل جزء». انظر: إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو (نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، أكتوبر 2005)، ص 375.

Ludwig Wittgenstein, *Tractacus Logico-Philosophicus* (9)
(London: Routledge, 1989), p. 3.

باسم ملك أو ملكة، كانت هذه أيضًا فرصة تمرين شامل على التمييز، تعلمت أوروبا النهضة بفضلها أن تعرف نفسها من خلال آخرية حشد من الأعراق والديانات واللغات والثقافات. هكذا اخترعت الأسماء والمقولات كي تمكن الأنظمة المعرفية في العالم القديم من التصدي لمقتضيات الجديد. وكان مفهوم «الشعب الذي بلا تاريخ» واحدًا من هذه الاختراعات التي كان عليها أن تسارع إلى إيجاد مكان لها في معجم الغيريات المتسع باطراد.

ما تفترضه هذه العبارة مسبقًا هو نظرة إلى التاريخ كان قد تمثلها تأريخ تلك الفترة، تروج لـ «فكرة أن شعبًا بلا كتابة هو شعب بلا تاريخ، وأن شعبًا بلا تاريخ هو كائنات بشرية أدنى»⁽¹⁰⁾، كما يقول وولتر مينيولو (Walter Mignolo). هكذا يُقضى هذا الشعب خارج التاريخ بالنسبة إلى الفاتحين، ويُدفع إلى هوامشه حيث يكون المفتوحون: الهنود الأميركيون. وسوف تستغرق هذه الفكرة ثلاثمائة سنة أخرى كي تصل إلى جنوب آسيا وتضع هنود شبه القارة أيضًا خارج حدود التاريخ. وهنا، من جديد، كانت الاستراتيجية ذاتها كما في المثال السابق: عملٌ مشتركٌ بين الحروب والكلمات، من دون أيّ تعديل يتعدى أن الحروب كانت بريطانية والكلمات ألمانية.

ثلاثة قرون هي زمن طويل بالطبع. في هذه الأثناء، كانت المدافع والسفن ذات المدافع تنمو حجمًا. وبالمثل - إن لم يكن في صورة

Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance* (10)
(Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), p. 127.

أهمّ- كانت الأيدي والعقول التي تستخدم تلك المدافع والسفن هي الأيدي والعقول التي وضعها الغرب على دقة كلّ دولة من دوله القومية البازغة. وكانت الفلسفة متناغمة مع هذا التطور منذ البداية، الأمر الظاهر في بعض مقالات كانط (Kant) السياسية. لكن هيجل، الذي كان واقعاً في إसार مدّ الثورات الأوروبية وجزرها في عصره، هو من تُرك له أن يضع أسس فلسفةٍ شاملةٍ للتاريخ لبأبها سؤال الدولة. ورأى هيجل أنّ شعباً أو أمةً يفتقران إلى التاريخ لأنهما لا يعرفان الكتابة، بل لأنهما يفتقران في دولتهما إلى ما يكتبان عنه. وقد نبذ هيجل الهنود الأميركيين بوصفهم «عديمي الذكاء على نحوٍ واضح» وتكلّم عنهم بوصفهم «أطفالاً بعيدين عن الاستنارة» لا يتميّزون بغير «الدونية على كلّ صعيد»، ورأى أنّ الدول في أميركا الجنوبية «لا تزال قيد التشكّل»، وأنّ «الهدف العام من وجود الدولة لم يتحدد بعد على نحوٍ ثابت» حتى في أميركا الشمالية، على الرغم من تدفق الأوروبيين⁽¹¹⁾. وفي عام 1830، حين كتب هذه الكلمات، كانت القارة كلّها لا تزال تُعتبر بلا تاريخ كما اكتشفها كولومبوس.

أما الهند فكانت أمراً آخر مختلفاً تماماً من الناحية الثقافية، وكان هيجل، بخلاف معاصره الإنكليزي جيمس ميل، شديد الإعجاب

G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*. (11) *Introduction: Reason in History*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 164, 165. Hereafter, *Lectures on World History*.

بمنجزاتها الفكرية. لكنّ ذلك ما كان ليؤهلها لأن تكون دولةً، في رأيه. والوعد ببعض التطور في ذلك الاتجاه كان «أوليًّا» لم يتخطَّ الطور الأول من «ظهور التمايزات الاجتماعية» في صفوف شعبها، ولم يُفضَّ إلى شيء، لأنّ هذه التمايزات «تجمّدت في تحديدات طبيعية»، أي في نظام الطوائف المغلقة^(*)، وهذا هو السبب في أنّ الهند لا تاريخ لها، كما يقول. وإليكم هذا التعليق الذي يتكرر لديه مثل لازمة:

من الواضح لكلّ من لديه ولو معرفة بدئية بكنوز الأدب الهندي، أنّ هذا البلد، الغني إلى هذا الحدّ بالمنجزات الروحية ذات النوعية العميقة حقًا، لا تاريخ له.

ومن جديد:

ليس للهند كتبٌ دينية قديمة وأعمال شعرية رائعة فحسب، بل كتب قانونية قديمة أيضًا...، ومع ذلك، فهي لا تزال بلا تاريخ.

(*) نظام الطوائف المغلقة (Caste System) في الهند، هو نظام يتّصف بتعقيد هائل عمد الكثيرون إلى تبسيطه تبسيطًا مغلًا. ومن التعريفات الواضحة على هذا الصعيد تعريف أندريه بيتاي، الذي يصف فيه الطائفة المغلقة بأنها «مجموعة صغيرة ومحدّدة من الأشخاص يتّسمون بسيادة نظام الزواج الداخلي، والعضوية المتوارثة، وأسلوب معين من الحياة قد يشتمل في بعض الأحيان على التخصص المتوارث في مهنة معينة، وعادة ما ترتبط هذه الطائفة بطقوس متميزة إلى حدّ ما تدلّ على المكانة في إطار نظام تراتبي يستند إلى مفهوم الطهر والذّنس». وتنظم الطائفة حياة الهنود الهندوس وتنطوي في أساسها على التقسيم الخماسي الفئات (أو الفارنا). وهذه الفارنا أو الفئات هي: البراهما، الكشاترية، الفايشيا، الشودرا، والمنبوذين.

تشير هذه المقتطفات المستمدة من المسودة الثانية لكتاب هيفل محاضرات في فلسفة التاريخ العالمي إلى الكيفية التي تغيرت بها قواعد القبول في التاريخ العالمي بين مغامرات هرناندو كورتيس (Hernando Cortes) ومغامرات روبرت كلايف (Robert Clive)⁽¹²⁾ (*). باتت المهمة أصعب قليلاً، إذا جاز التعبير. وكانت الكتابة لا تزال تُعتبر شرطاً ضرورياً لكنه غير كافٍ، إذ بات على الشعب أن يقيم دولةً كي يكون ذا أهلية تامة. ذلك أن الكتابة التي تجعلك تاريخياً كانت في حاجة إلى دولة يُكتب عنها، وكانت جزءاً من ضمن هذه الأخيرة. وفي عام 1830، سنة المسودة الثانية، جرى تعديل صيغة عصر النهضة «لا كتابة، لا تاريخ» التي كانت تحظى بشعبية شديدة لدى الفاتحين، لتغدو «لا دولة، لا تاريخ». وكان هذا التنقيح قد نبع على نحوٍ عنيد من منطق التطورات التاريخية في الغرب. وبات على الطاقات التكوينية والدوافع التوسعية لدى أممه الجديدة أن تُوظف من الآن فصاعداً في الدولة بوصفها قاطرة الابتداء الأشدّ حداثة ودينامية بين الابتداعات، ألا وهو «التاريخ العالمي».

Ibid., p. 136.

(12)

(التشديد لي).

(*) هرناندو كورتيس (1485 - 1547)، فاتح ومستكشف إسباني فتح إمبراطورية الأزتك الشاسعة في أميركا الوسطى. أمّا روبرت كلايف (1725 - 1774)، فهو الضابط البريطاني الذي أقام السيادة العسكرية والسياسية لشركة الهند الشرقية في البنغال، وكان له الفضل في تأمين الهند وثروتها لمصلحة التاج البريطاني.

غير أنّ التواشج الذي ترابط فيه كلُّ من التاريخ والتأريخ والدولة والكتابة على هذا النحو الوثيق لم يكن خلواً من الخروج على القياس، فهيغل لم يكن على علم بأنَّ النهاية التي فرضها على التاريخ عند معلّم الدولة سبق لها أن أثبتت أنّها خطأ مرسوم في الرمال، وكان على خطأ واضح في إلحاحه، كما فعل في 1830، أنّ الهند - بكلِّ مصادرها الفكرية والروحية - «لا تاريخ لها». وها أنا أكرر الاقتباس كي أشدّد على استخدامه الزمن الحاضر: «هي لا تزال بلا تاريخ». لكنّ الأدلّة تخالف ما يذهب إليه، وثمة عمل على التاريخ الهندي هو الأول من نوعه، إذ كتبه بنغاليّ بلغته وإن يكن قد أنجزه تمثيلاً مع القالب الغربي في كتابة التاريخ، نُشر في سريرامبور (Srirampur) (التي غالباً ما يُشار إليها بالإنكليزية على النحو Serampore) قرب كلكتا في عام 1801، ولم يبق الوحيد من نوعه الذي تخرج به المطابع خلال العقود الثلاثة التالية.

ما الذي تفعله هذه الأعمال بتاريخ العالمي وإقصاء الهند عنه؟ كي نجيب عن هذا السؤال، نبدأ بنظرة إلى العيّنة الأولى. كان قد أمر بذلك العمل وليم كاري (William Carey) (*) من فورت وليم كوليج (Fort William College) التي أقامتها شركة الهند الشرقية الإنكليزية في عام 1800 كي تدرّب مستخدميها الأوروبيين على استخدام اللغات الكبرى للبلد الذي كانوا يتعلمون أن

(*) وليم كاري (1761-1834)، مبشّر ومترجم بريطاني. افتتح جامعة

في سريرامبور.

مكتبة

t.me/t_pdf

يحكموه⁽¹³⁾. لم يكن لدى كاري، المبشر المسيحي الذي ترأس قسم البنغالية في الكوليج، «كتبٌ أو ضروب عونٍ تساعده» في التدريس، وكان يعتمد على الباحثين المحليين الذين يعملون لديه في وضع الكتب الدراسية التي كان في أمس الحاجة إليها. وطلب من رامرام باسو، البنديت (pandit)^(*) الشاب، أن «يضع تاريخًا لواحدٍ من ملوكهم»⁽¹⁴⁾. والتزم باسو كتابة حياة المهراجا براتاباديتيا (*Raja Pratapaditya Caritra*) بالبنغالية، لغته الأم. وسرعان ما قرّظَ العمل بوصفه «تاريخًا موثوقًا لحكومة البنغال منذ بداية حكم أكبر إلى نهاية حكم

(13) الطبعة الحديثة الموثوقة من هذا العمل، الصادر في عام 1801 عن Serampore Baptist Mission Press، هي:

Ramram Basu, *Raja Pratapaditya Caritra*, edited and introduced by Brajendranath Bandyopadhyay (Kalikata: Ranjan Publishing House, Bengali Year 1343).

وعلى الرغم من إعادة طبعه في «سلسلة نوادر الكتب» لدى Ranjan Publishing House، فإنَّ هذا الكتاب يبقى نادرًا الآن. ويعود الفضل كلّه إلى لطف البروفسور جوتام بادرا في أنني حصلت على نسخة من هذا الكتاب القيم.

(*) البنديت هو باحث أو مدرّس في أيّ مجال من مجالات المعرفة في الهندوسية، ولا سيما الكتابات الفيديّة، والفلسفة الهندية، أو حتى في موضوعات دنيوية مثل الموسيقى.

(14) رسالة من كاري إلى رايلند (15 حزيران / يونيو 1801)، وردت في:

Brajendranath Bandyopadhyay, *Ramram Basu* (Kalikata: Bangiya-sahitya-parishat, 1941), p. 27.

جهانكير»⁽¹⁵⁾ (*). ومنذ ذلك الحين، قامت أجيال متعاقبة من المؤرخين السياسيين والأدبيين، نيكيل نات راي (Nikhilnath Ray) وجادونات سركار (Jadunath Sarkar) من بين القدماء وسُشيل كومار دي (Sushil Kumar De) وسيسير كومار داس (Sisir Kumar Das) من بين الجدد، بتفحص النصّ نقدياً من حيث استخدامه الأدلة، كما من حيث أسلوبه السردي. ولم تفتهم ملاحظة أنّ المؤلف ترك لقصته أن تزلّ في بعض الأحيان نحو الأسطورة والفانتازيا، لكنهم اتفقوا جميعاً على أنّ هذا العيب - الذي كاد يكون حتمياً في تلك الظروف - لم يقوّض ما في العمل من صدق عام بوصفه محاولةً في التأريخ الحديث، العقلاني.

ما كان باسو نفسه إلا ليوافق على مثل هذا التقييم. ذلك أنّه معنيّ بالتفريق الواضح بين عمله وتراثٍ من مدونات الأخبار الفارسية التي كانت رائجة منذ بداية حكم المغول وازدهرت في ظلّ رعاية البلاط والنخب الإقليمية. ولم يُكتب سوى القليل (kincit) عن برادتاباديتيا باللغة الفارسية. ويقول باسو إنّ هذا القليل مبهم نوعاً ما، من دون أن يشير إلى نصوص بعينها. وما تورده مثل تلك الروايات، كما يذكر، إنّما هو متشظّ وناقص (sanga panga rupe samudayik nahi)، وليس بالشيء الذي يمكن أن يُشبع فضول أولئك الذين يبتغون «أن يعرفوا

(15) رسالة من كاري إلى روثمان (من دون تاريخ)، في: المصدر السابق،

(* جلال الدين محمد أكبر (1556-1605) وابنه نور الدين سليم جهانكير (1569-1627) من سلاطين المغول الكبار.

قصة ذلك الأمير من البداية إلى النهاية (Anupurbik)»⁽¹⁶⁾. وثمة ما هو حديثٌ بوضوح في هذا الإلحاح على التواصل والاكتمال: كل ما يضع السرد التاريخي الحق بعيدًا عن الحوليات ومدونات الأخبار ما قبل الحديثة⁽¹⁷⁾. هكذا نفهم لماذا كان وليم كاري فخورًا بالإعلان عن النشر القريب لمخطوطة باسو وهي بعد في طريقها إلى أيدي الطابعين في صيف 1801:

طلبتُ من رام بوشو [رامرام باسو] أن يضع تاريخًا لواحدٍ من ملوكهم، أول كتابٍ نُشرَ باللغة البنغالية، وهو قيد الطباعة⁽¹⁸⁾.

هنا، بحسب كاري، كان ثمة أسبقيتان أحرزتهما لغة هندية – أول مثال للتأريخ بهذه اللغة وأول مثال للنشر فيها، وقد تحققتا كلتاهما برعاية الاستعمار، ذلك أن الإرسالية التي كانت تعمل بالنيابة عن حكومة الشركة هي التي «طلبت» من محلي أن يضع الكتاب الذي وضعه. لكن زعم الأسبقية مبالغ فيه بعض الشيء، فقد كان كاري محققًا حين اعتبر عمل باسو أول سرد تاريخي بالبنغالية على الغرار

Ramram Basu, *Raja Pratapaditya Caritra*, p. 1. (16)

(17) يجد القارئ دراسة ألمعية عن الفارق بين السرد التاريخي الحديث ومدونات الأخبار ما قبل الحديثة في:

Hayden White, *The Content of the Form* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987), chap. 1, esp. p. 17.

[صدر مترجمًا ضمن هذه السلسلة بعنوان «محتوى الشكل»]

(18) من كاري إلى رايلند (15 حزيران / يونيو 1801)، في:

Bandyopadhyay, *Ramram Basu*, p. 27.

الغربي، لكنه لم يكن «أول كتاب نثري يُكتب باللغة البنغالية». ولهذا الخطأ أهمية أكبر من أن تُغفل، فهو يبيّن الصلة بين التاريخ والنثر التي باتت تؤخذ في الغرب في ذلك الوقت على أنها مسلّمة. والحال، إن وصف كاري لا يقتصر على كونه سجلًا لما وجدته بالغ الإثارة في شأن العمل الذي أمر به. الأهمّ من ذلك، أنّه يتيح لنا أن نرى كيف جرى مع نهاية عصر التنوير أن اجتمعت حركتان من أقوى الحركات في أوروبا المعاصرة - إحداهما في السياسة والأخرى في الفكر، الأولى هي الدافع إلى التوسّع ما وراء البحار والثانية هي الشغف بالتاريخ - وتقاطعتا في ما يبدو تفصيلًا صغيرًا من تفاصيل الحياة في جنوب آسيا. وقبل زمن طويل من جلوس أول مؤرّخ حديث للبنغال كي يكتب سرده نثرًا، كان جرى تمثّل هذا الأخير في سيرورة تأريخٍ عالمية.

ذلك أنّه، منذ كولومبوس، كانت أوروبا قد انخرطت بهوس في رحلات اكتشاف للذات اقتضت منها أن تحاول ملاءمة إحدائيات مكانٍ عابر للقارات مع إحدائيات زمنٍ كونيّ: أن تلائم الجغرافيا مع التاريخ. واعتمدت هذا المحاولة على رياضيات جديدة للمقارنة. هكذا جُمِعَت شتّى المناخات والمواطن، العادات والكيانات السياسية، أنظمة الاعتقاد والأنظمة الصوتية وعُرِضَت على جداول بيانات معرفيّة جنبًا إلى جنب كي تُقاس وفقًا لجدارتها وتُحسَب على مقياس حضاري جرى تعبيره في الغرب. ولأنّ الحضارة تعني التقدّم بمرور الزمن، فإنّ المقياس ذاته كان متطابقًا مع تاريخٍ يُعني مفهومه بضروب من التمييز والمفاضلة لم يعرفها من قبل.

كانت اللغة واحدًا من جداول بيانات المعرفة التي عمل عليها العلم والخيال الغربيان من دون انقطاع طوال الأربعمئة سنة بين اكتشاف أميركا والتدافع على أفريقيا. لكنّ تمييزًا دقيقًا وواضحًا بين الشعر والنثر كان قد برز من هذا العمل حتى قبل أن تتكوّن الألسنية المقارنة بوصفها حقلًا خاصًا للدراسة. وأعطى الشعرُ أسبقيةً على المقياس الزمني. وانسجامًا مع ذلك، كانت المكانة التي اكتسبها على سلم القيم مكانةً الأصليّ والبدئيّ. أمّا النثر، فلا تنطبق عليه قداسة الأول ولا صوفيّة الثاني. فهو لاحق وأفتى، ولذلك عدّ زمنه زمنَ العالم اليوميّ وُعدّت قيمه قيمًا دنيويّةً وحديثة.

على الرغم من القبول العام الذي حظي به مثل هذا التمييز، إلا أنّ المفكرين اختلفوا في مقاربتة. بل إنّ بعضًا من أرفعهم شأنًا برهنَ على قوّته ومداه باستخدامه في سيناريوات تاريخية يكاد لا يجمعها جامع. وفي أوائل القرن الثامن عشر كان جيامباتيستا فيكو (Giambattista Vico) قد عرّف أول لغة للإنسان - اللغة الأساسية للقوانين والديانات - بأنها لغة شعرية، وبالنسبة إليه لا علاقة لنشأة الشعر بالغرّض البشري، وهو - كما رأى - «بيّنة من بيّنات العناية الإلهية»⁽¹⁹⁾. بخلاف ذلك، نظر كونديّاك إلى الظاهرة ذاتها نظرةً أكثر علمانية ففي عمله مقالة في أصل اللغة البشرية (*An Essay on the Origin of the Human Language*) (1746)، تتبّع كونديّاك بدايات الشعر إلى ماضٍ سحيق لم تكن فيه اللغات غنيّة في بنيتها

Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 171.

ومعجمها بما يكفي لأن تلبي طيف الحاجات البشرية بأكمله. ولذلك «تبنى البشر شتى ضروب المجاز والاستعارة» والتجأوا إلى التمويه والإطناب لسدّ هذا النقص. هكذا كان «عُقم اللغات» و«أسلوب التكلّم من خلال الفعل»، ذلك الأسلوب البدائي، هما ما جعل الاتصال «شعريًا أصلًا» بحكم الضرورة. «ولكن مع صيرورة اللغات أكثر وفرة»، يقول كوندياك، «بطلّ أسلوب التكلّم من خلال الفعل تدريجًا، وقلّ التنوع في نبرة الصوت، وخبا الاستمتاع بالمجازات والاستعارات ولم يعد يُؤبه لها، وراح أسلوب اللغات يشبه نثرنا». وكان الفيلسوف فيريكيديس السيروسي (Pherecydes of Scyros) الذي «يعاف أن تقيده قواعد الشعر، أوّل من غامر بكتابة النثر»⁽²⁰⁾، كما قيل لنا.

كان كوندياك على قناعة بأنّ قصّته عن التقدّم من الشعر إلى النثر هي «رواية تاريخية» حقًا⁽²¹⁾. لكن جاك ديريدا (Jacques Derrida) يعارض هذا الزعم. فكلّ هذا الكلام على «تاريخ اللغة» بوصفها «الروح الإنسانيّ»، يقول ديريدا محتجًا، ليس سوى «تاريخ هو سرّد يتتبع تقدّمًا، تقدّمًا طبيعيًا، محدّدًا ومفروضًا... هو تطور نظامٍ طبيعيّ ليس غير»⁽²²⁾. وحتى لو

Etienne Bonnot de Condillac, *An Essay on the Origin of the Human Language* (Gainsville, Fla.: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1971), pp. 227-29.

(21) المصدر السابق، ص 299.

Jacques Derrida, *The Archeology of the Frivolous: Reading Condillac* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1980), p. 67.

كان ثمة دور لـ «العابرة» في هذه الرواية، فذلك لا يُنقص من طبيعته التقدم في رأي الفيلسوف الشاب الذي يقتبس قول كوندياك: «عندما أقول عابرة لا أقصي الطبيعة، وهم يريدوها المفضلون»⁽²³⁾. وإذا ما كانت هذه محاولة لاصطياد كوندياك في حالٍ من التناقض، فلست واثقًا من أنها ستُفلح. ذلك أن «العابرة» لا يكفون عن كونهم بشرًا لمجرد أنه حدث أن كانوا «مريدي» الطبيعة «المُفضّلين»، كما لا يفقد التقدم أو «التطور الطبيعي» الذي يتوسطونه، أحقيته بالتاريخية.

والحال أن كوندياك بجمعه الإنسان والطبيعة في تفسيره أصول اللغة، لا يحافظ على اتساقه فحسب بل يعمد أيضًا إلى إضفاء التاريخية على ظاهرة لفّها الغموض إلى ذلك الحين. وهو ينتمي إلى عصر استولى عليه فضول لا يرتوي حيال اللغات المكتشفة حديثًا لكنه شدة في الوقت ذاته إزاء تعددها وتنوعها وتعقيدها. وما كان لمحاولته التوصل إلى منبع هذه اللغات إلا أن تغرق من حين لآخر في حمأة التأمل، شأنها شأن محاولات كثير من معاصريه. وكان كوندياك متواضعًا بما يكفي ليعترف بهذه الصعوبة، وهو يلاحظ قرب نهاية كتابه مقالة في أصل اللغة البشرية: «ربما ينظر بعضهم إلى هذا التاريخ كله على أنه ضَرْبٌ من الرومانس^(*)، لكنهم لا يستطيعون

(23) المصدر السابق، ص 64.

(*) الرومانس، سرد نثري أو شعري شاع في أوروبا أواخر العصور الوسطى وأوائل الحداثة يصور أفعالًا ومغامرات بطولية أو عجيبة، واحتفالات، ومناقب رومانسية... وما إلى ذلك، في خلفيات تاريخية أو خيالية في العادة، مع إلحاح على الحب، الفروسيّ خصوصًا.

على الأقل إنكار أنه احتمال»⁽²⁴⁾. ولم يكن كونديآك، بالطبع، المفكر الوحيد في تلك الفترة الذي يجنّد الاحتمال في دعم التاريخ. ذلك أن بداية الشعر والنثر، وبداية اللغة عمومًا، كانت لا تزال خبيثة ماضي لا تطاوله الأدلة والآثار والذكريات. وفي تلك العتمة لا يسع المرء سوى أن يتلمّس بحثًا عن شبكة من الجذور البدئية. ومن بين أولئك الذين اعتقدوا أنهم وجدوها، كان فيكو قد تكلم عليها بوصفها أعطية الربّ، وكونديآك بوصفها أعطية الطبيعة. ويمثّل الأخير، في رأيي، تقدّمًا كبيرًا في التفكير التاريخي.

لكنّ المشهد تبدّل ثانية مع التفات هيغل إلى هذه المسألة في أوائل القرن التالي. وبالنسبة إليه، فإنّ أسبقية الشعر على النثر ليس لها كبير علاقة باقتصاد اللغة وبحالة بدئية من الفقر تغلب عليها في النهاية التوسّع باتجاه النثر. ويبدو الشعر والنثر في تفكيره على أنّهما حدّان من حدود التطور في ضَرْبٍ من التاريخ مختلف: تاريخ الرُّوح (Geist) ذاته. وهذا الأخير، بحسب هيغل، هو كلٌّ لا يقبل القسمة، يعرف ذاته ويحقق وعيه بذاته من خلال سيرورة من الانقسام على ذاته، ومعارضة ذاته، وإعادة التكامل في النهاية. وهذه حركةٌ صيروريةٌ: سيرورة وعي وتوسّط ذاتي: الرُّوح مُفْرَعٌ في الزمن»⁽²⁵⁾، وهي - كما يقول - «العمل الذي ينجزه الرُّوح بوصفه تاريخًا فعليًا»⁽²⁶⁾.

Condillac, *Essay*, p. 299.

(24)

G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (25)

(Oxford: Clarendon, 1977), p. 492.

(26) المصدر السابق، ص 488.

وفي هذا التاريخ، كان الشعر أول ما برز من عمل الروح، لكنه كان سابقاً على النثر منطقيًا أيضًا. وهو في هذه المرحلة، كما يقول هيغل:

التمثل الأصلي للحقيقة، معرفة لا تفصل بعدُ بين الكوني ووجوده الحي في الفرد، ولا تضع القانون في تعارض مع الظاهرة، ولا تضع الغاية في تعارض مع الوسيلة، لتعيد من ثمّ الربط بين الطرفين بواسطة التعقل المجرد، بل هي معرفة لا تفهم أي طرف إلا في الطرف الآخر ومن خلاله⁽²⁷⁾.

تمثل وظيفة النثر في أن يبذر الاضطراب في هذه الوحدة بقوة التفريد. تحت تأثيره، يتشظى ما هو كليّ ومتكامل إلى أقصى النسبية. والتاريخ، سواء بوصفه كتابة عن الماضي أو بوصفه الماضي الذي يكتب عنه، إنما يغتذي على هذا النثر. لكنّ هذا الأخير ليس بالشرط الكافي لإنتاج التاريخ، حتى عندئذٍ، فذلك الشرط توفره الدولة، بحسب هيغل. يقول: «الدولة هي من يوفّر مضمونًا لا يناسب نثر التاريخ فحسب بل يساعد على إنتاجه أيضًا»⁽²⁸⁾. فكيف نفسّر، إذًا، أنّ الهند، التي يصفها بأنّها بلا تاريخ وبلا دولة، كانت قد أفلحت، قبل هذا القول بثلاثين عامًا، بإنتاج تاريخها الأول وأول أعمالها النثرية على يد مؤلّف محليّ؟ يبدو رامرام باسو، المُقضى عن التاريخ العالمي بالتعريف، كأنّه قد انسلّ وكتابه عبر الحدود على نحوٍ من الأنحاء.

G.W.F. Hegel, *Aesthetics* (Oxford: Clarendon, 1975), 2: 973. (27)

Hegel, *Lectures on World History*, p. 136. (28)

ليست هذه بالأحجية التي تُحَلّ بالرجوع إلى أيّ حوليات ومدونات أخبار ما قبل استعمارية، على الأقلّ لأنّ هذه الحوليات ومدونات الأخبار تعود، هي أيضًا، إلى زمن سابق على قيام الدولة، وسابق على التاريخ إذًا، تبعًا للتسلسل الزمني الهيجلي. كما لا يمكن ردّ تأريخ باسو إلى معرفة رفيعة بالأدبيات التاريخية الإنكليزية، إذ كانت له بالإنكليزية معرفة سطحية (alpasvalpa ingreji-jnan) بحسب جندراناث بانديوبادي (Jendranath Bandyopadhyay) (29). ولم تتجاوز تلك المعرفة ما تقتضيه الأحاديث البسيطة مع معلّميه من المبشرين المسيحيين، كما لاحظ أحد هؤلاء في حينه، بشيء من التكرّم: «إنّه رجل مرهف الإحساس، يتكلّم الإنكليزية بصورة حسنة، مع أنّه لا يستطيع أن يقرأها» (30).

إنجازُ هذا المُستخدَم المتواضع في فورت ولیم كوليچ حيث كان بنديت مساعدًا بمعاش مقداره أربعون روبية في الشهر - هو ما يأخذنا إلى نهاية التاريخ العالمي، وإن كان يفعل ذلك من الداخل. وكي نتذكّر ما قاله فتغنشتاين، فإنّ على المرء أن يقارب النهاية من كلا الجانبين. وإذ ننتقل من الداخل، فإننا نقع على ظاهرة تمكّنا من فعل ذلك على وجه التحديد. ذلك أنّ غياب أيّ شيء يمكن إظهاره ما عدا جُرأة فجّة تتحدى المخطط الهيجليّ، هو غياب يفتح أفقًا للتاريخية أبعد من التاريخ العالمي. فما الذي نفعه بهذا الانتهاك الشديد السذاجة

Bandyopadhyay, Ramram Basu, p. 8.

(29)

Ward's Journal (25 May 1800), cited in Ibid., p. 11.

(30)

لكن الشديد الجذرية في مؤدياته؟ هل يعني هذا الانتهاك أن التفكير الفلسفي من النوع الذي ناقشه قد أفرط في توسيع كلمة «العالم» إذ جمعها مع التاريخ. ألم تتخطَ هذه الكلمة كفاءتها الدلالية كي تسبغ الكونية على ما لا يعدو كونه تجربةً إقليميةً في كتابة التاريخ في حالٍ من الدوليتية. بعبارة أخرى، ألسنا إزاء طريقة محدّدة في التفكير في الماضي لعلّها انتفخت حتى باتت جنسًا أدبيًا: vyakti (فرد) تحوّل إلى jāti (نوع). إنَّ عمل رامرام باسو الذي هو مجرد حصة توقف التاريخ العالمي في مساره المُعوّلِم، يحثنا على أن نُقلع عن هذا الشمول الجامع ونلتحق بالتاريخية على الجانب الآخر من الحدود.

كي نفعل ذلك، من المفيد أولاً أن نتحرّى نوع هذا الشمول وكيف يعمل. من الواضح للعيان في نصوص هيغل، ويا للمفارقة، ذلك الاستخدام الطليق لاثنتين من أكثر العبارات اشتمالاً يمكن أن تخطرا على بال: نثر العالم ونثر التاريخ. وما يرد في الذهن هو أنّ العالم والتاريخ، إذ يؤخذان معاً، يشكّلان فضاء كبيراً بما يكفي لأن يضمّ التاريخيّة برمتها. لكن ذلك لا يحدث: إذ تُترك قارّات عدّة وسكّانها خارج التاريخ. وكفي نفهم سبب ذلك، لننظر كيف يرتبط النثر في هذا الاستخدام بكلّ من العالم والتاريخ. ولأنّ الارتباط يتّخذ هنا صورة التماثل، فإنّ النثر يمثل شرطاً للغة وشرطاً للكينونة. ويميّز التنقل المتكرّر والسيّال إلى حدّ الإدهاش بين الاثنين كثيراً من كتابات هيغل حول التاريخ، ويفسّر، نوعاً ما، بعض تعرّجاتها والتواءاتها.

ينتمي النثر المزدوج إلى تراتب مراحل في تقدّم الرّوح باتجاه تحقّقه الذاتي في التاريخ. وإذا ما بدأنا، باتجاه صاعد، مع نثر العالم، فإنّه يدلّ على نهاية الوحدة البدئية التي احتفى بها الشعر منذ بداية الزمن. كانت الطبيعة، في ذلك الكون غير المتميّز، مفتقرة على نحوٍ واضح إلى توسّط بين «الحياة عموماً» والفرد الحيّ. ولا يشكّل انقسام الجنس إلى أنواع والأنواع إلى أفراد، أيّ فارق بهذا الصدد. وباعتبارها غير قادرة على قطع ارتباطها الأصلي بالأرض وبيئتها، فإنّ «لحظات التعيّن البسيط» هذه كلّها تُستغرق في «عملية الصيرورة بوصفها حركة عرضية فحسب». ذلك أنّ «الطبيعة العضوية لا تاريخ لها»، كما يذكّرنا هيغل. وبالمقابل، فإنّ «الرّوح هو زمن»، ونثر العالم يبشّر بحلول الوعي: «الحدّ الأوسط بين الرّوح الكوني وفرديته أو الوعي الحسيّ». وهذا الأخير تتوسّطه بدوره «الهيئات المبنية» التي يتّخذها الوعي بوصفه «كلّاً لحياة الرّوح منظّماً لذاته»، يدرك «وجوده الموضوعيّ بوصفه تاريخاً عالمياً»⁽³¹⁾.

نحن الآن عند لحظةٍ تدشنيّة من لحظات التاريخ. الوعي انتصر بوحدة الكوني والفردية. والتكامل البسيط الذي ميّز عصر الشعر انحلّ ليفتح العالم بحيث يتمكّن الرّوح من تحقيق ذاته في نسبيّات لا حدّ لها. إنّها لحظة تسمّى انتصار الفردية التي لم يسبق لها أن كانت أكثر حرية. دافعٌ منفصلٌ ومعزولٌ لم يكن لديه قبل الآن ما يفعله سوى إعادة إنتاج ذاته دورياً في الطبيعة، يجمع الآن تلك الوظيفة الأساسية

جدًا لكيثونة النوع^(*) إلى وعي ذاتي متميز مرتبط بضروب الوعي الذاتي الأخرى. ذلك أن التمييز، كما نعلم من منطق ملكة الحكم المفكّرة^(**)، يربط الفرد المباشر ربطًا إسناديًا بشيء آخر. فأن نقول «هذا النبات نبات طبي»، يعني أن نعتبر المُسند إليه، أي النبات، على صلة مع شيء آخر (المرض الذي يداويه) من خلال مُسندِهِ (طبيته). ومثل ذلك قولنا، مقتبسين مثالًا آخر من أمثلة هيغل حول هذا الأمر، إنَّ «الإنسان بوصفه هذا الإنسان، ليس هذا الإنسان المفرد وحده، فهو يقف بجانب بشر آخرين ويغدو واحدًا من الحشد»⁽³²⁾.

(*) مفهوم «الكيثونة النوعية» (species-being)، بالألمانية Gattungswesen، هو مفهوم هيغلي ورثه عنه ماركس عبر فيورباخ لدى تناول ماركس موضوع «الاعتراب» في المخطوطات الاقتصادية الفلسفية 1844، حيث يحلل ماركس الشاب كيف تفرض الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج على البشر اغترابًا مرتبعا، عن نواتج عملهم، عن عملية الإنتاج، عن المنتجين الآخرين، وعن كينونتهم النوعية. يقول ماركس: «يعني الطرح القائل إنَّ الإنسان مغترب عن كينونته النوعية، أنَّ كلَّ إنسان مغترب عن الآخرين وأنَّ الجميع مغتربين عن جوهر الإنسان».

(**) يعود مفهوم ملكة الحكم المفكّرة (reflective judgment) إلى كانط الذي يضعه إزاء مفهوم ملكة الحكم المعيّنة (determinative judgment). يقول كانط: «إنَّ ملكة الحكم بعامة هي ملكة التفكير بالخاص من حيث هو متضمّن في العام. فإذا كان العام (القاعدة، المبدأ، القانون) معطى، كانت ملكة الحكم التي تُدرج الخاص تحته... هي «المعيّنة». أما إذا كان الخاص هو وحده المعطى وكان عليها هي أن تجد العام، فعندئذ تكون ملكة الحكم مفكّرة لا غير».

G. W. F. Hegel, *Logic*, trans. William Wallace (Oxford: (32) Clarendon, 1978), pp. 239-40.

وبالمثل، فإنَّ الكلام على أيِّ فردٍ بأنَّه ذا وعي ذاتيَّ يعني ربطه في الحال بأفراد آخرين واعين ذاتيًّا، ما يمنح التاريخ على هذا النحو عيانيَّة لا تنضب. وهذا ما دعاه جان هيپوليت (Jean Hyppolite) بالبينذاتيَّة أو تفاعل الذوات⁽³³⁾. وفي الفينومينولوجيا (Phenomenology) هو تباديات الرّوح (geist) ذاته بوصفه «وحدة ضروب الوعي الذاتي المختلفة المستقلة التي تتمتع، في تعارضها، بحرية واستقلال تامين: «أنا» الذي هو «نحن» و«نحن» الذي هو «أنا»⁽³⁴⁾. لكن هذه التبادلات على وجه الدقَّة بين «أنا» و«نحن» هي التي تورّط التاريخ في كلِّ هذا أكثر بكثير مما يورطه حادثٌ ما في مجرى حياة الرّوح. وتفاعل هذه الضروب من الوعي الذاتي يشكّل الشرط الإنساني ذاته. وكما يقول هيغل، فإنَّ «الوعي الذاتي يوجد في ذاته ولذاته حين يوجد لغيره، ومن خلال حقيقة وجوده لغيره، أي أنه لا يوجد إلا حين يكون مُعترفًا به»⁽³⁵⁾. وهذه، بالطبع، «حركة مزدوجة» يرتبط فيها وعيان ذاتيان على ذلك النحو الذي «يرى فيه كلُّ منهما الآخر يفعل ما يفعله هو، كلُّ منهما يفعل هو ذاته ما يطالب به الآخر، وبذلك أيضًا لا يفعل ما يفعله إلا بقدر ما يفعل الآخر الشيء ذاته». والتالي، فإنَّ كلًّا منهما يعمل بوصفه الحدّ الأوسط للآخر، بحيث «يعترفان

Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), p. 323.

Hegel, *Phenomenology*, p. 110.

(34)

(35) المصدر السابق، ص 111.

بنفسيهما» خلال هذه العملية، «إذ يعترف واحدهما بالآخر على نحو متبادل»⁽³⁶⁾.

عملية الاعتراف هذه هي التي تمضي بنا إلى صميم نثر العالم. رأينا أن العالم يقدم ذاته من جانب الفردية كي يتيح للوعي الذاتي أن يبرز بحرية. لكن التميّز بوصفه الجانب الثاني للتطور يؤكد أنّ ضروب الوعي الذاتي، على الرغم من استقلالها كلّها، مرتبطة بأشياء أخرى من خلال الإسناد. وإذا ما كانت الصلات المتبادلة المتشكّلة على هذا النحو تمثل النثر، فإنّ من الممكن القول إنّ عالميتها [كونها في العالم] تتأكد في التبادل. ذلك أنّ نثر العالم يستقلّ في النهاية في خضم الاعتراف المتبادل، منجزًا وعد التفردن والتميُّز. وهذا ما يؤدي إلى عالمٍ لافٍ يتحدد في العادة باثنين من معالمه الفلسفية الكبرى: الوعي الشقيّ وديالكتيك السيد والعبد^(*). لكن هنالك

(36) المصدر السابق، ص 112.

(*) في شأن الاعتراف والوعي الشقيّ وديالكتيك السيد والعبد، يقيم هيغل فلسفة التاريخ وتطور المجتمع الإنساني على طرح أساسي هو «الصراع من أجل الاعتراف» أو «جدلية السيد والعبد» التي يعدّها محرّك التاريخ الذي يدفع البشر إلى صراع حتى الموت يسعى فيه كلّ فرد لنيل الاعتراف به، ليس بصفته كائنًا موجودًا إلى جانب بقية الكائنات، بل بصفته كائنًا آدميًا ذا كرامة ومنزلة في الطبيعة. وبذلك تتفوّق تطلعات الإنسان إلى الاعتراف به وتقديره على احتياجاته الطبيعية والفطرية وتدفعه إلى المغامرة بحياته في صراع من أجل المنزلة والاعتراف. فإنّ حدث وأذى الخوف الطبيعي من الموت بأحد المتصارعين إلى الخضوع والإذعان بات عبداً، أما من تمسّك بالرغبة في اعتراف الآخر فلا بدّ أن ينضم إلى السادة. لكنّ هذا النظام سرعان ما تواني عن إشباع رغبة الجميع بالاعتراف، سواء كانوا عبيدًا أو سادة. فالعبيد هم العبيد، لا اعتراف بهم ولا بآدميتهم، =

بعض المقاطع، أقل شهرة لأنها مطمورة في مجلد علم الجمال (Aesthetics) الضخم، حيث تُقدّم عيانة العالم بخطوط عريضة مع قول هيغل: «ها هنا يتكشّف كامل اتّساع النثر في الوجود الإنساني».

ما يشير إليه هيغل هو شبكة معقدة من النسبيات شكّلها الأفراد الذين يعون ذواتهم و«يعترفون بأنفسهم، إذ يعترف الواحد بالآخر على نحو متبادل». وما يقتضيه الاعتراف المتبادل هو أنّ على الفرد «كي يحفظ فرديته» أن يترك نفسه وسيلةً للآخرين يستخدمونها لتلبية مصالحهم وأن يردّ الآخرين إلى مجرد وسيلةٍ لتلبية مصالحه في الوقت ذاته. وبذلك لا يمكنه قط أن يكون «كلًا تامًا هو ذاته» في أعين الآخرين الذين لا يعرفونه ولا يتعاملون معه إلا من حيث «المصلحة المعزولة الأقرب التي يجدونها في أفعاله ورغباته وآرائه». وعلاوةً على ذلك، فإنّ الذات الفردية تتحدد أيضًا باعتمادها على بعض الخارجيات، مثل القوانين والأعراف والمؤسسات الاجتماعية والسياسية... «التي تجدها في مواجهتها، و... يجب أن تنحني لها...

= أما السادة فقد غدوا ناقصي الاعتراف لأنهم لا يحظون باعتراف السادة الآخرين. وهذا، وفق هيغل، ما دفع إلى البحث عن نظام جديد للخروج من التناقض الذي خلقه وضع كل من السيد والعبد والتغلب على صراعهما باتجاه نظام أفضل جسّدته الثورتان الفرنسية والأميركية، هاتان الثورتان الديموقراطيتان اللتان كسرتا نظام السيد والعبد، وأحلّتا التكافؤ والسيادة الشعبية وسيادة القانون بين أفراد المجتمع محل الصراع من أجل الاعتراف، وبلغتا بالبشرية نهاية التاريخ. تقترن مراحل هذا الصراع بضروب مختلفة من الوعي تتراوح بين الرواقية والشكّية والوعي الشقيّ الذي يعي ذاته وينفصم عن العالم ويبحث عن ملجأ وملاذ للروح في عالم آخر ينشد فيه خلاص ذاته بما هو فرد ممزق معذب.

سواء اعتبرتها كينونتها الداخلية الخاصة أم لا». باختصار، فإن محاولة الإنسان جعل فرديته آمنة من خلال الاعتراف المتبادل هي بالتحديد ما يغرب الإنسان. يقول هيغل، مستبقاً تفكير الزمن اللاحق في شأن هذا المأزق بنحو مئة عام:

لا يكون الفرد كما يظهر في عالم النثر واليوميّ فاعلاً انطلاقاً من كليّة ذاته الخاصة وموارده، ولا يكون مفهومًا بذاته، بل بشيء ما آخر⁽³⁷⁾.

لكن الاغتراب ليس سوى واحدة من خاصيّتي «حقل الظواهر النسبية هذا»، حيث الخاصية الأخرى هي التشظّي، ذلك أنّ مشاركة فردٍ من الأفراد حتى في أفعال مجتمعه وحوادثه العظيمة لا تفيد كثيراً في رفع جهده فوق مستوى الترهّة المحض. ولا ينطبق هذا على الإنسان العادي فحسب، بل ينطبق من بعض النواحي، وإن لم يكن بالمقدار ذاته، على «أولئك الذين يقفون على رأس الأمور»، ذلك أنه ما من شيء إلا وهو واقع في إسهار تميّز «الظروف والشروط والعقبات والأمور النسبية». ما من شيء هو كلُّ شيء منحلٌّ في كتلة من التفاصيل. «المهن والأنشطة مشطورة ومنقسمة إلى أجزاء كثيرة لا نهاية لها، فلا يمكن أن يؤول إلى الأفراد سوى جزء واحد من الكل». وإذا يلخّص هيغل ما قام به من مسح لعيانيّة عالم نسبيّ فائق التعقيد، حيث يرتبط الأفراد أحدهم بالآخر بصفاتهم كائنات مغتربة ومتشظّية منخرطة في صراع على الاعتراف المتبادل، فإنّه يلاحظ:

هذا هو نثر العالم كما يبدو للوعي، سواء كان وعي الفرد لنفسه أم للآخرين: عالم تناهٍ وتبدُّل، عالمٌ تورط في النسبي، عالمٌ ضغطت الضرورة الذي لا يشغل فيه الفرد ذلك الوضع الذي يتيح له الانسحاب. ذلك أن كلَّ شيءٍ حيٍّ معزول يبقى أسيرَ التناقض المتمثل في كونه يبدو لنفسه هذه الوحدة المغلقة، لكنه يبقى مع ذلك معتمداً على شيء ما آخر، فلا يتعدى الكفاح لحلِّ هذا التناقض كونه محاولةً واستمراراً لهذه الحرب الأبدية⁽³⁸⁾.

من الواضح أن هذا النثر المتشابك والمتقلب يعتمد في دينامياته على الفرد المتفاعل مع الآخرين لتشكيل عالمٍ من العوالم. وهذا الأخير ليس، بالطبع، سوى العالم اليومي المألوف. الأمر الذي يفسر لماذا يلقي «النثر» و«اليومي» ومشتقاتهما بظلهما الواحد على الآخر على نحوٍ وثيق في كتابات هيغل، فثمة نظرة معينة تُوصف بأنها «أسلوب الوعي اليومي في حياتنا النثرية»، وثمة كتاب ألمان ينالهم التأنيب على كيفية تمثيلهم الحياة اليومية بمصطلحات نثرية، وتُمدح البروتستانتية بـ «أساسها الراسخ في نثر الحياة» بأنها ألهمت الرسم الهولندي أن يلتمس موضوعاته في «الحياة اليومية»... وهلم جراً⁽³⁹⁾. وكما سبق أن ذكرنا، فإنه في «عالم النثر واليومي» يُدعى الفرد كي يلتحق بلعبة يلعبها اثنان. وبذلك يمثل اليومي البعد الزمني لنثر العالم.

(38) المصدر السابق، ص 150.

(39) المصدر السابق، ص 268، 597، 598 (التشديد لي).

هذا بعدُ أساسيٌّ. وهو يحدّد عيانيّة تعاملات الأنا - نحنن التي تعطي ذلك النثر محتواه. ذلك أنّ اليوميّ هو المكان الذي يحصل أن يلاقي فيه الأفراد واحدهم الآخر في عملية اعتراف متبادل. وهناك يحصل أن يكون لديهم الوقت للآخرين أو لا يكون. باختصار، اليوميّ هو ما يزوّد نثر العالم بإطار أساس كي يعرض ضمنه نسيج العلاقات بين الذوات بوصفها الظواهر التي تكوّنه. ولذلك، نحن لا نوسّع الفكرة كثيرًا حين نفكّر باليوميّ على أنه الشكل العام للزمنية التي تملي نثر العالم.

حين يُعبّر عن اليوميّ بهذا الشكل، يبدو للوهلة الأولى وبشكل واضح أنّه الحاضر. لكن هذا الحاضر هو حاضر يتميّز بميلان إلى الأمام منذ بداية ظهوره. ذلك أنّ ما يدفع وعياً للذات إلى التماسٍ آخر يتفاوض معه على الاعتراف هو الرغبة. وبحسب فينومينولوجيا الرّوح (*Phenomenology of Spirit*)، فإنّ «وعي الذات هو الرغبة عموماً»⁽⁴⁰⁾. وهو يقف بذلك بعيداً عن الحاجة بعداً واضحاً. وهو بخلاف هذه الأخيرة، ليس موجّهاً نحو أي موضوع حسّي على وجه التحديد يُشبع معه شهيته. «ما يرغب فيه، مع أنه لا يعلم ذلك صراحةً، هو ذاته»، كما يقول هيوليت: «إنه يرغب في رغبته، وذلك ما يجعله قادرًا على أن ينال ذاته بإيجاد رغبةٍ أخرى، وعيٍ ذاتيٍ آخر... تلتمس الرغبة ذاتها في الآخر، يرغب الإنسان في اعتراف إنسان»⁽⁴¹⁾. لكن هذا المسعى لا نهاية له، ذلك أنّ أيّ

Hegel, *Phenomenology*, p. 105.

(40)

Hyppolite, *Genesis and Structure*, p. 160.

(41)

اعتراف مهما يكن سرعان ما يبطل لتحلّ محلّه رغبةٌ في آخر، ما يشكّل سلسلةً من التعاقبات لا نهاية لها. وبذلك تكون الرغبة كما لاحظ جاك لاكان (Jacques Lacan)، «عالقَةٌ في قضبان» الكناية «تشرّب على الدوام باتجاه الرغبة في شيء ما آخر»⁽⁴²⁾. وإذا ما كان الوعي الذاتي هو حركة الرغبة، فإنّه متحركٌ قُدماً على نحو لا يلين. وهذه هي الكيفية التي يعزّز بها، بوصفه مشاركاً في الكفاح اليومي من أجل الاعتراف، ما هو حاضر في نثر العالم ويدفعه باتجاه المستقبل بالضرورة.

لكنّ الأمور لا تقف عند هذا الحدّ بالنسبة إلى زمنيّة نثر العالم. فحاضره اليومي، في طريقه الدائم إلى المستقبل، محمّل بالماضي أيضاً. ذلك أنّ كلّ فرد يجلب معه ماضياً معيناً كجزء من العتاد الذي يجب أن يحوزه لدى مواجهته مع آخر. وبالمثل، فإنّ التميّز الذي يكون بفضل أسير شبكة من الذاتيات المترابطة في ما بينها، يتحول إلى تميّز زمنيّ محمول على ماضٍ مخصوص. وهذا التميّز الزمني يتوسط «الكيونة معاً في العالم» لكلّ من لديهم وقت واحد للآخر. ويظهر الماضي في هذا التوسط على أنه مجموعة من التبادلات حيث تصل الذات المشهد بوصفها أحدًا له تاريخ، وبوصف الآخر التي هي على وشك أن تلتقيه أحدًا له تاريخ أيضاً. هكذا يمثل التاريخ، في كلّ حالة، تجربةً ما كانته الذات إلى الآن بوصفها كيونة مميّزة جسداً وروحاً، ولا يقتصر ما في ماضيها على

Jacques Lacan, *Écrits: A Selection* (London: Tavistock, (42) 1980), p. 167.

دفعها إلى دخول لعبة الاعتراف فحسب بل يتعدى ذلك إلى تحديد الآخر الذي ستنخرط معه في تلك اللعبة وكيف سيتوجّه هذا الأخير. هكذا يجلب كلُّ تاريخه الخاص إلى عملية الاعتراف بوصفه شرطاً أساسياً لتبادليتها.

لكنهما يفعلان ذلك على هيئة حركة تجاوبية تكمل لكلُّ منهما معرفته بماضيه الخاص بتأويل ماضي الآخر الذي لا يعرفه بعد. فما يعرفه، أو يحسب أنه يعرفه، ليس سوى تاريخه الخاص. والاعتراف يقتضي أن يعرف تاريخ الآخر أيضًا. ولذلك، يعمل التفاهم عمله بغية فهم الآخر من خلال توفير التصورات المسبقة والافتراضات المسبقة التي يحتاج إليها الفرد كمعرفة مسبقة أو حدس يتقدّمه في شأن من يتصل معه. وبدوره، فإنَّ الآخر الذي يتصل معه يتفاعل على النحو ذاته، وبهذه الطريقة يقبض كلُّ منهما، في استعداده المسبق، على ماضي الآخر بوصفه مادةً متاحةً مسبقاً لإضفاء الطابع التاريخي عليها. وبذلك يغدو نثر العالم الذي تجعل به الكائنات البشرية واحدها مفهوماً للآخر في سياق كفاهاها اليومي من أجل الاعتراف المتبادل، مشبعًا بالتاريخية.

كي تقوم كتابة التاريخ على مثل هذه التاريخية، عليها أن تجد موضوع بحثٍ شاملٍ شمولَ الشرط الإنساني ذاته. عندها يفتح العالم بكلِّ ضروب ماضيه ويتهيأ ليخدم سرديات هذه الكتابة. ما من قارة، ما من ثقافة، ما من مرتبة أو حالٍ من مراتب الكينونة الاجتماعية وأحوالها تُعتبر صغيرةً أو بسيطةً بالنسبة إلى نثر هذه الكتابة. وعلى العكس، فإننا نُهدى إلى عالمٍ معقّد هو «عالم تناهٍ وتبدُّل، عالمٌ تورّطٍ

في النسبيّ، عالمٌ ضغط الضرورة الذي لا يشغل فيه الفرد ذلك الوضع الذي يتيح له الانسحاب»⁽⁴³⁾. وكما يمكن المرء أن يرى من هذا الوصف، فإنّ هذا هو عالمٌ نثر العالم ذاته. ويا للقصص التي لديه ليحكيتها!

ليس سدّي أن نفكر أنّ هيجل نفسه قد استثاره، ولو بصورة عابرة، احتمال خطاب تاريخي يطاول «كامل اتّساع النثر في الوجود الإنساني»، أي احتمال تأريخ كافٍ تمامًا للتاريخية. وفي النهاية، رأى ضوء فجر بيزغ ويوسّع عالم أيامه الأكاديمية الأولى في توبنغن. ولعلّ التماعه من تلك الرؤيا كانت لا تزال تتوانى في عينيه العجوزتين حين كتب ليدكر المؤرّخ بأنّه «لا يحقّ له أن يحذف هذه الخصائص الثرية في مادته» وأنّ عليه إزاء جميع الظروف والشخصيات والحوادث التي تواجهه، «أن يتيح لها لعبًا حرًا في عرضيتها الخارجية واعتمادها على أشياء أخرى واعتباطيتها غير المحبّذة»، ذلك أنّ الوضع التاريخي، كما يقول، هو المكان الذي تتكشف فيه «لعبة الحظ» بوصفها «الصدع بين ما هو جوهرى أصلاً ونسبية الحوادث والمجريات المفردة والشخصيات المحددة في أهوائها الخاصة ونواياها ومصائرهما». هكذا ينطوي التاريخ بوصفه «نثر» العالم «هذا» على «أشياء أكثر استثنائية وغرابة أطوار من معجزات الشعر»⁽⁴⁴⁾. وهو لذلك يتابع كي يحذّر المؤرّخ من إغواء الشعر:

Hegel, *Aesthetics*, 1: 150.

(43)

Hegel, *Aesthetics*, 2: 988.

(44)

حين يُجري المؤرّخ تحرياته الذاتية إلى الحدّ الذي يسبر عنده الأسباب المطلقة لما يجري، بما في ذلك العناية الإلهية التي تتلاشى أمامها جميع العوارض وتتكشّف ضرورة عليا، فإنه لا ينبغي أن يهب نفسه امتياز الشعر، احترامًا للحوادث كما تظهر في الواقع⁽⁴⁵⁾.

لكن المفارقة المضحكة أنّ فيلسوفنا وقع هو نفسه فريسة هذا الإغراء. ولم يمرّ وقت طويل على كتابته هذه النصيحة التحذيرية في محاضراته في علم الجمال، حتى مارس «امتياز الشعر» في محاضراته في فلسفة التاريخ العالمي. وقد فعل ذلك باسم نثرٍ للتاريخ ابتُدِعَ بحسب العناية الإلهية على وجه الدقّة، فلم يقتصر الأمر على ربط «الحوادث كما تظهر في الواقع» بـ«ضرورة عليا» تزيل العرضية والاعتباطية، بل أزيلت قارّات وشعوب بأكملها من التاريخ أيضًا. وفي ما خلا منطقة تطورت فيها الدولة نسبيًا وتوصّف - بشيء من المبالغة - بأنّها التاريخ العالمي، فإنّ الجزء الأكبر من نثر العالم بكلّ تاريخيته تُرك ليستمتع في «ما قبل التاريخ». كيف حدث ذلك ولماذا هو موضوع نقاشنا التالي.

(45) المصدر السابق، ص 989.

نثر التاريخ، أو اختراع التاريخ العالمي

اختراع نثر التاريخ - دوره في تطوير تاريخ يُظهر تقدّم الروح بوصفه العقل في التاريخ أو التاريخ العالمي - ديناميّة سيرورة التحقق - فكرة «المراحل» التاريخية لدى كوندورسيه (Condorcet) وهيغل - التحوّل في تفكير هيغل نحو فكرة التاريخ بوصفها خطة ترعاها العناية الإلهية - مركزية الدولة بين معايير فهم التاريخ العالمي - مبدأ الإقصاء والتحيّز المركزي الأوروبي الذي يشكّل أساس الترسّمة الهيغلية - مقولة ما قبل التاريخ ومؤدّياتها - سياسات الطرد في فلسفة التاريخ العالمي كما تُرى من الجانب الآخر للنهاية.

يأتي نثر التاريخ بعد نثر العالم بوصفه محطةً على طريق الرّوح إلى الوعي الذاتي. وهنا، كما في حالة المفاضلة البدئية بين الشعر وخلفه النثر، فإن الأفتى هو الأكثر تطوراً وتقدّماً، ذلك أنّ اللاحق في النموذج التطوري لدى هيغل يتميّز بقيمة أرفع: «تُنتج الأشكال الأرفع من خلال تحوّل الأشكال الأسبق والأقلّ تقدّماً»⁽⁴⁶⁾. ولا شيء يبرهن على نظام الأسبقية والأهمية هذا بالنسبة إلى هيغل أفضل مما يبرهن ظهور نثر التاريخ انطلاّقاً من نثر العالم، أو ظهور نثر جديد انطلاّقاً من نثر قديم. ويبين هيغل في كتابه علم الجمال كيف

Hegel, *Lectures on World History*, p. 128.

(46)

يشكل نثر العالم حقل تميّزات وصراعات وعوارض مع الرّوح الذي لم يتحرر بعد من اشتباكه مع الطبيعة. وسوف يكون عليه أن يؤكّد حرّيته، وأن يحقق وعي الذات من خلال هذه الحرّية بأن يُمَوِّضَ نفسه في عيانيّة العالم. وسوف يعتمد التاريخ العالمي في مضمونه على هذه السيرورة تحديداً من تموضع الرّوح الذاتي، وسوف يكون على نثر التاريخ أن يُمَفِّهَهُ ويكتبه. ولما كان الرّوح عقلاً، فإنّ التاريخ العالمي وتمثيله في التّاريخ يعبران عن العقل في التاريخ، وهذه عبارة باتت شهيرة لكونها العنوان الفرعي لعمله محاضرات في فلسفة التاريخ العالمي. لكنه كان قد أقام، قبل سنوات من ذلك العمل، وشيجةً تربط التاريخ العالمي بالعقل والرّوح على هذا النحو، وذلك في كتابه مبادئ فلسفة الحقّ (1821):

لما كان الرّوح في ذاته ولذاته هو العقل (reason)، ولما كانت كينونة العقل لذاته في الرّوح هي المعرفة، فإنّ تاريخ العالم هو التطور الضروري، انطلاقاً من مفهوم حرّية الرّوح وحده، الذي يعتري لحظات العقل ويعتري تاليًا وعي الرّوح الذاتي وحرّيته. إنّه تبديّ الروح الكلّي (universal spirit) وتحقّقه⁽⁴⁷⁾.

G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. (47) Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), no. 342, p. 372.

(التشديد لي). من هنا فصاعداً سيرد هذا العمل باسم *Philosophy of Right*.

للتحقق أهمية استراتيجية في هذه الصيغة ذلك أن الفضل يعود إليه في أن «الروح يحرز واقعه العياني» في ما يدعوه هيغل «مسرح تحققه ونطاقه ومجاله [بوصفه] تاريخ العالم»⁽⁴⁸⁾. لكن التحقق يفترض مسبقاً وجود إمكان، أي وجود ما لا يزال ضمناً ومتمالكاً نفسه إلى أن يتحقق أخيراً بوصفه هدفاً يُحرز أو غايةً تُدرك. ولذلك، من المغربي أن نتصور الإمكان بصورة بذرة، ما خلا أن ذلك يمكن أن يسوقنا إلى الاعتقاد بأن تحقق الروح في التاريخ شبيهٌ نوعاً ما بما حدث في الطبيعة. فهذه المشابهة لا تنفع، وهيغل يحذرنا منها بالإشارة إلى أن الروح «لا يحقق ذاته، في الطبيعة إلا بوصفه آخر ذاته، وبوصفه روحاً خاملاً»، أما في الدولة - وفي التاريخ ضمناً - فإنَّ الروح «الحاضر في العالم... يحقق ذاته هناك على نحوٍ واعٍ»⁽⁴⁹⁾. وهذا تمييزٌ مهم. وهو يتماشى، في علم الكينونة الهيجلي كما تطور في الموسوعة، مع التمييز بين الكينونة بوصفها «مباشرة غير منعكسة» والوجود بوصفه «الوحدة المباشرة للكينونة والانعكاس، أي الظاهر». وهذا الأخير يكون جلياً بوصفه أثراً خارجياً هو «منشطه»، كما يدعوه هيغل⁽⁵⁰⁾. وهو يختار إذاً، أن يصف الإمكان بأنه دافع («تماماً كما أن الدينامية الأرسطية هي أيضاً potentia [إمكان]»، على حدِّ تذكيره لنا): «دافع الحياة الروحية المتأصل الرامي إلى اختراق قوقعة الوجود

Hegel, *Lectures on World History*, pp. 46, 126. (48)

Hegel, *Philosophy of Right*, no. 258, p. 279. (49)

G. W. F. Hegel, *Logic*, trans. William Wallace (Oxford: (50) Clarendon, 1978), no. 142, p. 201.

الطبيعي والحسي، قوقعة كل ما هو غريب عنها، وبلوغ نور الوعي، أي بلوغ طبيعتها الخاصة»⁽⁵¹⁾.

هكذا يكون التحقق السيرورة التي يتغلب الروح من خلالها على التعينات الطبيعية لكيونته كي يؤكد حريته ويمضي في سبيل تحققه في الوعي الذاتي. وهذه سيرورة دينامية تشير إلى مقدار كبير من الحركة في الطريق إلى العقل، ذلك أن ما يُناقش هنا هو «هدف التاريخ العالمي»، كما يقول هيغل، المتمثل في أن يندرج في مسيرة الروح الذي يُفترض أن يحرز معرفةً بطبيعته الحقّة، وأن يُموضع هذه المعرفة ويحوّلها إلى عالم واقعي، ويعطي ذاته وجودًا موضوعيًا»⁽⁵²⁾.
والحال أن الطابع التاريخاني الحق لهذا الهدف الذي هو ذاته «نتاج للروح»، إنما يتجلى في مقطع يعجّ بالموثرات الزمنية.

لهذه السيرورة [من التحقق] التي يتوسط فيها [الروح] نفسه بنفسه بجهد الخصاص من دون عون، لحظاتها المميزة والمتعددة، وهي مفعمة بالحركة والتغير، وتتعيّن بطرائق مختلفة باختلاف الأزمنة. وهي تتألف أساسًا من سلسلة مراحل منفصلة، وتاريخ العالم هو التعبير عن السيرورة الإلهية التي هي تقدّم متدرّج يتوصّل فيه الروح إلى أن يعرف ذاته وحقيقته الخاصة ويحققهما. والمراحل المختلفة لهذه السيرورة هي مراحل في تعرّف الروح ذاته، فجوهر الروح، أو أمره المطلق الأعلى، هو أنه يجب أن يعرف نفسه، ويعلمها، ويحققها على

Hegel, *Lectures on World History*, p. 131.

(51)

(52) المصدر السابق، ص 64.

ما هي عليه. وهو ينجز هذه الغاية في تاريخ العالم، إذ يُنتج نفسه في سلسلة من الأشكال المتعينة، وتلك الأشكال هي أمم التاريخ العالمي، وكلٌّ منها يمثل مرحلةً معيَّنة من التطور، بحيث تتماشى مع عهود في تاريخ العالم⁽⁵³⁾.

سيرورة، حركة، تغير، مراحل، تقدّم، تطور، عهود هي كلماتٌ تبدو كأنها تثبت القول المأثور: «التعبير عن المتحقق هو المتحقق ذاته»⁽⁵⁴⁾. إنها شهودٌ على عمل الرّوح الرامي إلى تحقّقه في التاريخ العالمي، وعلامات تركها ذلك المشروع على رمال الزمن. وهي تنمُّ عن دافعه واتجاهه، وعن طاقاته التغييرية، وإجازته خطط العصور والفترات. لكن التعبير «مراحل» هو الذي يبرز بين هذه الكتلة المختلطة بأشدّ الوضوح كي يعيّن انخراط الرّوح في التاريخ وقيس مداه. ذلك أنّ المرحلة هي مكان للراحة مثل نقطة على خطّ حركةٍ جارية. وحين يكون الرّوح في رحلته في العالم، تشير المرحلة إلى المسافة التي قطعها، وكم بقي عليه، وأين توقّف، وكم لبث من الوقت. لكنّ المرحلة أيضًا منصّة تُستخدَم للعرض كما في المسرح، والتاريخ العالمي بالنسبة إلى هيغل، هو «المسرح الذي نشهد عليه أعمال [الرّوح]»⁽⁵⁵⁾. وإذ يضع المؤرّخ الرّوح على منصّة التاريخ العالمي بغية إظهاره، فإنّه يفترض دورًا للمنتج: ذلك الحكيم الذي يعلم الحكمة سبقًا، بوصفه شريكًا لـ الرّوح ذاته، أو يعمل مثل الـ sūtradhāra،

(53) المصدر السابق (التشديد لي).

Hegel, *Logic*, no. 142, pp. 200-201. (54)

Hegel, *Lectures on World History*, p. 46. (55)

الشخص الذي يتحكّم بخطّ القصة، ويمكن في الدراما السنسكريتية أن يكون أيضًا الـ vidūṣaka، أي المهرّج. وإذا ما قُصِد بالمرحلة أن تُظهِر أداء الروح في العالم لا للتسلية فحسب بل أيضًا لتقويم ما أنجزه، يمكن للاستهلال أن يختلف باختلاف من يليه. وسوف أترك لجمهوري وقرائي أن يحددوا الشخصية التي يرونها أولاً على المنصّة حين تُرْفَع الستارة. هل هي فيلسوف التاريخ أم أحقّ التاريخ؟

من جهتنا، سنواصل العرض آخذين «المرحلة» بالمعنى الأول بين هذين المعنيين إشارةً بدء. وسبب فعلنا هذا هو أنّها تردّ تفكير هيغل إلى جذوره في التنوير في الوقت الذي تشير إلى توجّه خاصّ به تمامًا. فطوال القرن الثامن عشر كان العقل الأوروبي منشغلاً بتأملات حول التقدّم على النحو الذي شقّ به طريقه في العالم على طول دربٍ يُدعى التاريخ. ومع توسّع العالم مكانيًا بتأثير الفتوحات والاكتشافات، وزمانيًا بالتماسّ مع حضارات أقدم، بات هذا الدرب من الطول والمشقّة بما يكفي لأن يقتضي وقفةً عابرةً بين الدورة والتي تليها. والاستعارة التي تصوّر التقدّم بوصفه رحلة على مراحل كانت بمنزلة محاولةٍ من طرف لغة ذلك الزمن الفلسفية لالتقاط هذه الحركة. وكان ذلك إرثًا اكتسبه هيغل من سلسلةٍ نسبٍ مباشر، لكن ما فعله بهذا الإرث كان ليدهش أولئك الأسلاف.

لنأخذ كوندورسيه، آخر الفلاسفة الذين كتبوا في تاريخ التقدّم. يلخّص كتاب كوندورسيه مُجمل صورة تاريخية لتقدّم العقل البشري (*Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*)، المنشور في 1795، مقدارًا كبيرًا مما قاله في هذا

الموضوع أبرز مفكرى ذلك القرن، ومن بينهم فولتير وتورغو⁽⁵⁶⁾، وهو مسخٌ جليلٌ للتقدم بوصفه رحلة من عشر مراحل أبرز ما يميّزها هو أنّها راسخة الأقدام في العالم. أمّا عنها هي ذاتها فلا نجد شيئاً، لا شيء يربط مراحلها أو يشكّل مضمونها بوصفها تاريخاً، علمانياً، على نحوٍ من الأنحاء. وقد يختلف التاريخ الكلي، كما بناه التنوير، من مجموعة من الروايات إلى مجموعة أخرى في المدى والتأويل. لكن هذه الروايات كلّها تتخذ الإنسان على أنّه المركز. الأمر الذي لا يمكن أن يزعمه المرء بالنسبة إلى بناء هيغل التاريخ العالمي.

لاحظ دارسو هيغل تحوُّلاً لافتاً في تفكيره بين طورٍ شبابيٍّ باكر وآخر أكثر نضجاً يعود إلى أيام بينا^(**). ومع أنّنا لا نجد ذاك التحوُّل الواضح من اليسار إلى اليمين، فإنّ احتراساً بادياً حلّ محلّ الحماسة

Antoine-Nicolas de Condorcet, *Sketch for a Historical (56) Picture of the Progress of the Human Mind*, trans. J. Barraclough (London: Weidenfeld and Nicholson, 1955).

(*) آن روبر جاك تورغو (1727-1781)، اقتصادي ورجل دولة فرنسي يُحسب على الفيزيوقراطيين الذين رأوا أنّ ثروة الأمم تتأتى من زراعة الأرض وحدها. يُشار إلى تورغو اليوم كمُدافع عن الليبرالية الاقتصادية وبوصفه أول اقتصادي يدرك قانون العائدات الحديّة المتناقصة.

(**) جاء هيغل إلى بينا في عام 1801 ليحاضر في جامعتها، وبقي هناك حتى 1807. وكانت بينا، بالنسبة إليه، مركز الحياة العقلية الألمانية، إذ كان فيها كلّ من غوته وشيلر وفيخته وشلنغ. وهناك كتب مقالات وأكمل كتباً ووضع أخرى جديدة، أهمها فينومينولوجيا الروح. وفي بينا شهد هيغل نابليون يدخل المدينة فاتحاً.

الراديكالية في مرحلة توبنغن^(*). كانت الموجة الثورية في تسعينيات القرن الثامن عشر قد بلغت ذروتها ومرّت ومرّ معها ما يدعوه تشارلز تايلور (Charles Taylor) «تصوّر التجديد المتمركز على الإنسان» الذي وسّم أفكار هيغل في مخطوطاته اللاهوتية الباكّة. وراح حينذاك يلائم بين «فكرة الرّوح بوصفه ذاتاً أعظم من الإنسان» و«فكرة سيرورة تاريخية لا يمكن تفسيرها بالمقاصد البشرية الواعية، بل بأعظم مقاصد الرّوح». ومن هنا، فإنّ «ذات التاريخ في فكر هيغل» لم تعد الإنسان، بل الرّوح⁽⁵⁷⁾، وكلّ هذا موثّق بوفرة في الكتابات المتأخّرة، ولاسيما في محاضرات في فلسفة التاريخ العالمي، كما تبيّن المقتطفات التالية:

ليس التاريخ العالمي سوى خطة العناية الإلهية. فالعالم يحكمه الله، والتاريخ العالمي هو مضمون حكمه ونفاذ خطته (ص 67).

المضمون الإجمالي للتاريخ العالمي عقلائي، ولا بدّ حقاً من أن يكون عقلائياً، فثمّة إرادة إلهية عليا تحكم وتبلغ من القوة ما يكفي لأن تحدّد المضمون الإجمالي (ص 30).

كُون التاريخ العالمي محكوماً بخطة عليا، وكونه سيرورة عقلائية - عقلائيتها هي... عقلٌ إلهي ومطلق - افتراضٌ يجب أن نعتقد

(*) توبنغن معهد ديني لتخريج القساوسة الإنجيليين، جاء إليه هيغل في عام 1788، ولم يكن سلوكه هناك ليتفق مع تقاليد هذا المعهد الديني.

Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University (57) Press, 1975), p. 74, and pp. 72-75, passim.

صحتّه، ويكمن برهانه في دراسة التاريخ العالمي ذاته الذي هو صورة العقل وأداؤه (ص 28).

ولما كان التاريخ العالمي خطّة ترعاها العناية الإلهية، فإنّ هيغل يلجّ على أنّه لا يمكن أن يكون خاضعاً للاعتباط، أو الحظّ، أو أيّ شيء آخر يمكن أن ينطوي على المصادفة. وهو يعترف في المنطق (*Logic*) بالدور الذي تؤدّيه المصادفة في الطبيعة و«في عالم العقل» أيضاً. لكنه يقول إنّ من شأن العلم والفلسفة إدراك أنّ «المشكلة» بالنسبة إليهما «تكمن في انتزاع الضرورة المخفية خلف بساطة المصادفة»⁽⁵⁸⁾. ووفقاً لذلك، فإنّه يواصل في محاضرات في التاريخ العالمي (*Lectures on World History*) «التخلّص مما هو عارض» باتّخاذ موقف في صفّ ما يعتبره «الحقيقة الدينية التي مفادها أنّ العالم ليس نهياً للمصادفة والعلل العارضة الخارجية. بل تحكمه العناية الإلهية»⁽⁵⁹⁾. وثمره هذا، كما لاحظنا من قبل، هي إقامة التاريخ على أساس خطّة الرّوح. إنّ تجسيد العقل ذاته، ومقدّر له أن يحقق ذاته بالتمام والكمال بمضاهاة غايته مع مفهومه ومضاهاة المفهوم مع سيرورة تحقّقه.

تكمن مشكلة هذا الخطّة التي تضع التاريخ في قالب صلب، وإن يكن باسم الله، في أنّها تكاد لا تقبل ممارسة التّاريخ. ومناعتها ضدّ العرّضيّة تحوّل بوضوح دون تعرّضها لتلك التوسّطات التي يمكنها وحدها أن تحوّل الممكن إلى فعليّ. بعبارة أخرى، إنّها مُجمّدة في

Hegel, *Logic*, no. 145, p. 206.

(58)

Hegel, *Lectures on World History*, pp. 28, 35.

(59)

شرطٍ خارج الزمن والتاريخ. ولعلّه يمكن لخطاب مثل هذه الخطة أن يكون نوعاً من الوصف الموضوعي الصارم الذي لا يترك أيّ مجال للتأويل. بل إن إمكان تصوّر مثل هذا الخطاب أو كتابته هي ذاتها مسألة مربكة. لكننا لو تركنا ذلك جانباً، قد يكون من الصعب على أيّ حال كتابة قصة رحلة الروح في العالم إن لم تكن حرّيته حرّة بما يكفي لأن تنزلق إلى انعدام اليقين أو كان خطّ الرحلة آمنًا ذلك الأمان الذي لا تعكّره المصادفات.

نعلم، بالطبع، أنّ هيجل سعى في محاضراته حول التاريخ العالمي إلى أن يردّ عن نفسه مسبقاً تهمة التصلب. وفعل ذلك، أولاً، بإتاحته للأهواء مقداراً من اللعب في مواجهتها مع العقل، وباحتراسه، ثانياً، إزاء احتمال أن يواجه تنفيذ خطة الروح صعوبة، أو تناقضاً كما يدعو، في حالات محدّدة من اشتغاله على المستوى القومي. لكن هذه الضروب من الإباحة، بما تحمله من إيماءة تجريبية، لا تنطبق إلّا على المحلي والعارض من دون أن تؤثر على الخطة الكونية. وهي، بوصفها استثناءات عارضة، تلقي الضوء على الوجه العتيّ الذي لا يلين لهذه الأخيرة. وما من مجال للسخرية في هذا التاريخ. قد يتحمّل على الهامش بعض الضحك المكبوت والدغدغة الخفيفة العابرّين، ولكن ما من ضحك للهزء بالترتيب الإلهي اليقظ في المركز. وكلّ هذا لا بدّ أن يجعل قصة الماضي قراءةً مضجرة بالفعل. ولكن هل تمكن كتابة مثل هذا التاريخ أصلاً؟

يبدو أنّ هذا السؤال خطّر لهيجل أيضاً، وهذا ما يدفعه، عند منعطف حاسم في النقاش - بين ملاحظات حول المبادئ الحاكمة

لتطور الرّوح وأخرى حول مراحل تقدّمه - لأن يتوقف قليلاً كي يتأمل في التاريخ:

لا يشتمل [التطور] على ما له هو ذاته من وجه شكلي محض فحسب، بل يشتمل أيضًا على تحقق غايةٍ محدّدة المضمون. وقد أوضحنا منذ البداية أنّ هذه الغاية هي: الرّوح في طبيعته الجوهرية، أي بوصفه مفهوم الحرية. هذا هو الغرض الأساس، والمبدأ الذي يهدي التطور ويسبغ عليه معنى وأهمية. هكذا تكون روما، في التاريخ الروماني، هي الغرض الذي يهدي دراستنا الحوادث، وبالعكس، فإنّ الحوادث لا مصدر لها إلّا في هذا الغرض وحده، بحيث تستمدّ منه جميع أهميتها ودلالاتها⁽⁶⁰⁾.

هذا، بالنسبة إليّ، بيان لمنهج تقتضي كتابة التاريخ وفقًا له اختيارًا للمادة (أو الأدلة، كما يدعوها المؤرّخون) ذات الصلة بالبحث، أو الموضوع، أو المشكلة المكتوب عنها. وأيّ قرار آتخذُه بهذا الصدد سوف يعمل بوصفه «مبدأً هاديًا» يقرّر اختيار الأدلة - «الحوادث»، بشكل عام - ويسبغ عليها أهمية وهي تدخل في تكوين سردي. وإذا ما جرى التعامل بعناية مع هذا المنهج فإنه يعمل عمله جيدًا. وهذه العناية التي نقصّر مهما أكدنا عليها، يجب أن تبلغ حدًا يحول دون استخدام شروط المبدأ المعنيّ على أنّها غمّامات تحجب الرؤية وتنكر الأدلة التي تشير إلى التفاعل الحرّ بين الفرضية والحبكة، ما يصوّب عيوب الأولى ونُحوس الثانية.

Hegel, *Lectures on World History*, p. 127.

(60)

لكنني حتى لو اتخذتُ لتاريخي هذا المنهج، أظُلُّ متردداً في السير على هدي هيغل في تسميته. ذلك أنَّ الاسم يجب أن يُخلَص لطبيعة المَسْعَى بحيث لا يُضَلُّ أحدٌ في شأن مداه. ولما كان المدى ذاته محدداً بصرامة بالمبدأ الهادي الذي يعيّن الموضوع الذي يتناوله سردي وينتقي مضمونه، فإنَّ عليَّ أن أسميه وفقاً لهذه التعيّنات، على نحو ما سُمِّيَ «التاريخ الروماني» على اسم روما، «المبدأ» الذي يحدد، في رأي هيغل، موضوع بحث التاريخ المُسمّى على هذا النحو ويؤثته بكلّ «الحوادث» ذات الصلة. وبالعمل على أساس هذا القياس، كما يتوقع الفيلسوف من قرّائه أن يفعلوا، يغدو من الصعب عليهم أن يبرروا التاريخ العالمي بوصفه عنواناً أو وصفاً لسرد هيغل نفسه.

إنّه سردٌ حول تطور الرّوح الذي يُقال لنا إنّه «شكل من التقدّم»⁽⁶¹⁾. وتمثل غاية التقدّم أو هدفه في تحقيق الرّوح ذاته «في طبيعته الجوهرية، أي بوصفه مفهوم الحرية». وهذا، في رأي هيغل، ما يسبغ على التطور ذاته «معنى وأهمية». بعبارة أخرى، تعتمد القصة التي تتخذ هذا التطور «موضوعاً» لها على «مبدأ هادٍ» في انتقاء «مادتها» من العالم حيث الرّوح يحقق ذاته بوصفه حريةً في مجرى تقدّمه. وهكذا، يشهد العالم على التحقق الذاتي التقدّمي للروح ويوفر الأدلّة لسرده. لكن ذلك لا يجعل هذا الأخير تاريخاً عالمياً إلاّ بمقدار ما تجعل رواية عن رحلات ماركو بولو في الصين قصةً رحلته تاريخاً للصين. موضوع فلسفة التاريخ الهيجلية هو الرّوح وليس العالم.

(61) المصدر السابق، ص 125.

لكن لهذا الأفتوم استخداماته. وأنا، بوصفي هنديًا، أتعرف في هذا أداة مثالية شبيهة بما دعته مدرسة الفيदानا القديمة بالـ (adhyāsa). وهي عادة ما تُترجم إلى الإنكليزية بـ «superimposition» (تراكب)، وتعمل بوصفها مفهومًا أساسيًا في نظرية الوهم (māyāvāda)، وتعني، بحسب شانكارا، فيلسوف القرن التاسع (788-820 م)، «التجلي الظاهر لخصائص شيء في شيء آخر»⁽⁶²⁾. وعادة ما يُوَضَّح هذا في النصوص بالخلط بين المحار (śukti) والفضة (rajata) ببريقها المعدني المتراكب مع شفوية المحار. وعلى هذا النحو إلى حدٍّ بعيد، فإنَّ الرّوح الذي يتحدّد بالعالم ذلك التحديد المفرط يولّد فضاءً للالتباسات من كلّ نوع، وأهمها، بالنسبة إلينا، خلط تطور الرّوح بالتقدم التاريخي. وسوف يُزعم من الآن فصاعدًا أنّ هذه الحركات التي يُفترض أنها متوافقة، وتكاد تكون متزامنة، تتبع السبيل ذاته ويحاط بها أفضل الإحاطة حين تُفهم بعونٍ من مجموعةٍ من المعالم أو الشارات المشتركة. وهذه الأخيرة التي تُقام كي تشير إلى مراحل رحلة، تُستخدم كي تعزز تبادل الصفات اليسير بين زملاء الرحلة، ما يجعل إضفاء الطابع التاريخي على الرّوح صعب التمييز عن إضفاء الطابع الروحي على التاريخ.

Swami Vireswarananda, *Brahmasūtras* (Calcutta: Advaita (62) Ashrama, 1936; reprint 1982), p. 8.

هناك أيضًا نسخة سامكايّا من الـ *adhyāsa* كما نجد في:

Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 1: 493.

لا يترك هيغل أي شك في شأن الأهمية التي يوليها لهذه المراحل التي «تزودنا بالتقسيمات التي يجب أن نلاحظها لدى مسحنا التاريخ العالمي وتعيننا في تنظيم نقاشنا إيّاه»⁽⁶³⁾. والحال، إن هذا يغمط تلك المراحل شيئاً من حقها. فمن الواضح أن وظيفة العلامات المقطعية أو أدوات التحرير. وهي تصف انقلاب نثر العالم إلى نثر التاريخ بتقدم الروح نحو الحرية والوعي الذاتي. وهذا يشتمل أولاً على اختيار مجموعة من «المبادئ» الأساسية هي وسائل إضفاء الطابع التاريخي، ويشتمل ثانياً على بعض الاعتبارات العامة في شأن التغير الطبيعي والتاريخي، ويشتمل ثالثاً على صوغ الشروط المطلوبة لما يجب عدّه تاريخاً وما لا يجب. وسوف نناقش ذلك على التوالي.

1- فلنبداً بقول هيغل المأثور إن «التاريخ العالمي ككل هو تعبير عن الروح في الزمان» وتذكّر أنه عدّله في الحال مضيفاً: «لكنّ أمم التاريخ التي هي أشكال روحية، هي أيضاً كيانات طبيعية، من ناحية ما. ووفقاً لهذا، يبدو أن الأنماط المختلفة التي تتخذها تعايش بحياد في المكان، أي أنها توجد على نحوٍ دائم»⁽⁶⁴⁾. يمضي هيغل بعد ذلك ليعدد هذه «الأنماط» ويصفها بأنّها «ثلاثة مبادئ أساسية»: المبدأ الآسيوي (يشتمل على الصيني والهندي)، وهو «أول ما يظهر في التاريخ»، ومبدأ التوحيد الشرق أوسطي أو الإسلامي «وهو قرين عسّف منفلت»، و«المبدأ المسيحي، الأوروبي الغربي ... الأسمى

Hegel, *Lectures on World History*, p. 55.

(63)

(64) المصدر السابق، ص 128.

بين جميع المبادئ». وتشكل هذه المبادئ، بالنسبة إليه، «سلسلة كونية... توجد على نحو دائم»، ونواجهها على أنها «سلسلة مراحل متعاقبة»⁽⁶⁵⁾. بعبارة أخرى، تتمثل وظيفة هذه الأخيرة في تشييء الكيانات والخطط الخالدة وتهيئتها للتاريخ بإدخالها في ترسيمة إقليمية. ولا عجب، إذًا، أن مثل هذا الإضفاء للطابع التاريخي يُفَعِّم بناء هيغل لـ التاريخ العالمي بجميع التباسات التراكم المعتادة التي تخلط المحار والفضة، أو، كما في الحالة الراهنة، الإقليمي والكوني.

2- يستخدم هيغل مفهوم المراحل، تاليًا، بمثابة هادٍ إلى ديناميات التاريخ. وهذا يستدعي تمييزًا حاسمًا بين التغيرات في الطبيعة والتغيرات في «العالم الروحي»، وهو الاسم الذي غالبًا ما يستخدمه هيغل في الإشارة إلى التاريخ. وهو يقول إن «التغيرات في العالم الطبيعي، مهما يكن تنوعها عظيمًا، لا تبدي سوى دورة متكررة أبدًا، ذلك أنه في الطبيعة لا جديد تحت الشمس»⁽⁶⁶⁾. ليس الأمر أن الأشياء لا تتغير في الطبيعة، فهي تتغير، لكن ذلك لا يحدث إلا بوصفها أفرادًا تحتاج لأن يُعاد إنتاجها في النوع. إنه عالمٌ واقعٌ في شراك تعيُّنه: هنا، «الحياة التي تنشأ من الموت ليست هي ذاتها سوى مثال آخر على حياة متعيّنة». والنتيجة هي ضَرْبٌ من الدورية التي بفضلها «لا يقوم بقاء النوع إلا في تكرار مطرد لصيغة الوجود الواحدة ذاتها»⁽⁶⁷⁾. وبالمقابل، فإنه لا يبرز أيُّ شيء جديد إلا في

(65) المصدر السابق، ص 128-129.

(66) المصدر السابق، ص 124.

(67) المصدر السابق، ص 128.

تلك التغيرات التي تجري في العالم الروحي»⁽⁶⁸⁾. وهو يفعل ذلك، لأنه «في عالم الروح، كلّ تغيير هو شكل من التقدّم». وهنا، بخلاف الطبيعة بدوراتها التكاثرية التي تتمخّض دومًا عن الشيء ذاته، «تُنتج أشكال أعلى من خلال تحوّل الأشكال الأقدم والأقلّ تطورًا». وهذا هو «السبب في أنّ الظواهر الروحية تحدث ضمن وسيط الزمن»، أي التاريخ⁽⁶⁹⁾.

لكن التمييز بين الخطيّة والدوريّة لا يُعنى بهيئة التغيير أو شكله فحسب بل بطابعه أيضًا. وكما يقول هيغل، فإنّ «تطور العضويات الطبيعية يتم على نحوٍ مباشر، من دون مُعاكسة، أو إعاقة، ذلك أنّ شيئًا لا يمكنه التداخل بين المفهوم وتحققه، بين الطبيعة المتعيّنة أصلًا للبذرة والوجود الفعلي الذي يتماشى معها». وهذه «سيرورة سلمية» نسبيًا تتيح للنمو أن يحتفظ بهويته ويبقى «مكتفيًا بذاته في تَبَدّيه». أمّا في شأن السبيل الذي يتّخذه الرّوح فما من شيء بهذه السلاسة. ذلك أنّ سيرورة تحققه يتوسّطها الوعي والإرادة «اللذان هما نفساهما يكونان في البداية منغمسين في حياتهما الطبيعية المباشرة»، وبالتالي يميلان «إلى اتباع تعيّناتهما الطبيعية» متنحنين عن اتجاه دافع الرّوح «إلى تحقيق مفهومه».

ذلك كلّه يجعل التقدّم «كفاحًا قاسيًا وعنيدًا» بالنسبة إلى الرّوح الذي «انقسم على نفسه... وعليه أن يتغلّب على نفسه بوصفها عقبة

(68) المصدر السابق، ص 128-129.

(69) المصدر السابق، ص 128.

تعيق تحقق غايته»⁽⁷⁰⁾. ويبدو التاريخ، مُعْتَبَرًا على هذا النحو، على أنه مشهد عاصف من الاضطراب الدائم والتطور اللامتكافئ. فلا ينبغي أن نخلط بين خطيته المشحونة بالتوتر والصراع وبين البساطة. ذلك أنَّ حركته البعيدة على الدوام عن اكتفاء الطبيعة بذاتها، تتميز بدينامية لا تنفد مهيتة للتوظيف في المنظور المنفتح وغير المحدود الذي سندركه على أنه نثر العالم.

3- الانقسام بين مرحلة انغماس الرّوح في الطبيعة ومرحلة بروزه في اكتمال التاريخ ليست بعد سوى خطوة أولية، وإن تكن ضرورية، لفهمنا التاريخ العالمي، فهو يوفر لنا ما يدعوه هيغل عند حدّ معين «البنية القبليّة للتاريخ التي يجب أن يتماشى معها الواقع التجريبي»⁽⁷¹⁾. وثمة قدر كبير من كتاب هيغل محاضرات في فلسفة التاريخ العالمي هو محاولة في ملاءمة البنية مع الواقع وإيضاح نوع العالم - ونوع التاريخ - الذي في ذهن الكاتب.

تُهيأ المراحل في سياق هذه المحاولة بأشدّ ما تكون الفعالية لاستخدامها لا بوصفها فواصل سردية فحسب بل بوصفها جزءًا لا يتجزأ من الحجاج ذاته. إنَّ لها وظيفة مزدوجة بهذا الصدد. فهي نقاط على حركة جانبية بقدر ما يكون الرّوح في رحلة في الزمن. لكنّها ثورية أيضًا، تصعد من أشكال أدنى إلى أشكال أعلى. وهي تمثل في ذلك البناء الشاقولي نظامًا موافقًا من القيم يصعد من الأساس إلى

(70) المصدر السابق، ص 126-127.

(71) المصدر السابق، ص 131.

القمة في هرمٍ للحضارات. وكنا قد وقفنا على هذه القيم بوصفها محايدةً لعددٍ من «المبادئ» التي تشكّل سلسلة كونية بالنسبة إلى هيغل. وسوف تُحبك الآن، خيطاً بخيط، في سداة الزمن كي تشكّل قماش التاريخ. وهذا المخطط الكلاسيكي لدى النظرة المثالية معروف جيداً ولا يحتاج أيّ تعليق، ما خلا الإضاءة على وجهٍ لم يلتفت إليه معظم الذين كتبوا في هذا الموضوع.

أسهب هؤلاء في مناقشة الأمر من حيث مؤدياته الميتافيزيقية والسياسية لكنهم لم يلاحظوا، كما يبدو، وجود خرقٍ في النسق. فما يُقدّم هناك على أنّه موضوع التاريخ العالمي يتبيّن، عند التدقيق، أنّه لا يزيد على منطقةٍ يُزعم أنّها تمثل العالم كلاً. وهذا يعني أنّ التاريخ الذي يوافق [تلك المنطقة] مُختَزَل في مداه إلى أبعد حدّ: قصة قصيرة ذات مزاعم ملحمية. وهذه القصة تخفي ما في عنوانها من إيماءة عالمية، بل من إيماءة تكاد تكون دهرية، تاركةً قطعاً كبيرةً من التاريخيّة خارج الحبكة. وهذا ما يتضح أشدّ الاتضاح من استراتيجيات الاقصاء المستخدمة لهذا الغرض.

ليس لدى هيغل أيّ نيّة في أن يخفي الطابع الإقصائي لترسيمته. وهو في المسوّدّة الأولى من محاضرات في التاريخ العالمي - وهو مُصطلح يُستَخدم طوال «المَدخِل» على نحوٍ مرادفٍ لـ «التاريخ العالمي الكوني» و«التاريخ الفلسفي للعالم» - يحدّد المدى الذي يبلغه هذا التاريخ منذ البداية:

الأمم التي وعيها غامض، أو التاريخ الغامض لمثل هذه الأمم، ليسا موضوع التاريخ الفلسفي للعالم، ذلك التاريخ الذي غايته

تحصيل معرفة بالفكرة في التاريخ: موضوع ذلك التاريخ
الفلسفي هو أرواح تلك الأمم التي غدت واعية بمبدئها المتأصل
ومدركة ما هي عليه وما تشير إليه أفعالها⁽⁷²⁾.

هكذا، يجري التمييز المطلق بين أولئك المحظوظين بما
يكفي لأن يوصفوا بأنهم موضوع التاريخ العالمي وأولئك الذين
ليسوا كذلك. وبهذا يُلقَى الذين يُقَصَّون في فضاء يُدعى ما قبل
التاريخ في حين يُدخَّر التاريخ العالمي للأمم المختارة وحدها.
ويكون الخط الذي يفصل ما قبل التاريخ عن التاريخ العالمي
- والتشديد هنا للإشارة إلى مكانتهما بوصفهما منطقتين محددين
من التاريخ - مرسومًا في الوعي. ذلك أن الرّوح (Geist)، الرّوح
العالمي يستخدم الأرواح القومية (völkergeister) كي يحقق ذاته
في السيرة التاريخية التي هي «حركة نشاطه الخاص في تحصيله
معرفة مطلقة بذاته بما يحرر وعيه من شكل الفورية أو المباشرة
الطبيعية ومجيئه بذلك إلى ذاته». بعبارة أخرى، يتخذ الوعي الذاتي
«هيئات» قومية (Gestaltungen) في سياق تحرره من «المباشرة
الطبيعية»⁽⁷³⁾. وهذه الهيئات - الشرقية واليونانية والرومانية
والجرمانية - هي أربعة «عوامل تاريخية عالمية» كما يدعوها هيغل
(أو ثلاثة حين يجمع العالمين الثاني والثالث معًا في بعض الأحيان)
تُخصَّص من ثمَّ بمنطقتين منفصلتين كي تؤلّف لوحًا مزدوجًا
للتاريخ الفلسفي.

(72) المصدر السابق، ص 12 (التشديد لي).

Hegel, *Philosophy of Right*, no. 352, p. 376.

(73)

يتوقف المكان الذي تُخصَّصُ به كلُّ هيئةٍ أوَّل ما يتوقف على درجة افتقارها إلى «الانغماس في الطبيعة»، ويتوقف، ثانيًا، على مدى تأكيدها على الحرية. ويُلَبَّى هذان الشرطان كلاهما بظهور الدولة التي تُعدُّ مقياسًا حقيقيًّا لنضج الوعي الذاتي لدى الروح القومي. ووفقًا لهذه النظرة، فإنَّ شعبًا من الشعوب أو أمة (Volk) من الأمم لا يحرران نفسيهما من عبودية «المباشرة الطبيعية» إلا بتكوين دولة. وإذا توضع جميع الهيئات الأوليّة والضعيفة جانبًا باعتبارها قاصرةً عن بناء الدولة، فإنَّ هذا البناء المتطور كلُّ التطور هو الذي يؤهِّل الأمم كي تحتلَّ مكانتها في التاريخ.

تجتاز اختبار الأهلية هذا ثلاثة من العوالم الأربعة. والعالم الوحيد الذي يخفق هو العالم الشرقيّ. وهو يخفق لأنّه، بوصفه أسبق الهيئات ظهورًا، لم يتحرك أبعد من لحظة «البداية المطلقة لتاريخ كلِّ دولة» التي تكون عندها «الروحية لا تزال جوهرية وطبيعية»⁽⁷⁴⁾. لكن هذه الملاحظة التي تعود إلى كتاب فلسفة الحقّ، تُعدّل لاحقًا في محاضرات في التاريخ العالمي، حيث يحدّد هيجل الحالة على أنّها «ما يُدعى وحدة الروح مع الطبيعة التي نصادفها في العالم الشرقي»⁽⁷⁵⁾. وسواء كانت هذه الحالة حالة تطور مُعاق، ما يمكن أن يحصل في أيِّ مكان، أو ظاهرة شرقية على وجه التحديد، فإنّها تشير في جميع الأحوال إلى أنّ الرّوح «لا يزال منغمسًا في الطبيعة ولم يكتف بذاته

Hegel, *Philosophy of Right*, no. 355, p. 378.

(74)

(التشديد لي).

Hegel, *Lectures on World History*, p. 130.

(75)

بعد، ولذلك فإنه لم يتحرر بعد، ولم يخضع للسيرورة التي تأتي بالحرية إلى الوجود». وبالمقارنة مع العوالم الأخرى - حيث يكون الجميع أحرارًا كما في الجرمانى، أو يكون بعضهم على الأقل أحرارًا كما في اليونانى والرومانى - فإنَّ واحدًا فقط يكون حرًا في عالم الشرق البطريركى⁽⁷⁶⁾. وهذا العالم الأخير الذى وُلِد قبل العوالم الأخرى - إذا تكلمنا بلغة المراحل - واقعٌ، ويا للمفارقة، فى إصار حالة من الطفولة الروحية، بينما اندفعت اليونان وروما قُدُمًا إلى الشباب و«الرجولة» على التوالى. لكن هيجل، المولع بالتشابه البيولوجية، لا يوسّع هذا التشبيه بحيث يطاول المثال الجرمانى الذى يصفه بأنّه «شيخوخة الروح». والشّيوخوخة، كما يقول، يتلوها الموت فى حالة الكائنات البشرية، فى حين أنّ الرّوح لا يسعه الموت، «بحيث إنّ المقارنة لا تعود قابلةً للتطبيق»⁽⁷⁷⁾. ثمّة براعة هنا، كما أحسب. ولكن فلنتجاوز هذا. ذلك أنّه لا يشكّل أيّ فارق بالنسبة إلى مكانة الشرقىّ فى تسلسل المراحل. فالشرق المتأخّر خلف البقية على طريق الوعي الذاتى أو العالق فى القعر من برج الحرية - بصرف النظر عمّا إذا كانت صورة التقدّم أفقية أم شاقولية - محكوم عليه بأن يبقى حيث هو عند البداية ذاتها، أى محكوم عليه بأن يبقى مجمّدًا فى ما قبل التاريخ.

لكن، أما من مَلَمَح أو عاملٍ مُنقذٍ على الإطلاق؟ أما من شيء، مثلاً، فى الآداب والفلسفات والفنون العظيمة فى الهند والصين

(76) المصدر السابق.

(77) المصدر السابق، ص 131.

تؤهلها لأن تجدا موضعاً لاثقاً في التاريخ العالمي؟ جواب هيغل هو لا قاطعة. وهو يطرح هذا السؤال مرّة بعد مرّة، ويُعنى به بقوة وإسهاب في كلّ مرّة. وسوف يعود في كتاباته في السنوات اللاحقة إلى هذا الأمر ملتصقاً أو هي الذرائع ومتبعاً أطول الالتفات كي يطلق مزيداً من الرصاص، كأنه يشعر بأنه لم يقل ما يكفي وأنّ الأمر لم يزل بعيداً عن الحسم. وهو لا يُنكر أنّ الإبداع والأخلاق تمكن «مصادفتها في كلّ منطقة، وفي ظلّ جميع الدساتير، وفي جميع الظروف السياسية» وأنّ الهند والصين تلفتان الانتباه حقاً بما حققته من مآثر على هذا الصعيد. لكنه حين يصل الأمر إلى الرأي الإيجابي الذي يعبر عنه بعض الباحثين في شأن الفلسفة الهندية أو الصينية قياساً بالميتافيزيقا الإيلية والفيثاغورية والإسبينوزية، نجده يردّ بقوة مخالفاً إيّاهم، فهو ينبذ آراءهم بوصفها تجريدات تفتقر إلى أيّ «مضمون متعين». وهذا يعني، وفقاً له، «أنّ تلك الضروب من التمييز التي تنشأ عن درجة الوعي الذاتي التي بلغت الحرية ليست مهمة أو ليست جوهرية» بالنسبة إلى المدافعين عن نظرة إلى التاريخ أقلّ تقييداً⁽⁷⁸⁾.

ما يعنيه هيغل بـ«المضمون المتعين» و«ضروب التمييز» في هذا السياق يتضح مزيداً من الاتضاح لدى تقويمه الأخلاق الصينية والفلسفة الهندية. فالأولى التي عُرِفَت في أوروبا من خلال كتابات كونفوشيوس، حظيت، كما يلاحظ، «بأرفع الثناء وأشدّ التقدير لفضائلها حتى لدى من ألفوا الأخلاق المسيحية»، في حين نالت

(78) المصدر السابق، ص 140.

الثانية الإعجاب نظرًا إلى سموّ حجاجها عن «كل ما هو حسي»⁽⁷⁹⁾.
لكن هذا لا يترك لديه ذلك الأثر. وهو يرى أنّ:

هاتين الأمتين تفتقران - افتقارًا تامًا في الحقيقة - إلى الوعي الذاتي الجوهرى بمفهوم الحرية. فالصينيون ينظرون إلى قواعدهم الأخلاقية كما لو أنّها قوانين الطبيعة، عبارة عن أوامر خارجية إيجابية، أو حقوق وواجبات قسرية، أو قواعد للآيافة المتبادلة. أمّا الحرية التي يمكن من خلالها وحدها لتحديدات العقل الجوهرية أن تُترجم إلى مواقف أخلاقية، فغائبة... وفي مذهب الزهد بالحسية، والرغبات، وجميع الاهتمامات الدنيوية الهندي، ليست الحرية الأخلاقية الإيجابية هي الهدف والغاية، بل إخماد الوعي وتعطيل الحياة الروحية وحتى الجسدية⁽⁸⁰⁾.

لا يختلف نقد هيغل للملاحم الهندية كثيرًا عن هذا النوع من الهجوم. ومع أنّه يتحسس سحرها، كما يعترف بشيء من التلطف، لكنه يجد أنّ هذا النوع المحدد من الشعر في شبه القارة، كما في غير مكان من الشرق، لا يتيح للفرد «أن يشقّ طريقه نحو استقلال الطبع الشخصي وأهدافه (مع ما تتضمنه هذه من تصادمات) مما يقتضيه حتمًا التطور الأصيل للشعر الدرامي»⁽⁸¹⁾، فالعنصر الإنساني «يبقى ملجومًا» هنا. وفي الرامايانا والمهابهاراتا يظهر الإنسان بوصفه

(79) المصدر السابق، ص 144.

(80) المصدر السابق، ص 145.

Hegel, *Aesthetics*, 2: 1094.

(81)

إقطاعة من إقطاعات الآلهة: إمّا بوصفه تجسيدًا لواحدٍ منها أو بوصفه مجرد ملحق أو كيان تتمثله الألوهة من خلال الممارسات التنسكية. أمّا في الشعر اليوناني بالمقابل، فيتمتع الآلهة والبشر بـ«حرية الفردية المستقلة»⁽⁸²⁾. وحُكم هيغل على الأدب الهندي هو في الحقيقة حكم سلبي ومركزيّ أوروبي: «الأسس الجوهرية للأمر كلّ هي من ذلك النوع الذي لا يمكن نظرنا الغربية أن تألفه ولا أن تتعاطف معه لأنّه لا يسعنا أن نقرر التخلي عن المقتضيات الأسمى التي تقتضيها الحرية والحياة الأخلاقية»⁽⁸³⁾.

وسواء تعلق الأمر بالفلسفة أو بالشعر الملحمي، فإنّ الهند لا ترقى إلى المستوى المطلوب، ذلك أنّها لا تعرف الحرية حتى في هذين الحقلين من الإنجاز الرفيع. لكن هذه الحرية لا ينبغي أن يُخلط بينها وبين أيّ إرادة محدّدة حرّة في سعيها وراء غاياتها الخاصة. ما تعنيه هذه الحرية هو حرية كل مواطن فرد في أن يحاول التماهي عن وعي مع الإرادة العامة، أي الدولة. وكما يقول هيغل، فإنّ «الحرية ليست سوى معرفة موضوعات كلّية وجوهرية، مثل القانون والعدالة وتوكيدها، وإنتاج واقع يتماشى معها، أي الدولة»⁽⁸⁴⁾. وهذا ما يفضي بنا إلى لبّ الأمر: شعوب العالم الشرقي وأمهه مُقصاة عن التاريخ العالمي، لأنّها وفق الفلسفة التي أقامت هذا التاريخ، لم تنضج بما يكفي لبناء دولة.

(82) المصدر السابق، ص 1073.

(83) المصدر السابق، ص 1095.

Hegel, *Lectures on World History*, p. 134.

(84)

مركزية الدولة في منظومة هيغل حقيقةً معروفة من حقائق الفلسفة الغربية، وكذلك ما ألهمته من جدالات. وهو لا ينفك يرى أنَّ سيرورة تحقق الروح في العالم تبلغ ذروتها في الدولة. وجميع الأوجه الجليّة لذلك التطور إنما تتكرر في تراكيب من أقواله حول هذا الموضوع متنوعة لا تنتهي. وهو يتكلم في واحدٍ منها على مؤدّيات ذلك بالنسبة إلى التاريخ والحرية والإرادة، فيقول: «الدولة هي الفكرة الروحية المتخارجة في الإرادة البشرية وحرّيتها. لذلك يتوقّف التغيّر التاريخي برمته على الدولة توقّفًا جوهريًا، وتظهر اللحظات المتعاقبة لفكرة ضمنها بوصفها مبادئ دستورية مميزة»⁽⁸⁵⁾. ويقول في غير مكان، جامعًا بين التاريخ والحرية، إنَّ الدولة «هي الموضوع المحدّد للتاريخ العالمي عمومًا، تبلغ فيها الحرية موضوعيتها وتتمتع بشمار هذه الموضوعية»⁽⁸⁶⁾. والدولة هي التي تخدم العقل والوجود، أيضًا، أفضل خدمة. يقول هيغل: «لا يكون للإنسان وجود عقلائي إلا في الدولة». «يدين الإنسان بكامل وجوده إلى الدولة، ولا تكون له كينونة إلا ضمنها. ومهما يكن الشأن والواقع الروحي اللذان يحوزهما، فإنّه لا يحوزهما إلا بفضل الدولة وحدها». بل إنَّ ذلك يطاول الحقيقة أيضًا: «ذلك أنَّ الحقيقة هي وحدة الإرادة الكلية والإرادة الذاتية، والكلّي حاضرٌ ضمن الدولة، في قوانينها وفي خصائصها الكلية والعقلانية»⁽⁸⁷⁾. وبغية تغطية كلّ شيء بالشمول الممكن ثمة

(85) المصدر السابق، ص 120.

(86) المصدر السابق، ص 97.

(87) المصدر السابق، ص 94.

ذلك القول الكاسح في فلسفة الحق: «تقوم الدولة على تقدّم الله في العالم»⁽⁸⁸⁾.

ليس كلُّ هذا سوى ميتافيزيقا، بالطبع، لكنها لم توقف نقاد هيغل عن مساءلة سياساته. والحال أنّ منهجه الخاص يستدعي مثل هذه المساءلة. وبوصفه ابن عصره كان لا بدّ لفكره من أن يصطبغ بحوادث ذلك العهد وعواطفه. يقول جان هيوليت: «لا يمكن فلسفة أن تتعالى على عصرها أو تقفز بعيداً عن رودس، كما يقول هيغل»^(*). وكان ماركس واحداً من بين عدد من المعاصرين والمعاصرين

Hegel, *Philosophy of Right*, no. 258; addition, p. 279. (88)

يسير تشارلز تايلور في كتابه:

Hegel, p. 367 and n. 1,

على هدي و. كوفمان، فيذكرنا بأنّ الأصل الألماني «Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist» «The state is the march of God through the world» (الدولة تقدّم الله في العالم)، ما يجعل هيغل عرضةً لمزاعم التعاطف مع النزعة البروسيّة.

(*) يقول هيغل في تصديره كتابه فلسفة الحق إنّ هذا الأخير «لا يبيّن إلاّ الكيفية التي يجب أن تُفهم بها الدولة بوصفها عالمًا أخلاقياً: هنا رودس، فلتقفز هنا (hic Rhodus, hic salta). مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود، لأنّ ما هو موجود هو العقل». وتعود العبارة، «هنا رودس، فلتقفز هنا»، إلى إسوب في واحدة من حكاياته عن متبجح إغريقيّ تباهى أمام أصحابه بأنه كان مرة في جزيرة رودس، وتعني الوردية، وأنه قفز من أعلى صخرة هناك. لكنّ الأصحاب، بين مصدق ومكذب لزعم الرجل، أخذوه ذات مرة إلى تلك الجزيرة وطلبوا منه القفز من الصخرة، قائلين: «هنا رودس، فلتقفز هنا»، ليتضح زيف الزعم. وقد استخدم هيغل، ومن بعده ماركس، هذا القول باستثمار كثير لتعدد معاني كلماته، الأمر الذي فتحه على تأويلات متعددة.

القريبين الذين حددوا «نزوعاً أساسياً في الفكر الهيجلي، هو شرعنة الواقع القائم بتصوّره فلسفياً»⁽⁸⁹⁾. ويبقى محلّ نقاش ما إذا كان ذلك قد ارتقى إلى درجة الانحياز للبروسية أو جعل نظرية هيغل في الدولة أداة لـ «الإعداد للفاشية والإمبريالية»، كما أشار إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer)⁽⁹⁰⁾. لكنه ليس محلّ شك أنّ الجدل المتواصل حول هذه المسألة خلال الجزء الأكبر من قرنين اثنين هو بحدّ ذاته دليل على ما يمكن عقيدة دَوْلِيَّة جذرية، مثل عقيدة هيغل، أن تفعله كي تديم الخوف من الدول القوية المركزية ومن الشمولية [التوتاليتارية]. بيد أنّ مؤدّيات مثل هذه الدَوْلِيَّة بالنسبة إلى التاريخ وبالنسبة إلى فهمنا التاريخ عموماً، لم تكن جزءاً من ذلك الاهتمام الليبرالي. فبالنسبة إلى هذا الأخير، وحده التهديد العقائديّ للديموقراطية الأوروبية الغربية ما يشكل قضية سياسية، أمّا إقصاء الشعوب والقارات الأخرى من التاريخ فليس له أن يفعل. ذلك أنّ ما قبل التاريخ هو ما قبل السياسي تبعاً لهذه النظرة، أمّا من وجهة نظر المُقْصِي فهو ليس سوى السياسي.

إنّ الخط الذي يفصل بين التاريخ العالميّ وما قبل التاريخ هو ذاته دليل واضح على السياسة. وهو واضح، لأنّه خطّ مرسوم بجلاء على الخريطة. فالعوامل الثلاثة من بين الأربعة - المراحل الثلاث الأخيرة -

Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel* (London: Heinemann, 1969), p. 108.

Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946; reprint 1974), pp. 272, 273.

جميعها أوروبي وتترافق متعاقبةً، بين العصور القديمة والحداثة، من اليوناني مرورًا بالروماني وصولًا إلى الجرمانى. واستخدام هيغل كلمة «جرمانى» (germanisch) هو استخدام عريض بالفعل، فهي لا تنطوي على ما يدعوه «ألمانيا الفعلية» (das eigentliche Deutschland) بإفريقيها ونورمانديها، وعلى شعوب إنكلترا وإسكندنافيا - التوتونيون عمومًا - فحسب، بل تنطوي أيضًا على الشعوب «الرومانية» في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا والبرتغال، مع اللومباردين والبرغنديين والقوط الغربيين والقوط الشرقيين، كما تنتقل إلى الشرق بعض الشيء، فتضمّ حتى المجرّين والسلاف⁽⁹¹⁾، يُضاف ذلك كلّ إلى ما يدانى جميع أوروبا الغربية والوسطى كما نعرفها.

يتماهى هيغل عفويًا مع هذه المنطقة حين يتكلّم باسم «نحن» جمعيةً كي يعبر عن استنكاره شيئًا ما شرقيًا، مثل الملاحم الهندية في المثال الوارد أعلاه. ولعلّ بعض ذلك التماهى دفعه إلى ليّ عنق معايير الجدارة التي وضعها هو نفسه كي يقبل العوالم الأوروبية الثلاثة في التاريخ العالمى. فأبواب هذا الأخير مغلقة بقوة في وجه الهند مثلاً، إذ لا يجدها جديرة بدخوله لأنّ مجتمعها هو عبارة عن بنية بطيركية ليست حرّة، أمّا مجتمع اليونان وروما القديمتين العبوديتين فجديران، وكذلك أوروبا القروسطية والحديثة البكرة بتسامحها مع الاسترقاق واعتمادها الشديد على السخرة. وما يبقّى

(91) اعتمدتُ في هذه المعلومات عن المكونات الإثنية لـ «العالم الجرمانى» عند هيغل، على ملاحظة محرر فلسفة الحقّ، ص 479-480.

الصين والهند «خارجًا» هو أنّ في هذين الكيانين السياسيين واحدًا فقط ينعم بالحرية، هو المستبدّ، أمّا اليونان وروما فهما «في الداخل» لتلبيتهما الاشتراط المتعلّق بالحرية التامة التطور والمعدّلة كي ثلاث واقعة أنّ بعضهم أحرار هناك، وإن لم يكن جميعهم كذلك بأيّ حال من الأحوال. ولعلّ العالم الجرمانى قد انتفع من اعتبار ما خاصّ على هذا الصعيد أيضًا. فهنا يُفترض أنّ الجميع أحرار لأنّه «عالم مسيحيّ»، و«في العصر المسيحيّ، أتى الرّوح الإلهي إلى العالم واتخذ مُقامًا له في الفرد الذي هو الآن حرّ تمامًا ومَحْبُوبٌ بحرية جوهرية»⁽⁹²⁾. وهذا زعمٌ كبير ومن دون أيّ أساس في وقائع التاريخ الأوروبي، حتى لو جرى تقليص هذا التاريخ بشدّة كي يعود إلى بداية «العصر المسيحيّ» منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية. فماذا عن الحرية في الإمارات والممالك التي حكمها مستبدّون وأوليغارشيات في أرجاء المنطقة في تلك المرحلة ولم يكن فيها أي شخص حرّ سوى شخص واحد حينًا وما لا يزيد على بعضهم في معظم الأحيان. ماذا عن «حرية الجميع» في ظل الملكيات المطلقة التي حكمت أجزاء واسعة من أوروبا على مدى ثلاثمئة عام وصولًا إلى أيام هيغل، وجميعها مسيحية جدًّا؟

ثمّة تمييزٌ هنا ينبع من نظرية الدولة عند هيغل ويسمح بتعليق شروط أهليّة الدخول إلى التاريخ العالمي أو تعديلها لمصلحة أوروبا، في حين تُفرض بصرامة على بقية العالم. ولو نظرنا إلى

نظرية هيغل هذه في ضوء فكرته التطورية عن التقدم لوجدنا أنها نظرية داروينية سابقة لزمانها بعض الشيء، لكنها نظرية خالية تمامًا من مزاعم الحياد العلمي. وعلى العكس، فإنَّ انتصار القوي على الضعيف لا يُعدُّ ضروريًا فحسب بل يُبرَّر تبعًا لمعنى للصواب والخطأ هو معنى بدئيّ ويُزعم أنه متفوق. إنه «حقّ الأبطال في أن يقيموا دولًا»، كما يقول في فلسفة الحقّ. ولا يهتم كثيرًا إن كان هذا الفعل خيرًا أو عنيفًا أو حتى شرييرًا بالمعنى العادي للكلمة، لأنَّ المعنى هو الفكرة التي تبرّرها وتحققها أفعال البطل الذي يعمل بوصفه فاعلها⁽⁹³⁾. وفي علم الجمال، يشير هيغل إلى هرقل بوصفه واحدًا من هؤلاء الأبطال، ويسلم بأنه «ليس بطلًا أخلاقيًا تمامًا» إذا ما حكمنا عليه من خلال شهوته في ليلة ثيسيا أو قسوته في إسطبلات أوجياس، لكنه يبقى بطلًا، مثل «يونانيين آخرين من صنفه» ظهوروا في عهد سابق على القانون، أو كانوا هم أنفسهم مؤسسي دول، «انبثق منهم الحقّ والنظام، القانون والأخلاق»⁽⁹⁴⁾.

ما يصحّ على مثل هؤلاء الأبطال يصحّ على «الأمم المتحضرة» أيضًا و«يخولها أن تعدّ بربرية الأمم الأخرى التي لم تبلغ ما بلغته من لحظات الدولة الجوهريّة وتعاملها على هذا النحو (كما هو حال الرعاة مع الصيادين، والمزارعين مع الرعاة والصيادين)، إذ تعي أن حقوق تلك الأمم الأخرى ليست مساوية لحقوقها، وأنَّ

Hegel, *Philosophy of Right*, no. 350, p. 376.

(93)

Hegel, *Aesthetics*, 1: 185-86.

(94)

استقلالها لا يعدو كونه استقلالاً صورياً»⁽⁹⁵⁾. هكذا يُوسَّع الحِجَاج بطرائق عدّة، فهو، في المقام الأول، غير معنيّ بالبطل الفرد بل بـ«الأمم المتحضرة». كما أنّ الموقع ينتقل، ثانياً، من الأسطورة إلى التاريخ، حيث يمثّل «المتحضرون» أساليب إنتاج ودولاً أرفع تتماشى معهم مقارنةً بأساليب إنتاج «البرابرة» ودولهم. أمّا ثالثاً، فإنّ الحقّ الذي لم يعد يُمفَهَم بمصطلحات مطلقة بالإشارة إلى الفكرة أو الرّوح، يُعلَمَن في هذه الحالة تبعاً لما تحرزه الأمم وتُسبِغ عليه النسبية تبعاً لدرجات الفارق بين الاقتصادات والدول والحضارات. وأخيراً، فإنّه «في الحروب والصراعات التي تنشأ في هذه الظروف»، تكون الأمم المدعوة بـ«المتحضرة» مخوَّلةً أن تعامل البرابرة على أنّهم شعوبٌ ليست حقوقهم بالمساوية لحقوقها وليس استقلالهم سوى «استقلال صوريّ» فحسب، فلا يستحق الاحترام إذاً.

ثمّة في هذا الصَّوغ ما سوف يدرك جميع تلاميذ الاستعمار على الفور أنّه حقّ الفتح السّيتى الصّيت وقد حُجِب بلغةٍ فلسفية شفّافة. وهو ذلك الصنف من الحقّ الذي شجّع البناء الأوائل للإمبراطورية البريطانية في الشرق على صرف النظر عن المسائل المتعلقة بالتحويل القانوني الذي يجيز لشركة الهند الشرقية أن تحكم في شبه القارة واعتبار تلك المسائل «مجرد شكليات»، والتباهي - كما فعل أحد هؤلاء البناء أمام مجلس العموم - بأنّ «ما من قوة في الهند سوى قوة السيف، وتلك القوة هي السيف البريطاني

Hegel, *Philosophy of Right*, no. 351, p. 376.

(95)

(التشديد لي).

وليس سواه»⁽⁹⁶⁾. والرجل الذي حمل ذاك السيف من أجل الشركة، أي روبرت كلايف، من الواضح أنه لم يكن بعيدًا عن عقل هيغل حين أورده كمثال على أخلاق الفتح. فكلما لم يعدّه المفتوحون بطلًا بمقدار ما عدّوه نصّابًا أسعفه الحظّ، يمثل في فلسفة الحقّ «البسالة الحقّة لدى الأمم المتحضرة» و«استعدادها للتضحية في سبيل الدولة»⁽⁹⁷⁾. أمّا حقيقة أنّه لم يعمل طوال حياته إلا من أجل شركة تجارية من دون أن يعمل أي شيء من أجل الدولة في زمن لم تكونا فيه على وفاق، فمجرد تفصيل يبدو أنه قد أُغفل في غمار التسرّع الدوليّ. ذلك أنّ الأمر الأساس هو تأكيد أولوية الدولة، ولو بالتوقع إذا اقتضى الأمر، وبتمجيد ما لدى القوى الأوروبية من مشاريع إمبراطورية باعتبارها ماثرة أخلاقية وروحية.

وكي يحوّل هيغل دون تبسيط هذه الماثرة بوصفها انتصار قوة عظمى يحصل عادةً في «أيّ حرب عادية بين الأمم»، فإنّه يقدّم عرضًا أدبيًا واسعًا يُظهر عنف التوسّع الإقليمي على أنّه «مسعى عظيم... قائم على ضرورة عليا». ومثل هذا الأمر، كما يقول في فقرة لافتة بوضوحها:

ينشأ قبل كلّ شيء في الإلياذة، حيث ينزل اليونانيون إلى الميدان ضد الآسيويين ويخوضون أولى المعارك الملحمية... التي تفضي

(96) انظر: Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1996), p. 155.

(97) Hegel, *Philosophy of Right*, no. 327, pp. 364, 474 n.

إلى حروب تشكّل في التاريخ اليوناني منعطفًا تاريخيًا عالميًا. هكذا أيضًا يقاتل إيل سيد المغاربة، ويقاتل المسيحيون السارازين لدى تاسو (Tasso) وأريوستو (Ariosto)، ويقاتل البرتغاليون الهنود لدى كامويس* (Cames). كذلك نرى في جميع الملاحم العظيمة تقريبًا شعوبًا مختلفةً في الأخلاق والدين واللغة، وباختصار في العقل والوسط، يصطفّ واحدها في مواجهة الآخر، إلى أن يجلب لنا السلام التام ما يحققه المبدأ الأسمى على الأدنى من نصر مبرّر على مستوى التاريخ العالمي... بهذا المعنى، فإنّ ملاحم الماضي تصف انتصار الغرب على الشرق⁽⁹⁸⁾.

(*) إيل سيد، أو رودريغو دياز دي فيفار (1040-1099) نبيل وقائد عسكري قشتالي في إسبانيا القروسطية. والمغاربة هم الذين دعوه باسم إيل سيد (السيد). بات بعد وفاته بطلاً قومياً قشتاليًا مشهورًا والشخصية الرئيسة في قصيدة ملحمة إسبانية قروسطية. والسارازين تعبير أُطلق على العرب، ثم على العرب والمسلمين في الآداب اليونانية القديمة واللاتينية على التوالي. وتوركاتو تاسو (1544-1595) كاتب وشاعر إيطالي، أهم أعماله وأشهرها ملحمة تحرير أورشليم (1575) التي يصف فيها المواجهات بين النصارى والمسلمين في نهاية الحملة الصليبية الأولى وأثناء حصار القدس. ولودوفيكو أريوستو (1474-1533) شاعر إيطالي أيضًا، اشتهر بملحمته الرومانسية أورلاندو فيوروزو (1516) التي تصف مغامرات شارلمان وأورلاندو والفرنجة في معركتهم ضد السارازين. أمّا لوي دي كامويس (1524-1580) فكاتب وشاعر برتغالي، من أبرز مؤلفاته اللوسياديس (1572) الذي يُعتبر من أفضل الأعمال الأدبية البرتغالية. وهو تاريخ شعري طويل للبرتغال خلّد، في جملة ما خلّد، رحلات المستكشف العظيم فاسكو دا غاما.

Hegel, *Aesthetics*, 2: 1061-62.

(98)

(التشديد لي).

كان بمقدور هيغل أن يدعو ذلك أيضًا انتصار التاريخ العالمي على ما قبل التاريخ. فالحدود المفهومية بين هذين المصطلحين في كتاباته حول فلسفة التاريخ تتماشى بدقة مع الحدود الجغرافية. وهذا ما يمكّننا من التقاط السياسات التي تقف وراء صوغه الميتافيزيقي بترجمة «ما يحققه المبدأ الأسمى على الأدنى من نصر مبرر» على أنه نصر أوروبا «المتحضرة» على «برابرة» آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية الذين سبق استعمارهم ويجب استعمارهم من جديد. هكذا تضعنا هذه الجغرافيا السياسية، نحن الذين تحدّرتنا من تلك الأنحاء، عند الطرف الأدنى من القوس الذي يمتد على مدى آلاف السنين، من عصر هوميروس إلى عصر كولومبوس، عصر الإمبريالية.

كان ميل هيغل إلى «شُرْعنة الواقع القائم من خلال تصوّره فلسفيًا» محلّ مقدار كبير من التعليقات في الغرب، لكن السبب وراء معظم تلك التعليقات كان المؤدّيات الإقليمية لذلك الميل، كما لاحظنا. فلم يكن الباحثون الغربيون معنيين سوى بتبرير أو دحض الفكرة التي مفادها أنّ دوليّة هيغل الراديكالية تشتمل على عناصر مناوئة لمنظومة الدولة الليبرالية الديمقراطية في الغرب ذاته. وبذلك بات على أولئك الذين أقصتهم تلك الدوليّة من التاريخ العالمي أن يحاولوا فهم ما ينطوي عليه مثل هذا العزّل في ما يتعلق بالتاريخية على الجانب الآخر من خط الحدود. وأنا أعلم أنّ قول هذا أسهل من فعله، فهو يتطلب مقدارًا كبيرًا من إعادة التفكير، ويشتمل على ألم نسيان ما تعلّم المرء أن يأخذه على أنه مسلّمة في

التأريخ. الأمر الذي لعله يجعل من الأفضل ترك هذه المهمة لجيل جديد تمامًا من المثقفين بأعين أقل كلاً من أعيننا وعقول أقل التزامًا بالشعارات. ولسوف يرون ويفكرون على نحو أفضل. وكل ما يسعنا فعله هو اتخاذ بعض الخطوات باتجاه تحديد المشكلة والإفصاح عنها، والأمل بأن يساعدهم ذلك على التصدي لها حين يعلمون بوجودها.

قد تكون الخطوة المترددة الأولى في ذلك الاتجاه أن ننظر في ضروب استخدام التاريخ العالمي لما قبل التاريخ. فالأول يستمد مضمونه من السيرة الاستعمارية للقوى الغربية التي تحتاج إلى ما قبل التاريخ بمعناه الهيجلي كي تشرف سيطرتها على المفتوحين والمستعمرين من خلال بعض مظاهر الهيمنة. وأي قوة تطمح إلى مثل هذه الهيمنة - وجميع الدول الإمبريالية الليبرالية لديها مثل هذا الطموح - لا بد لها أن تستغل الماضي ما قبل الاستعماري للشعب الخاضع استغلالاً مباشراً لأغراض بناء الإمبراطورية، أو تعالجه بإعادة كتابته كي يخدم الغاية ذاتها بطرائق أشد إتقاناً وتعقيداً. والبريطانيون هم مضرب مثل على هذا الصعيد، إذ حاولوا الأمرين في الهند، وأثبت تاريخ الشعب الذي فتحوه و«الذي لا تاريخ له» أنه ذو نفع عظيم في محاولتهم تحويل الفتح إلى نظام حكم. هكذا اعتمدت المنظومة المالية لشركة الهند الشرقية، ومؤسساتها القضائية، وجهازها الإداري - وهي أوجه رئيسة وتكوينية للدولة الاستعمارية - اعتماداً شديداً على ذلك الماضي بوصفه المصدر الأول للمعلومات المطلوبة لصوغ قواعد الحكم

وإشادة بناه⁽⁹⁹⁾. وكان ما قبل التاريخ، في هذه الحالة، الصلصال الذي استخدمه النظام كي يتخذ لنفسه هيئة. لكنه وفر للاستعمار أيضًا ذلك الفضاء اللازم لإقامة طبعته الخاصة من الماضي الهندي، محوًا هذا الأخير إلى مادة لما لديه من صروح المعرفة الاستعمارية. هكذا نالت «الشعوب التي بلا تاريخ» في شبه القارة تاريخًا، مكافأة لها على خضوعها لأوروبا المتحضرة والتاريخ العالمي، تمامًا كما نال المستعمرون الحفاة والكفرة في عوالم أخرى غارقة بلا شفاء في ما قبل التاريخ الأحذية والكتاب المقدس.

مثل إنتاج التاريخ الاستعماري ونشره واحدة من أبرز مآثر القوة البريطانية في الشرق. تمت زراعة ذلك في بقاع ما قبل التاريخ الشاغرة. وما بُدِرَ جاء مباشرة من الأدبيات التاريخية الأوروبية ما بعد التنوير، ولا سيّما البريطانية منها، حيث سُحِنَت للاستخدام في المدارس والجامعات الهندية. وكان المحصول تاريخًا كتبه الهنود أنفسهم في محاكاة أمينة للنموذج الدولتي الغربي. وما لم يكن هيجل يعلمه هو أنّ الهند كانت قد هُرِّبَتْ أصلًا إلى التاريخ العالمي بواسطة الدولة الاستعمارية التي ليس لها أيّ مكان في أيّ مما يُدعى مراحلها، ربما لأنها لا تتلاءم مع مخططه العظيم. لكن التأليف الهندي، ويا للمفارقة، لم يفعل شيئًا ليستعيد التاريخية التي نُبذت بوصفها ما قبل التاريخ. وظلّ الماضي الهندي الذي أُدمِجَ في التاريخ العالمي،

(99) ثمة مناقشة مفصلة لأوجه الراج هذه في:

Ranjit Guha, *Dominance Without Hegemony* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), chap. 3 and passim.

يُكْتَبَ على أنّه تاريخٌ يدور حول الدولة الاستعمارية، ثم حول الدولة ما بعد الاستعمارية منذ الاستقلال، بوصفها محوره.

وإذا كان التاريخ العالمي لم يكتب باختراق عالم ما قبل التاريخ بل يواصل ازدهاره هناك، كما يفعل في الهند وفي غير مكان من العالم الاستعماري، بإضفاء طابع قومي أو محلي على جوهره الدولتيّ، فذلك لأنّ شيئاً في منظومة الدولة الغربية الحديثة لا بدّ له أن يُتْرَخَن الماضي بشروطه وعلى طريقته أينما راح يفعل فعله. وفي هذا السياق، يتفهقر نثر العالم وتنكمش التاريخية كي يمكننا تأريخاً مبنياً على نحو ضيق من أن يتكلّم باسم التاريخ كلّه. وبقدر ما يكون هذا الاختزال ملمحاً مميّزاً للسرديات التاريخية التي ينتجها المستعمرون أنفسهم، تكون هذه السرديات قد دُرِّسَتْ جيّداً في التأريخ المترولوجي، ذلك أنّ انتصار الدولة، تلك الظاهرة الغربية التي احتفت بها الفلسفة، يتبع مسارات التجارة والفتح كي يضمّ قارّات ما قبل التاريخ على المستوى الفكريّ أيضاً. وبذلك لا يقتصر التواطؤ بين الإمبريالية والتاريخ العالمي على مصادرة المستعمرين ماضي المستعمرين، بل يتعدّاه إلى عولمة تطور إقليمي خاص بأوروبا الحديثة، أي يتعدّاه إلى تغلّب نثر التاريخ على نثر العالم.

من المثير للفضول بعض الشيء أنّ مثل هذا التغلّب ليس له علاقة قوية بالدولة في كتاب هيغل علم الجمال، حيث «يُحْكِم هيغل نظريته في الكتابة التاريخية ذاتها»، كما أشار هايدن وايت (Hayden White) (100).

Hayden White, *Metahistory* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983), p. 85.

وما يُناقش بإسهاب في ذلك العمل من التوصيفات الذهنية الثرية (بوصفها ضدّ الشعرية) ومن شروط التأريخ، لا يقتضي دورًا للدولة في ترجمة نثر العالم إلى نثر التاريخ. أمّا في محاضرات في التاريخ العالمي، وهو عمل يُفترض أنّ هيجل وضع مسودته في الوقت ذاته تقريبًا، فتصوّر الدولة على أنّها الأداة الرئيسة لتطوّر التاريخ والتأريخ. فهي لا تقتصر على كونها ما يزوّد نثر التاريخ بموضوعه المركزي، بل تتعدّى ذلك عمليًا إلى المساهمة في إنتاجه. فهل هذا مجرد تعويض عن ثغرة ما في النص الآخر؟ أم أنّه دليل على التكوين اللاهوتي في أساسه الذي يسمّ التاريخ العالمي؟ ما نجده في كتاب علم الجمال هو أنّ يد الله ليست واضحة الحضور في الانتقال من نثر الحياة إلى نثر العالم مرورًا بنثر التاريخ. والحال، إنّّه لا يبدو أنّ هناك أيّ مشكلة مطلقًا في شأن انسجام التأريخ والدينوية العلمانية المتروكين لنفسيهما كما هما في ذلك العمل. ولا تتدخل الدولة إلا حين يرتبطان بخطة إلهية بوصفها الشرط الذي لا بدّ منه لتحقيق تلك الخطة. ويمكن، من منظور هيجلي، تبرير استيعاب التاريخ في اللاهوت على أنّه ديالكتيك يساهم في إضفاء طابع روحيّ على الماضي بإسباغ بعض القداسة عليه. لكن يبدو أنّ عاقبة ذلك بالنسبة إلى تاريخيّة مُقدّر لها أن تبقى منغرسه في الشرط الإنساني هي عاقبة إشكاليّة إلى حدّ بعيد. ويتساءل المرء إن كان من الممكن القول إنّ هذه المعضلة دفعت هذين النصين العظيمين - ومعهما الفلسفة ذاتها - في اتجاهين متعاكسين في ما يتعلّق بمسألة الدولة في حقبة صعودها.

كان نثر العالم، كما تمّت مناقشته في الفصل السابق، ضرباً من الافتتاح. كان دعوة للتاريخية كلّها، أي لكيونة الإنسان في الزمن ومع الآخرين بأكملها، كي تكتب ذاتها بذاك النثر وتدخله بجميع ما يميّز مثل هذه الكيونة من تعددية وفردية، ومن تعقيد وبساطة، ومن انتظام ومفاجآت. أمّا نثر التاريخ فيوصد الباب بوجه ذلك بمقاربتة الماضي مقارنةً إقصائية وانتقائية. وهو بتركيزه على الدولة بوصفها مركز مكانة الإنسان في العالم إنّما يعمل بوصفه استراتيجية للاحتواء. فحين تحيط الدولة وتأريخها بالمواطن، ينقطع هذا الأخير عن تاريخيته بوصفه مواطناً من مواطني العالم. ويبقى علينا، بالطبع، أن نفهم نقدياً طبيعة ذلك الاحتواء وعواقبه كي نقارعه. لكن أيّ محاولة لتطوير نقد يفى بهذه المهمة مكتوب لها أن تفشل إذا ما بقيت غير مكترثة بالسؤال حول الكيفية التي يحكي بها التاريخ العالمي قصصه. ذلك أنّ هذه القصص على وجه الدقة هي الموجودات والأصول التي يشتمل عليها السور المحيط. وهذا هو السبب في أنّ بحثنا يقتضي وضع سرد التاريخ العالمي ضمن منظور يتيح للصيغ السردية الأخرى- الواقعة في الجانب الآخر من النهاية- أن تظهر وتتكلم في المرحلة التالية من حجاجنا.

التجربة، والعَجَب، وشَجْو التاريخيّة

حول تعلّم كتابة التاريخ - علاقة الـ (archai) بإحراز المفهوم - الاستعمار وترجمة (itihāsa) بـ (history) - إطاران مفهوميان حاكمان: طرد أحدهما الآخر بتأثير التاريخ العالمي - تَمَيُّز الأَطْرُ المفهومية الحاكمة بحسب المنشأ - الرواية بوصفها سرد التجربة - مبادرة الكتاب والمستمعين - الـ (itihāsa) والسرد المهابهاراتي - معنى الـ (itihāsa) وتراث التكرار - (rasa) العَجَب في الشعرية الهندية - مسألة التجربة والعَجَب في السرديات الغربية - الـ (thaumazein) اليوناني والـ (adbhutarasa) الهندية - الماضي في سرديات التجربة وسرديات العجب - الزمنية في فكرة التاريخ عند هيجل - شَجْو التاريخيّة.

لِنَعُدْ إلى مسألة النهاية. كُنَّا رأيناها على أنّها خطّ مرسوم عبر التاريخيّة. ويمكن الآن أن يتوزّع الجزءان المقسومان على هذا النحو بحسب التعريف الأرسطي الذي أوردناه في الفصل الأول. فداخل النهاية حيث «يوجد كلُّ شيء»، يشير «كلُّ شيء» إلى التاريخ العالمي الذي كوّنته تلك الدول الأمم الأوروبية التي تُدعى، بنوع من إساءة الفهم، بالعالم الجرمانى. أمّا في الخارج، حيث «لا يوجد أيُّ شيء»، فإنّ اللاشيء هو منطقة ما قبل التاريخ. والأمصار والشعوب التي وضعتها هنا فلسفةٌ إمبريالية تتكلّم باسم الرّوح تمتلك تاريخيّة لكنّها بلا تاريخ. وهؤلاء المُقَصَّوْنَ ليسوا تجريداتٍ إثنية

أو جغرافية، إنهم يؤلفون الشطر الأعظم من البشرية بثقافتها وآدابها ودياناتها وفلسفاتها... وهلم جرا. ويتجشّم فيلسوفنا الكثير من العناء المنهجيّ كي يقتلعهم واحدًا إثر آخر ويلقي بهم في الأرض اليباب لما قبل التاريخ. وما يُهمَل لا يقتصر على ضروب الماضي التي تعتاش عليها هذه الشعوب التي توصف بأنّها بلا تاريخ في وجودها اليوميّ، بل أيضًا الصيغ التي تتبناها لغاتها كي تدمج تلك الضروب من الماضي في نثر العوالم الخاصة بكلّ منها. وهذه هي الطريقة التي عزّز بها التاريخ العالمي سيطرة جنس محدّد من أجناس السرد التاريخي على البقية. وينمّ نجاحه في فعل ذلك عن خليط بارع من القوة والإقناع حَكَمَ الاستعمارُ بواسطته طويلًا في قارّات عدّة. والحقّ أنّ هذه الاستراتيجية كانت من النجاعة إلى درجة أنّ المقتنعين راحوا ينتجون طبعاتهم الخاصة من التاريخ العالمي، وفعلوا ذلك عن وعي وبقرار عقلائي مماثل لقرار هيغل لكنه أكثر علمانية عمومًا، يقضي برفض تمثيلات الماضي البديلة الموجودة ضمن ثقافتهم. وعادةً ما يُعدُّ طرد تلك البدائل بواسطة التأريخ الحديث الذي مارسه الهنود أنفسهم مقياسًا ذا وَقَع لنجاح التعليم الذي أدخله الراج إلى شبه القارّة. ولكن هل يكفي التعليم وحده في تفسير هذه الظاهرة؟ كيف استطاع المؤرّخون الهنود الأوائل في العهد الاستعماري أن يتعلّموا كتابة التاريخ إذا ما كان التاريخ مجهولًا لديهم كليًا قبل مجيء الاستعمار؟

ليس الميل إلى التأمل الكسول ما يدفعنا إلى طرح هذا السؤال. فهو يستمدّ مشروعيته من تراث الإبيستيمولوجيا الأوروبية المعروف، الذي يعود إلى الكلمات التي يفتح بها أرسطو كتاب التحليلات

الثانية [أو البرهان]: «كلّ تعليم وكلّ تعلّم فكري إنما يكون من معرفة متقدّمة الوجود»⁽¹⁰¹⁾. وإذ يؤخذ هذا مع النقاش الموجود في الفصل الأخير من كتاب أرسطو (B19)، فإنّه ينطوي على أنّ الإنسان يستخدم في تعلّمه أيّ شيءٍ مَلَكَه أو مقدرةً خَلْقِيَّةً يلتقط بها مجموعة من المقدمات والمبادئ تنسجم مع ذلك الشيء. وهذه المقدمات أو المبادئ (archai) هي ابتدائية بمعنى أنّها سابقة على كلّ شيءٍ آخر ولا تتوقف على تبيان صحتها.

ما الـ archai التي مكّنت جيل المثقفين الهنود الأول من اكتساب معرفة بعلم التاريخ الذي أُدخِل من الغرب وحرفته؟ وكيف عرفوا تلك المبادئ؟ للإجابة، يمكن المرء أن يأخذ إشارة البدء مما قاله أرسطو عن عملية التعلّم⁽¹⁰²⁾. وبحسب أرسطو، فإنّ عملية التعلّم هذه هي سبيل يفضي إلى الإحاطة، ويمرّ بأربع مراحل ويكون الإدراك الحسيّ نقطة الافتراق. فالإنسان يولد ولديه القدرة على إدراك ما يجد طريقه إلى حواسّه في العالم الخارجي، كالألوان والأصوات التي لا تتطلّب منه أيّ تعلّم كي يدركها. ومن ثمّ يواصل من هذه المدركات البسيطة التي تشير إلى الحاضر المباشر، فيحفظها في المرحلة الثانية على هيئة تذكّر لما كان. ويتقدّم من ثمّ فيكرّر ذلك ويشكّل ذاكرة دائمة تتعدّد وتتعمّق متحوّلةً إلى تجربة. وهذه الأخيرة تبلغ ذروتها في النهاية بالإحاطة، أي في «حالة» من الفهم تلتقط الكلّي المفرد

Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. Jonathan Barnes (101) (Oxford: Clarendon, 1975), p. 1.

(102) المصدر السابق، B19، ص 80-82، 248-260.

والمتكامل الذي ينمّ عن التجارب الكثيرة المتجمّعة في هذا السياق. وبذلك يؤدّي التعلّم إلى إحراز المفهوم.

نستنتج، إذاً، أنّ المؤرّخين الهنود الأوائل في العهد الاستعماري، إذ تعلّموا كتابة التاريخ على الطريقة الغربية على الرغم من إقصائهم عن التاريخ العالمي، أحرزوا مفهوم التاريخ بالتدرّج من الإدراك الحسيّ إلى الإحاطة. ولا يهمّ كثيراً ما إذا كانوا قد فعلوا ذلك بالالتكّاء على الحَدْس (كما في حالة رامرام باسو) أم على التعليم المؤسّسي (كما في حالة الجيل الثاني من المثقفين). الأهمّ، في سياق مناقشتنا هو أن نضع اليد على استخداماتهم هذا المفهوم. ذلك أنّه كان عليهم كي يتقدّموا من المَفْهَمَة إلى الكتابة، أن يربطوا المفهوم إلى *archai* ما ضمن تراثهم تضاھي مجموعة مشابهة من الأوّلِيّات في التّاريخ الغربي. ولم يكن ذلك بالأمر الشاقّ بالطبع، فثمة اتفاق عام على أنّ «الخبر» و«القصة» يشيران إلى ما يدعوه هايدن وايت «عناصر أوّلِيّة» في الرواية التاريخية⁽¹⁰³⁾. ويوفّر علم الاشتقاق والتأثيل دعماً لهذه المضاهاة من خلال الترادف القريب مع التعبيرات التي تشير ضمناً إلى الماضي في كثير من اللغات الأوروبية والتي تتراوح بين «istoria» و«historia» القديمتين و«histoire» و«history» في الوقت الحاضر.

تمثّل الـ *archai* المشابهة في بعض اللغات الهندية بالـ *ākhyāna* أو الـ *kathā* من الجنس الذي يُدعى بالـ *itihāsa*. وتتألف هذه الكلمة، في السنسكريتية التي أُخِذَت منها، من جمع كلمتين مبنيّتين، هما *iti* و *ha*،

إلى مصدر لتشكيل بنية معقدة. يقول دانييل إنغلز (Daniel Ingalls) إنَّ «الكلمة iti تعمل عمل علامتي الاقتباس في الإنكليزية كي تزيج الدلالة من الشيء إلى الكلمة»⁽¹⁰⁴⁾. وهو يوضح هذا الانزياح أو الـ viparyāsakaraṇa ، كما يدعو النحويون، من خلال التعبير gauriti. فالاسم gauḥ يعني ثور، لكنه حين يُؤخذ مع الكلمة المبنية iti لا يعود سوى التعبير الذي ذكرناه للتوّ. وبالمثل، تتصل iti مع الـ avyaya الأخرى أو الكلمة المبنية الأخرى ha في itihāsa كي تحوّل شيئاً هو (āsīt) أو كان كذلك إلى ما قيل عنه فحسب. وكما يقول التعليق في معجم الأماراكوشا^(*): iti ha āsīt yatreti itihāsaḥ. والمؤشر اللفظي^(**) المتضمن في هذه العملية يمكنها، حتى من دون علامتي الاقتباس، من أن تشير إلى المكان الخاص بماضٍ بعيد في ما يتعلّق بإخبارها. وبذلك يمكن القول إنَّ معنى من معاني القِدَم قد امتصّ إلى التعبير على طول الاستخدام ليجعل itihāsa تعني رواية تقليدية جرى تناقلها من جيل إلى جيل (itihāsaḥ purāvṛttam).

Daniel H. H. Ingalls, ed., *The Dhvanyāloka of (104) Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), pp. 52-53, n. 2.

(*) معجم الأماراكوشا (Amarakośa) معجم سنسكريتي وضعه الباحث الهندي القديم أماراسيما.

(**) المؤشر اللفظي، deixis، كلمة لا تمكن معرفتها ما لم نعرف سياقها. المؤشرات اللفظية ثلاثة أنواع، بحسب ما تشير إليه، إن كان أشخاصاً (مثل: me, them, him) أو مكاناً (مثل: near that, there, here) أو فترة زمنية محددة (مثل: last week, then, now).

ولآته ما من رواية تلبّي كلا هذين الشرطين، أعني التراث (aitihya) والتوارث (pāraṃparya)، أفضل من المهابهاراتا والرامايانا، صار يُعترف بهاتين السرديتين القديمتين على أنهما مثال الـ itihāsa، أو آتھما، لمزيد من الدقة، ظلّتا كذلك إلى أن حدث شيء معين، أي حتى اقتحام التاريخ العالمي.

شقّ التاريخ العالمي طريقه إلى شبه القارة بوصفه أداة بيد المشروع الاستعماري لشركة الهند الشرقية وساعدها في إقامة الراج. وأدى دورًا حيويًا في الجانب المادي فضلًا عن الجانب الفكري من جوانب بناء الإمبراطورية: ماديًا، باصطناع تبرير تاريخاني مُحكم لنظام الشركة المالي في شبه القارة وتملكها ثروة الأرض كي تمول تجارتها، وفكريًا - وإن يكن بنجاح أقل - بمحاولة تعليم الهنود أن يقبلوا خضوعهم للحكم البريطاني بوصفه دليلًا تاريخيًا على التقدّم. وكنت قد ناقشت هذه المسائل في غير مكان بشيء من الإسهاب⁽¹⁰⁵⁾. وكلّ ما أحتاج لأن ألتح عليه في السياق الحالي هو تواطؤ الاستشراق في ربط الـ itihāsa بالتاريخ العالمي. كأنّ خيالًا إمبراطوريًا كان يبحث عن اسم يشير به إلى التاريخ بوصفه ازدراعًا في التربة الهندية ووجده في الـ itihāsa. وقد سُرعَ بالترجمة من الجانب الإنكليزي، لأنّ مصالح الحكّام أنفسهم، وهم شركة تجارية إنكليزية، هي التي دفعت إليها. وهنا من جديد، كما في أمكنة أخرى في أرجاء العالم في

«An Indian Historiography of India: Hegemonic (105) Implications of a Nineteenth-Century Agenda», in Guha, *Dominance Without Hegemony*, chap. 3, pp. 156-76 and passim.

الحقبة المركنتيلية^(*)، تلت الترجمة الفتح بوصفها ممارسة للعنف لا بوصفها تبادلًا طوعيًا بين اللغات في حالٍ من الحياد السياسي. وهذا قد يفسر بعض الشيء التحفظ الذي حيًا به مستخدمو الشركة من البنديت في فورت ولیم كوليج استيعاب الـ *itihāsa* في معجم التاريخ العالمي. ومع أن ولیم كاري سارع إلى تعريف عمل رامرام باسو باعتباره «تاريخًا»، فإن عمل مريتونجي بيديالانكار (Mrityunjoy Bidyalankar^(**) رَجَبَعَلِي (Rajabali)، وهو سرد ذو مدى أوسع بكثير نُشرَ بعد سبع سنوات، لم يستخدم كلمة *itihāsa* على الإطلاق⁽¹⁰⁶⁾.

(*) المركنتيلية، Mercantilism، نظرية وممارسة اقتصاديتين سيطرتا في الأجزاء الحديثة من أوروبا بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، تدعوان إلى تنظيم الحكومة اقتصاد الأمة بقصد زيادة قوة الدولة على حساب القوى القومية المنافسة. وهي المقابل الاقتصادي للطبقات القروسطية من الملكية المطلقة وحق الملوك الإلهي. وتشتمل المركنتيلية على سياسة اقتصادية تهدف إلى مراكمة المدخرات المالية من خلال ميزان تجاري رابح، وهذا ما دعاه الماركسيون بالتراكم الرأسمالي البدني. أدت المركنتيلية، تاريخيًا، إلى الحروب وشجعت التوسع الاستعماري.

(**) مريتونجي بيديالانكار (1762-1819) لغوي درس اللغة البنغالية وكتب يُعدّ أفضل الناثرين البنغال في العقدين الأولين من القرن التاسع عشر. أوصى ولیم كاري بتعيينه رئيسًا لقسم البنغالية في فورت ولیم كوليج في عام 1801، ورئيسًا لقسم السنسكريتية في عام 1805. وضع عددًا من المؤلفات كانت بصورة أساسية عبارة عن ترجمات لأعمال سنسكريتية، لكنها استمدت أصالتها من أسلوبه المميز.

(106) تمثّلت أقرب مقاربات بيديالانكار للـ *itihāsa* في جمعها مع الـ *purāṇa* ويشير المصطلح الناجم عن هذا الجمع، *purāṇetiḥāsa*، إلى جنس من السرديات التقليدية، الأسطورية في معظمها، تشكّل المهابهاراتا والرامايانا أشهر أمثلتها. وترد كلمة *upākhyāna* أيضًا مرتين في رجبعلي، لكن كلمة *vivarāṇa* هي الكلمة التي عادة ما يستخدمها المؤلف في هذا العمل كمقابل لـ «السرد».

هكذا حدّث الحكّام التعبير الأخير، لكن رعاياهم لم يتأثروا. لكنّ
تغيّرًا عميقًا جرى خلال أقلّ من ثلاثة عقود، ففي معجم رامكامال
سن (Ramkamal Sen) (1834) دسّته من المداخل التي تشير إلى
«history» [تاريخ] ومشتقاته في الإنكليزية. وتشير التعابير المقابلة
في البنغالية إلى «story» [قصة أو حكاية] بهذا الشكل أو ذاك في
جميع المفردات المعجمية التي نجد itihāsa في ستّ منها كمرادف
بكلّ من المعنى التقليدي والحديث⁽¹⁰⁷⁾.

من الواضح أنّ الطعم ضرب بجذره على الرغم من رأي هيغل
المتعلق بافتقار الهند إلى التاريخ على نحو لا شفاء له. وكانت تلك
مأثرة تقصد إلى جعل الاستعمار فخورًا بصرف النظر عن الراهة التي
يقوم في ظلّها بتجارته أو يخوض حروبه. وكان لدى البريطانيين، أبرز
بناة الإمبراطوريات في ذلك العصر، ما يبرر تدوين ذلك في الكتب
المدرسية بوصفه نجاحًا لافتًا لرسالتهم الحضارية. وكانت تلك
الرسالة، كما نعلم، رزمة مؤلّفة من الكتاب المقدس والصابون
والتاريخ حملها الغرب إلى الأصقاع التي فتحها. وكانت شبه القارّة
قد عولجت من قبل بحصّتها من الاثنين الأوّلين، لتنال الآن حصّتها
من التاريخ أيضًا. هكذا وُضِعَت الهند بصورة حاسمة على طريق

Ram Comul Sen, *A Dictionary in English and Bengalee* (107)
Translated from Todd's Edition of Johnson's English Dictionary
(Serampore: Serampore Press, 1834).

كان رامكامال سن سكرتيرًا محليًا لجمعيات آسيوية وزراعية وجمعيات
خاصة بالبستنة إلخ...

الحضارة. وبلغت ترجمة التاريخ على آته itihāsa ذروتها في انتصار سيرورة التَّرخنة التي كانت قد بدأت في جنوب آسيا مع اعتلاء شركة الهند الشرقية سدة الديواني [الإدارة المدنية] بعد وقت غير طويل من معركة بلاسي (*).

الترجمة مشهورة بما تولده من التباس. وذلك لأنَّ ضروب التفويت تحصل في سياق النقل من لغة إلى أخرى، وتفعل ذلك بأثر كوميدي في بعض الأحيان، كما في مثالنا الحالي. لقد فسّر قسم من الإنجليس الهندية المحافظة ترجمة «history» بـ itihāsa بوصفها دليلاً على أنَّ للهند أيضاً تاريخاً من النوع التاريخي العالمي قديماً قَدَم المهابهاراتا والرامايانا، وعلى أنَّ الغرب أقرَّ أخيراً هذا الأمر باعتباره حقيقة واقعة. وثمة لعب على الألفاظ خلف هذا الزعم. ذلك أنَّ هاتين الملحمتين تُعرفان باسم purāṇetihāsa، وهو تركيب يتيح لـ itihāsa أن تُعرَّف بوصفها purāṇa، أي على أنَّها خطاب مؤلف من روايات تقليدية تعود إلى أقدم الأزمنة. لكنه يصادف أيضاً أن purāṇa هي اسم جنس لِمَتْنٍ من الأدب الأسطوري، ومن الأساطير بشيء من التوسّع، مكتوب بالسنسكريتية. ولذلك تعشقت الترجمة الاستشراقية بإحكام مع تدبير قديم كي تنتج متناً ضخماً من الكتابات التي يُلْتَمَس منها أن تعيد صوغ الأسطوريات الهندية على أنَّها تاريخ.

(*) مثلت معركة بلاسي انتصاراً حاسماً لشركة الهند الشرقية البريطانية على نواب (حاكم) البنغال وحلفائه الفرنسيين في 23 حزيران / يونيو 1757. عزز النصر حضور الشركة في البنغال قبل أن تتوسّع لتطاول كثيراً من الهند خلال المئة عام التالية.

ولا ينبغي أن يُسَمَّح للجانب المضحك في هذا الأمر ولا للقهقهات التي حُيِّيَ بها حتى في أيام عزّه بين الربع الأخير من القرن التاسع عشر والحرب العالمية الأولى بأن تقلل من أهميته بوصفه مشروعاً حديثاً. وهو مشروع له تسلسله الزمني، وسببته، وقابليته للمقارنة، أي كامل منهج التأريخ الغربي وبراعته بوصفهما عدّة له. والمهمُّ أيضاً هو أنّه كان حديثاً لا من حيث المنهجية وحدها بل من حيث المفهوم أيضاً. فإن تكون تاريخياً عالمياً كان يعني أن تلحق بالحدائث وبعمادها الأكثر تقدماً، أوروبا ذاتها، على طريق التقدم.

لكن آخرين بين هنود الطبقة الوسطى أنفسهم لم يجدوا أنّ من الضروري العودة إلى أقدم الأزمنة كي يندفعوا قُدماً في التاريخ العالمي. وكان هؤلاء قد تعلّموا، في المدارس الاستعمارية، أن يقبلوا التاريخ بوصفه ضَرْباً غريباً وحديثاً تماماً من المعرفة بالماضي الذي تُتَرخُّهُ الكتابة. وإذا ما كانوا، هم أيضاً، قد جرفهم تيار الالتباس، فإنّ ذلك لم يكن له علاقة بضروب التبادل بين لغات الشرق والغرب بقدر ما كان مرتبطاً بدلالات اللغات الأوروبية ذاتها. وكان هيغل قد تناول هذه المشكلة في تعليق على المعاني المتداخلة لكلمة *Geschichte*، الكلمة الألمانية التي تقف قبالة كلمة «التاريخ»، على النحو التالي:

لكلمة [Geschichte] في لغتنا معنى موضوعي وذاتي على السواء، إذ تشير إلى الـ *historia rerum gestarum* [تاريخ الحوادث الفعلية] كما تشير إلى الـ *res gestae* [الحوادث الفعلية] ذاتها، أي أنها تشير إلى الرواية التاريخية كما إلى الوقائع والأفعال والحوادث، وهما أمران يختلف أحدهما عن

الأخر تمامًا بالمعنى الدقيق. لكن هذا الجمع بين المعنيين يجب أن يُدرك على أنه ينتمي إلى نظام أرفع من مجرد المصادفة الخارجية: علينا أن نفترض في الحقيقة أن كتابة التاريخ من جهة وأفعال التاريخ وحوادثه الفعلية من جهة أخرى يظهران معًا، وأنهما يبرزان معًا من مصدر مشترك واحد⁽¹⁰⁸⁾.

تشير عبارة «النظام الأرفع»، بالطبع، إلى خطة من خطط العناية الإلهية، ويشير «المصدر المشترك» إلى الدولة. وقد التقط مثقفو جنوب آسيا، بواسطة العناية الإلهية، وربما من دونها ولكن من دون مساعدة الدولة - لم يكن في ترسيمة هيغل أي متسع للدولة الاستعمارية على أي حال - ذلك «الجمع بين المعنيين»، وراحوا ينتجون، من دون علم هيغل، نثر التاريخ الحديث المميز. وبتقويضهم الماضي بما فيه من «الوقائع والأفعال والحوادث» ضمن الحاضر السردي، راحوا يحاكون الغرب في كتاباتهم. وتحققت التاريخية وباتت حاليةً بوضعها تحت علامة التزامن، علامة «الآن» التي أدركوا أنها السمة الزمنية المميزة للتمثيل الحدائبي. هكذا أُنقذت الهند من ما قبل التاريخ من خلال مؤرخيها الذين قادوها عبر الحدود إلى التاريخ العالمي. كان ذلك عبورًا جَلَلًا. وبالنظر إليه من ذلك الجانب من الحدود، بدا أنه مرور من الأسطورة إلى التاريخ، من الاستيهام إلى العقل. وبالنظر إليه من الجانب الآخر، أمكنت رؤيته على أنه تحوّل من إطار مفهومي حاكم [باراداييم] محدّد خاصّ بحكاية الحكايات إلى إطار آخر. وإذا ما كنّا نتردّد في تسمية ذلك تحوّلًا نوعيًا من جنس

إلى آخر، فذلك يعود في المقام الأول إلى أن التطورات التي تهّمنا تشير إلى طريق طويل رجوعاً إلى الـ *archai* قبل تشكّل الأجناس. علاوةً على ذلك، نحن نعتقد أنّ تفاعل المفهوم والممارسة في إطارٍ مفهوميٍّ بالمعنى الذي يشير إليه توماس كون (Thomas Kuhn) قد يساعدنا على أن نلتقط ديناميات القصة من حيث إخبارها وحكايتها لا من حيث مكانتها في جدول للأجناس.

يبقى ما إذا كان للإطارين المفهوميين أصلٌ مشتركٌ مسألةً تأملٍ ليس لها كبير فائدة في السياق الراهن. يكفي أن نتذكّر أنّ كلّاً منهما وطّد أركانه بوصفه تشكياً سرديّاً مميزاً قابلاً للإدراك من ماضٍ بعيد قديم قدم حضارتي الشرق والغرب، وأنّ أحدهما جرى موازياً للآخر على مدى قرون بوصفهما الـ «*story*» الأوروبية والـ *itihāsa* الهندي إلى أن تمثّلت الأولى الثاني وهي تؤدي دور التاريخ العالمي. ما الذي يعنيه ذلك بالنسبة إلى التاريخية في علاقتها بالتاريخ؟ علينا أن نواصل الآن لننظر في ذلك السؤال في ضوء ما يميّز الإطارين المفهوميين الحاكمين في المقام الأول. وسوف يكفي هنا أن نبدأ استقصاءنا من نقطة تباعدهما. لكن تلك النقطة للأسف طوتها الأيام. أمّا تقاربهما، فمن المُفرح أنّه أقرب إلى عصرنا، وأنّ قوام كثيرٍ من البحث الحديث يوفّر لنا نظرةً ارتجاعيةً إلى تطور القصة وبلوغها الذروة في شكلٍ مألوفٍ كثيرًا لنا، مثل الرواية.

الرواية هي سرد التجربة الأمثل. لا خلاف في الرأي حول هذا الأمر بين مؤرّخي الأدب. يقول إيان واط (Ian Watt) إنّ ثمة منطلقاً «كامناً في الشكل الروائي عموماً. وهذا المنطلق، أو العُرف الأساسي،

هو أنَّ الرواية تقرير مفصّل صادق عن التجربة الإنسانية»⁽¹⁰⁹⁾. ويرى واط أنَّ الروائيين الإنكليز المحدثين الأوائل مثل، ريتشاردسون (Richardson) وديفو (Defoe) تبَنوا هذا المنطلق «حرفياً»، كما يشهد مثلاً استخدام الأخير بينهما شكلاً سِريّاً ذاتياً لسرده. وكان ذلك، بحسب واط، «جريئاً في تأكيد أولوية التجربة الفردية في الرواية مثلما كان كوجيتو ديكرت جريئاً في الفلسفة»⁽¹¹⁰⁾. ويوافق باختين على هذا لكنه يتقصّى أولوية التجربة بعيداً إلى الوراء حتى العهد الهيلينستي، عندما أضفي على الملحمة طابع الرواية. وحتى في تلك المرحلة الاستهلالية كانت الرواية «تحدد بالتجربة»، بحسب باختين. ذلك أنَّ ثمة «تجربة شخصية تكمن في لبّها»⁽¹¹¹⁾. ويمكن أن يُقال الشيء ذاته عن التاريخ أيضاً، ربما لأن المؤرّخين «يميلون إلى أن يكونوا حكاوية ساذجين»⁽¹¹²⁾. وقد كتب أوّل اثنين منهم في الغرب، هيرودوتوس (Herodotus) وثوسيديدس (Thucydides)، من التجربة: أولهما مما رآه وسمعه في سياق رحلاته خارجاً، والآخر مما شهده في الوطن. وبوصفهما مؤلّفي ما يدعوه هيغل «التاريخ الأصلي»، فإنهما ينتميان، بحسب ما يرى، «إلى تلك الفئة

Ian Watt, *The Rise of the Novel* (Harmondsworth: Penguin, (109) 1970), p. 33.

(110) المصدر السابق، ص 15.

M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination* (Austin: (111) University of Texas Press, 1988), pp. 15, 39.

White, *Metahistory*, p. 8, n. 6.

(112)

من المؤرّخين الذين شهدوا، واختبروا، وعاشوا بأنفسهم الأفعال والحوادث والأوضاع التي يصفونها»⁽¹¹³⁾.

يعني وَضَعُ التجربة في قالب سرديّ إسنادًا لمزاعم الصدق باسم واقعية الرواية ومعقوليتها، وباسم موثوقية التأريخ وصحته. وفي كلا الحالين، فإنّ شهادة السارد هي التي تكون محلّ التمحيص. ويمكن لقارئ أَرْضَتَهُ «الأدلة» أن يتكلّم على مؤلّف كلامًا محبّدًا بلغة قاضي أو مُحلّف، كما يفعل هازليت (Hazlitt) حيال ريتشاردسون ولام (Lamb) حيال ديفو⁽¹¹⁴⁾^(*). أمّا في حال الشكّ، حتى هيرودوتوس، «أبو التاريخ»، يمكن أن ينتهي به الأمر إلى التّبذ بوصفه «أبا الكاذبين كلّهم»⁽¹¹⁵⁾. لكن ما تنطوي عليه مركزية التجربة لا يقتصر على ما يزعمه سردٌ ما من صدق، فهو أيضًا يخلع على السارد سلطة البداية: بوصفه مؤلّفًا مباشر ما يمكن أن يدعوه قصته الخاصة. والسؤال عمّن يبدأ القصة هو سؤال مهم. ويلخّ إدوارد سعيد (Edward Said) الذي صاغ لنا هذا

Hegel, *Lectures on World History*, p. 12. (113)

Watt, *The Rise of the Novel*, p. 35 and n. 1. (114)

(*) وليم هازليت (1778-1830)، من أعظم الكتاب والنقاد الإنكليز. وتشارلز لام (1775-1834) كاتب وناقد إنكليزي آخر. وصمويل ريتشاردسون (1689-1761) كاتب وناشر إنكليزي اشتهر برواياته الرسائلية، ويُعدّ من مؤسسي الشكل الروائي في إنكلترا، شأنه شأن دانييل ديفو (1660-1731) صاحب روبنسون كروزو.

(115) في ما يتعلّق بالصيت المتبدّل لهيرودوتوس كمؤرّخ، انظر:

François Hartog, *The Mirror of Herodotus* (Berkeley: University of California Press, 1988), chap. 7, conclusion.

السؤال وجعلنا ندرك مؤدياته بالنسبة إلى الرواية، على الخصوصية الثقافية لهذا السؤال، فهناك ثقافات، كما يقول، مُورِداً الأدب العربي مثلاً، قد لا يكون فيها لهذا السؤال أي أهمية مطلقاً، أو أنه يسري بطرائق تختلف عنها في الغرب⁽¹¹⁶⁾. لكنه يسري في الهند، حيث أدى ابتداء التاريخ العالمي إلى إنتاج التأريخ كما الرواية⁽¹¹⁷⁾. ذلك أن الحياة في شبه القارة لم يكن يعوزها، بفضل الحكم الاستعماري، ذلك النقص - ما كان لو كاش (Lukács) ليدعوه النَّشاز - الذي يقتضيه إضفاء الطابع الروائي. ولكن حتى بالنسبة إلى الفترة السابقة حين كانت القصة الغربية والـ itihāsa الهندية تسيران على خطين متوازيين، كان لسؤال البداية فوائدها في استقصائنا تميّزاتهما الإطارية المفهومية [البارادايمايّة]، ذلك أنه يساعدنا في فهم كيف اختلفا في منشأيهما.

لاحظنا أن القصة، بوصفها تاريخاً ورواية، كانت وُضِعَتْ تحت سلطة التجربة الشخصية خلال العهد الهيلينستي وراحت تصدر على نحو حاسم منذ ذلك الوقت عن مبادرة القاصّ في الغرب. لكن الأمر ليس كذلك في الهند. هناك، تدين القصة، أو الـ kathā، بافتتاحها وبدايتها إلى طَلَب السامع في المقام الأول. وهذا ينبع بوضوح من المهابهاراتا. ووصلنا في شكل هذه الملحمة التي تعود في التاريخ إلى زمن بين 200 ق.م و200 بعد الميلاد، وإن يكن ثمة اعتقاد بأن الأصل أقدم بكثير.

Edward Said, *Beginnings* (New York: Columbia University (116) Press, 1988), pp. 81-82.

(117) ثمة مناقشة محكمة لهذه المسألة في

Guha, *Dominance Without Hegemony*, pp. 176-88.

والمهابهاراتا هي الأعظم في جنس الـ itihāsa من السرديات، حيث أثبتت أنّها ذات تأثير على القصّ باقٍ على مدى العصور في جنوب آسيا. وبالتالي، فإنّ بنيتها، المؤلّفة من حكايات ضمن حكايات، ومن تتابعات ذات أصوات مختلفة كثيرة، ومن حركة متفرّعة كتفرّع الشريان غالبًا ما تستطرد متقلبة من حلقة إلى حلقة لتعاود الارتباط بالجذع عاجلاً أو آجلاً، كانت مع غيرها من الأوجه البارزة موضع نقاش علمي غزير منذ أوائل القرن التاسع عشر. لكنّ القاصّ هو الذي حظي بالمكانة الأرفع من بين هذه الأمور كلّها. ويُزعمُ عمومًا، من دون طرح الكثير من الأسئلة، أنّ القصّة تنبع من مبادرته مباشرةً. ويصعب القول ما إذا كان هذا الزعم ناجمًا عن ضرورة استشراقية تقضي بتمثّل القاصّ في المُنشد الهوميريّ أو في الروائي الأوروبي المعاصر في استباقٍ لتمثّل الـ itihāsa في التاريخ العالمي ذلك التمثّل الذي رعته العناية الإلهية. ومهما يكن الأمر، فإنّه لن يجد في النصّ أقلّ الدعم.

يُوضَع مشهد إطلاق السرد بصورة واضحة في السّفر الأول (ādīparva) من المهابهاراتا. ثمة حدث شعائري جارٍ في مسكن في غابة نيمِشا. هذا الحدث هو satra، أو تضحية كبرى، سوف تتواصل على مدى اثني عشر عامًا، وتشتمل على أعمال متكررة وفعاليات من ضروب شتى. المضيف هو براهميّ يُدعى سونكا، وهو kulapati، أو رأس سلالة سائدة في المنطقة، كما تشير التسمية. والحال، إنّهُ يحدث في أكثر الحالات أن يكون الـ kulapati رجلًا محليًا كبيرًا، كاهن ومعلّم في العادة، وبراهميّ تاليًا من حيث الطائفة، موسرٌ أيضًا بما يكفي لأن يقدّم الطعام والهدايا لجمع كبير من الضيوف. وطبيعيّ

أن يحضر البراهميون بأعداد غفيرة إلى مثل هذه المناسبات. وهم يفعلون ذلك لا كي يفيدوا من الحفل الكبير فحسب بل أيضًا انطلاقًا من إحساسهم بسطوة القرابة والجيرة التي تجبرهم على أن يساعدوا في الأعمال الرتيبة الكثيرة الضرورية في مثل هذا الطقس الطويل والمُحكّم، ذلك أن هناك الكثير للقيام به من الفجر إلى الغسق، مع أن الحياة في مثل هذه الجماعة الشعائرية ليست كلّها كدٌّ وكدحٌ، فهناك فترات راحة وتسلية أيضًا. وتأتي مثل هذه الفترات حين يتعرّف رأس الشعيرة على زائريه ويتفاعل معهم في أنشطة لاهية.

تبدأ قصة المهابهاراتا مع وصول واحد من هؤلاء الزائرين. ويعرّفه البراهميون مباشرة على أنه أوغراشرافا، وهو ابن قاصّ مشهور وممارس قدير للمهنة. هكذا يتحلّقون حوله آملين أن يمتّعهم. لكن الشكليات تأتي أولاً. ولذلك يحييهم بكفين متلاصقين، علامة الإجلال المعتادة، ويفوه ببضع كلمات مشيرًا إلى عنايته بخيرهم الروحي. ويأخذون مواضعهم، وكذلك يأخذ أوغراشرافا موضعه المخصص له، ربما تبعًا لمنزلة طائفته الأدنى نسبيًا. وبعد أن يأخذ قسطًا من الراحة، يقوم واحدٌ من الوجهاء الأفاضل بالخطوة الأولى من خطوات المطالبة بقصة، لكنه يفعل ذلك باحتراس. لا نعود هنا بالبعيد عن البداية. ثمّة مبادرة على وشك أن تنطلق من جانب المستمعين، كما يوضح النصّ. إذ يقول هذا الأخير إنّ واحدًا من الأتقياء يتعمّد طرح بعض الأسئلة التي تستثير جولة من القصص (athāpṛcchadṛṣistatra kaścit prastāvayan kathāḥ) لكن كلّ ما يتمكن من تدبّره في ترددٍ واضح هو أشياء مثل «من أين أنت أيها

السيد الشاعر؟ أين كنت كل هذا الوقت؟» (*kuta āgamyate saute*)
(118) *.kva cāyam vihr̥tastvayā kālah*

يفهم الشاعرُ المراد، بالطبع، لكنه لا يتعجل الطاعة. ذلك أن العرف يقتضي أن يكون محترسًا أيضًا. يجب أن يُطلب منه. بل سرعان ما سيقول بضعة أشياء عن التراث في ما يتعلق بهذا الأمر على وجه التحديد. سوف يقول لمستمعيه كيف أن الملك جَنَمِجيا كان لابد أن يطلب من الفياسا، السارد الأول لقصة المهابهاراتا، ألف مرّة (*sahasraśah*) قبل أن يتدب تلميذه فَيَسْمَبَايْنَا كي يقصّ. وحتى عندئذ، ينتظر هذا الأخير أن يُطلب منه مرّة بعد مرّة (*codyamānaḥ*) *punah punah* قبل أن يلبي ويسرد للملك وحاشيته من البراهمة في مناسبة احتفالية مثل المناسبة الراهنة (MBh 1.1.56-58). هكذا يأخذ القاصّ الشاب قسطه من الإحجام، كما هو مفروض، لكنه يترك في تحفظه بضعة صدوع تكفي لإثارة الفضول. فهو يجيب مُحاورَه مكتفيًا بالقول إنه كان يطوف حاجًا من مكان مقدّس إلى آخر في أرجاء البلاد. لكنه يحرص أيضًا على أن يذكر دورة من القصص التي سمعها في رحلاته. وهذه القصص المعروفة عمومًا باسم المهابهاراتا إنما تدور حول الحرب التي وقعت قديمًا بين الباندافا [سلالة باندو] والكورّفا [سلالة كورو] في سَمْتَابَنكاكا، وهي محطة من محطات جولة الحجّ زارها بنفسه. وإذ يُعطى المستمعون فرصة الاختيار

Mahābhārata, 1.1.6-7.

(118)

جميع الإشارات هي إلى طبعة BORI المعيارية التي سنشير إليها من الآن فصاعدًا بـ MBh.

بين الحكايات البورانية(*)، والروايات الدينية، وتواريخ الأمراء والحكماء، فإن قرارهم يقرّ سريعاً على المهابهاراتا.

ها هي القصة، أخيراً، على وشك أن تُتلى. وسوف تتكشف من الآن فصاعداً في ضَرْبٍ من إعادة حكايتها يتفاعل تفاعلاً حوارياً وثيقاً مع مستمعيها. هذه العملية الحوارية التي يدعوها النصّ بالـ *kathāyoga* (MBh 1.4.3)، تقتضي من الشاعر أن يستشير جمهوره في شأن ما يفضلونه ليس عند بداية دورة السرد فحسب بل على طول الخط. وسوف يُترك لهم، في نهاية كلّ حدث، أن يشيروا عليه بما يريدون سماعه تالياً، وسوف يقوم مُحاور يتكلّم باسمهم بتسمية حدث أو شخصية، بل وموضوع أخلاقي أو ميتافيزيقي في بعض الأحيان لتدور حوله جولة الحكايات التالية. وثمة مُحاورٍ لديه كلّ واحد من ساردي المهابهاراتا الأساسيين: أوغراشرافا لديه سُونكا، وفَيْشَمبايَنا لديه جَنْمِجيا، وسَنْجايا لديه ذرتَرُسْترا.

لعلّه ليس من المبالغة أن ننظر إلى هؤلاء المُحاورين بوصفهم الـ *ārambhakāh* - وتعني حرفياً البادئين - الذين ذكرهم باتَنْجالِي (Patañjali) في الـ *bhāṣya* (***) [الشرح] الذي وضعه: P1.4.29

(*) المعنى الحرفي لكلمة بورانا (Purana) هو «قديم»، وهو جنس واسع من أجناس الأدب الهندي يتناول طيفاً واسعاً من الموضوعات، لاسيما الأساطير والقصص البطولية وسواها من الموروثات التقليدية.

(**) باتَنْجالِي هو اسم علم هندي تُنسب إلى مؤلّف واحد أو أكثر من حملته أعمالٌ سنسكريتية مهمة عديدة. ثمة باتَنْجالِي هو اسم جامع نصوص اليوغا سوترا الهندية. وباتَنْجالِي هو أيضاً اسم مؤلّف قواعد اللغة السنسكريتية، من دون دليل على أننا لآزاء الشخص ذاته. والـ *bhāṣya* تعني «شرح» أو «عرض» لأيّ نصّ أولي أو ثانوي في الأدب الهندي القديم أو القروسطي.

ākhyātopayoge. كما يصف كاياتا هؤلاء المحاورين في شرحه، الـ Pradīpa، بأنهم أشخاص يتميزون بـ «اهتمامهم المثقف» (ārambhakā yatnena pravṛttimantaḥ). وثمة نغيشا، وهو شارح آخر، يتكلم عنهم بوصفهم mukhyāḥ، أو خبراء. هكذا يُعرّف الـ ārambhakā بحسب ذائقة الشارح حيال الفنون الأدائية وفهمه إياها. ويتضح معنى ذلك في سياق النقاش حول الـ upayoga، أو الفائدة، الأمر الذي يشغل مكان القلب من P1.4.29. وهذا ما يبرر حكم بانيني (Pāṇini) (*) في تحييد وضع مصدر التواصل في حالة الظرف (apādana) حيث تكون الفائدة المطروحة ذات مرتبة رفيعة (prakarṣagati)، كتلك التي تنطوي عليها دراسة نصّ بإشراف أستاذ، أو السعي عموماً وراء التعلّم بطريقة منضبطة (niyamapūrvakaṃ vidyāgrahaṇam). ويبدو الرأي لدى النحويين، بخلاف ذلك، أنّ مثل هذا الانضباط ليس مطلوباً من المستمعين حين يسليهم قاصّ (granthika) أو ممثّل (naṭa). وهذا يعني أن أداء هذين الأخيرين يُصنّف أدنى بعض الشيء على سلّم الفائدة ولا يحتاج أيّ apādana.

بعبارة أخرى، تدعو السوترا (**) إلى حكم قيمة معين، ويعبّر الشراح عن آرائهم بتقويم فائدة الانضباط في أثناء التعلّم تقويماً

(*) بانيني لغوي هندي من القرن الرابع قبل الميلاد، وضع قواعد السنسكريتية.

(**) سوترا، sūtra، كلمة سنسكريتية تعني «خيطة». وهي تشير في التراث الأدبي الهندي إلى أقوال مأثورة أو حكم في نصّ. والسوترات جنس من النصوص الهندية القديمة والقروسطية.

محبّذا بالمقارنة مع الانضباط في أثناء تثقيف الذائقة في الفنون الأدائية. ومن المهمّ في حجاجهم، إذًا، تسليط الضوء على مدى الكفاءة الجمالية لدى الـ ārambhaka وعلى نوعيتها وليس على وظيفته كمستمع، وهي ما يهّمنا. ونحن نتكئ في فهمنا تلك الوظيفة على معجم الأماراكوشا كي نترجم ārambha على أنّها استهلال أو مدخل، ونترجم ārambhaka تاليًا على أنّه البادئ الذي يساعد تلاوة القصص في أن تبدأ. وإذ يعترف باقي الجمهور بأنّ الـ ārambhaka هو الأكثر معرفة وثقافة بينهم، فإنّه يفاوض باسمهم في شأن اختيار القصص التي تروى. وهذا هو السبب في أنّ المحاورين الذين يُخَصّون بهذا الدور، يُصوِّرون في المهابهاراتا على أنّهم ليسوا مجرد تفصيل زخرفي. ذلك أنّ للـ ārambhaka وظيفة استراتيجية في جمع إرادة المستمعين حيال تطور الحلقة السردية وتقديمها لدى افتتاح كل حدث من حوادثها (upākhyāna).

هكذا يكون مصدر التواصل هو ما يميّز بوضوح بين الإطارين المفهوميين الحاكمين: في الغرب يصدر السرد عن مبادرة السارد، أمّا في جنوب آسيا فيصدر عن المستمع. وهذا يتماشى أيضًا مع مجموعة أخرى من ضروب التمييز التي تترك أثرها الحاسم على مسألة التجربة. وسبق لنا أن لاحظنا أولوية التجربة في تراث القصّ الأوروبي الطويل من الـ historie الهيلينية إلى الرواية الحديثة. لكن هذا الأمر يغيب في الحالة الهندية غيابًا لافتًا. فهنا ثمة مسافة معينة بين السارد والحدث بدلًا من المباشرة والفورية التي تسمّ التجربة الشخصية، الأمر الذي يحوّل القصّة إلى itihāsa. وما يُنجز هذا

التباعد هو فعلٌ يعمل على نحو وثيق مع كلمتين مبنيتين (avyaya) ليشكّل تلك الكلمة. وباجتماع الكلمتين على النحو itiha، فإنّهما تشيران إلى ما قيل في شأن ماضٍ ما بإدراجه ضمن علامتي اقتباس خفيتين، كما لاحظ دانييل إنغلز⁽¹¹⁹⁾. ومثل علامات الاقتباس كلّها، فإنّ وظيفة الجمع السابق هو أن يبقى على النطق بمعزل عن الناطق، والقاص بمعزل عن القصّة، كما لو أنّه يزيل كلّ شكّ في أنّها ليست قصّته في الحقيقة. بعبارة أخرى، إنّ دور القاصّ في القصّ ليس دور الشاهد بل المُخبر. وهذا ينطبق حتى على ما يُدعى روايات شهود العيان في حرب البانداوا والكورّفا. ولا مدخل مباشرًا لدينا إلى ما قاله فعليًا سَنجايا الذي يُفترض أنّه شهد تلك الحرب برمتها، وهو يصفها، ضربة ضربة، للملك الأعمى ذرتَرسترا. والرواية التي لدينا في المهابهاراتا هي ما وَصَلْنَا كما حكاها صفٌّ طويل من الرواة من فياسا إلى أوغراشرفا، ما يجعل الأمر كلّه غير مباشر وخاليًا تمامًا من أيّ شيء يشبه التجربة المباشرة.

يشدّد الفعل مزيدًا من التشديد على فكرة التباعد. وهو يقوم على الجذر vas الذي يمكن أن يُؤخذ على أنّه يعني «يكون» ويُفضي إلى التأويل المُقدّم في البادامنجاري^(*)، أي iti ha āsīt iti yatrocyate، «Itihāsa هي حيث ينتمي القول (هذا ما كان)». ويقول معجم الأماراكوشا المذكور أنّها الشيء ذاته ولا يختلف إلا قليلًا، إذ يضع yatreti بدلًا

(119) انظر الهامش 104 أعلاه.

(*) Padamañjarī، شرح هاراداتا لشرح كاشيكافريتي عمل بانيني.

من yatrocyate. وما يهّم أن نلاحظه هو أنّ كليهما فيه *yatra*، وتعني «حيث»، الأمر الذي يضع *itiha* بكل ما تعنيه في *itihāsa*. هكذا تبرز *itihāsa* من صيغتها هذه بوصفها موضعًا خطائياً، هو حيث ترسّب *itiha* كلّ ما تشتمل عليه مما يمكن إيراده عن الماضي. ولكن من الذي يقوم بالترسيب؟ ثمة بعض الإشارة إلى هذا الأمر لدى كاياتا في تفسيره استخدام باتنّجالي للعبارة *aitihāsikaḥ pourāṇikaḥ* في شرحه (P4.2.60 (bhāṣya) . نقتبس من البراديا (*):

تتّمي كلمة *itiha* إلى تراث الـ *upadeśa* [التي يمكن أن نعتبر أنها تعني تثقيف، نُصح، إعلام] المُتَنَاقَل. وقد توضعّت *itiha* في هذا المكان، ومن هنا جاءت *itihāsa*.

(*aitihāsika iti. itihāśabda upadeśapāraṃparye vartate. iti hāsyate asminniti itihāsaḥ.*)

من الواضح أنّ تفسير كاياتا، بخلاف المعجميين، يستند إلى الفعل *asyate* القائم على الجذر ذاته *√as* إنما مأخوذاً بمعناه البديل «يلقي»، أو كما رأى ناغيشا في عمله أوديوتا (Udyota)، «يضع، يُحِلُّ في مكان». ونحن نسير على هديه في قراءتنا كاياتا لنقول إنّ تراث التعليم أو ببساطة قصّ القصص (*ākhyāna*) هو الذي وضع *itiha* في *itihāsa*.

ليس لـ *itihāsa* بوصفه مستودع الحكايات التي حكاها التراث وتناقلتها الأجيال منذ القدم كبيرٌ علاقةٍ بفوريّة التجربة. وعلى

(*) *Pradīpa*، شرح براديا لكاياتا.

العكس، فإنَّ المعاودة والتكرار يحكمان المثال الأبرز في هذا الجنس، المهابهاراتا. كلُّ ما في هذه الملحمة هو تمرين على إعادة القصص. حتى السارد الأول يقصُّ القصة كما قصّها مرشده الروحي فياسا. ومن الصعب أن نجد مثالاً على التكرار يفوق هذا. أمّا بالنسبة إلى الجمهور، فإنَّ القصص التي يودّ سماعها هي قصص سبق له أن سمعها. والحقيقة هي أنّ هناك مناسبات عديدة يُطلَب فيها من القاص أن يُتبع الرواية الأقصر لحدثٍ ما بوحدةٍ أشدَّ إحكامًا من دون تلكؤ. وليست هذه مسألة أهواء قد نجدها لدى مستمع فردٍ. فالعرف يتيح للـ *itihāsa* أن تُسرَد مُختصرةً كما يتيح لها أن تُسرَد مُسهبّةً، والواحدة من هاتين حسنةٌ كما الأخرى (*iṣṭaṃ hi viduṣāṃ loke*) (samāsavyāsadhāraṇam; MBh:Ādiparva 1.1.49) والحال أنّ مشكلة الاختيار بين المحاسن المتنافسة لكلّ من التجربة والتكرار تُحلُّ في الأبيات الافتتاحية من المهابهاراتا. ثمّة مسافرٌ، هو أيضًا قاصٌّ محترف، يصل بعد حجٍّ طويل. ما من أحد يبيد أيّ اهتمام مطلقًا بحكاياته عن الطريق، بل على العكس، فإنّهم يغوصون بكلّ التّوق في ذخيرته من القصص التي سبقت حكايتها. وهذا مشهد هنديٌّ أكثر منه غربيٌّ، ولا يسهل تخيله.

لكن ما الذي يناله المستمعون من كلّ ذلك؟ هذا سؤال تبدو فيه التجربة وقد افتُرِض مسبقًا أنّها مصدر الجِدَّة الممكن الوحيد في قصةٍ من القصص. لكنّ حقيقة أنّ جمهور المهابهاراتا لا يتطلّع إلى التجربة الشخصية وحدها كي تُنتج له قصصًا مثيرة ربما تكون عائدةً، كما أزعّم، إلى فكرةٍ عن الجِدَّة مختلفة تمامًا. فما الذي يمكن أن

يُنال من تمتمة بضع كلمات قديمة لا تزال موجودة في النصّ. لقد قاومتْ مرَّ العصور، والنسيان، والتنقيح الطائفي لتذكّرنا بإيمانٍ بقدرة القصة على تجديد ذاتها بإعادة حكايتها. فالمستمعون يتوقّعون أن يسمّوا citrāḥ kathāḥ (MBh 1.1.3) - معناها الحرفي حكايات عجيبة - ومع ذلك يختارون بسعادة قصص المهابهاراتا المألوفة. وإذا ما كانوا لا يرون تناقضًا في هذا، فهل يعود ذلك إلى ثقتهم بتوليد السرد للعجَب، شكل الجِدّة الأقصى، من خلال التكرار؟ لننظر في الكلمتين المفتاحيتين، العَجَب والتكرار، في هذا السياق.

تنقلُ معنى العَجَب في السنسكريتية مجموعةً من الكلمات التي تكاد أن تكون مترادفة ونجد قائمةً بها في الأماراكوشا (1.7.19)، المعجم الأشدّ ثقة لهذه اللغة. هذه الكلمات، علاوةً على citra التي ذُكرت أعلاه، هي vismaya، وadbhuta، وāścarya. وجميعها ترد في الملحمة من حين إلى آخر لتشير إلى نوعية السرد وطريقته وما يثيره من استجابة. ولكن ثمة خصوصية لواحدة منها، كما أشار بانيني⁽¹²⁰⁾. وهذه الكلمة هي التركيب āścarya الذي تجتمع فيه اللاحقة yat، وقد أُضيفت إلى الجذر car√، مع حرف الجرّ ā والزائدة suṭ لتعني شيئًا هو anitya، أو «غير عادي». وإذا ما حُذفت الزائدة نكون إزاء كلمة تحمل المعنى النقيض ācarya وتعني تصرفًا «متقدمًا»، أو «معتادًا»، أو «عاديًا»، أي يمكن توقّعه، وهذا هو النقيض الحقيقي للعَجَب. ويصحّ القلب الدلالي الذي تحدّثه القواعد بهذه

(120) انظر:

āścaryamanitye (6.1.146) and vṛtti in the Aṣṭādhyāyī.

الطريقة على المفردات الأخرى في المجموعة أيضًا. فحين تُثَمَّن *vismaya* و *adbhuta* أبعد مما هو معتاد، فإنهما تكسبان، هما أيضًا، مكانة مميّزة في معجم الشعرية السنسكريتية.

العجب، أو *adbhuta*، هو واحد من ثمانية (وبعضهم يقول تسعة) عناصر رئيسة في الجماليات الهندية التقليدية. ولا تعني التقليدية في هذه الحالة ما قبل الحديثة، فكثير من هذا التقليد لا يزال إلى اليوم يتفاعل مع الفن والأدب الهنديين ويزدهر فيهما. لكن من المهم، في نقاش الـ *itihāsa* قبل تقاربها مع التاريخ العالمي، أن نتحاشى الوقوع في مفارقة تاريخية وأن نبقي في أذهاننا التفكير الذي بلغ أوجه في الأعمال التي أنجزها أنانداقرَدنا (*Ānandavardhana*) وأبينافاغوبتا (*Abhinavagupta*) حول الجماليات في القرن العاشر* وتواصل كي يؤثر على علم السرد في قسط كبير من الألفية التالية إلى بداية الحكم الاستعماري. وما دمنا قريبين من ذلك التراث، نشير إلى جماليات العَجَب باسمها السنسكريتي، *adbhutarasa*، أي *rasa* العَجَب.

rasa هي روح الشعر، وهي عمومًا جوهر الاستجابة الجمالية. وإذا ما كنّا قد تجنبنا استخدام الكلمة إلى الآن، فكي نتجنّب إرباك

(* أنانداقرَدنا منظر أدبي هندي من القرن التاسع. مؤلّف *Dhvanyaloka*، وهي أطروحة حول طبيعة المتعة الجمالية في الأدب، ترى أنّ الجوهر الجمالي للشعر لا يكمن في الصور ذاتها بل في الإيحاءات والتداعيات والمفاهيم التي تثيرها. أمّا أبينافاغوبتا فهو فيلسوف وصوفيّ وعالم جمال هندي من القرن العاشر وأوائل الحادي عشر، فضلًا عن كونه موسيقيًا وشاعرًا ومسرحيًا وسوى ذلك. أنجز أعمالًا كثيرة، من أهمها *Abhinavabhāratī* في مجال فلسفة الجماليات.

الترجمة فحسب. ذلك أنَّ الكلمة غير قابلة للترجمة في الحقيقة، وما من كاتب في هذا الموضوع إلا وقال ذلك. وها هو واحد من أبرز الشراح، سوشيل كومار دي (*)، يتحدث باسمهم جميعاً حين يلاحظ ما يلي:

تمكن الإشارة هنا إلى أن «ال» تصوّر الدقيق للـ *rasa* يجعل من الصعب التعبير تعبيراً مناسباً عن الفكرة بالمصطلحات النقدية الغربية. لقد تُرجمت هذه الكلمة ترجمة تأيلية فوضعت قبالتها المفردات «flavour» [نكهة]، أو «relish» [مذاق]، أو «gustation» [ذوق]، أو «taste» [ذائقة]، أو «Geschmack» أو «saveur»، لكن أيّاً من هذه المقابلات لا يبدو كافياً. والكلمة الأبسط «mood» [جوّ، مزاج]، أو المفردة «stimmung» التي يستخدمها جاكوبي قد تكونان المُقارَبة الأقرب لها، لكن المفهوم يكاد لا يكون له أيّ شبه في النظرية النقدية الأوروبية⁽¹²¹⁾.

سوف نستخدم لأغراضنا هنا المفردة الأبسط mood أو attunement (المستعارة من *stimmung* الألمانية) لنضعهما بالتبادل قبالة *rasa* وندعو *adbhutarasa* جَوّ العَجَب. ويأتي الدهول، أو الـ *vismaya*، مع ذلك الجوّ بوصفه «انفعالاً ملازمًا» (*sthāyibhāva*) يشكل أساسه.

(* سوشيل كومار دي (1890-1968) موسوعي بنغالي، درس القانون في الأصل، ثم درس الأدبين الإنكليزي والسنسكريتي ودرّسهما. كتب الكثير في الأدب والفلسفة والشعرية السنسكريتية، وفي تاريخ الأدب البنغالي.

Sushil Kumar De, *History of Sanskrit Poetics*, 2nd rev. ed. (121)
(Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1960), 2: 135.

وكلاهما يشكّلان معًا مقولة العَجَب في منظومة ال-rasa. ولا يفعل هذا، بالطبع، سوى القليل في التغلّب على صعوبة الترجمة. وهو، على العكس، يسلّط الضوء على عدم قابلية ترجمة حلقة المهابهارانا بلغة الإطار المفهومي السردي الغربي. ذلك أنّ التجربة التي تقع في القلب من هذا الأخير، بحسب باختين (Bakhtin)، لا مكان لها في ال-adbharasa.

تمثّل التجربة الصّدق في السرد الأوروبي. ومنذ بداية إضفاء الطابع التاريخي والطابع الروائي، راحت قيمتها كصدقٍ تتحدد وثقوّم بوصفها وظيفةً لفوريّتها. وكلّما انخرطت تجربة من التجارب في الزمان والمكان من دون توسّط، كانت أكثر صدقًا. وذلك ما يجعل الذات بالغة الأهمية لتمثيل التجربة في التاريخ والرواية. ولما كان «كلّ ما يُجرّب إنما تُجرّبه الذات»، كما يقول غادامير (Gadamer)، فإنّ مزية «الفوريّة المحدّدة» تجتمع في الذات المُجرّبة مع تلك التي تنشأ عن وظيفة الاستعادة أو التذكّر الموحّدة⁽¹²²⁾. وهذا هو السبب في أنّ السّيري الذاتي بالغ البروز نظرًا إلى الاهتمام الذي يلقاه في سلاسل نسب السرد الأوروبي. ذلك أنّ لا شيء يتعلّق بهذا الأخير أكثر فوريةً وشمولًا من سارده. وأيّ قصّة يصادق عليها بوصفه شاهدًا سوف تُعتبر دعوى صدق. ولا فرق إن جاءت المصادقة بأسلوب هيرودوتوس التاريخي أو بأسلوب ديفو القصصي، فحتى ما هو مُرّجح بما فيه من سيماء الصدق ليس أقلّ صدقًا مما هو فعليّ. وفي أيّ من الحالين، لا بدّ أن يكون صدقه خاضعًا لاختبارٍ يجري فيه تفحص العلاقة بين ما

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: (122) Crossroad, 1988), p. 60.

قيل في القصة وكيفية قوله، بحسب التقليد، في ضوء فكرة أرسطو عن الصدق بوصفه نوعاً من التشابه بين الشيء وتجربة الذات له، أو فكرة توما الأكويني عن توافق الشيء مع العقل، أو صيغة كانط عن «اتفاق المعرفة مع موضوعها»، وهلمَّ جرّاً. وبهذه الطريقة، فإنَّ التجربة التي تأتي بالعالم إلى السرد، تُبقي السرد مديناً للعالم ذلك الدّين الشديد.

حتى حكاية العجب الغربية هي أسيرة منطق التخارج (*) هذا. فهي، أيضاً، مقيدة إلى التجربة، ومن ثمَّ فإنَّ ما تجلبه التجربة إلى ذلك الجنس من مواجهتها مع العالم ليس المعرفة بل الإحباط. إنَّها هناك في الخارج تطارد الأشياء طوال الوقت لكنها لا تفهم ما تراه. كلُّ ما يسعها فعله هو أن تُخبر عن الفارق بين المُتَوَقَّع والفعليّ. بعبارة أخرى، عمل التجربة في هذه الحالة هو عمل إفقار ونقص، مع أنَّ ذلك لا يوقف سردياتها عن أن تكون خاضعةً بدورها لاختبارات تحقّق لا تقلُّ شدةً عن تلك المذكورة آنفاً. يتأمّل ستيفن غرينبلات (Stephen Greenblatt) هذه المفارقة في دراسته الشهيرة عن الأعاجيب:

يمثّل التعبير عن العجب كلّ ما لا يمكن فهمه، وما يكاد لا يمكن تصديقه. وهو يلفت الانتباه إلى مشكلة التصديق وبلح في الوقت ذاته على عدم الإنكار، وهذان من مقتضيات التجربة⁽¹²³⁾.

(*) التخارج، externalization، يشير هنا إلى التعبير عن الفكر أو الشعور أو سواهما بكلمات أو أفعال. وهو عند فرويد إسقاطٌ للخصائص الداخلية على العالم الخارجي، لا سيما الأشخاص الآخرين.

Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions* (Chicago: (123) University of Chicago Press, 1991), p. 20.

مشكلة التصديق حادة جدًا هنا، وذلك تحديدًا لأن التوافق بين المعرفة وموضوعها، بين العقل والشيء الذي يرغب في فهمه، لا يمكن أن تكون أكثر غيابًا مما هي عليه في مثل هذه التجربة. ومع ذلك فإنَّ السعي وراء الأشياء يتواصل، السعي وراء الجدة من أجل الجدة. وهذه الظاهرة، المدفوعة برغبة في ما هو مميز لا تني توفر لها المنطلق، هي ظاهرة محبة للاستطلاع، شريفة، لا تهدأ، ويسهل تبينها على أنها فضول. وعلى هذا النحو، فإنها تقف بعيدًا عن العَجَب الأصيل الذي يعرف كيف يتبصر في العالم وبتبصره فيه يفهمه.

يلخّ مارتن هايدغر على التمييز بين الفضول والعَجَب كي يعيد توظيف الأخير مع شيء من معنى التبصر الذي تنطوي عليه الكلمة اليونانية القديمة *thaumazein*⁽¹²⁴⁾. وهو يفسرها على أنها «تموضع» (disposition)، وهو مصطلح أرسطي مستمد من كتاب الميتافيزيقا (*Metaphysics*) (Δ.19.1022b1). وهو يعني في ذلك النص «نوعًا من الوضع» يُطلق في الذي له أجزاء وفي ترتيب أجزائه في ما يتعلق «إما بالمكان أو الاستطاعة أو الشكل»⁽¹²⁵⁾، وترجمه هايدغر على النحو *Befindlichkeit* الذي يعني *attunement* أيضًا. فهو لا يشير إلى وضعٍ فحسب بل يركّز على لحظة التوضع كي يشير كيف يجد المرء ذاته متموضعًا أو متوضعًا.

Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Stambaugh (124) (Albany: State University of New York Press, 1966), p. 161.

Aristotle's Metaphysics, trans. Christopher Kirwan (Oxford: (125) Clarendon, 1971).

وبفهم العجب على هذا النحو، فإنَّ أوجهًا معينة من تراث أوروبي مفقود منذ زمن طويل تبرز في ضوء ألفة جليّة مع المفهوم الهندي القديم عن العجب.

نقول ذلك بإشارة من قراءة فالتر بنيامين (Walter Benjamin) هيرودوتوس الذي يُعتبر أوّل مؤرّخ غربي يتكل على فوريّة التجربة في رواياته عن الماضي. لكنّ بنيامين يدعوه «أول قاصّ لدى اليونانيين»، ويشير إلى سرده أحد احتفالات النصر الذي أدلّ فيه الملك الفارسي قمبيز ملك مصر المهزوم بسماطيك على الملأ. وهذا مشهد مثير يُظهر كيف لا يحفل الملك الأسير حين تُجبر ابنته على السير أمامه وهي ترتدي ثياب الخادمة ويُساق ابنه إلى الإعدام، لكنه ينهار حين يرى واحدًا من خدمه، وهو عجوز فقير، يمرّ مخفورًا مع رتل من الأسرى العاديين. يلاحظ بنيامين أنّ القصة، مع أنّها محكيّة بأشدّ الطرائق «جفافًا»، تبقى قابلةً لتأويلات مختلفة عديدة بصرف النظر عن التأويل الذي ندين به لمونتين (Montaigne)، ذلك أنّ «هيرودوتوس لا يقدّم أيّ تفسير» ويترك القصة لعاطفة المستمع وحكمه، ولحسن العجب لديه. و«ذلك هو السبب في أنّ هذه القصة من مصر القديمة لا تزال قادرةً بعد آلاف السنين على إثارة الدهشة والتفكّر. فهي تشبه بذور القمح التي رقدت قرونًا في حجرات الأهرامات محجوبةً تمامًا عن الضوء واحتفظت بقدرتها على الإنتاش إلى اليوم»، كما يقول بنيامين⁽¹²⁶⁾.

Walter Benjamin, «The Storyteller», in *Illuminations* (126) (London: Fontana, 1973), p. 90.

إذا كان من الممكن أن نطلق على «أبي التاريخ» في الغرب أيضًا اسم «أول قاصّ»، وإذا ما وجدنا أن بعض قصصه قادرة على «إثارة الدهشة والتفكير»، فذلك يشير لا إلى تقارب بين التاريخ والقصّة عند نقطة ما متقدمة في التراث الأوروبي فحسب، بل أيضًا إلى توازٍ بين الـ (thaumazein) اليونانية القديمة والـ (adbhuta) الهندية القديمة. وما يشتركان به هو شيء من اللامبالاة حيال فوريّة التجربة. ويرفض هايدغر فكرة أن يكون البشر «مدفوعين في هذه التموضعات أو تلك بمجرد (إحرازها)» بوصفها جزءًا من «تجارب معيشة». فالأمر يسير في الطريق المعاكس، كما يرى: «في الحقيقة، إنّ التموضع هو ما يدفعنا، في هذه العلاقة مع العالم أو تلك، في هذا الفهم وهذا الكشف للعالم أو ذاك، وفي هذه الصرامة أو الانغلاق لذات المرء، الذات التي هي في جوهرها كينونةٌ في العالم»⁽¹²⁷⁾. ليس للعجب إذاً ذلك النفع الكبير الذي يعود به على التجربة ما دامت تموضعًا يضعنا في علاقة معينة مع العالم. ويصحّ هذا إلى حدّ بعيد على الـ *adbhuta* أيضًا بوصفها *attunement*، أي بوصفها *rasa*. وهذا بعيد كلّ البعد عن الفضول وكلّ ما يمثله، وهو منفصل بوضوح عن التجربة، كما يؤكد أئينافاغوبتا (Abhinavagupta)، الكاتب الرئيس حول نظرية الـ *rasa*⁽¹²⁸⁾.

يرى أئينافاغوبتا أنّ الاستجابة الجمالية ليست علاقة بين الإدراك وموضوعه ولا كيانًا موضوعيًا ولا أثرًا مرتبطًا بسبب أو العكس.

Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy* (127)

(Bloomington: Indiana University Press, 1994), p. 140.

(128) تقوم خلاصة آراء أئينافاغوبتا التالية على ما قدّمه من *Locana* على عمل أنانداقرّدنا *Dhvanyāloca*, 1.5 1.18 وفي مواضع أخرى عديدة.

والوسائل المعتادة في النفاذ إلى التجربة، مثل الاستدلال (anumāna) والذاكرة، لا دور لها في هذه الاستجابة. والحال أن لا سبيل لإدراك ال-rasa إن لم يتم تَوَسُّطُهَا. وهذا هو السبب في أن تمثيل الحزن ذاته، كما يرى أينافاغوبتا، مُوردًا بعض الحوادث المأسوية في الرامايانا، لا يشتمل على أيّ حزن من طرف الساردين أو الممثلين أو جمهورهم. ولو كان الأمر غير ذلك، ما كانت قصة راما وسيتا، بكلّ ما فيها من أسي، لِتُحكى قطّ أو تُمَثَّل. وما نجده هو أن تأثيرها على المستمعين والمشاهدين ليس بالتأثير المُكْرِب بل هو مُنْعَش ومُبْهَج. وهذا ما يصحّ على جميع ضروب ال-rasa، ولا سيّما ال-adbhuta أكثر من سواها ولو كان ذلك لمجرد أن متعة العجب وثيقة الصلة بها كلّها. يفسّر الباحث الإيطالي البارز رانييرو رانييرو (Raniero Gnoli) هذا الأمر على النحو التالي:

بحسب أينافاغوبتا ومدرسته، فإنّ هذا العَجَب حاضرٌ بمعنى عريض في كلّ شكل من أشكال الحياة، فهو مثل الوعي ذاته، العنصر الذي يميز الوعي أو الروح عن المادة الجامدة. والحساسية الجمالية، كما يقول أينافاغوبتا، ليست سوى قدرة على العَجَب أشدّ سموًا من القدرة العاديّة. القلب الأكمَد لا يَعْجَب... المظهر الجميل لا يثير فيه أيّ صدمة (kṣobha) أو عَجَب⁽¹²⁹⁾.

متعة العجب الشديدة هذه التي تميّز ال-adbhuta، تُعرَف في علم الجمال الهندي باسم ال-camatkāra. وهي كلمة قديمة عادة ما

Raniero Gnoli, *The Aesthetic Experience According to* (129) *Abhinavagupta* (Varanasi: Chowkhamba, 1968), p. xlvii.

تترجم إلى الإنكليزية بـ «supernormal rapture» [نشوة فائقة]. ما الذي يجعلها فائقة؟ ما يجعلها كذلك هو أنها تتخطى جميع الحالات العقلية العادية، وهي بانفلاتها عن التجربة لا تدعي أنها تنتج أي شيء انطلاقاً من مجموعة معينة من الأسباب أو تُعلم أحداً بموضوعات يمكن إحرازها بوسائل المعرفة الشائعة. ومع أنها لا تقصد أن تكون منتجةً ولا مُعلِّمةً، فهي تبقى معرفةً بالمعنى العميق للكلمة. ذلك أنَّ الإحاطة بالـ *rasa* لا يمكن تمييزها من معرفة الذات، والنشوة المتولدة عن *camatkāra* أو العَجَب تقارب الـ *ānanda*، حالة النعيم الروحي الأعمق.

بهذا المعنى تكون الـ *itihāsa* سرِّداً للعَجَب. وهي ليست مقيدة إلى أي تجربة بعينها ولذلك تكون مستغرقة في إعادة القصص. وكان أينافاغوبتا قد ناقش هذه المسألة بشيء من الإسهاب بالإشارة إلى الـ *رامايانا*⁽¹³⁰⁾، وهو يقول، في تعليق على أمرٍ ورد في الناتيأشاسترا لبهاراتا^(*)، إنَّ قصة راما لا يمكن إعادة إنتاجها قط، وإن كان يمكن إعادة سردها وإعادة إدراكها على ما هي عليه في الغالب. ولحظات التكرار التي يلحّ على تمييز واحدتها من الأخرى في هذا السياق، هي الـ *anukaraṇa*، والـ *anukīrtana*، والـ *anuvyavasāya* التي ترجمها نيولي على التوالي، وإن يكن من غير كثير من الأناقة،

(130) المصدر السابق، ص 33-41، 88-101.

(*) الناتيأشاسترا هو نص هندوسي بالسنسكريتية يتناول فنون الأداء. وهو يُنسب إلى الحكيم بهاراتا. ويعود الصُّوغ الكامل لهذا العمل إلى فترة بين القرن الثالث قبل الميلاد والقرن الأول الميلادي.

إلى إعادة الإنتاج، وإعادة السرد، وإعادة الإدراك. وأن نفكر بتلاوة قصة أو أي حدث من حوادثها على أنه إعادة إنتاج هو ضربٌ من السخف المنطقي، بحسب آيينافاغوبتا. ذلك أننا نعتبر شيئاً ما إعادة إنتاج أو نسخة (amukhya) بتفحصه قبالة الأصل، قبالة ما هو نسخة له (mukhya)⁽¹³¹⁾. ولكن أين الأصل في هذه الحالة؟ ما من أحد في الجمهور (وما من مُشاهد في تمثيلٍ درامي) امتلك يوماً معرفةً مباشرةً كي يتحقق بواسطتها من أيّ شيء قيل له عن البطل الذي سُمّيَت القصة باسمه. وما من قاصٍّ امتلك شيئاً سوى آخر نسخة مسموعة للقصة يتخذها مرجعاً له. بعبارة أخرى، لم يكن ثمة تجربة لتقويم الزعم بأنّ هذه الحلقة من قصص itihāsa هي إعادة إنتاج موثوقة لماضي معيشٍ ما. الأخرى أنّ إعادة قصّ ما سبق أن قصّ مرّات كثيرةً وإعادة إدراك - هل يجب أن نقول إعادة سماع - ما سبق أن سُمع هو ما يعطي هذا النوع من السرد تميّزه. لكن ما سبق أن قصّ وما سبق أن سُمع لا يكون هو ذاته حين يُكرّر في وقت لاحق. والمرّة الأخرى تكون مفصولة عن كلّ مثال سابق بفجوة يصعب سدّها، الأمر الذي لا يني يولّد التّنوّعات، ومعها العجَب، في كلّ إعادة قصّ.

ثمة مُؤدّيات واضحة لهذه الشعرية في ما يتعلّق ببعض أسئلة الأدب الأساسية، كتلك التي تتناول العام والخاص، الواقعي والمحتمل، الفردي والنمطيّ، وهلمّ جرّاً. ولقد كُتِبَ الكثير حول هذه

(131) يقول النصّ، وهو *Abhinavabhāratī* لأيينافاغوبتا:

mukhyāmukhyāvalokane ca tadanukaraṇapratibhāsaḥ,

(المصدر السابق، ص 6).

الأمر في الأعمال التي تناولت الجماليات الهندية، خصوصًا تلك التي كتبها منظرّو مدرسة دفاني (*). ويقودنا اهتمامنا الخاص في اتجاه آخر لنستكشف مشكلة التاريخيّة في سرديات التجربة والعَجَب. وما ناقشه هنا هو وظيفة الماضي باختلافها من إطار مفهوميّ حاكم إلى آخر. فالـ *itihāsa* يُخْلِص لأصله كمفردة ويجعل من الماضي جوهره. لكنه ماضٍ غير راسٍ في أيّ تجربة على وجه التعيين. وهذا الضرب من عدم التحديد والانفتاح هو على وجه الدقّة ما يمكنه من إنتاج ما رأيناه من عدد لامتناهٍ من القصص، وما يمكن هذه الأخيرة من توليد عَجَبٍ لا ينتهي. ويعمل هذا الغياب للنهاية أيضًا على توسيع ميدان العجب أبعد من الأسطورة والفانتازيا. وبخلاف الصورة التي قدّمها الفانتازيا الغربيّة عمّا هو شرقيّ وغرائبيّ، هنالك حكايات كثيرة من هذا الجنس ترسي مَشَاهِدَهَا في ما هو علمانيّ ويوميّ. لكنّها إذا ما كانت أثبتت أنّها مصدرٌ لا ينفد لِعَجَبٍ جمهورها، فذلك لا يعود إلا لكونها تتيح للغة أن تتخلص مما هو غير عادي في شأن العادي في الحياة اليومية. وما من سبب لعدم الاعتراف بها بوصفها المادة التي تشكّل تاريخيّة واسعة وشاملة. غير أنّه ما من اعترافٍ مثل هذا قد أتى، لأنّ التاريخ العالمي، بخطابه المُقَوَّب على غرار سرد التجربة، لديه أفكار أخرى عن الماضي.

(* يُسَجَّل لأناندا فردنا إيجاده نظرية دفاني (Dhvani theory). وتعني dhvani الصوت، أو التجاوب والرّجوع. يقول: «حين يكتب الشاعر يخلق حقلاً متجاوبًا من الانفعالات». أي أنه إذا ما أراد القارئ أو السامع أن يفهم الشعر عليه أن يكون على طول الموجة ذاته. وهذا ما يتطلب حساسية من طرف الكاتب والقارئ على حد سواء.

تعيش حكاية العَجَب عيشةً سعيدةً مع الماضي. والحال، إنَّ العلاقة بين الزمن والقصة هناك هي علاقةٌ لعوب، كلٌّ منهما يجدد الآخر في سياقٍ تفاعلٍ لا يمكن أن ينتهي قطّ، على الأقلّ لأنّه ليس مُقيداً قطّ إلى بداية. لكن الأمر يختلف حين يتعلّق بسرد التجربة. فهذا الأخير لا يرتبط بالماضي إلا من خلال توترٍ دائم. لكن الطريقة التي يعبر بها هذا التوتر عن نفسه تتنوّع كثيراً بين الرواية والتأريخ، وهما الخطابان الأشدّ تمثيلاً لهذا الجنس. فالرواية، كما نعلم، تضرب بجذورها في التجربة. وهذا يشتمل - كما يقول باختين - على «طريقة جديدة في مَفْهَمَةِ الزمن»⁽¹³²⁾، والجديد في هذه المَفْهَمَةِ هو أولوية الحاضر في السرد وفوريّته. فالقصة تتطور بوصفها معاصرةً للقاصّ وتقاسم أبطاله «الآن» الذي لهم. وبفعلها ذلك فإنها تبتعد بشدّة عمّا يدعوه باختين «الماضي المطلق»، مستعيراً هذا التعبير من غوته (Goethe) وشيلر (Schiller) مع شيء من التعديل⁽¹³³⁾. وهذا الماضي المطلق يمثل «الموقف المعياري حيال الملحمة»، ذلك الموقف الذي يصفه لوكاش، متّبعا المرجعية ذاتها، بأنّه «موقفٌ مُتَّخَذٌ حيال شيء هو في الماضي كلياً». والزمن في الماضي «سكونيّ وتمكن الإحاطة به بلمحة واحدة»⁽¹³⁴⁾. ويطابق باختين بدوره بين السكونية والتراث بخلاف «التجربة

Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, p. 38. (132)

(133) المصدر السابق، ص 13. انظر ملاحظة المترجم حول تعديل باختين العبارة التي استخدمها غوته وشيلر.

Lukács, *The Theory of the Novel* (London: Merlin, 1971), (134)

p. 122.

الشخصية والفكر الحرّ الذي ينبع منها»⁽¹³⁵⁾، ويواصل كي يفسّر ما يعتقد أنّه «مطلق، في شأن الماضي الملحمي»:

إنّه يفتقر إلى أيّ نسبة، أي إلى ضرب من ضروب التقدّم التدريجي، العابر تمامًا يمكن أن يصله بالحاضر. فهو معزول بالمطلق عن كلّ أزمنة لاحقة، بل وعن تلك الأزمنة التي كان فيها المُنشدّ ومستمعوه....

ولأنّه معزول بالمطلق عن كلّ أزمنة لاحقة، فإنّ الماضي الملحمي مطلق ومكتمل. وهو مغلق مثل حلقة وكلّ ما في داخله منته، ومنقضى أصلاً. وما من مكان في العالم الملحمي لأيّ انفتاح، أو تردد، أو حيرة⁽¹³⁶⁾.

لا يمكن التعبير عن التوتر بين الماضي وسرد التجربة بأشدّ من هذا الوضوح. تتغلّب الرواية على هذا التوتر بالتفلّت الجذري من ذلك الماضي. ونثر التاريخ، أي التأريخ، يفعل ذلك بوسائل أشدّ احتراसा، بل يمكن القول بوسائل رجل الدولة، على نحو يلائم خطابًا دولتيًا مثل هذا. والاحتراس ملائم تمامًا، لأنّ ما هو موضع نقاش هنا هو فكرة معينة عمّا للزمن من وجهٍ نافٍ. يقول هيغل: «الزمن يقتضي خاصية النّفي»⁽¹³⁷⁾، فهو عديم الرحمة في دماره. «يبدو أنّ كلّ شيء يجب أن يفنى فلا يبقى أيّ شيء»، يقول هيغل مثيرًا بعض

Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, p. 13. (135)

(136) المصدر السابق، ص 15-16.

Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, p. 127. (137)

صور القرن التاسع عشر المألوفة كثيرًا عن العظمة الساقطة: «كلّ
رحالة يعاني الاكتئاب. من الذي وقف بين أنقاض قرطاج أو تدمر
أو برسيبوليس أو روما من دون أن يدفعه ذلك إلى التأمل في سرعة
زوال الإمبراطوريات والبشر، ومن دون أن يرثي لضياح حياة العصور
الغابرة الغنية والقوية؟»⁽¹³⁸⁾.

ينتاب خوفُ الزوال هيغل عند كلّ منعطف من منعطفات تفكيره
في الزمن القائم على نموذج الاستمرارية الأرسطي المؤلف من
مراحل عابرة، أي من تعاقب «آتات». لكنه يسارع إلى الإقرار بأنَّ
«المرحلة الزمنية سرعان ما تثبت أنها نفيها، ذلك أنه ما إنَّ يقوم هذا
«الآن»، حتى يلغي نفسه بالمرور إلى «آن» آخر كاشفًا بذلك عن
نشاطه النافي»⁽¹³⁹⁾. بعبارة أخرى، ينبع الزوال بالضرورة من تدفق
الزمن، وبما أنه لا سبيل إلى إيقاف ذلك التدفق، فإنَّ كلّ ما يسعنا
فعله هو تخفيف ما للنفي من أثر أكّال بقوة الذاكرة.

الذاكرة أساسية في نظرة هيغل إلى التاريخ. لكن الدور المُناط
بها هو دور حمائي أكثر منه دورًا مُنشئًا. بعبارة أخرى، ليس من
شأن الذاكرة أن تحمل الماضي في رحمها وتترك للزمن أن يفعل به
فعله ببطء وعلى نحوٍ خلاق إلى أن يغدو مهيتًا لأن يولد ثانيةً على
نحو متكرر. الزمن في تفكير هيغل يرتبط بالماضي بوصفه خصمًا.
فهو يدمر كلّ شيء ولا يوقر الماضي. وبالمقابل، فإنَّ نيموزيني، ربة

(138) المصدر السابق، ص 32.

Hegel, *Aesthetics*, 2: 907.

(139)

الذاكرة، تبقى على بوابات معبدها مفتوحة لكل أولئك الذين نجوا من حطام الزمن. ويكتب هيغل عن ذلك بلغة أسطورية، بوصفه صراعاً بين كرونوس وزيوس. فكرونوس يلتهم أبناءه، كما يفني الزمن كل ما يأتي به إلى الحياة. وهذه الأسطورة ليست من غير معنى رمزي، يقول هيغل:

الحياة الطبيعية خاضعة للزمن في الحقيقة ولا تأتي إلى الوجود إلا بما هو عابر، شأنها، مثلاً، شأن عصر ما قبل التاريخ لشعبٍ هو أمة أو قبيلة فحسب، لكنه لا يشكّل دولة أو يسعى وراء أهداف مستقرّة أصلاً، فيسقط ضحية قوة الزمن غير التاريخية⁽¹⁴⁰⁾.

أمّا زيوس، «الإله السياسي»، فكان قادرًا على اعتراض قوة الزمن وتدفعه المتواصل. «فعل ذلك بخلقه مؤسسة أخلاقية واعية، أي بإنتاجه الدولة»⁽¹⁴¹⁾. هكذا تتحول معارضة الدولة الزمن إلى معارضة التاريخي غير التاريخي. ولذلك تحتاج الدولة والتاريخ أحدهما إلى الآخر. الأولى تتصدى للزمن بمأسسة ذاتها. وهذا يتطلّب ما دعاه هيغل «أوامر وقوانين رسمية، أي تعليمات سارية عامة وشاملة». لكن المأسسة وحدها ليست ضمانًا ضد نهب الزمن وإتلافه. والدولة تبقى معلقة في «حاضر غير مكتمل» ما دامت عاجزة عن «فهم ذاتها وتطوير وعي متكامل» في ما يتعلّق بالماضي. ووظيفة التاريخ هي أن يوفر للدولة مثل هذا الماضي بوصفه سجلًا لتطورها. ويعمل التأريخ عمل الناسخ الذي يدوّن هذا السجل ويحفظ بقاءه قدر الإمكان.

Hegel, *Aesthetics*, 1: 459.

(140)

Hegel, *Lectures on World History*, pp. 145, 147.

(141)

والأوامر والقوانين والتعليمات الرسمية - في الحقيقة كل أدوات سلطة الدولة والحوادث والأفعال المقترنة بها - تغدو مفهومة في ضوء هذا السجل «الذي يضطر نيموزيني لأن تحبوه ذاكرةً دائمة، وذلك لمصلحة الهدف الدائم الذي يشكل أساس شكل الدولة وتكوينها الراهنين»⁽¹⁴²⁾.

هكذا تشكل الدولة والتاريخ ذلك الحلف الاستراتيجي المعروف باسم التاريخ العالمي بغية التغلب على نفي الزمن. والسيطرة على الماضي أساسية بالنسبة إلى ذاك الحلف. والتجربة آلية مفيدة للسيطرة بهذا الصدد. وتتفع بها الرواية بفصلها جراحياً عن ماضي الملحمة المطلق. لكن كتابة التاريخ العالمي، السردية الأخرى البالغة الأهمية بين سرديتي التجربة، تسعى للسيطرة على الماضي بوسيلة تختلف بعض الشيء. فهي لا تفصل التجربة عن الماضي، بل تستعملها لجمع الماضي وتخزينه. ومن المفهوم، إذاً، أن يفتح هيغل المُسوِّدة الأولى من محاضرات في التاريخ العالمي بتقريظ ما يُدعى التاريخ الأصلي بوصفه «سجلاً مكتوباً» لما كان هيرودوتوس وثوسيديدس «شهاداه بنفسيهما، واختبراه وعاشاه». وهكذا، كما يقول، «يصوغ المؤرِّخ كلاً من مادةٍ تعود إلى الماضي»، فيجمع ما هو مبعثر، ومتلاشٍ، وعابر، و«يودعه معبد نيموزيني، فيكسبه بذلك حياةً أبديةً»⁽¹⁴³⁾. وإذا ما تُرجم هذا بلغة علمانية ونُظِر إليه في سياقه الدولي، فإنه يجعل معبد نيموزيني يبدو شديد الشبه بمكتب المحفوظات العام.

(142) المصدر السابق، ص 136.

(143) المصدر السابق، ص 12.

كسب الغرب معركة الأطر المفهومية الحاكمة. فازت التجربة على العَجَب، والتاريخ العالمي على الـ *itihāsa*. وعاقبة ذلك على القصّ لم تقف عند التحول من مبادرة المستمع إلى مبادرة السارد، أو من مصدرٍ عام إلى مصدرٍ خاص. الأهم من ذلك كلّهُ، أنّ القصة، بوصفها تاريخًا، انفكّت عن المجتمع المدني وأعدت تموضعها في الدولة. لقد ترك لنا وليم كاري سجلًا لهذه النقلة حين كتب يقول: «طلبتُ من رام بوشو [رامرام باسو] أن يضع تاريخًا لواحدٍ من ملوكهم». وقد شددت على كلمة «طلبتُ» لأبيّن كيف التقطت يدُ استعمارية بكلّ الحرص موضوع محاولة محلية رائدة في كتابة التاريخ الهندي على الغرار الغربي، وكيف جرى تصوره، بحق، على أنّه موضوع دولتي، من وجهة نظر الراعي. لكن تلك كانت أيضًا لحظة قبولنا في التاريخ العالمي. حتى ذلك الحين كنا قد تُرُكنا، نحن «الشعب الذي بلا تاريخ»، خارجًا في صقيع ما قبل التاريخ. لكننا ما إنْ تحررنا، حتى تجاوزنا حكّامنا وأساتذتنا الأوروبيين في حماستنا لنشر التاريخ، وذهبت حقول التاريخيّة الواسعة المفتوحة الممتدة أبعد من حدود السرد الدولتيّ طي نسيان المؤرخين. ما من أحد منهم اكترث للتحذير الذي كان يطلقه من حين لآخر صوتٌ مبدعٌ شاكيًا من انقطاع الكتابة الأكاديمية التي تتناول الماضي الهندي عن نثر العالم وعن القصص التي يجب أن تقصّها.

أحد أولئك الذين رفعوا الصوت، كان رابندرانات طاغور (Rabindranath Tagore). فقد عبّر في كلمةٍ قبل بضعة أسابيع من وفاته عن خيبته المريرة حيال بؤس التأريخ. فهذا الأخير ليس معنيًا،

كما رأى، إلا بالإمبراطوريات والحكّام وشؤونهم العامة. وهذا لا يدع مجالاً لعمل إبداعي يمكن أن يصدر عن كاتبٍ في هذا النوع من التمثيل التاريخي. كان طاغور صريحاً في تثريبه: «تبّاً لتاريخكم»⁽¹⁴⁴⁾. وهذا الكلام يحزنني ذلك الحزن الذي أجد صعوبةً في التغلّب عليه. فها هنا صوتٌ لا يوازيه أيّ صوتٍ آخر في مرجعيته في مثل هذه المسائل، ومع ذلك فهو صوتٌ خاسرٍ. حتى الاستياء والحنق مفعمان بإحساس الهزيمة. وليس الأمر أنّ الشاعر، إذ يرفع صوته كما فعل في أيامه الأخيرة على وجه التحديد، يحاول أن يدفع أجندة تاريخ جديد. لعلّ ما قصده كان مقتصرًا على ترك شهادة على شجوة التاريخيّة. ذلك أنّ هذه الأخيرة هي ما ضاع، مولّدةً شجوةً بكلّ المعنى الذي لهذه الكلمة عند نورثروب فراي (Northrop Fryc)⁽¹⁴⁵⁾. ذلك أنّ نثر العالم - خطاب التاريخيّة - بما يتصف به من ضعف وعيٍ وإقصاء، يبدي جميع أعراض التراجيديا المحاكاتية الدنيا^(*).

Rabindranath Thakur, *Rabindra-racanabali*, centenary (144) edition (Kalikata: Paschimbanga Sarkar, Bengali Year 1368), 14:536-38.

Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (London: Penguin, (145) 1990), pp. 38-39.

(*) يرى فراي أنّ هناك أربعة أصناف من السرد، هي الكوميدي والرومانسي والتراجيدي والساخر. وهو يقسم الكوميديا والتراجيديا إلى محاكاتية عليا ومحاكاتية دنيا. وأفضل كلمة لوصف تراجيديا النمط المحاكاتي الأدنى، بحسب فراي، هي الشجو pathos، ذات الصلة الوثيقة باستثارة الدموع. والشجو هنا يقدم البطل ضعيفاً يستدر عطفنا لأنه من مستوى تجربتنا. وغالبًا ما يكون هذا البطل امرأة أو طفلًا أو الاثنين معًا.

بتنا نعرف ذلك النثر على أنه سرد الكينونة مع آخرين، كما بتنا نرى كيف تميل اللحظات المميزة لخصوصيته وفرديته، تعقيده وتقلبه، عَرَضِيَّة وتغيّره إلى التثبّت بدنيوية كينونته عند جذورها. وحين ظهر ظهوره الأول عند فجر التاريخ بدا كأنه يمكن أن يثبت أنّ لديه «كامل اتّساع النثر في الوجود الإنساني». لكن الأمل في جعل التاريخية تتعايش مع الشرط الإنساني ذاته لم يتحقق. فالنثر الآخر - نثر التاريخ، أي التّاريخ المحبب وسلطة الدولة - هو الذي سيطر ودفعه إلى هوامش التاريخ العالمي. وإذ بات معزولاً وبلا قوة، فإنّه يعاني مما يدعوه فراي «عجز الضحيّة عن الكلام». لقد حاز الشعْرُ في وردزورث (Wordsworth)، كما يقول فراي، واحداً من «أسياد الشجوة العظماء». فقد تمكّن من جعل والده بحار تتكلم على ابنها الميت بطريقة حملت شجوة «العجز عن التعبير»⁽¹⁴⁶⁾. أمّا التاريخ فلم يكن محظوظاً بهذا القدر. صخب التاريخ العالمي ومشاغله الدولتية جعلتا التّاريخ عديم الحساسية حيال تنهدات الحياة اليومية وهمساتها. ومن حين إلى حين كنا نقع على أعمال تدرك المشكلة على الأقل. لكنّ الحلول المُقدّمة كانت في معظم الحالات محاولاتٍ قُصدَ بها الحدّ من جفاف كتابة التاريخ الأكاديمية وليس تناول الاستغراق الدولتيّ الذي يقف وراء ذلك الجفاف أصلاً. وبذلك تبقى تاريخية الحوادث والعواطف التي تملي نثر العالم غير مُعترفٍ بها.

(146) المصدر السابق، ص 39. والإشارة هي إلى قصيدة وردزورث «أمّ البحار» التي كتبها في عام 1802 ونشرت في عام 1807.

أخيرًا، كلمة عن الإقصاء، «الفكرة التي هي جذر الشجوة». ينطبق الإقصاء على موضوعنا الذي هو التاريخية، بقدر ما ينطبق على البطل القصصي. فهذه التاريخية المُقصاة عن التاريخ العالمي، تمثلت بدهاءٍ طريقة هذا الأخير في تمثيل الذات من خلال التاريخ، النمط السائد في كتابة الماضي. وبفعلها هذا، ألهمت مثقفي «الشعب الذي بلا تاريخ» والذي لم يُقبل في التاريخ العالمي إلا إخيرًا، أن يحاكو دولتيّة معلمهم الأوروبيين. وأسفر ذلك عن روايات تاريخية تتنافس فيها قومية المستعمرين مع الإمبريالية المتروبولية في الحفاظ على أولوية الدولة. وتظهر في هذا الجهد جميع الأعراض التي تميّز شجوة الإقصاء: «صراعٌ بين العالم الداخلي والعالم الخارجي»، عقدة الأazon (alazon) التي سُميت كذلك نسبةً إلى «شخص يدّعي أو يحاول أن يكون أكثر مما هو عليه»، وأخيرًا وليس آخرًا توقُّقٌ إلى تصعيد آثار استعمار جرى استبطانه من خلال السخرية لا لشيء إلا لتمريغه كوميديًا في حمأة الإشفاق على الذات.

إذ أتكلم كشخص واقع مثل أيّ شخص آخر في إसार المأزق الدولتي الخاص بالتأريخ في جنوب آسيا، أشعر أننا لا نجهل المشكلة الجهل كلّها. ونحن في هذا ورثة انشغالٍ واضح، مهما يكن ضعيفًا وغير متكافئ، في تراث من الكتابة القومية اليسارية والماركسية والمناهضة للإمبريالية حول التاريخ الهندي. كما تعكس هذا الانشغال مشاريع الدراسات النسوية ودراسات المنبوذين ودراسات التابع. بيد أنه لم يتضح بعد ما إذا كان هذا

كله قد تُرجم على نحوٍ كافٍ في فهمنا وممارستنا كمتأرخين. وميزة مساهماتي في هذا الجُهد أنها جزء من ضعف مشترك على هذا الصعيد، وأنا أقدم هذه الملاحظات بروحية النقد الذاتي. وبفعلي ذلك، أتخذ موقفي عند النهاية كي أكسب منظورًا نقديًا حيال المشكلة. ذلك أنني أعتقد أنّ تحديد مشكلةٍ وصوغها هما خطوة باتجاه حلّها.

خاتمة: بؤس التاريخ - تثريبُ شاعر

مكتبة
t.me/t_pdf

نقد رابندرانات طاغور التأريخ ودعوته إلى العودة إلى التاريخية - تجارب الرؤية في الطفولة وابتداء تطوره الخاص بوصفه شاعرًا - التطور الشعري منظورًا إليه على ضوء الإمكان والتحقق - التاريخية والوقائعية - الرؤية من الدرجة الثانية ودورها في جعل العالم عالم المرء - قولٌ من الأوبانيشاد وعلاقته بنقد طاغور التأريخ - انشغال التأريخ الأكاديمي بالشؤون العامة للدولة وإخفاقه في التعامل مع ظاهرة الإبداع - جوانية العملية الإبداعية ومسألة الدولتية في التمثيل التاريخي - التاريخ بوصفه سردًا معنيًا بالعالم اليومي.

يشتهر رابندرانات طاغور، الشاعر الهندي العظيم، بأعماله الأدبية في الأساس. ويقال عن ذلك شهرة أنه كان مؤرخًا بارعًا أيضًا. وقد عالج موضوعات الماضي الهندي بطرائق مختلفة كثيرة في قصائده السردية، ومسرحياته، ورواياته. لكن مقالاته هي التي تقدّم أفضل شهادة على إحساس عميق وثاقب بالتاريخ. وهي تلفت الانتباه بما فيها من اتّساع مجال البحث بقدر ما تبديه من براعة في الحجاج. وإذا ما أخذت هذه المقالات معًا، فإنها تمثل رؤية أصيلةً بعيدةً عن التأريخ الاستعماري الذي نشره الراج وأيديولوجيو الإمبريالية بمقدار بعدها عما كان مؤثرًا في الفكر القومي منذ تشكّله على يد بانكيمشاندر شاتوبادياي

(Bankimchandra Chattopadhyay) (*) في سبعينيات القرن التاسع عشر من نظرة هندوسية طائفية ضيقة. لقد تغلب طاغور على ميله الباكر إلى تحييد هذه النظرة الأخيرة ليستقرّ أخيراً على تفسير للتاريخ الهنديّ مناهض للإمبريالية، وعلمانيّ، وليبراليّ ديموقراطيّ متين. وكان هذا التفسير مصدرًا رئيسًا لأفكار حركة الحرية في طور ذروتها بين الحربين. واستند كلٌّ من طاغور وغاندي، فضلًا عن أتباعهما، ذلك الاستناد العميق على هذا المصدر في تثقيف الشعب وتعبئته في الحملات من أجل الاستقلال. وكنا لتوقع من مثل هذا الكاتب، وهو ذاته مؤرّخ بارز، أن يتكلّم حسنًا على التاريخ وممارسيه. لكن الحال لم يكن كذلك، كما يوضح النصّ الذي نرغب في أن نقدّمه هنا في مُواصلة الحجاج الذي طورناه إلى الآن. ويرقى مثل هذا الضرب من التقديم إلى أن يكون نوعًا من إعادة التقديم التي تخاطر بإضاعة شيء من مقاصد الأصل في السياق. لكن تلك المخاطرة ربما لا تكون كبيرة في هذه الحالة على الأقلّ لأنّه ليس ثمة تنميق للمسائل المطروحة.

هذا النصّ الموسوم (*Sahitye Aitihāsikata*) – ومن المعقول ترجمة عنوانه بـ التاريخيّة في الأدب – *Historicality in Literature* – هو آخر نصّ لطاغور، لكنّه واحد من كتابات طاغور الثرية التي نُشرَت

(*) بانكيمشاندرا شاتوبادياي أو بانكيمشاندرا شاترجي (1838-1894) روائي وشاعر وكاتب مقالات نقدية ساخرة وصحافيّ بنغالي، مؤلّف الأغنية الوطنية الهندية *Vande Mataram* التي ألهمت المناضلين في حركة الاستقلال الهندية. يُعدّ على نطاق واسع شخصية رئيسة في نهضة البنغال والهند الأدبية.

في طبعة الذكرى المئوية لأعماله الكاملة⁽¹⁴⁷⁾. وهو يعود إلى أيار / مايو 1941، بوصفه نَسْخًا موثوقًا لما صدر عن طاغور من تعليقاتٍ في سياق حوار. وقد تَفَحَّصت هذه التفاصيل مع البروفسور سانكا غوش (Sankha Ghosh)، المرجع البارز في طاغور، كي أتأكد أنّ ما من أساس للشكّ في موثوقية ما قيل ونهائيته، ذلك أنّ وفاة الشاعر بعد نحو عشرة أسابيع في آب / أغسطس من ذلك العام، تجعل هذا النصّ من آخر الأشياء التي قالها عن هذا الموضوع. وكان محاوره بُدَادِفِ باسو (Buddhadev Basu) ممثلًا مميّزًا للجيل الأصغر من الشعراء الحدائين. وكان طاغور قد انغمس لبعض الوقت، منذ عشرينيات القرن العشرين، في ما بدا، لو نظرنا إلى الخلف، كأنّه حجاج مُطَوَّل مع الحدائين حول عدد من القضايا المتعلقة بالواقعية. ومن المنطقي، إذًا، أن نفكّر في أنّ التاريخ ربما كان واحدًا من مفردات ذلك الجدل الذي تشابكت فيه المواقف المختلفة من الماضي مع المسائل الجمالية والسياسية والميتافيزيقية وجعلت منه حوارًا حيًّا ومشرقًا. وفي جميع الأحوال، فإنّ عفوية تدخّل طاغور كما هو موثّق هنا بنبرته المريرة والهجومية التي تكاد تكون شرسة تنمّ عن محاكاةٍ جارية. وتبيّن القوة والصراحة في الأسطر الافتتاحية من هذا الحوار الأخير الذي يتناول العلاقة بين الأدب والتاريخيّة أنّ طاغور كان لديه الوقت - ربما عمره كلّهُ - للتفكير في أطروحته المركزية. يقول طاغور:

(147) تحيل جميع الاقتباسات بالبنغالية من هذا النص إلى

«Sahitye Aitihāsikata», in *Rabindra-racanabali*, 14: 536-38.

لطالما سمعتُ ما يُقال من أننا نهتدي جميعًا بالتاريخ، ولا بدّ من القول إنني كنت أوافق بقوة في عقلي كلما سمعت ذلك. وقد اهتممتُ بهذا الجدال من كلّ قلبي حيث إنّي لست بشيء سوى شاعر. وأنا هناك في دور المبدع المتوحد والحرّ. وليس ثمة الكثير ممّا يمكن أن يوقعني في شرك الحوادث الخارجية. وأجد من الصعب الصبر على المؤرّخ المتحذلق حين يحاول أن يدفعني بعيدًا عن مركز إبداعي كشاعر. فلنعدّ إلى اللحظة الافتتاحية من مسيرتي الشعرية (kabijiboner gorakar suchanay).

طريقة طاغور في الحديث هنا عن التاريخ والمؤرّخين هي طريقة معادية لا سبيل إلى الخطأ فيها. فالشاعر وإبداعه يقفان على النقيض من التاريخ والمؤرّخين. لكن المقطع ينتهي بوضع التاريخ ثانيةً على جدول الأعمال. قد لا يكون، بالطبع، ذلك التاريخ على النحو الذي يفهمه المتحذلق الذي ليس لدى طاغور أيّ وقت يضيعه عليه. ولكن مهما يكن الأمر، فإن الكاتب يكشف عن انشغاله بالتاريخ بإعلان نيّته العودة إلى ضَرْبٍ من الـ suchana. ويمكن هذه الكلمة الأخيرة أن تعني افتتاحًا أو شروعًا أو إشارةً إلى كشف ما هو مجهول أو ما لم يتضح تمامًا بعد. وكيفما أخذنا هذه الكلمة، فإنّ العودة إلى الـ suchana تعني إعادة اقتفاء تطوّر ما إلى منبعه وإتاحة الفرصة له كي يكشف عن تاريخه. ووبربط القضية بذلك النوع من المؤرّخين الذين ينتقدهم طاغور، يتّضح أنّه ليس مهتمًا باتخاذ موقف ضد التاريخ بما هو كذلك بل بالدفاع عن مقاربة مختلفة له.

يدافع طاغور عن هذه المقاربة المختلفة باقتباس ثلاثٍ من تجارب الطفولة. فهو يسترجع رؤيته الندى يتلألأ فوق بستانٍ من جوز الهند مع بزوغ الشمس، ورؤيته حشدًا من الغيوم الزرقاء الداكنة يتجمّع في السماء فوق بيت أجداده في الظهرية، ورؤيته بقرةً تعلق ظهر فلوٍ بعاطفةٍ عادةً ما تدّخرها لعجلها. والمسألة، في كلّ مناسبة من هذه المناسبات، هي الرؤية بطريقةٍ يزعم طاغور أنّها طريقته المتفردة. يقول: «هذه [الرؤية] على وجه التحديد هي ما يجعل المرء شاعرًا». ولكن، كيف تجعله مثل هذه الرؤية شاعرًا وهي لا تزال، كما تشير الأدلة المستمدّة من صباه، سابقةً بعض الشيء على شروعه في كتابة الشعر؟ بالنسبة إليه، تنتمي كل تجربة من هذه التجارب إلى «تاريخ ذلك اليوم» (sedinkar itihase)، الأمر الذي قد يمكن فهمه بمعنى واسع من معاني التاريخية. ولكن كيف يمكن أن يُقال إنّه ينتمي إلى تاريخ تطوّره كشاعر، وهو السؤال المطروح هنا؟

ما يفترضه هذا السؤال مسبقًا هو فكرةٌ عن التطور بوصفه تحقّقًا: الفكرة التي تقضي بالألّا يُقال عن تطوّرٍ إنّهُ بدأ ما لم يمكن تحديد لحظة بدئه بوصفها حقيقة واقعة. وهذا يصحّ، بالطبع، على أشياء كثيرة ينسبها الفهم الشائع إلى نظام الواقع الموضوعي. وهذه الأشياء القابلة للحساب، والقياس، والتكميم عمومًا، لا شأن لتحققها بالإمكان. فالواقعي أو المتحقّق يتطابق فيها مع الممكن. يقول كانط: «هكذا لا يتضمّن المتحقّق ما يزيد على الممكن. فلا تتضمّن مئة تالر واقعية شروى نغير زيادةً على مئة تالر ممكنة»⁽¹⁴⁸⁾.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman (148)

Kemp Smith (London: Macmillan, 1990), p. 505.

لكن الأمر يختلف تمامًا عندما يتعلق بنوع الواقع الذي يشتمل عليه التطور الشعري. وهذا ما يبدو أن طاغور يشير بتلميحته إلى تجارب طفولته.

تنتمي تلك التجارب في الحقيقة، وبقدر ما يتعلق الأمر بطاغور، إلى تاريخ ترعرعه كشاعر لكنها تفعل ذلك بوصفها إمكانًا. ويمكن المرء أن يفكر بهذا، ربما، على أنه ضَرْبٌ مما قبل التاريخ. ولكن، بخلاف ما قبل التاريخ المعاد بناؤه من القطع المكسورة كماضٍ ناقص بسبب افتقاره إلى الأدلة، فإنَّ ما لدينا هنا متوجّه صوب المستقبل كليًا، ولذلك فهو لا يحتاج أيّ أدلة على التحقق، ولا حتى على البداية، بل إلى إدراك أن شيئًا سوف يكون ليس غير. وفي هذه المقالة، حيث طاغور هو مؤرخ ذاته، نجده يردّ على تلك الدعوة إلى الإدراك بالعودة إلى الـ *suchana*، المنبع الغامض والخفيّ حيث تلك التجارب لا تزال طَيِّ مطلع إمكانها المجرّد أو بدايته.

ما الذي يعنيه إمكانٌ لا يزال في مطلعته فحسب؟ إنّه يعني في هذه الحالة اقتفاء تشكّلٍ فرديةٍ مبدعةٍ إلى جذورها في نطاق تجربةٍ أوليةٍ. لكن تلك التجربة، مهما تكن أوليّة، ليست خاملة بأيّ حال من الأحوال. ذلك أن لها حياتها الخاصة وحركة تتميز بصوبٍ معين، وإن يكن ليس واضحًا بعد صوب ماذا. إنّه، باختصار، مَبْلٌ لا يعرف أين هو ذاهب. ولكنه، بمقدار ما يكون ذاهبًا إلى مكانٍ ما، أيّ مكان، فهو حركة في الزمن. وهو بذلك مَبْلٌ تمليه التاريخية أصلاً. وبإزاحة طاغور التحقق لمصلحة الإمكان ووضع اللحظة الافتتاحية من حياته كشاعر ضمن ما لا يزيد على مَبْلٍ يبيده الممكن، فإنّه يسقط التاريخية

على مناطق أبعد من حدود التأريخ، ذلك أنّ هذا الأخير، بالتزامه السيرورات الموضوعية التي يعدها أساسية في أيّ فهم للتجربة، لا بدّ له أن يمثّل هذه التجربة من خلال الوقائع.

التاريخية، أيضًا، تقتضي الوقائع، لا سيما حين يتعلق الأمر بكتابة المرء عن كينونته، أي حين يكتب المرء التاريخ ويكون هو نفسه ذلك التاريخ. والوقائعية التي تشتمل عليها هذه الحالة «مختلفة كيانياً وكلياً عن الحدوث الوقائعي لصخرة»، كما يقول هايدغر. وهو يصف نظام الوقائعية المختلف أشد الاختلاف هذا بأنّه واقعانية، متبعا التراث الكانطي الجديد الذي يعود إلى فيخته، إنما بعد أن يكيّفه على طريقته (*). وهو يوضح أنّ «مفهوم الواقعية ينطوي على أنّ لكائن (داخل العالم) كينونة في العالم على ذلك النحو الذي يمكنه من أن يفهم ذاته على أنّه مقيد إلى (قدره) مع كينونة تلك الكائنات التي يصادفها ضمن عالمه»⁽¹¹⁾. وبخلاف وقائعية التمثيل التاريخي، فإنّ واقعانية الكائن ينبغي أن تلتقط مقدّما، فالأمر كما لو أنّ الظاهرة التي تشير إليها يجب أن تُفهم بوصفها كذلك قبل أن تُسلم معناها أو تشير إلى باعثها. والميل الذي يعترف به طاغور باعتباره ما قبل تاريخ كينونته كشاعر يلبي بوضوح هذا الشرط الأولي للتاريخية. لكنه

(*) أخذتُ في ترجمة الوقائعية (factuality) والواقعانية (facticity) بما اقترحه فتحى المسكيني في ترجمته كتاب هايدغر الكينونة والزمان الصادرة عن دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2012، ص 134.

Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh (149)
(Albany: State University of New York Press, 1996), p. 52.

لا يرقى حتى عندئذ إلى أكثر من واقعية ضَرْبٍ من الاستهلال، أو الـ *prastāvanā* الذي يأتي في المسرحيات الهندية القديمة بين رفع الستارة وظهور الممثلين على الخشبة.

سواء كانت هذه الحركة استهلالاً أو تمهيداً، فإنها تبقى بالغة الأهمية. ذلك أن ما أملاها مسبقاً، بوصفها حَدْسًا، هو الإحساس بما يجب توقعه من المسرحية أو بما يكمن أبعد من العتبة. وبعبارة أخرى، فإنها تحمل في صَوْبِهَا وعدًا بمستقبل مفعم بالمعنى ولو غاب معناها الظاهر. إنَّ من المُقَدَّر لها أن تتَّجه صوب شيء ما. وهذا هو السبب في أنَّ طاغور يؤول تجارب طفولته على أنها شارات موجَّهة صوب وجهة هي وجهة تحقِّقه الذاتي كشاعر: «هذه [الرؤية] على وجه التحديد هي ما يجعل المرء شاعرًا (*kobi je shey eikhanei*)». في ذلك الوقت، في الثمانين، كان قد أمضى العمر شاعرًا ما خلا الأعوام الثلاثة عشر الأولى. ولخصَّ تجربة تلك المواجهة الطويلة مع القدر حين كتب: «أنا شاعرٌ من شعراء العالم (*ami prithibir kobi*)»⁽¹⁵⁰⁾. وبمقدار ما انطوت تجربة الرؤية بعين طفل على تصوّر مسبق لهذا الأمر، كان طاغور من الألمعية بحيث يلتقط ذلك على أنه اللحظة الافتتاحية لكيونته التاريخية كشاعر.

في مثل هذه الرؤية يتبيّن طاغور الخطوات الأولى لبروزه في هذا العالم. ما كان فيه مما قُدِّر له أن يصنع منه شاعرًا لم يعد مجرد ميل. لقد أخذه هذا من يده بلطف ودلّه على بيئته بحيث أمكن لهذه الأخيرة

«Janmadine», no. 10, in *Rabindra-racanabali*, 3: 845. (150)

أن تفتح نفسها لتحديقته البريئة كي تجتليها. وما عتته رؤية المشاهد التي ذُكرت في المقال وسواها الكثير من نوعها هو أن يختبر العالم بوصفه خارجًا. ولطالما عاد إلى هذا الموضوع وإلى كثير من هذه اللمحات في كتاباته مرّة بعد مرّة. وقد كتب فصلًا كاملًا من سيرته الذاتية *Jibansmriti* [مذكراتي] - «Ghar o Bahir» [داخل المنزل وخارجه] - عند حدّ أوسط من مسيرته وكرّسه لمحاسن ذلك الخارج على وجه التحديد. يقول متأملًا ضروب الانضباط العائلية:

لم يكن مسموحًا لنا [نحن الصغار] أن نمضي أبعد من حدود بيتنا. ولم نكن أحرارًا في أن نجول حتى في بعض أجزاء المنزل ذاته. وهذا هو السبب في أنني اعتدتُ أن أنظر إلى عالم الطبيعة من خلف مصاريع. كان ثمة شيء هناك يُدعى الخارج. كان امتدادًا لانهائيًا أبعد من متناولي. لكن لمحاته وأصواته وروائحه كانت تتسلل هنا وهناك من خلال شقوق الأبواب والنوافذ وتمسني على حين غرة. كان يبدو كأنه يبعث إليّ بإشاراتٍ كثيرة جدًا من بين القضبان كي يورطني في لعبة. كان حرًا، أما أنا فكنْتُ مقيّدًا. وما كان لشيء أن يجمع بيننا، الأمر الذي جعل شعور الانجذاب أشدّ بما لا يُقاس⁽¹⁵¹⁾.

مهما تكن قوة الانجذاب، فإنّ الدور الذي يخصّ به نفسه في هذا المشهد الأول من مشاهد تكوّنه ليس سوى دور الشريك السلبي. فالخارج هو من يومئ إليه ويقدم له العالم كي يراه. كان لا يزال

عليه أن يجعل العالم عالمه، وهذا على وجه الدقة ما يفعله في إيماءة جوابية إذ يرفع إدراكه العالم إلى درجة ثانية. فكل ما يراه - الحديقة، السُّحْب، الحيوانات، الأنهار، الريف المنظور إليه من قارب، أو المدينة كما تُرى من مُرتَفَع - وكل ما يقع عليه بصره هو الآن موضوع رؤية بطريقة يَلحّ على أنّها طريقتَه وطريقته وحده: «في تاريخ ذلك اليوم لم يَر أحد سواي تلك السحب بالطريقة ذاتها التي رأيتها بها». ويقول أيضًا: «في كامل تاريخ ذلك اليوم كان رابندارات وحده الذي شهد المشهد بعينين مسحورتين». تتكرر التوكيدات من هذا النوع مثل اللازمة طوال النصّ لتوضح أنّ الرؤية لم تعد استجابة سلبية لنداء الخارج. إنها الآن وسيلة إدراك تتوسلها الذات لتجعل العالم ملكًا لها.

تعمل هذه الرؤية من الدرجة الثانية بمثابة صلة حاسمة بين بروز الكائن في العالم وتحققه الذاتي في قَدَرٍ شعريّ. لا يزال ثمة بعض المسافة التي يجب أن يقطعها قبل بلوغ تلك الوجهة، لكنه متّجه إلى هناك على النحو المُرام. لقد بات بمقدوره أن يزعم أنّ العالم المُتملِّك على هذا النحو هو «عالمه»، ويجد في هذا التملُّك كلّ ما يحتاج إليه لإبداعه: الصور التي ستميّز رؤياه عن رؤى الآخرين، الكلمات التي ستختلف على نحوٍ بيّن عن تلك التي تصدر عن الأصوات الأخرى. وبالمثل، فإنّ الرؤية التملكية توفّر للكائن المادة كي يكتب ذاته بصورة إبداعية في «التاريخ الذي هو نحن أنفسنا». هكذا يغدو مفهومًا، حين يُوضَع هذا النوع الآخر من الواقعية في تعارض مع أعراف التأريخ التاريخية الموضوعية، أن يختار طاغور مشهد الطفولة البدئي بوصفه

الموقع الذي يُطْلَقُ منه نقده. ذلك يساعده في أن يحدد ما كان أصلاً خاصيته المكوّنة منذ فترة باكرة من حياته والدور الذي كان لها في بناء ما قبل تاريخ نموه ونضجه ككاتب. وبالنكوص هكذا من الفعلي إلى الممكن وإسقاط الأخير على ميلٍ بازغ، يخطو الشاعر عائداً إلى زمن البذرة الذي لبداية لا يتوسّطها شيء. وهذه طريقته في وضع التاريخية في إطارٍ مفهوميّ حاكم يسعى إلى أن يتناول تاريخ الإبداع على نحوٍ أعمق غوراً مما يبلغه المؤرّخ الأكاديمي (aitihasik pandit).

للفورية التي يتميّز بها ذلك الإحساس الأوّليّ بالقبض على العالم بوصفه عالم المرء الخاص لازمتها المتمثلة في فورية العملية الإبداعية ذاتها. يسلّط طاغور الضوء على هذا الأمر بالاعتباس من واحد من أوائل الأوبانيشاد، ما يُدعى أطروحات الغابة أو الأرانياكا. وهذا المتن من الأدب الهندي الذي جرى تأليفه على مدى فترة طويلة جداً من الزمن تمتد من نحو 500 ق.م، يسمُّ انتصار الميتافيزيقا على الشعائرية الفيدية. كان «التقدّم الملموس الذي أحرزته مزاعم التأمل أو التفكّر على الأداء الفعلي لطقوس التضحية المعقّدة» ونظريات الكون الأسطورية التي أملتتها، علامة على تحول جذري، تبعاً لسوريندرانات داسغوبتا (Surendranath Dasgupta)، المؤرّخ البارز للفلسفة الهندية. وهو يشير إلى أنّ فكرة الذات تنتقل، في هذا التفكير، إلى مركز الاهتمام الفكري والروحي مزيجاً فكرة الخالق الخارجي. وهذا تطور جَلَلٌ في تشكّل المثالية، وقد وسمه داسغوبتا بأنّه «تحوّل العقل من الموضوعي إلى الذاتي». لكن هذا التحول لم يشتمل على «أيّ نقاشات فلسفية مُحكّمة أو تحليل دقيق

للعقل» في الأوبانيشاد ذاتها. وهو يحصل هناك «بوصفه مسألة إدراك مباشر، حيث يصعب أن يفوت القارئ ذلك التيقن الذي تُلتَقَط به الحقيقة»⁽¹⁵²⁾. وكان طاغور واحدًا من أولئك القراء. واعتمد طوال مسيرته المديدة ككاتب على ذلك المتن القديم من التعاليم في شأن قيمة «الإدراك المباشر» وحقيقته بوصفه مصدرًا لا ينفد للأفكار والصور والقصص والأشكال البلاغية التي استخدمها في ما أراد قوله عن الإنسان والإله.

لعلّ جاذبية هذه الفوريّة هي التي ساقته إلى اقتباس واحد من أوائل خطابات الغابة، وأهمّها بحسب بعضهم – ألا هو البراهادارانياكا – كي يعبر عن رؤيته لفوريّة العملية الإبداعية. وهذا المقطع الذي اقتبسه، أي *na vā are putrāṇām kāmāya putrāḥ priyā bhavanti* (2.4.5)، تمكن ترجمته على النحو: «ليس من أجل الأبناء، يا عزيزتي، يحب الآباء أبناءهم، بل من أجل الذات»⁽¹⁵³⁾. وكي نفهم كيف يستخدم

Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (152) (Delhi: Motilal Banarsidass, 1997), I: 14, 33.

(153) ترجمات هذا النصّ وشرح شانكاراكاريا له مستمدة كلها من:

The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, trans. Swami Madhavananda (Calcutta: Advaita Ashrama, 1988).

هذا الحوار بين يَجْنافالْكيا ومايتري يجري مرتين في البراهادارانياكا، في 2.4.5 ثم، مع تنويعات طفيفة جدًا، في 4.5.6. وقد استخدمت الأول من بين هذين المقطعين.

طاغور هذه الكلمات قد يكون مفيداً أن نقرأها في سياقها. فهي جزء من حوار بين الحكيم يجنافالكيا وزوجته مايتري حول مسألة الخلود، وتشكل جملة واحدة من دسته من الجُمَل التي يوجهها زوجٌ إلى زوجته في مقطع مُحكَم يُقرأ على هذا النحو مفصّلاً:

ليس من أجل الزوجة، يا عزيزتي، يحبّ الزوج زوجته، بل من أجل الذات. ليس من أجل الزوج، يا عزيزتي، تحبّ الزوجة زوجها، بل من أجل الذات. ليس من أجل الأبناء، يا عزيزتي، يحبّ الآباء أبناءهم، بل من أجل الذات. ليس من أجل الثروة، يا عزيزتي، نحبّ الثروة، بل من أجل الذات. ليس من أجل البراهمانا، يا عزيزتي، نحبّ البراهمانا، بل من أجل الذات. ليس من أجل الكاشتريا، يا عزيزتي، نحبّ الكاشتريا، بل من أجل الذات. ليس من أجل الأكوان، يا عزيزتي، نحبّ الأكوان، بل من أجل الذات. ليس من أجل الآلهة، يا عزيزتي، نحبّ الآلهة، بل من أجل الذات. ليس من أجل الكائنات، يا عزيزتي، نحبّ الكائنات، بل من أجل الذات. ليس من أجل الكلّ، يا عزيزتي، نحبّ الكلّ، بل من أجل الذات. الذات يا عزيزتي مايتري، يجب أن تتحقّق: أن تُسمع وتُتأمّل وتُتفكّر بها. وبتحقّق الذات يا عزيزتي، من خلال السمع والتأمّل والتفكّر، يُعرَف هذا كلّهُ.

Na vā are patyuh kāmāya patiḥ priyo bhavati, ātmanastu kāmāya patiḥ priyo bhavati. Na vā are jāyāyai kāmāya jāyā priyā bhavati, ātmanastu kāmāya jāyā priyā bhavati. Na vā are putrāṇaṃ kāmāya putrāḥ priyā bhavanti, ātmanastu kāmāya putrāḥ priyā bhavanti. Na vā are vittasya kāmāya

vittam priyam bhavati, ātmanastu kāmāya vittam priyam bhavati. Na vā are brahmaṇaḥ kāmāya brahma priyam bhavati, ātmanastu kāmāya brahma priyam bhavati. Na vā are kṣatrasya kāmāya kṣatram priyam bhavati, ātmanastu kāmāya kṣatram priyam bhavati. Na vā are lokānām kāmāya lokāḥ priyā bhavanti, ātmanastu kāmāya lokāḥ priyā bhavanti. Na vā are devānām kāmāya devāḥ priyā bhavanti, ātmanastu kāmāya devāḥ priyā bhavanti. Na vā are bhūtānām kāmāya bhūtāni priyāṇi bhavanti, ātmanastu kāmāya bhūtāni priyāṇi bhavanti. Na vā are sarvasya kāmāya sarvaṃ priyam bhavati, ātmanastu kāmāya sarvaṃ priyam bhavati. Ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsītavyo Maitreyi, ātmano vā are darśanena śravaṇena matyā vijñānedam sarvaṃ viditam. (2.4.5)

الآن، ثمة التباس واضح في شأن هذا المقطع. فهو يقول في الجملتين الأخيرتين، إنّ الذات يجب أن تتحقق من خلال السمع والتأمل والتفكير. ولكن من هي أو ما هي هذه الذات؟ تمكن قراءة كلمة أتمان (ātman) وهي الكلمة التي تشير إلى «الذات»، على أنها تعني إما الذات الفردية أو الذات الأرفع. فما الذي تشير إليه فعلياً: البوروشا أم البراهمان؟ تقسّم الإجابة عن هذا السؤال الفلسفة الهندية إلى مدرستين كبيرتين: السامكيا والفيدانتا. تحظى العبارة المتكررة ātmanastu بأهمية حاسمة بالنسبة إلى شراح المدرسة الأولى. وهم يعتبرون أنّها تعني «من أجل الذات»، أي «من أجل ذات المرء»،

في كلّ واحدةٍ من الأمثلة المذكورة هنا. وهذه الذوات أو النفوس الفردية متماثلة جميعًا في جوهرها ومُتَّصِمَةٌ، بحسب السامكايّا، في البوروشا، وهو واحد من المبدأين الأساسيين اللذين يحكمان كلّ كينونة. فمعرفة الذات من جهة البوروشا تعني، كما يقولون، معرفة جميع الذوات أو الأنفس والانتساب بذلك إلى الخلود.

يعارض الفيديانتيون هذه النظرة بقراءةٍ بديلة للنصّ. فهم يؤولونه، باتباع شروح شانكارا للبراهماسوترا ذات الصلة (vākyānvayāt, 1.4.19)، في سياق النقاش حول الخلود بين الزوج الوريح وزوجته. فهو على وشك الانسحاب من العالم واللجوء إلى الغاب، تاركًا كلّ ما يملك لزوجته. لكن إحداهما أقلُّ اهتمامًا بحصّتها من الثروة قياسًا باهتمامها بمعرفة كيفية التغلّب على الموت، فتسأل بكلمات لا تُنسى بمباشرتها وعمقها: *yenāham nāmṛtā syāṃ kimahaṃ tena kuryām* (2.4.3) «ما حاجتي إلى ما لا يجعلني من الخالدين؟» فيكون ردّه، في المقطع قيد النقاش، على هيئة نصيحة بأن الخلود يتأتّى عن معرفة الذات الأرفع وبأننا يجب أن نعرف برغباتنا على أنّها مُسندةٌ إلى الرغبة في هذا الأخير. ومن ثمّ يمضي إلى وضع قائمة بالمرغوبات كي يوضح أنّها جميعًا مستمدة من حبّ المرء لـ الذات الأرفع، مهما تكن مختلفةً من نواحٍ أخرى. ويتم تناول هذا الأمر في ثلاثة مقاطع تالية (2.4.7-9) من خلال قياس موسيقي لتبيان أنّ جميع كيانات الكون تمتزج في البراهمان بصرف النظر عن تنوعها في الجنس والنوع، شأنها شأن قطعة موسيقية تُعزف على الآلات الموسيقية النقرية والنفخية والوترية لتشكّل صوتًا متكاملًا، بصرف

النظر عن اختلافات النغمات والضربات. وبفضل عملية توحيد مشابهة لهذه، يجب أن يُعدَّ الفرد مُصَمِّمًا في التماهي الكوني بين الأتمان المذكور في هذا المقطع والذات الأرفع (Paramātmā) أو الذكاء الخالص (Cidghana)، بحسب الفيديانتين.

يتوقف قَدْرُ كبير من التأويل، إذا، على عملية التوحيد الحاسمة هذه، أو الـ (ekāyanaprakriyā)، كما يدعوها شانكارا في شرحه (1.4.19). وهو يقول إنَّ جميع حالات الرغبة المحتملة خاضعة لهذه العملية كي يتضح أنَّ الرغبة في الـ Paramātmā هي ما تشترك به. ولذلك فإنَّ أفراد كيان معيّن بوصفه مرغوبًا فيه يعني الابتعاد عن جوهر الأمر وإضعاف الحجاج إضعافًا خطيرًا. لكن أفراد كيان فردي هو على وجه الدقّة ما يفعله طاغور باختياره علاقة الأب-الابن لإلقاء الضوء على ما يبتغيه. فلماذا يفعل ذلك؟ هذا سؤال جدير بأن يُطرح لأنَّ طاغور، بوصفه فيديانتيًا موقنًا هو نفسه، كان يمكن ألا يجد مشكلة في الأطروحة التي مفادها أنَّ البراهمان يحيط بكلّ شيء. وغالبًا ما رُوِّج لذلك بوصفه داعيةً لطائفته من الإصلاحيين الهندوس الذين يُدعون بالبراهمو، كما في أعماله كشاعر وروائي وكاتب مقالات، وهو الأهمّ. والمقال الذي نتناوله هنا مفعم بالإحساس بروح إلهي كليّ الحضور، وهو يعجّ بالعبارات والصور التي لا معنى لها إلا بوصفها مجموعة من الدلائل الفيديانتية على الذات الأرفع. والتمييز بين الذوات أمر بارز في كتاباته، بما في ذلك تلك التي يخاطب فيها جماعته حيث يتكلم بإسهاب على هذا القول الأوبانيشادي المتعلق بعلاقة الأب - الابن كي يميّز بين الأنا الصغير والأنا الكبير، الأنا

المعزول المتوحد والأنا العظيم الشامل، أناي الخاص والأنا الرفيع، وهلمَّ جَرًا (العبارات المستخدمة في البنغالية هي choto ami، boro، ami، eka ami، maha ami، amar ami، param ami... إلخ) (154).

وكلّ واحدة منها تجعل المرء يتساءل لماذا كان على طاغور أن يلتقط مرغوبًا فيه محدّدًا من بين عشرة ويتّخذُه أساسًا لنقاشه حول الأدب والتاريخية.

كي نفهم لماذا، علينا أن نبقى في الأذهان أن هذه ليست المناسبة الأولى ولا الوحيدة التي يستخدم فيها طاغور نصًّا أوبانيشاديًّا بطريقته الخاصة تمامًا التي لا تتقيّد بالفيديانتية المقرّرة. وبفعله هذا، أنقذ طاغور هذا المتن العظيم من الفكر الهندي من الضمور والتقدم، وأبقاه منفتحًا بوصفه مصدرًا للابتكار لا ينفد ينهل منه الشعر والفلسفة. وقراءته للمقتطف المستمدّ من البراهادارانياكا هو ذاته مثال على ذلك الابتكار. وكان قد علّق على هذا في ستّ مناسبات على الأقلّ خلال الخمس وثلاثين سنة الأخيرة من عمره، كما أحسب، وهذه القراءات كلّها يخالف بعضها بعضًا (155). ويبدو الأمر كما لو أنّ هناك عزمًا في القول يتيح للأتمان أن يرى في ضوء مختلف عند

«Bairagya», in *Satiniketan*, pp. 215-17: Rabindra- (154) *racanabali*, 12.

(155) هذه النصوص، مؤرّخةً بحسب التقويم البنغالي، هي:

«Viswasahitya» (1313), in *Rabindra-racanabali*, vol. 13; «Bairagya» (1315), *ibid.*, vol. 12; «Manusher Dharma» (1349), *ibid.*, vol. 12; «Sahityatattva» (1340), *ibid.*, vol. 14; «Utsarga» (1343), in *Sahityer Pathe*, *ibid.*, «Sahitye Aitihāsikata» (1348), *ibid.*

كلّ منعطف: حيناً بوصفه إطاراً مفهوماً (باراداييم) للسيادة والوفرة، وحيناً آخر بوصفه مقياساً للتعارض بين الداخلي والخارجي، وحيناً ثالثاً بوصفه ترابط الأشياء وليس انعزالها، وهلمّ جرّاء. ومن الواضح أنّ سلطة شانكارا نفسه لم تُفلح في تبديد التباس الأصل. وبقي الكثير منه كي يعمل بوصفه استعارة تتعلق بالإبداع حين عاد طاغور إلى النصّ لآخر مرّة.

ليس لقراءة طاغور ذلك القول الأوبانيشادي في مقاله عن الأدب والتاريخية كبير علاقة بالتأويلات التقليدية المستندة إلى شروح شانكارا. فهو يقول في تعليقه إنّ «الـ atmā يرغب في أن يظهر على أنه الخالق في حبه لابنه. وهذا هو السبب في أنّه يثمن حبه لولده بهذا القدر الكبير». (Atma putrasneher madhye srishtikartarupe apnake prakash korte cay, tai putrasneha tar kache mulyaban) وفي ما عدا أوهى الأثر لمؤدّي غير مباشر، ليس ثمة هنا ما يشير إلى أنّ هذه الكلمات يمكن الاعتداد بها بمعنى أو بآخر في ما يخصّ العلاقة بين مجموعة معينة من الرغبات الدنيوية ورغبة عامة (kāma) في الذات الأرفع، وهي المشكلة التي قرأها الفيدانتيون الكلاسيكيون وخصوصهم في المقطع الأصلي وكانوا منشغلين بها أشدّ الانشغال. والحال، إنّ طاغور، بعزله المقتطف من ذلك المقطع، يقطعه عن خلفيته السردية في حادّ حوار مايتري مع زوجها ويحرره من إلحاح النصّ المتكرر على أولوية الباراماتمان على الذات الفردية. والنصّ الذي يُقَطَّع عن سياقه مرتين في الحكمة والبلاغة، يغدو الآن جاهزاً لتأويل جديد مع فهم الأتمان على

آته في المقام الأول فاعلٌ مبدعٌ سيّد: «الأتمان الذي يحتاج إلى
حبّه ولده كي يعبر عن نفسه» (atma jaar nijer prakasher janya
.putrasneher prayojan).

يصعب التقليل من شأن هذه المراجعة. فهي تنبع من منطقٍ نقدٍ
متنامٍ للتأريخ. وكان طاغور قد أشار إلى أنّ تجارب طفولته أساسية
لفهم ماضيه كاتبًا. وقد فعل ذلك باقتباس عدد من الحالات التي
تشير إلى واقعيّة وجدها مفقودة في التواريخ المعيارية التي كُتبت
عن أعماله، وعن الأدب بصورة عامة. وهو إذ يقوم بذلك في القسم
الأول من المقالة، يواصل كي يُحبط اعتراضًا على حجاجه يستند
إلى أنّ التجربة الأوليّة وحدها لا تكفي لدحض مزاعم كتب التاريخ
المدرسية تلك. وهو يسلم بأنّ هذا ما تكون عليه الحال حين لا يُعمل
على المادة الخام (upakaran) للتجربة، سواء كانت أوليّة أو سواها،
عملًا إبداعيًا يجعلها أدبًا. ومن هنا إشارته إلى آته لا يسعنا أن نأمل في
التقاط ما تدور حوله التاريخية إلا بمواجهة التأريخ بالإبداع.

لما كان الجانبان متراصفين، فإنّ الأمر يتبدى على آته مواجهة بين
برانية التمثيل التاريخي الأكاديمي وعلانيته، من جهة أولى، وجوانية
عمل الإبداع الذي تقوم به الذات ومطالبتها بما ينتج عنه باطراد،
من جهة ثانية. وطاقور، نصير تلك المطالبة، ينتفع هنا من الحكمة
الأوبانيشادية أشدّ الانتفاع. ذلك أنّ لا شيء يخصّ المرء على النحو
الكامل أكثر مما يربط الأب بالابن. وهي رابطة تشكل إطارًا مفهوميًا
حاكمًا لكل الروابط بين السلف والذريّة في كلّ جانب من جوانب

الحياة بما في ذلك مجالات العمل الفني والأدبي. هنا أيضًا، يحقق المبدع ذاته في إبداعه وهذا الأخير يجعله يتجلى في إبداعه.

هذا التبادل من دون وسيط هو الذي يشكّل ما يمكن لكاتب أن يدعي أنّه خاصيته المكوّنة في شأن عمل الذات في العملية الإبداعية. وهذه العملية كانت متمادية، بالنسبة إلى طاغور، مع المحفّزات الأولى لحساسية سيجد فيها قدره كشاعر مصوّرًا مسبقًا. وهذا هو السبب في أنّ واقعية ذلك الإيقاظ الذاتي يجب أن تؤخذ في الحسبان إذا أردنا أن نفهم عمله في تاريخه الجوهري. لكنه بات يعتقد في آخر عمره أنّ التاريخ الأكاديمي لا يقوى، للأسف، على مثل هذه التاريخية.

لهذا نجده، في المقالة عن الأدب والتاريخية، ينسب هذا العجز إلى الموقف (sadharon) العام الذي يتخذه التمثيل التاريخي. فهذا الأخير لا ينظر إلى الماضي إلا بالعين العامة ولا يقدر أن يرى أي شيء سوى ما تتيحه الرؤية الوسطية المعهودة. وبالمقابل، فإنّ كل ما تلتقطه التحديقة المبدعة يُرى للمرة الأولى. وهذا هو الحدّ الذي يرتبط عنده تذكّر طاغور مشاهد الطفولة تلك مع الحجاج حول التاريخية. وكما يحصل في العادة في مثل هذه المناسبات حين يتضافر الوجوديّ مع المعرفيّ، تنزع الكلمات إلى أن تنزلق خارج أعلامها الدلالية المعتادة لتقع في إसार ضروب من الغموض والمواربة تحتاج إلى أن تُفصّل.

تبدي كلمة *itihās*، وهي كلمة مفتاحية في هذا المقال، عن العَرَض⁽¹⁵⁶⁾. وإذ تُرجمت إلى الانكليزية بـ«*history*» (تاريخ)، فإنّ

(156) ثمة نقاش مفصّل لـ *itihāsa*، في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

طاغور يستخدمها لتعني كلاً من الـ historia rerum gestarum [تاريخ الحوادث الفعلية] والـ res gestae [الحوادث الفعلية] ذاتها. وعلى المرء أن يراقب، إذًا، كيف يبدّل بينهما من دون انقطاع، وبسرعة على الدوام، لدى الكلام على التاريخ. وبخلاف هيغل الذي رأى في تداعي المعنيين في العلامة ذاتها، Geschichte، بشير «نظام أرفع»، أي التاريخ العالمي المتحقق بالكتابة، فإنّ طاغور يعتبره مجرد ادّعاء يلقي قناعًا على بؤس التأريخ. وهو، لذلك، يلجّ على الفصل بين السرد والحدث بوصفه مقياسًا للتمييز بين الإدراك العام والإبداعي. فالضوء الذي يسطع على خوص جوز الهند، والسحب المتركمة المعلقة عاليًا فوق المنزل، وبقرة تُعنى بفلوٍ بصرف النظر عن اختلافهما في النوع: لاشيء من هذا تربطه أيّ علاقة بالأنساق العامة للتمثيل التاريخي الذي عادة ما نجده في الخطاب الأكاديمي. والحوادث التي تشير إلى علاقة بالغة الخصوصية بين المبدع وما يراه، هي حوادث لا تقبل التمثيل في العاديّات التاريخيّة المعهودة. ومع ذلك فإنّ طاغور لا يرفض التاريخ أيّ رفض مباشر، بينما هو يتأمل ذلك الماضي.

في تاريخ ذلك اليوم لم يكن ثمة أحد سواي (kono dvitiya vyakti) رأى تلك السحب بالطريقة ذاتها (shei cokkhe)، حرفيًا بالعينين ذاتيهما) كما فعلت.

أو

في كامل تاريخ ذلك اليوم كان رابندارات وحده الذي شهد المشهد بعينين مسحورتين... ما من أحد آخر ثقّفه تاريخ ذلك اليوم بالدلالة العميقة للمنظر كما ثقّف رابندارات.

شدّدتُ على كلمة تاريخ (itihās) كي أشير إلى أنّ استخدامها في هذه المقاطع يشهد بوضوح على تاريخيّة الحوادث التي أغفلتها عين السرد التاريخي الشائع التي لا ترى. وبعيداً عن كونه موضع «اتصال» هيغليّ بين ما حدث في الماضي وما كُتِبَ عنه، فإنّ الـ itihās يقف هنا كخط حدود بين الاثنين. ويلجّ طاغور على ملاحظة ذلك الخطّ، بل وتسليط الضوء عليه، لا كي يقف في صفّ اللاتاريخي أو غير التاريخي. وعلى العكس، يبدو أنّ ما يقصد إليه هو إيضاح كيف أفقرّ التاريخ بانشغال التأريخ بالعامّ والوسطيّ المعهود وإقصائه الفردي والإبداعي.

يتماشى خطّ الحدود بين السرد والحدث، بحسب طاغور، مع ما يفصل المجال العام عن حقل الإبداع (srishtikshetra) أيضاً. وما يجري في المجال العام بـ«تاريخه» العام هو، في رأيه، مجرد لعبة دولتيّة من ألعاب التعديلات الدستورية: في إشارة مباشرة، بلا شكّ، إلى تسييس الزمن ذلك التسييس التافه. ومع أنّه لم يكن بيده ألا يكون على ذلك الجانب من الخطّ «حيث التاريخ عامّ» (itihās jekhane sadharon) بحكم الضرورة، فإنّه لم يكن هناك إلا بقدر ما كان «واحدًا من الرعايا البريطانيين» (وهو يكتب هذه العبارة بالانكليزية، «a British subject»)، و«ليس بوصفه رابندرانات». وهو بتعريفه نفسه من خلال اسمه الشخصي، ينتقل إلى الجانب الآخر حيث «رابندرانات» وحيد تمامًا في حقله الإبداعي الخاص، و«لا يقيدّه التاريخ إلى أيّ جمهور». وهناك، فإنّ الضوء الذي طلى قمم الأشجار بلون الذهب في الفجر لا علاقة له بأيّ دُخُل للدولة يعود إلى الحكومة البريطانية»

(British governmenter rashtrik amdani noy)، بل كان يشع، كما

يقول، داخل «تاريخ غامضٍ لنفسي الداخلية (anataratma)».

«تاريخ غامض» و«نفس داخلية»: يصعب إبعاد العملية الإبداعية أكثر من هذا عن التاريخ العام والفضاء العام لشؤون الدولة. هاتان العبارتان تعبران عن الجوانب القصوى التي يحتاج إليها الإبداع كي يتحقق في الأدب. فلا يكفي أن يرى الأشياء في ضوء جديد. ذلك أن الرؤية ليست سوى جمع المواد التي يجب العمل عليها لتحويلها إلى أدب. «يجمع المبدع بعض مواد إبداعه من السرديات التاريخية وبعضها من بيئته الاجتماعية. لكن المواد بحد ذاتها لا تجعل منه مبدعاً. وهو لا يعبر عن نفسه بوصفه مبدعاً إلا بوضع هذه المواد قيد الاستخدام».

يعتمد طاغور، في الجمع والاستخدام، ذلك الاعتماد الكلي على ذاته الداخلية أو anataratma. وهذه الأخيرة هي ما شكّل فاعليته (srishtikartritva). وهي من التقط له لا ثمار رصده الحياة الريفية فحسب، بل أيضاً المعلومات التي جمعت مما قرأه عن الهند القديمة والقروسطية. لكن تحويل هذه الإدراكات كلّها، المادية منها كما الذهنية، إلى أدب، مثل القصائد الغنائية في مسرحيته شيترا، وقصصه القصيرة التي جمعت معاً (Galpaguccha)، والأشعار السردية في Katha O Kahini [حكايات وقصص]، وهلمّ جرّاً، كان يقتضي أن يكون لوحده تماماً كي يتناغم مع الكتابة. يقول طاغور: «المبدع يعمل وحيداً في محترفه (racanashalay)».

لطالما كانت العزلة شرطاً للإبداع بالنسبة إلى طاغور، وإلحاحه عليها لم يكن استثناءً في هذه الحالة، كما يبيّن الاستخدام المُرسَل

لكلمة eka واشتقاقاتها بحيث تعني «منعزل»، «منفرد»، «لوحده»، وما إلى ذلك، طوال المقالة. لكن تفسير ذلك على أنه انسحاب من التاريخ هو تفسير خاطئ تمامًا. ذلك أننا لا نجد في مسيرته الطويلة كاتبًا أي شيء يبرر مثل هذا الاستنتاج. وعلى العكس، فقد أصرّ مرّة بعد مرّة على أنه ينتمي إلى زمنه وعالمه. حتى عندما كان حزينًا للغاية لاندلاع الحرب العالمية الثانية ولـ «بربرية ترؤّع أوروبا بمخالبها وأنيابها»، كما يقول في مقالة عظيمة هي «Sabhyatar Sankat» (نُشِرَت بالإنكليزية بعنوان «أزمة الحضارة»)، كتبها قبل بضعة أشهر من وفاته، وكان لا يزال يأمل، وإن يكن على نحوٍ صوفي، بأن يفتح التاريخ ثانيةً أفقًا جديدًا للإنسانية. وكما ذكرنا من قبل، فقد اعتبر نفسه طوال حياته «شاعرًا من شعراء العالم». لكن ما لم يكن ليقبله هو اختزال العالم إلى فضاء عام لا مجال فيه سوى للتأريخ وحده في سرده الدولتي. وبخلاف تلك النظرة الاختزالية، دافع عن تصوّر للماضي هو من الكبر والاتساع بما يكفي لأن يتلاءم مع كلّ إبداع، بحيث يمكن التأريخ أن ينجز وعده في وفرة من التاريخية.

نقد طاغور التأريخ، في قوله الأخير حول هذا الموضوع، مُوجّه إذًا إلى أولئك «المؤرّخين المتحذلقين» الذين ضيقوا التاريخ من حيث مداه وإلى أولئك النقاد الأدبيين الذين «أكثرُوا الطواف» في التاريخ فنزعوا عنه كلّ خصوصية. «تَبًّا لتاريخكم!» (dur hok ge tomar itihās) هذا ما كان يروقه أن يقول لهم. لأنّ هذا الذي يُدعى بالتاريخ لا يخدم أيّ غرض سوى اقتلاع الشاعر من مركز إبداعه. وهو إذ يتكلم من ذلك المركز، فإنه يقصد السعي إلى عقد قران بين

الأدب والتأريخ بحيث يمكن تبصّرات واحدهما الإبداعية أن تغني الآخر. وهو يورد مثالين من أعماله كي يشير إلى أنّ ذلك ممكن. يحيل أول هذين المثالين إلى قراءته التواريخ المعيارية المكتوبة عن الهند ما قبل الاستعمارية كجزء من المنهاج التعليمي في ظلّ الراج. فهو يرى أنّ «الصور التي شكّلتها [تلك التواريخ] في عقده» بأشد ما يكون الوضوح»، والطريقة التي نظر بها إليها بخلاف الجميع قبل ذلك الحين أو بعده، والأعمال الأدبية التي ألهمتها، لا تدين بشيء إلى التأريخ في حين تدين بكلّ شيء إلى «نفس رابندرانات الداخلية» وحدها.

إذا كان التبصّر الشعري في هذا المثال الأول قد أضاف أبعادًا جديدة إلى ضروب الماضي التي سبق لكتب التاريخ أن فسرتها، فإنّه يتقصّى، في المثال الثاني، البنية العميقة للتاريخية في الحياة اليومية ويمثّلها في سرديات لا يقوى التأريخ الأكاديمي على إنتاجها. يقول طاغور، متذكّرًا فترة بالغة الخصوبة من مسيرته الأدبية قضاها شرق البنغال في تسعينيات القرن التاسع عشر:

لا شكّ في أنّ المشاهد الريفية التي جلاها الشاعر في تلك الأيام تأثرت بصراعات التاريخ السياسي [المعاصر] (rashtrik itihaser aghat-pratighat). لكن ما انعكس في *Galpaguccha* [مجموع القصص القصيرة التي كتبها طاغور] لم يكن، بفضل الإبداع، صورة نظام إقطاعي ولا صورة أيّ نظام سياسي مطلقًا، بل تاريخ (itihas) سراء الحياة وضرّاتها الذي لطالما كان موجودًا، بكفايته وبؤسه اليوميين (pratyahik)، في

حقول الفلاحين وأعياد القرى، مُظهرًا إنسانيتهم البالغة البساطة
والثبات على مرّ التاريخ: تحت حكم المغول حينًا، وتحت حكم
البريطانيين حينًا آخر.

هنا، في هذا المقطع، يوضح طاغور أخيرًا وبعبارة صريحة
نوع التاريخ والتاريخية الذي في ذهنه. وهو يفعل ذلك أولاً بتمييزه
بوضوح من التاريخ السياسي الراهن. ولا بدَّ أن ذلك قد نقره شيئًا
ما بوصفه مشهدًا لدسائس ومناورات السياسيين من كلِّ لون وهم
يتفاوضون على شروط تعديل دستوري ويتساومون على المطالب
المتضاربة المرتبطة بمصالح طائفية وإقليمية ومناطقية يرعونها
هم أنفسهم. ويسلم طاغور بأنَّ مثل هذه الشؤون العامة لا يمكن
تركها برمتها خارج التاريخ. لكنه يسارع ليشير إلى أنَّ الجمهور
(Sadharoun) مكوّن في هذه الحالة من هنود هم مجرد «رعايا
بريطانيين» ومُدوّن على هذا النحو في ضروب التأريخ الدولية التي
لا يحترمها.

للتاريخية التي يثمنها طاغور «جمهورًا» آخر هو الشخصية الرئيسة
فيها. وهو مُكوّن من الرجال والنساء العاديين الذين يعيشون في
الريف بعيدًا عن المراكز السياسية المدنية. ومنذ حركة سواديشي
(Swadeshi) (*) بين 1904 و1908 والبنغال الريفية حاضرة في تفكير
طاغور، على نحوٍ لا يختلف عن «الهند القروية» في تفكير غاندي

(*) حركة سواديشي هي حركة تهدف إلى تعزيز المنتج المحلي الهندي.
وقد ارتبطت بحركة أخرى هي حركة المقاطعة، مقاطعة البضائع الأجنبية
والمقاطعة الاجتماعية لأي هندي يستخدم هذه البضائع.

بعد عقدين من ذلك، بوصفها استعارة للجزء الأكبر من المجتمع المدني الذي لم تتمثله الدولة. فالمغول، بأوتوقراطيتهم ما قبل الحديثة، لم يحرصوا على هذا التمثيل. وبالمقابل، فإنَّ البريطانيين، بأوتوقراطيتهم الاستعمارية الحديثة، فعَلُوا. غير أنَّهم أخفقوا في تحقيق ذلك، لأنَّه ببساطة لم يكن ممكناً للاستعمار - تلك السيطرة التي قُدِّر لها أن تحكم المستعمرين من دون رضاهم وكانت تالياً سيطرةً من دون هيمنة - أن يقنع رعاياه بأن يحبّذوا مثل هذه السياسة. وترتّب على ذلك أنَّ الحياة المعيشة في المجتمع المدني لم تُضمَّ تماماً قطّ إلى سرديات التاريخ العالمي الدوليّة التي أدخلها الغرب إلى جنوب آسيا. ولا نجح التأريخ، أداة هذا الغرب، في أن يخترق على نحو عميق التاريخية التي أمّلت تلك الحياة. وهذا القصور على وجه التحديد هو موضوع نقد طاغور.

يتدارك الأدب، كما يشير طاغور، إخفاق التأريخ بهذا الصدد. وهو يفعل ذلك بتناوله الحياة التي يحيها الشعب في «سرائه وضرّائه اليوميّتين». ولكن كيف يمكن التاريخية أن تُفهم على صعيد اليوميّ؟ للإجابة عن هذا السؤال يمكن المرء أن يبدأ بالاعتراف بما هو واضح في شأن اليومي بوصفه ظاهرة محددة من ظواهر الزمن. ذلك أنَّ زمنيّه لا تمكن مطابقتها مع أيّ يوم بعينه من أيام الروزنامة مثل اليوم أو يوم غد، مع أنَّ الرتبة المميزة لليوميّ سهلة الإدراك في اليوم الحالي أو الذي يليه. لكن تلك الرتبة تُفصح عن تكرار شيء كان موجوداً في أيام أمسنا كلّها. وبذلك، فإنَّ اليوميّة يملئها بالضرورة إحساس بالماضي، شأنها شأن التاريخية.

الماضي الذي يملي اليوميّة هو عادةً ماضٍ مشترك، وعامّ تاليًا. لأنّ «اليوميّة»، كما يلاحظ هايدغر، «هي طريقة في الكينونة: ينتمي إليها، بالطبع، ما يتجلّى على الملاء»⁽¹⁵⁷⁾. تنطوي مثل هذه الطريقة في الكينونة على كينونةٍ مع آخرين في زمن اجتماعي قائم على فكرة عن الماضي مقبولة على نحوٍ مشتركٍ ومتبادل. ومن دون هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون هناك سنن للسلوك أو قواعد للتصرّف مُتَّفَق عليها تمكّن الناس من أن يشكّلوا أيّ شيء عامّ، ولا يمكن أن يكون هناك تراث أو تاريخ لمثل هذا المجتمع يعتبرهما تراثه أو تاريخه. هكذا يعمل إحساس بالماضي مُكوّن بصورة عمومية على توحيد اليوميّ مع التاريخيّ ويمكنّ الأدب من مقارنة التاريخية على طول مسار اليوميّة كما طالب طاغور.

لكن كيف يمكن مثل هذه المطالبة أن تقف بمفردها على أرضيّة ماضويّة يومي وعموميّة؟ ألا تعمل اليوميّة بوصفها عملية تستند إلى المعدّل المتوسط على خفض التاريخية ذاتها إلى ضرب من التماثل الرتيب؟ إنها تفعل، بحسب طاغور، ما لم تُفهم بطريقةٍ إبداعية. وهذا الأمر على وجه التحديد هو ما يريد إبرازه حين يشير إلى قصصه القصيرة (*Galpaguccha*). فموضوعات هذه القصص هي موضوعات عتيقة، تقادمت بفعل التقليد. لكنها بُعثت من جديد بسردها سردًا إبداعيًا لتبيان كيف يعمل الزمن والأدب معًا على استعادة التاريخية الحيّة لما هو يوميّ. يعتمد طاغور هنا على اجتماع اثنتين من الكلمات

Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie (197) and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 422.

الأكثر استخدامًا في لغته كي يشرح ما يعنيه. فهو يشير إلى أنَّ الكتابة الإبداعية هي الكتابة عن الـ *Pratyahik Sukhdukhka*، أي عن السراء والضراء اليوميّتين. وإذا ما أُخِذَ التعبير البنغالي *Sukh* لوحده، فإنه يعني السراء والسعادة واليسر وما إلى ذلك، في حين تعني *dukhka*، على الضد من ذلك، الضراء والحزن والعسر، وهلمَّ جرًّا. لكن اجتماعهما في *Sukhdukhka* يتخطى محصلة معانيهما المنفصلة كي يحيل، في الاستخدام العادي، إلى شيء يشبه المدى الكامل للتجربة المعيشة. وحين تلتقي النساء القرويات لاستراحة قصيرة بعد الظهر تتخلل الأعمال المنزلية، فإنَّ ما يتكلَّمن عليه هو الـ *Sukhdukhka*. وكذلك يفعل الناس بعضهم مع بعض في حلقات أصدقائهم وأسرهم وجيرانهم وزملائهم الحميمة. هكذا يصل خطاب اليسر والعسر، *Sukhdukhker katha*، حدَّ الإشارة إلى الاهتمام الذي يَسِمُ ضروب التضامن في عالم مشترك. أما كيف تُبنى ضروب التضامن هذه وكيف تُشكَّل أنسجة التشارك في سياق التعاملات المعتادة بين البشر، فهو ما تدور حوله الـ *Sukhdukhka*. وبإسنادها إلى ما هو يوميّ، يبثّ طاغور في هذا الأخير عيانية التاريخية التي يعتقد أنَّ مزية الكتابة الإبداعية ومسؤوليتها تكمن في إلقاء الضوء عليها وإظهارها للأعين التي لا ترى كي تراها.

هذا يعني، بالطبع، مقارنةً لليومية تختلف تمامًا عن مقارنة الباحثين الذين وصفهم هنري لوفيفر (Henri Lefebvre) بأنهم «مؤرِّخو المدرسة القديمة». فهو يقرّعهم في كتابه نقد الحياة اليومية (*Critique of Everyday Life*) على تسخيف الحياة اليومية بهوسهم

بالتفاصيل الدقيقة إنما غير المهمة وبالتوصيفات التي لا نفع فيها. وهذا يعادل في رأيه «التأويلات النزوية المتقلبة» و«خفة اليد» التي تستبدل بعناية الحياة تجريدات فارغة⁽¹⁵⁸⁾. وبالمقابل، نجده يورد مقطعاً من عمل مارك بلوخ (Marc Bloch) الشهير الذي يتناول التاريخ الزراعي الفرنسي كي يبين أن المألوف يخدع بإطنابه، وأن فهم تاريخية ما يكمن ضمن مدى الإدراك اليومي يتطلب بعض التبصر. يقول: «كم مرة (تمشينا) في الريف الفرنسي من دون أن نعرف كيف نملك مغاليق المنظر الإنساني الذي أمام أعيننا!» لكن تعدد أنماط الحقول في المشاهد الريفية ذاتها يُسلم لتحديقة المؤرخ الأسرار القديمة لـ «أنماط الحضارة الزراعية الأساسية» في فرنسا. «كل ما نحتاج لأن نفعله هو ببساطة أن نفتح أعيننا»، يقول لوفيفر. وهذا ما لا يختلف كثيراً عن نصيحة طاغور. ومع توبيخ الشاعر التأريخ على قصوره الذي يوافق عليه الفيلسوف بقوة، يأمل المرء بأن التأريخ سوف يتنبه، وسوف يتخلص من غموماته الدولتية ويحاكي الأدب في النظر مجدداً إلى الحياة بغية شفاء التاريخية مما هو وضع ومعتاد. لست متيقناً من أن هذا قد حصل في الستين عاماً التي مضت منذ سماع هذين الصوتين.

Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Volume I: (158) Introduction, trans. John Moore (London: Verso, 1992).

جميع الاقتباسات من هذا الكتاب هي من الفصل الثاني:

«The Knowledge of Everyday Life», pp. 130-37.

كان الأصل الفرنسي:

Critique de la vie quotidienne I: Introduction,

قد نُشر أولاً لدى Grasset، باريس، 1947.

التاريخية في الأدب

رابندرانات طاغور

[النصّ «Sahitye Aitihāsikata»، المُترجم هنا إلى الإنكليزية [ومنها إلى العربية تاليًا] عن الأصل البنغالي، مستمد من طبعة الذكرى المئوية لأعمال رابندرانات طاغور *Rabindra-racanabali* (Kalikata: Paschimbanga Sarkar, Bengali Year 1368)، 14:536-38. وهو يعود في التاريخ إلى أيار (مايو) عام 1941، ويُعتبر من حيث التسلسل الزمني آخر مقال له، لكنه واحد من كتابات طاغور الثرية كما نُشرَ في تلك الطبعة. وهو نسخة موثوقة مما قاله في سياق حوار مع بُدَادِف باسو، وهو علم بارز في الجيل الأفتى من الكتاب البنغاليين. وكان طاغور منخرطًا في نقاش متقطع معهم لوضع سنوات حول مسائل الحداثة والواقعية في الأدب. ولذلك، فإنَّ للنصّ طعمًا لاذعًا بالنسبة إلى تاريخ الأدب البنغالي بوصفه ذكرى آخر مواجهة بين أبرز ممثلي الجيل الجديد وأبرز ممثلي الجيل الأقدم في حياة الشاعر. فقد رَحَلَ في 7 آب (أغسطس) 1941. وكما ناقشنا في الخاتمة، فإن ملاحظاته - وتقييداته - بالغة الأهمية في ما يخصّ فهم التاريخية.

كان طاغور كاتب مقالة عظيم. وكتاباته في هذا الجنس يُضْرَب بها المثل بجلالها وصرامتها وأناقتها. وإذا لم تكن هذه الخصائص

دائمة الحضور في هذا المقال، فذلك لأنه ليس بالمقال بل جَمْعٌ لملاحظات أُلقيت في سياق حوار وفي بعض المراسلات الخاصة في تلك الفترة. ولذلك، ثمة بعض الإضمار والتكرار ينمّان عن العفوية المعتادة في مثل هذه الحوارات. ولم نفعل شيئاً، في هذه الترجمة [إلى الإنكليزية]، كي نبَدّل أو نصلح هذه الخواص الأسلوبية للمقال. كما أننا لم نسمح لأنفسنا بتقطيع الفقرة الثانية الطويلة، ذلك أننا نشبه في أنها تمثل نطاقاً متصلاً تقصد محررو النص الأصلي أن يتركوه على هذا النحو.

الترجمة هي ترجمتي. وقد أضفت بضع ملاحظات حول بعض التفاصيل المذكورة في المقال والمتعلقة بالمراجع والسيرة - غها].

لطالما سمعتُ ما يُقال من أننا نهتدي جميعاً بالتاريخ، ولا بدّ من القول إنني كنت أوافق بقوة في عقلي كلما سمعت ذلك. وقد اهتممتُ بهذا الجدل من كلّ قلبي، حيث إنّي لست بشيء سوى شاعر. وأنا هناك في دور المبدع المتوحد والحرّ. وليس ثمة الكثير يمكن أن يوقعني في شرك الحوادث الخارجية. وأجد من الصعب الصبر على المؤرّخ المتحدلق حين يحاول أن يدفعني بعيداً عن مركز إبداع كشاعر. فلنعدّ إلى اللحظة الافتتاحية من مسيرتي الشعرية.

إنّه فجر أحد الأيام في الشتاء. ضوءٌ شاحبٌ راح يرشح من خلال العتمة. لم نكن نختلف عن الفقراء في عاداتنا. لم يكن ثمة إسراف في ملابسنا الشتوية. كان المرء يكتفي بأن ينزلق في سترٍ من نوع ما حين يغادر دفاء اللحاف. ولكن لم يكن هنالك في الحقيقة ما يدعو

إلى العجلة. ومثل أي إنسان آخر، كان بمقدوري، أنا أيضًا، أن أمكث سعيًا مستكنًا في الفراش حتى السادسة صباحًا على الأقل. لكنني ما كنت لأفعل ذلك. كان ثمة حديقة داخل حَرَم بيتنا. فقيرةٌ مثلي، كلُّ ما كان لديها من ثروة هو صفتٌ من أشجار جوز الهند يحاذي السور الشرقي. لكنني اعتدت أن أسارع لثلا يفوتني أي شيء مما أراه كلَّ يوم حين يهَلّ النور على أوراق جوز الهند المرتعشة وتتفجّر قطرات الندى متألّقة. اعتدتُ أن أفكرُ أن بهجة حلول الفجر هذه هي موضع اهتمام جميع الصبيان الآخرين أيضًا. ولو كان ذلك صحيحًا، لسهل تفسير الأمر من خلال الشمول الذي يتصف به سلوك الأطفال هذا. فما من ضرورة لتفسيرٍ آخر حين نعلم أنني لم أكن متميزًا عن الآخرين بقوة هذا الفضول الزائد لديّ وأني عاديّ تمامًا. لكنني حين كبرتُ أدركتُ أنه لم يكن هناك أيّ طفل قريب آخر مولع كلّ هذا الولع برؤية النور يهتزُّ على الشجيرات والأشجار. واكتشفتُ أيضًا، أن أحدًا من أولئك الذين ترعرعوا معي لم يكن مصابًا بهذا الصنف المحدّد من الجنون. وكفي لا نتكلم عليهم وحدهم، فإنَّ أحدًا في وسطي كلّه لم يشعر أنه محروم من الوجود خارجًا، بملابس دافئة أم لا، كي يرى ألعاب الضوء هذه ولو مرّة. لا شيء من هذا يصدر عن قالب التاريخ. ولو كان الأمر على ذلك النحو، لَحَضَرَ حشدٌ إلى تلك الحديقة البائسة عند الفجر وتدافعوا كي يكون كلُّ واحد منهم أول من يرى ذلك المشهد بأكمله ويفهمه عن ظهر قلب. وهذا على وجه التحديد ما يجعل المرء شاعرًا. وفي يوم كنت عائداً للتوّ من المدرسة نحو الساعة الرابعة والنصف ووجدتُ سحبًا متراكمة زرقاء

غامقة معلقةً عاليًا فوق الطابق الثالث من منزلنا. يا لذلك المنظر الرائع. أتذكر ذلك اليوم إلى الآن. ولكن في تاريخ ذلك اليوم لم يكن ثمّة أحد سواي رأى تلك السحب بالطريقة ذاتها التي رأيتها بها أو فُتِنَ على النحو ذاته. حدث أن كان رابندرانات لوحده تمامًا في تلك المناسبة. ومرة بعد المدرسة رأيت مشهدًا مذهلاً من شرفتنا الغربية. حمار من الحمير - لا من تلك الحمير التي تصنّعها السياسة الإمبراطورية بل الحيوان الذي طالما انتمى إلى مجتمعنا ولم يغيّر طرائقه منذ بداية الزمن - جاء من حيّ المصابغ وراح يرعى العشب في حين راحت بقرةٌ تلعق جسمه بحنان. بقي ما التقطته عيناى عندئذٍ من انجذاب كائن حيّ إلى كائن حيّ آخر شيئًا لا أنساه إلى اليوم. في كامل تاريخ ذلك اليوم كان رابندرانات وحده الذي شهد المشهد بعينين مسحورتين. هذا ما أعلمه علم اليقين. ما من أحد آخر ثقّفه تاريخ ذلك اليوم بالدلالة العميقة للمنظر كما ثقّف رابندرانات. وفي حقل إبداعه الخاص كان رابندرانات وحيدًا تمامًا وغير مرتبط بالعامّة من طريق التاريخ. ولو كان التاريخ عامًّا، لكان رابندرانات هناك بوصفه مجرد واحد من الرعايا البريطانيين وليس بوصفه رابندرانات نفسه. كانت لعبة التغيير السياسي العجيبة تُلعب في الخارج، بالطبع، لكن الضوء الذي ومض على حوص جوز الهند لم يكن دخلًا للدولة يعود إلى الحكومة البريطانية. كان يشعُّ داخل تاريخ غامضٍ لنفسي الداخلية ويتجلّى في صورته البهيجة كل يوم بطرائق شتى. وكما قيل في الأوبانيشاد: «ليس من أجل الأبناء، يا عزيزتي، يحبّ الآباء أبناءهم، بل من أجل الذات». والـ ātmā يرغب في أن يتجلّى بوصفه

المبدع في حبه لابنه. وذلك هو السبب في أنه يثمن حبه لابنه عاليًا. يجمع المبدع بعض مواد إبداعه من السرديات التاريخية وبعضها من بيئته الاجتماعية. لكن المواد بحد ذاتها لا تجعل منه مبدعًا. وهو لا يعبر عن نفسه بوصفه مبدعًا إلا بوضع هذه المواد قيد الاستخدام. هناك حوادث كثيرة تنتظر أن تُعرف، ولا نعرفها إلا مصادفة. وثمة زمن تعرّف فيه على الروايات البوذية وسواها من الروايات التاريخية التي ادّعت وضوحًا حيًا كي تلهمني حافزًا إبداعيًا. لكن سرديات الـ *Katha O Kahini* اندفعت فجأةً مثل ينبوع وتفرعت في اتجاهات عدّة⁽¹⁵⁹⁾. كان بمقدور المرء أن يتفقه بتلك التواريخ كجزء من تعليمه في تلك الأيام. ولذلك يمكن القول إنّ *Katha O Kahini* هو عمل ينتمي إلى زمنه. لكن التاريخ ليس السبب في أنّ رابندرانات كان

(159) الـ *Katha O Kahini* التي ذكرت ثلاثًا في هذا المقال، هي مجموعة من قصائد طاغور السردية. وهو يحدد في ملاحظة استهلاكية محتويات الـ *Katha*، القسم الأكبر من هذه المجموعة، بأنها «ما يُدعى في شعرية الأدب الإنكليزي بالسرد» (1:608). وهذه الملاحظة تستبق من نواح عدّة تذكره هذا العمل بعد أربعين عامًا في «Sahitye Aitihāsikata». ويوصف إنتاج هذا العمل، في اندفاعتين قصيرتين من اندفاعات النشاط الكثيف في 1897 و1899، من خلال صور أمواج المدّ والفيض المتدفقة. ولا يخلو هذا العمل من نظرة تصويرية حيوية إلى السرد أيضًا. «لو نظرنا عن كثب لوجدنا أنّ قصائد الـ *Katha*، على الرغم من تصنيفها مع السرديات، تشكّل مجمعًا من الصور... تعبر كلّ منها عن مشهد بصري مميز». ولا يقل عن هذا أهمية بالنسبة إلى نقاشنا ذكره أن مثل هذه المشهدية البصرية و«ميلها الخارجي» (*chhabir abhimukhita*) هي السبب في أنه حطّ في «مجال التاريخ» (*itihaser rajye*) باحثًا عن مادة.

الوحيد الذي حفزه شكل *Katha O Kahini* ومضمونه الجمالين على ذلك النحو المبارك. يكمن السبب في نفسه الداخلية. وهذا ما يقف وراء القول إنَّ النفس وحدها هي الفاعل. قد يكون دَفْعُ هذا إلى الخلف والتباهي بمادة التاريخ الخام محلّ تفاخر لدى بعضهم. ولعلّهم يجردون الفاعل من جزء من متعته الإبداعية من أجل منفعتهم. لكن ذلك كلّه ثانوي، كما يَعْلَم المبدع. يبرز الراهب أوباغوبتا من بنیان تاریخ البوذية بأكمله كي يقدّم نفسه لرابندرانان وحده، ويا له من مجد، يا له من حنوّ ذاك الذي يدفعه لأن يفعل ذلك⁽¹⁶⁰⁾! لو كان الـ *Katha O Kahini* جهدًا حقيقيًا في التأريخ، لاحتُفيَ به في طول البلاد وعرضها. ما من شخص آخر نظر إلى هذه الصور بالطريقة ذاتها قبل ذلك الحين أو بعده. والحال، إنَّ الطابع المميّز لإبداع الشاعر هو على وجه التحديد سبب استمتاع البشر به. مرّة حين اعتدتُ السفر في قارب في أنهار البنغال وصرّتُ أحسُّ بحيويته اللطيفة، ابتهجت نفسي الداخلية بجمع تلك الانطباعات

(160) يتكئ طاغور على أساطير وتواريخ هندية في كتابته قصائد *Katha* السردية (انظر الهامش 159 أعلاه). ثمان من أصل أربع وعشرين من السرديات التي تشكّل النصّ قامت على قراءاته لأدبيات تتناول البوذية. وتقوم القصيدة الرائعة، «Abhisar» (1:626-28) (*Rabindra-racanabali*) على حدث الـ «Upagupta Avadana» من *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā*، حيث يقابل الراهب الشاب أوباغوبتا شهوة إحدى البنغايا بالعطف والرحمة. لكن طاغور الذي يعيد حكاية القصة يجري عليها تعديلاً كبيراً، كما هو متوقع. حول هذا الاقتباس وسواه من اقتباسات طاغور من الأدب البوذي في سردياته في *Katha*، انظر:

Prasantakumar Pal, *Rabijibani*, 4:250-51.

الرائعة عن اليسر والعسر في قلبي وكانت مؤلفة على هيئة اسكتشات عن حياة الريف شهرًا بعد شهر بطريقة لم يفعلها أحد من قبل⁽¹⁶¹⁾. ذلك أنّ المبدع يعمل وحيدًا في محترفه. ومثل المبدع الأرفع، هو أيضًا، يبدع عمله من نفسه. ولا شكّ في أنّ المشاهد الريفية التي جلاها الشاعر في تلك الأيام تأثرت بصراعات التاريخ السياسي. لكن ما انعكس في قصصه القصيرة، *Galpaguccha*⁽¹⁶²⁾، لم يكن، بفضل الإبداع، صورة نظام إقطاعي ولا صورة أيّ نظام سياسي مطلقًا، بل تاريخ سراء الحياة وضرّائها الذي طالما كان موجودًا، بكفائته وبؤسه اليوميين، في حقول الفلاحين وأعياد القرى، مُظهِرًا إنسانيتهم البالغة البساطة والثبات على مرّ التاريخ: تحت حكم المغول حينًا، وتحت حكم البريطانيين حينًا آخر. لستُ مطلقًا على نحو ثلاثة أرباع ذلك التاريخ القصي الذي أكثر نقاد هذه الأيام الطواف فيه. وهذا في ظني هو السبب في أنّه يزعجني كثيرًا. يخطر لي أن أقول: «تَبًّا لتاريخكم». على دفّة قارب إبداعى لديّ الـ *ātmā* الذي يحتاج إلى حبه ابنه كي يعبر عن ذاته. وهو يتمثّل في عمله مشاهد العالم المتنوّعة بكلّ أفراحها وأتراحها. وهو يبتهج بفعل ذلك وبمشاركة الآخرين بهجته.

(161) يشير هذا إلى فترة تقارب أحد عشر عامًا من نهاية 1889 أمضاهها طاغور في جزء من البنغال الشرقية. كان طاغور هناك لرعاية أملاك ضخمة تعود إلى عائلته وقضى قسطًا كبيرًا من وقته متنقلًا بالقارب من قرية إلى أخرى في تلك النواحي النهرية. وقد تبيّن أنّ ذلك العقد كان الأشدّ إنتاجًا، والأشدّ إبداعًا بحسب بعضهم، في مسيرته الأدبية.

(162) *Galpaguccha* مجموع قصص طاغور القصيرة، نُشر المجلد الأول

منها في عام 1900.

لا يسعني أن أضع كامل تاريخ حياتي في كلمات، لكن ذلك التاريخ لا أهمية له. رغبة الإنسان كمبدع في أن يعبر عن نفسه هي التي ورّطته في مسعاه الطويل كلّ على مرّ العصور. لا تراهن ولا تسلط الضوء إلا على التاريخ الذي ساقه الإنسان بوصفه مبدعًا باتجاه الأعظم الذي يقع وراء التاريخ وفي مركز النفس البشرية ذاته. وهذا ما أدركته الأوبانيشاد. رسالة الأوبانيشاد بالنسبة إليّ هي ما أخذته منها بمبادرتي الخاصة. وذلك يمثل فاعلية هي فاعليّتي وحدي.

سانتنيكيتان، أيار (مايو)، 1941

القسم الثاني

صوت التاريخ الخافت

(مقالات مُنتخبة)

نثرُ مَکافَحةِ التَّمردِ ⁽¹⁶³⁾

I

حين كان فلاحٌ ينتفضُ متمرّدًا في أيّ زمان أو مكان في ظلّ الراج، كان يفعل ذلك بالضرورة وصراحةً في خرقٍ لسلسلةٍ من السنن التي تحدّد وجوده ذاته بوصفه عضوًا في ذلك المجتمع المستعمر الذي لا يزال شبه إقطاعي إلى حدّ كبير، حيث كانت تبعيته تجسدها بنية الملكية، ويُمأسسها القانون، ويقدّسها الدين، ويسوّغها - بل يحببها - التراث. أن يتمرد كان يعني بالفعل أن يدمر كثيرًا من هذه العلامات المألوفة التي تعلّم قراءتها والتلاعب بها بغية استخلاص معنى من العالم القاسي الذي يحيط به والتعايش معه. وكانت المخاطرة بـ«قلب الأمور رأسًا على عقب» في تلك الظروف من الشدّة إلى درجة أنّه كان يصعب أن ينخرط في مثل هذا المشروع من دون تروٍّ أو تفكير.

(163) أشكر لزملائي في فريق تحرير دراسات التابع تعليقاتهم على مسوّد هذا المقال.

Copyright © 1983 Ranajit Guha.

(♦)

نشرت أول مرّة في:

Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies II* (Delhi: Oxford University Press, 1983), pp. 1-42.

ما من شيء في مصادر الأدلة التاريخية الرئيسة يفيد بعكس ذلك. وهذا يكذب الأسطورة التي طالما رددتها الكتابات الغافلة والانطباعية التي تناولت الموضوع، ومفادها أن تمردات الفلاحين عفوية تمامًا وغير مُتعمّدة. فالحقيقة خلاف ذلك تمامًا. ومن الصعب إيراد أي انتفاضة على قدرٍ من الأهمية لم تسبقها ضروبٌ من التعبئة القتالية، حين تكون الوسائل الأخرى قد جُربت وتبين أنها لا تفي بالمراد، أو تداوُلٌ جدّي بين المشاركين للتأمل في سلبات اللجوء إلى السلاح وإيجابياته. ففي مناسبات يختلف بعضها عن بعض أشدّ الاختلاف في السياق والطابع وقوام المشاركين، مثل انتفاضة رانجپور (*Rangpur dhing*) ضد ديبي سينها (*Debi Senha*) في عام 1783 وهبة باراسات (*Barasat bidroha*) بقيادة تيتو مير (*Titu Mir*) في عام 1831 وعصيان سانتال (*Santal hool*) في عام 1855 و«تمرد النيلة» (*blue mutiny*) في عام 1860، جرب الأنصار في كل حالة من هذه الحالات تقديم العرائض أو إرسال الوفود أو سوى ذلك من وسائل الالتماس قبل إعلانهم الحرب فعلياً على مضطهديهم⁽¹⁶⁴⁾.

(164) الأمثلة أكثر بكثير من أن نستطيع ذكرها جميعاً. ثمة بعض من هذه الأمثلة في: (*MDS (Maharaja Deby Sinha, Nashipur Raj Estate: 1914)* pp. 46-7, 48-9 *BC (Board's Collections, وفي: India Office Records, London) 54222: Metcalfe & Blunt to Court of Directors (10 April 1832), paras 14-15 وفي: W.W. Hunter, Annals of Rural Bengal (7th edition; London: 1897), pp. 237-8, and JP (Judicial Proceedings, West Bengal State Archives, Ccutta), 4 October 1855: «The Thacoor's Perwannah» سانتال؛ وفي: C.E. Buckland, Bengal Under the Lieutenant-Governors, vol. I (Calcutta: 1901), p. 192 حول «تمرد النيلة».*

كما بدأت هبات كول (1832) وسانتال وموندا (1899-1900)، فضلاً عن انتفاضة رانجبور وتمردات الفلاحين في الله آباد وغازيبور خلال عصيان السيوي* (1857-1858) (كي نذكر مثالين فحسب من بين أمثلة كثيرة في تلك السلسلة الشهيرة)، بمشاورات منظمة ومطوّلة في بعض الأحيان بين ممثلي الجماهير الفلاحية المحليّة⁽¹⁶⁵⁾. والحال أنّنا نكاد لا نجد أيّ مثال على فلاحين يتعثّرون بالعصيان تعثراً أو ينجرّفون إليه انجرافاً، سواء أكانوا من قرويي السهول المحترسين الدنيويين أم من أديفاس** المرتفعات ذوي المزاج الانفجاري. كانوا يخاطرون بالكثير ولم يندفعوا إلى ذلك إلا بوصفه سبيلاً مدروساً، وإن يكن يائساً، للخروج من حالة عيش لا تُطاق. كان التمرد، بعبارة أخرى، مسعى واعياً من طرف الجماهير القروية وله دوافعه.

لكنّ هذا الوعي لم يحظ، كما يبدو، سوى بأقلّ الاهتمام في الأدبيات التي تناولت الموضوع. واكتفى التأريخ بالتعامل مع الفلاح المتمرد بوصفه مجرد شخص تجريبيّ أو عضو في طبقة، لا بوصفه كياناً ذا إرادة وعقل يدخلان في تكوين تلك الممارسة

(*) السيوي، أو السباهية، هم الهنود المجتدون في الجيش الإنكليزي.

(165) انظر، مثلاً:

MDS, pp. 579-80; *Freedom Struggle in Uttar Pradesh*, vol. IV (Lucknow: 1959), pp. 284-5, 549.

(**) الأديفاس (Adivasis) اسم جامع يُطلق على كثير من شعوب الهند الأصلية. وهو اسم مشتق من الكلمة الهندية «أدي» التي تعني من أزمنة قديمة أو من البدء وكلمة «فاسي» وتعني ساكن أو مقيم، وقد سُكِّ هذا الاسم في ثلاثينيات القرن العشرين.

المسمّاة بالتمرد. واصطبغ هذا الإغفال في معظم السرديات باستعارات أدبية شبّهت تمردات الفلاحين بالظواهر الطبيعية: فهي تنفجر مثل العواصف الرعدية، وتموج كالزلازل، وتنتشر كحرائق الغابات، وتُعدي كالأوبئة. بمعنى آخر، عندما يتبدّل حال تلك الكتلة التي يُضرب المثل في بلاحتها، فلا بدّ من تفسير ذلك على أساس التاريخ الطبيعي. وحتى حين يُدفع هذا التأريخ إلى حدّ تقديم تفسير على أساس إنسانيّ فإنه يقوم بذلك مفترضاً تماهي الطبيعة والثقافة الذي هو علامة مميزة لحالة جدّ متدنّية من الحضارة تتمثّل في «تلك التفجرات الدورية للجريمة والفوضى التي تخضع لها جميع القبائل الهمجيّة»، كما يقول أول مؤرّخ لتمرّد شوار⁽¹⁶⁶⁾. وهنا يُلمَس التفسير بتعداد أسباب - مثل عوامل الحرمان السياسي والاقتصادي التي لا ترتبط مطلقاً بوعي الفلاحين أو تفعل ذلك على نحو سلبيّ - تقدح زناد التمرد كنوع من الفعل المنعكس، أي كنوع من الارتكاس الغريزي شبه الغافل حيال هذا الضرب أو ذاك من ضروب المعاناة الجسدية (كالجوع أو التعذيب أو السخرة... إلخ) أو كردّ فعل سلبي حيال مبادرة يقوم بها عدوهم المتفوق. وفي الحالتين يُحتسب التمرد على أنّه خارجيّ بالنسبة إلى وعي الفلاحين ويؤصّع سبباً بديلاً وهمياً من العقل، أو من منطق ذلك الوعي.

J. C. Price, *The Chuar Rebellion of 1799*, p. cl. (166)

والطبعة المستخدمة في هذه المقالة هي المطبوعة في:

A. Mitra (ed.), *District Handbooks: Midnapur* (Alipore: 1953), appendix IV.

كيف أُصيب التأريخ بهذه اللطخة العمياء ولم يعثر لها قطّ على دواء؟ للإجابة عن هذا السؤال يمكن أن نبدأ بإلقاء نظرة مدققة إلى عناصر التأريخ المكوّنة، ونستكشف تلك الشقوق والدروز والالتحامات - علائم الترقيع - التي تخبرنا عن المادة التي صُنِع منها وطريقة تسربها إلى نسيج الكتابة.

يتألف متن الكتابات التاريخية عن تمرّد الفلاحين في الهند المستعمرة من ثلاثة أنواع من الخطاب. ويمكن وصف هذه الأنواع بأنّها أولية وثانوية وثالثية وفقاً لترتيب ظهورها زمنياً ونسبها. فواحدّها يختلف عن الاثنتين الآخرين بدرجة رسميته و/ أو تماهيه المُعترف به (كمقابل للفعليّ و/ أو الضمني) مع وجهة نظر رسمية، ومدى بعده عن الحدث الذي يشير إليه، ونسبة مكونات الانقسام والتكامل في سرده.

لنبدأ بالخطاب من النوع الأولي، وهو يكاد يكون رسمي الطابع من دون استثناء، على أن نأخذ كلمة «رسمي» بمعناها الواسع. وهذا يعني أنّه لم ينشأ مع البيروقراطية والعسكر والشرطة وغيرهم من مستخدمي الحكومة المباشرين، بل أيضاً مع أولئك الموجودين في القطاع غير الرسمي المرتبطين بالرّاج على نحو تعائشي، مثل المزارعين والمبشّرين والتجّار والتقنيين وسواهم بين البيض، وملاك الأرض والمرابين وغيرهم بين المحليين. وهو رسمي أيضاً بقدر ما كان المقصود منه هو الاستخدام الإداري في المقام الأول، أي من أجل معلومات الحكومة، وفعالها، وتقرير سياستها. وحتى حين

يشتمل على أقوال صادرة عن «الطرف الآخر»، مثل المتمردين أو حلفائهم، كما يحصل كثيراً على سبيل النقل المباشر أو غير المباشر في متن المراسلات الرسمية أو على صورة «مرفقات» طيّ هذه الأخيرة، فإنّ ذلك لم يكن يتم إلا كجزء من جدال تفرضه الاعتبارات الإدارية. بمعنى آخر، كائنًا ما كان الشكل المحدد لتلك المراسلات - وثمة أنواع مذهلة منها في الحقيقة كالرسائل ذات المقدمات، والبرقيات، والرسائل الرسمية، وبيانات الخلاصات النهائية، والتقارير، والأحكام، والتصريحات - فإنّ إنتاجها وتوزيعها كانا متوقفين بالضرورة على أسباب تخصّ الدولة.

من السمات المميّزة الأخرى لهذا النوع من الخطاب فوريّته. وهي تُستمدّ من شرطين اثنين: أولهما هو أنّ أقوال هذه الفئة إمّا تُكتَب مع الحدث أو بعده مباشرة، وثانيهما هو أنّ من يقوم به هم المشاركون المعنيون، حيث يُعرّف «المعنيّ» لهذا الغرض بالمعنى الواسع الذي يشير إلى شخص معاصر للحدث ومنخرط فيه بالفعل أو بشكل غير مباشر كمشاهد. وهذا يستبعد بالطبع ذلك النوع من الكتابات الارتجاعية التي تفصل فيها فجوة كبيرة بين الحدث وتذكره، كما في بعض المذكرات، لكنها تترك لتوثيق ضخم - يُعرّف لدى أهل الحرفة باسم «المصادر الأولية» - أن يكلم المؤرّخ بصوت السلف ويجعله يشعر بأنّه قريب من موضوعه.

العيّتان الواردتان أدناه من الأمثلة الحسنة على هذا النمط. وتعلّق أولاهما بهبةً باراسات عام 1831 والثانية بعصيان سانتال عام 1855.

إلى نائب القائد العام للجيش

سيدي،

نظرًا إلى تلقي الحكومة معلومات موثوقة عن أن مجموعة من المتمردين المتعصبين يرتكبون الآن أوقح الفظائع وأشدّها استهتارًا بحق السكّان في منطقة تبيي التابعة لقضاء باراسيت، وأنها جابهت القوة القصوى التي استطاعت السلطة المدنيّة المحليّة جمعها لاعتقال أفرادها وطردتها. وقد وجّهني فخامة نائب الرئيس في المجلس كي أطلب إليك أن تنقل على نحو عاجل إلى القائد العام لفرقة الرناسة أوامر الحكومة بتوجيه كتيبة كاملة من المشاة المحليين من باراكبور فورًا مع مدفعين من مدافع الستة باوندات مزوّدين بما هو ضروري من رجال المدفعية من دُم دُم، على أن يكون الجميع بقيادة ضابط ميداني صاحب عزم وقرار، فيلتقوا في باراسيت حيث ينضم إليهم ا حولدار و12 خيالًا من فوج الفرسان الثالث الخفيف يشكلون الآن مرافقة فخامة نائب الرئيس.

ثانيًا، سوف يلتقي الحاكم بالضابط قائد الكتيبة في باراسيت ويزوّده بالمعلومات اللازمة لتوجيهه في ما يتعلّق بوضع المتمردين، ولكن من دون أن تكون له أيّ سلطة للتدخل بالعمليات العسكرية التي يراها قائد الكتيبة مناسبة لدحر أولئك

BC 54222: JC (Fort William Judicial Consultations in BC), (167)
22 November 1831: «Extract from the Proceedings of the Honorable the Vice President in Council in the Military Department under date the 10th November 1831».

(التشديد لي).

الماضين في تحدّي سلطة الدولة والإخلال بالأمن العام أو اعتقالهم أو حتى تدميرهم إذا ما قاوموا.

ثالثاً، تقرر ألا يطول أمد المهمة بحيث تتطلب من الإمداد بالذخيرة ما يزيد على ما يمكن حمله في جعبة وعربتي سلاح، أو بحيث تنشأ أيّ صعوبات ناجمة عن الحمل. وفي حال حدوث ما يعاكس ذلك، سوف يُقدّم كلّ دعم مطلوب.

رابعاً، سيتم توجيه الحاكم لتقديم كلّ مساعدات تتعلق بالمؤن وغيرها من متطلبات القوات.

ديوان المجلس - أنا والكاتب المساعد

العاشر من نوفمبر 1831 - (التاريخ ذاته) الكولونيل وليام كيسمنت
أمانة سرّ القسم العسكري

النص 2⁽¹⁶⁸⁾

من: حضرة و. سي. تايلور.

إلى: حضرة ف. إس. مودج.

التاريخ: 7 يوليو 1855

عزيزي مودج،

هناك حشد ضخّم من السونتال^(*)، 4000 أو 5000 رجل في مكان يبعد نحو 8 أميال، وقيل لي إنهم مسلحون جيّداً بالأقواس

JP, 19 July 1855: Enclosure to letter from the Magistrate (168) of Murshidabad, dated 11 July 1855.

(التشديد لي).

(*) السكان الأصليون لجبال راجماهاال في البنغال.

والسهام والرماح والحراب وما إلى ذلك، ونيّتهم مهاجمة جميع من يقعون عليهم من الأوروبيين ونهبهم وقتلهم. والسبب في ذلك كله هو أنّ واحدًا من آلهتهم يُفترض أن يتجسّد ويظهر في مكان قريب، وفي نيّته أن يحكم كملك جميع ذلك الجزء من الهند، وأمرّ السونتال بأن يجتمعوا ويقتلوا جميع الأوروبيين والمحليين المتنفذين هناك. وبما أنّ هذه أقرب نقطة إلى الحشد فإنني أقدر أن تتعرّض للهجوم أولاً وأعتقد أنّه من الأفضل أن تبلغ السلطات في برهامبور وتطلب عونًا عسكريًا لأنّ التعرّض للقتل ليس بالأمر الحسن وبقدر ما يمكنني أن أرى، فإنّ الأمر خطير.

سريكوند - المخلص لكم والكاتب المساعد

السابع من يوليو 1855

التوقيع/ و. سي. تايلور

لا شيء يمكن أن يكون أكثر فوريّةً من هذين النصّين. وهما، إذ كتبا فور إدراك من كانوا يخشون هذين الحدثين أشدّ الخشية أنّهما تمردان، من بين أولى السجلات التي لدينا عنهما في مجموعات مكتبة مكتب الهند^(*) ومحفوظات ولاية البنغال الغربية. وكما تُظهر الأدلة المتعلقة بهبة عام 1831⁽¹⁶⁹⁾، فإنّه لم يأت العاشر من نوفمبر حتى

(*) مكتب الهند India Office، إدارة حكومية بريطانية تأسست عام 1858 للإشراف على إدارة مقاطعات الهند البريطانية التي كانت تشكل معظم ما يعرف اليوم بدول بنغلادش وبورما والهند وباكستان بالإضافة إلى عدن وأراضي أخرى حول المحيط الهندي.

Thus, BC 54222: JC, 3 April 1832: Alexander to Barwell, (169)
28 November 1831.

أدركت السلطات في كلكتا الطبيعة الحقيقية للعنف الذي أُبلغت عنه من منطقة باراسات بوصفه تمرّدًا دمويًا يقوده تيتو مير ورجاله. وتحدد لنا رسالة الكولونيل كيسمنت اللحظة التي دخل فيها قائد الفلاحين المحليين الذي كان مجهولاً إلى ذلك الحين قوائم المناهضين للراج ودخل بذلك التاريخ. كذلك يشير تاريخ الوثيقة الأخرى إلى بداية، هي بداية عصيان سانتال. ففي ذلك اليوم على وجه التحديد، السابع من يوليو عام 1855، جاء اغتيال ماهيش قائد الشرطة بعد مواجهة بين عناصر شرطته وفلاحين احتشدوا في باغناديهي وفجروا الانتفاضة. كان الخبر صارخاً بما يكفي ليُسجَل في ذلك الإخطار الذي كتبه على عَجَل وبجزع واضح في سريكوند مستخدم أوروبي في السكك الحديدية للهند الشرقية إلى زميل له وإلى السركار (*). مرةً أخرى، تنقل هذه الكلمات بكلّ الفوريّة الممكنة الأثر الذي تركه ثورة فلاحين على أعدائها في ساعاتها الأولى الدائمة.

III

لا نجد أثرًا لهذه الفوريّة في المستوى التالي من مستويات الخطاب: الخطاب الثانوي. وهذا الأخير يعتمد على الخطاب الأولي بوصفه مادته لكنّه يعمل على تحويلها في الوقت ذاته. وللمقارنة بين هذين النمطين يمكن النظر إلى النمط الأول على أنّه تأريخٌ في حالته الخام الأولية أو على أنّه جنين لا يزال عليه أن يفصح عن نفسه في عضويّة ذات أطراف مميزة، وإلى النمط الثاني على أنّه

(*) الحكومة الاستعمارية.

المُتَّجِّجُ المُعَالَجِ، المشغول وفق الأصول وإن يكن خطابًا لا يزال في مرحلة الطفولة.

من الواضح تمامًا أنَّ هذا الفارق من صنع الزمن. وبحسب التسلسل الزمني لهذا المتن المحدد، فإنَّ الخطاب الثانوي يلي الخطاب الأولي بمسافة وينفتح على أفقٍ يحوّل حدثًا إلى تاريخ، لا في تصوّر من هم خارجه بل في تصوّر المشاركين أيضًا. وهذا ما دفع مارك ثورنهيل (Mark Thornhill)، حاكم ماثورا في صيف 1857، حين أطلق تمرّد حراس الخزانة تمردات فلاحية في طول المنطقة وعرضها، إلى التأمل في الحالة المتبدلة لسرده الذي صوّر فيه نفسه على أنّه البطل. ففي تقديمه مذكراته الشهيرة مغامرات حاكم وتجاربه الشخصية خلال اندلاع التمرد الهندي وتطوره وإخماده (*The Personal Adventures and Experiences of a Magistrate During the Rise, Progress, and Suppression of the Indian Mutiny*) (لندن: 1884)، بعد سبعة وعشرين عامًا على الحادث، يقول ثورنهيل: «بعد إخماد التمرد الهندي، شرعت بكتابة رواية مغامراتي... وحين اكتمل سردي كان اهتمام الجمهور بالموضوع قد نفذ. ومرّت سنوات كثيرة، وبرز اهتمامٌ من نوعٍ آخر. وغدت حوادث ذلك الوقت تاريخًا، ولعلّ حكايتي تكون مساهمةً في هذا التاريخ... وهذا ما جعلني أقرر نشر سردي...». وبقطع الخطاب عن معاصرته، يُستعاد بوصفه عنصرًا من الماضي ويصنّف على أنّه تاريخ. وهذا التغيّر الزمني والتصنيفي، يضعه عند تقاطع الاستعمار والتاريخ، مانحًا إياه طابعًا مزدوجًا مرتبطًا بنظام القوة وطريقة تمثيله الخاصة في آن.

تأليف هذا الخطاب هو بحدّ ذاته شاهد على هذا التقاطع. وثورنهيل ليس بأيّ حال من الأحوال المدير الوحيد الذي غدا مؤرّخًا، إذ كان في الواقع واحدًا من بين كثير من المسؤولين، المدنيين والعسكريين، الذين كتبوا استعداديًا عن الاضطرابات الشعبية التي شهدها الريف الهندي في أثناء الرّاج. وتندرج أقوالهم، إذا ما أُخِذَتْ كلاً، في صنفين: هناك أولاً تلك التي ارتكزت إلى تجربة الكتاب كمشاركين. وهي ضروب من المذكرات على هذا النحو أو ذاك، كُتِبَتْ إمّا على مسافة زمنية معتبرة بعد الحوادث التي تُسرّد وإمّا بصورة تكاد تكون متزامنة معها لكن قُصِدَ لها، بخلاف الخطاب الأولي، أن تُقدّم إلى جمهور القراء. أمّا الصنف الثاني، وهذا فارق هام، فيبيّن كيف تدبّر العقل الاستعماري خدمة كليو [إلهة التاريخ] ومكافحة التمرد في آنٍ معاً، على الرغم من صعوبة ترك الحياد المزعوم للأولى بعيداً عن التأثير بحميّة الثانية، الأمر الذي سرعان ما سنعود إليه. وأدبيات التمرد الهندي زاخرة بآثار الصنفين، حيث تُعنى هذه الأدبيات بعنف الفلاحين (لا سيما في مناطق الهند الشمالية الغربية والوسطى) بقدر ما تُعنى بعنف السيوي. وتضاهي الروايات التي كُتِبَتْ بعد الحدث بوقت طويل، مثل رواية ثورنهيل، رواياتٌ قريبة من الحدث ومعاصرة له، مثل رواية دنلوب (Dunlop) ⁽¹⁷⁰⁾ الموسومة *(Service and Adventure with Khakee Ressallah أو Meerut Volunteer)* (London: 1858) *(Horse during the Mutinies of 1857-58)*

ورواية إدواردز (Edwards) (171) الموسومة *(Personal Adventures during the Indian Rebellion in Rohilcund, Futtehghur, and Oudh)* (London: 1858)، كي نشير إلى اثنتين فقط من متن ضخمة قُصِدَ منه أن يرضي أذواق جمهور ليس لديه ما يكفي من قصص الرعب والمجد.

صنف الكتابات الآخر المؤهل لاعتباره خطابًا ثانويًا هو أيضًا أعمال المدرء. فهؤلاء أيضًا غالبًا ما كانوا يخاطبون جمهورًا من القراء غير رسميٍ إنما بموضوعات لا ترتبط بتجربتهم ذلك الارتباط المباشر. وتشتمل أعمالهم على بعض من الروايات عن انتفاضات الفلاحين هي الأوسع استخدامًا والأرفع تقديرًا كُتِبَتِ إمَّا على شكل دراسات عن أحداث معيَّنة، مثل دراسة جاميني موهان غوش (Jamini Mohan Ghosh) عن اضطرابات الزهاد والفقراء ودراسة ج. ك. برايس (J. C. Price) عن تمرد شوار، أو على شكل أقوال مضمَّنة في تواريخ أشمل، مثل قصة وليم ولسون هنتر (W. W. Hunter) عن عصيان السانتال في حوليات الريف البنغالي (*The Annals of Rural Bengal*). وإلى جانب هذا، ثمة أيضًا تلك المساهمات المميَّزة التي قدَّمها بعض أفضل العقول في الخدمة المدنية للفصول التاريخية من (*District Gazetteer*) (*). ويشكّل كل ذلك معًا متنا أساسيًا من

William Edwards.

(171)

(*) الـ *District Gazetteer* هي دليل مفهرس جغرافي واقتصادي واجتماعي وثقافي شامل لشبه القارة الهندية وُضع خلال استعمارها، خصوصًا خلال القرن التاسع عشر وإن يكن كثير منه قد روجع وحُرِّر لاحقًا.

الكتابة التي تتمتع بسلطة واسعة لدى جميع دارسي هذا الموضوع ويكاد لا يوجد تأريخٌ على المستوى التالي، أي على المستوى الثالثي، من مستويات الخطاب إلا ويعتمد على هذا المتن ويقوم عليه.

يعود مقدارٌ كبير من هيبة هذا الجنس من الكتابة إلى ما يكتنفه من هالة التجرد وعدم التحيز. فبإبقاء هؤلاء الكتاب سردهم خارج حدود الالتزام الشخصي، كان بمقدورهم أن يضيفوا عليه، ولو بصورة ضمنية، مظهر الصدق. لا شك في أنهم كموظفين كانوا حملة إرادة الدولة. لكن كتاباتهم عن ماضي لا يظهرون فيه كموظفين هم أنفسهم، جعلت أقوالهم تؤخذ على أنها أكثر صدقًا وأقل تحيزًا من نظرائهم الذين أدى قيام رواياتهم على الذكريات إلى اضطباغها بالضرورة بتدخلهم في الاضطرابات التي شهدها الريف بوصفهم من عناصر الرّاج. ويُعتَقَد بالمقابل، أن الأولين قاربوا الحوادث التي يسردونها من الخارج. كما يُفترَض أنهم كمراقبين منفصلين سريريًا عن موضع التشخيص وموضوعه، قد وجدوا لخطابهم ركنًا في مجال الحياد التام - مجال التاريخ - حيث يتربّع الماضي المطلق وضمير الغائب.

IV

ما مدى صحّة زعم الحيادية هذا؟ للإجابة عن هذا السؤال ربما توجّب علينا ألا نأخذ أيّ انحياز في هذا الصنف من الأعمال التاريخية على أنه مسلّمة لمجرد أنّها في الأصل لكتاب ملتزمين بالاستعمار. فاعتبار ذلك بدهيًا يعني أن ننكر على التأريخ إمكان إقراره بنواقصه وأن نحبط تاليًا ما تقصد إليه محاولتنا هذه. وكما يجب أن يتضح

مما يلي، فإنَّ رفض مؤرّخي التمرد الفلاحي إثبات ما يبدو على أنّه جليّ هو على وجه الدقّة ما يقيهم واقعين في شرك ما هو جليّ. ولهذا يجب أن يبدأ النقد لا بالإشارة إلى تحيُّز بل بتفحص مكوّنات الخطاب، حامل كلّ أيديولوجيا، بحثًا عن الطريقة التي صُفِّرت بها تلك المكوّنات لتصف أيّ صورة محددة من صور الماضي.

ما ناقشناه إلى الآن من مكوّنات هذين النمطين من الخطاب ومنوّعاتهما هو ما سندعوه بالشذرات. وبما أنّها مصنوعة من المادة اللغوية ذاتها، أي من خيوط من الكلمات ذات الأطوال المتباينة، فإنّها تقع في نوعين تمكن تسميتهما، وفق الوظيفة التي يؤدّيها كلّ منهما، بالتأشيريّ والتفسيريّ. وثمة هنا فارق كبير ينسب إليهما، في نصّ معيّن، دور الإخبار والتفسير على التوالي. لكن هذا لا يعني انفصالهما، فهما - على العكس - غالبًا ما ينطوي أحدهما على الآخر لا كأمرٍ واقع فحسب وإنّما كضرورة أيضًا.

يمكن أن نرى في النصّين 1 و2 كيف يعمل هذا التداخل، ففي كليهما يشير الخط الطباعي العادي إلى الشذرات التأشيرية في حين يشير الخطّ الطباعي العريض إلى الشذرات التفسيرية. وعدم اتباع أيّ من هاتين الرسالتين نمطًا محددًا من هذين النمطين هو أمرٌ يجعل النمطين يتداخلان ويُسند أحدهما الآخر في إضفاء المعنى على الوثيقتين، كما يسبغ في سياق ذلك شيئًا من الالتباس على بعض الخيوط سرعان ما يتبدد حتمًا بهذه الطريقة من التمثيل الطباعي. لكنّ فاصل انقسام الوظائف التقريبي بين الصنفين يبرز حتى في هذه

الترسيمة: الوظيفة التأشيرية (أي الإخبارية) التي تشير إلى أفعال المتمردين وخصومهم الفعلية والمتوقعة، والوظيفة التفسيرية التي تعلق على تلك الأفعال بغية فهم (أو تفسير) دلالتها.

يتماشى الاختلاف بين الاثنين مع ذلك الاختلاف الذي بين المكونات الأساسية لأي خطاب تاريخي والتي سوف ندعوها، بحسب مصطلحات رولان بارت (Roland Barthes) بالوظائف والمؤشرات⁽¹⁷²⁾. والأولى هي شذرات تشكّل التسلسل الخطي للسرد. وهي متصلة، تعمل في علاقة تماسك، بمعنى الانطواء المتبادل، واحدها على الأخرى واجتماعها في خيوط تتناول باطراد وتتصافر لتنتج القول الكلي. أما الثانية فيمكن اعتبارها على هذا الأساس حاصل تسلسلات صغيرة يمكن أن نخصّ كلّاً منها، سواء أكان هاماً أم لا، بأسماء من خلال عملية ميتالغوية تستخدم مصطلحات قد تنتمي إلى النص محلّ البحث أو لا تنتمي إليه. وهذا هو النحو الذي أتبعه بريمون (Bremond)، مقتفياً أثر بروب

(172) لا بدّ أن يكون الدّين الذي أدين به لرولان بارت، في شأن كثير من المصطلحات والإجراءات التحليلية المستخدمة في هذا المقطع تحديداً وفي كامل المقالة عموماً، واضحاً أشدّ الوضوح لكلّ من اطّلع على «التحليل البنيوي للسرد» و«الصراع مع الملاك»، في عمله:

Image-Music-Text (Glasgow: 1977), pp. 79-141.

وعلى «الخطاب التاريخي»، في:

M. Lane (ed.), *Structuralism: A Reader* (London: 1970), pp. 145-55.

الأمر الذي يعينني من الإحالة المرجعية المفصلة حين لا أقتبس مباشرةً من هذه الأدبيات.

(Propp)، في تسمية وظائف حكاية شعبية بـ الخداع، الغدر، الصراع، التعاقد... إلخ، وتسمية تلك الوظائف التافهة مثل تقديم سيجارة في قصة عن جيمس بوند أشار إليها بارت، بالتقديم، القبول، الإشعال والتدخين. ولعلّ بمقدورنا أن نستلهم هذا الإجراء في تعريف القول التاريخي بأنّه خطاب ذي اسم يندرج تحته عدد من التسلسلات المسماة. وبذلك يكون ممكناً أن نتكلّم على سرد افتراضي ندعوه «تمرد تيتو مير» مؤلّف من عدد من التسلسلات من بينها النص 1 المذكور أعلاه.

فلنطلق على هذه الوثيقة اسمًا، مثل قرارات مجلس كلكتا. (بدائل مثل اندلاع العنف أو استدعاء الجيش تنفع أيضًا ويمكن تحليلها على أسس تتماشى مع الأسس التي ستلي، وإن لم تتطابق معها). تمكن قراءة الرسالة الموسومة قرارات مجلس كلكتا (ج) في نصنا على أنّها اجتماع مجموعتين من التسلسلات هما الإنذار (أ) والتدخل (ب)، تتألّف كلّ منهما من قسمين: حيث تتألّف المجموعة الأولى من اندلاع التمرد (أ) وتلقّي المعلومات (أ) وتتألّف المجموعة الثانية من قرار استدعاء الجيش (ب) وإصدار الأمر (ب)، حيث يُمثّل بدوره واحدٌ من المكوّنين في كلّ زوج بسلسلتين أخريين مرتبطتين: (أ) بالأعمال الوحشية المرتكبة (أ₁) وتحدي السلطة (أ₂)، و(ب) بتوجيه المشاة (ب₁) ودعم المدفعية (ب₂) وتعاون الحاكم (ب₃). بعبارة أخرى، تمكن كتابة السرد الوارد بصورة معادلات من ثلاث خطوات على النحو التالي:

- I ج = (أ + ب)
- II ("أ + أ") + ("ب + ب") =
- III (أ₁ + أ₂) + "أ" + "ب" + (ب₁ + ب₂) =

يجب أن يكون واضحًا من هذا الترتيب أنه لا يمكن التعبير عن كل عناصر الخطوة II في تسلسلات أصغر من المرتبة ذاتها. ولذلك نكون في الخطوة III مع سلسلة تتراكم شذراتها المستمدة من مستويات الخطاب المختلفة لتشكل بنية تكاد تكون خشنة النحت وغير متكافئة. وبمقدار ما تكون وحدات وظيفية متدنية المرتبة، مثل هذه الوحدات، هي ما يشكّل العناصر التركيبية* المتعاقبة في سرد، فإنّ مساره لا يمكن أن يكون ذلك المسار السلس. ولا بدّ أن تكون الفجوات بين الأجزاء مهلهلة الارتباط مترعةً بانعدام اليقين

(*) من المعروف أنّ معنى العلامة اللغوية عند فرديناند دو سوسور يتحدد من خلال بعدين: أولهما هو البعد الأفقي التركيبي (موقع العلامة في تركيب الجملة وعلاقتها بغيرها من العلامات والوحدات النحوية والقواعدية التي تُحكم بنية هذه الجملة)، وثانيهما هو البعد الشاقولي الاستبدالي أو الانتقائي (الذي لا توجد مكوناته فعلياً في التركيب اللغوي مع أنّ هذا البعد القائم على الاستبدال الانتقائي يحكم دلالة العلامة ووضوحها). ولأنّ البعد الأفقي التركيبي يقوم على المجاورة والاندماج والتداخل، فقد سماه جاكوبسون بعداً كنائيّاً، لأن الكناية تقوم على هذه الأسس نفسها كما هو الحال في علاقة السبب بالنتيجة ودلالة الجزء على الكلّ وما إلى ذلك. وبالمقابل، فإنّ البعد الشاقولي يعمل من خلال الغياب، حيث يعتمد انتقاء أو «حضور» أي علامة على «تغيب» واستبعاد ما كان يمكن أن يحل محلها مكانياً ونحويّاً (مبدأ المرادفة والتضاد)؛ بمعنى أنّ البعد الشاقولي يقوم عموماً على مبدأ التماثل والمشابهة، ما يسمح بتسميته البعد الاستعاري لأن الاستعارة تقوم على المشابهة والقياس والتماثل.

بالضرورة، وبلحظات خطر، لنتهي كل سلسلة صغيرة بافتتاح احتمالات بديلة، لا تلتقط السلسلة التالية وهي تواصل القصة سوى واحد منها. «يشعل دويون، شريك بوند المستقبلي، ولاعته لكن بوند يأبى أن يشعل سيجارته منها، ومعنى هذا التفریح هو أن بوند يخشى غريزيًا وجود لغم ما»⁽¹⁷³⁾. وما يدعوه بارت على هذا النحو «تفريغًا» في القصّ، له ما يوازيه في الخطاب التاريخي أيضًا. يقوّض ارتكاب الأعمال الوحشية المزعوم (أ₁) في تلك الرسالة الرسمية العائدة إلى عام 1831 الاعتقاد بإمكان الانتشار السلمي لمذهب تيتو الجديد الذي كان معروفًا أصلًا لدى السلطات لكنّها تجاهلته إلى الآن ما دامت لم تترتب عليه أي عواقب أو آثار. والتعبير تحدي السلطة (أ₂) الذي يشير إلى مجابهة «القوة القصوى التي استطاعت السلطة المدنية المحلية جمعها» وطردها، له طرفه الآخر، وإن يكن طرفًا غير معبر عنه، هو الجهود التي بذلها تيتو لإقناع الحكومة من خلال العرائض والوفود بتدارك مظالم المتدينين أمثاله... وهلمّ جرًا. هكذا تشتمل كلّ وحدة من هذه الوحدات الوظيفية الأولية على عقدة سردية غير مجسّدة تمامًا في تطور فعليّ، أو على نقطة صفرية يؤكّد السرد من خلالها توتره. ولأنّ التاريخ، بوصفه التمثيل الكلامي الذي يمثل به الإنسان ماضيه، مترع بالمخاطر بطبيعته، ومترع حقًا باحتمال وجود خيارات شديدة التباين، فإنّ هذا على وجه التحديد ما يجعله دائم الإثارة. الخطاب التاريخي هو رواية العالم المثيرة الأقدم.

هكذا يُظهِرُ التحليلُ التسلسلي سرِّدًا هو عبارة عن سلسلة من الوحدات الوظيفية التي لا تربطها تلك الروابط الوثيقة. فهذه الوحدات متفارقة الأداء وتركّز على الجانب التحليلي للخطاب لا على جانبه التركيبي، ولذلك فهي لا تقوى، بحدّ ذاتها، على أن تولّد معناها. وكما أنّ معنى كلمة (كـ«رجل» مثلاً) لا يُمَثَّل على نحوٍ مجزئاً في كلّ حرف من حروفها (ر، ج، ل) التي تولّف صورتها الكتابية، وكما أنّ معنى عبارة (كـ«كان يا ما كان») لا يوجد في كلماتها المكوّنة، إذ نأخذها على نحوٍ منفصل، كذلك لا تخبرنا الشذرات المفردة في خطاب بما يدلّ عليه. ذلك أنّ المعنى في كلّ حالة من هذه الحالات هو نتاج عملية تكامل تتمّ عملية الإفصاح المتسلسل. وكما يقول بنفينيست (Benveniste)، فإنّ «التفارق» في أيّ لغة «هو ما يكشف لنا قوامها الشكلي وتكامل وحداتها الدالّة»⁽¹⁷⁴⁾.

يصحّ هذا أيضاً على لغة التاريخ. فما يُجري عملية التكامل في خطاب التاريخ هو الصنف الآخر من وحدات السرد الأساسية،

Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I* (174)

(Paris: 1966), p. 126.

أحسب أنّ الأصل الفرنسي لهذه الجملة:

«la dissociation nous livre la constitution formelle; l'intégration nous livre des unités signifiantes»

قد نُقل على نحوٍ مختلف بعض الشيء وغير ناجح، باعتقادي، في الترجمة الإنكليزية لعمل بنفينيست:

Problems in General Linguistics (Florida: 1971), p. 107.

أي المؤشرات. وهي ملازمة لـ الوظائف ضرورية ولا غنى عنها،
وتتميز من هذه الأخيرة في نواح مهمة:

«المؤشرات وحدات دلالية حقًا نظرًا إلى الطبيعة الشاقولية التي
تسيم علاقاتها: فهي بخلاف الوظائف ... تشير إلى مدلول، وليس
إلى عملية. وإقرار المؤشرات «أرفع مستوى»... إقرارًا انتقائيًا. أما
إقرار الوظائف فهو، بخلاف ذلك، إقرار «إضافي» على الدوام،
إقرارًا تركيبياً. هكذا تبدي الوظائف والمؤشرات تمايزًا كلاسيكيًا
آخر، حيث تنطوي الوظائف على علاقات كنائية، والمؤشرات
على علاقات استعارية، وتُشاكل الأولى وظيفية الفعل، في حين
تشاكل الأخرى وظيفية الكينونة»⁽¹⁷⁵⁾.

يعود إمكان تدخل المؤشرات الشاقولي في خطاب إلى
تصدع خطيته بعملية تشبه الرنح الجزئي تعتري سلوك كثير من
اللغات الطبيعية. ويرى بالي الذي درس هذه الظاهرة بكثير من
التفصيل، أن واحدًا من شروط وقوعها المتعددة في اللغة الفرنسية
هو «حين انفصال أجزاء العلامة الواحدة» بحيث يُشظى التعبير
«elle a pardonné» مأخوذًا في صيغة النفي ويُعاد جمعه على النحو
«elle ne nous a jamais plus pardonné»⁽¹⁷⁶⁾.

تمكن بالمثل إعادة كتابة التعبير البنغالي المستقبلي البسيط
«she jabe» بإدخال أدوات الاستفهام أو النفي بين الكلمتين لتكون
على التوالي إزاء «she ki jabe» و«she na hoy na jabe».

Barthes, *Image-Music-Text*, p. 93.

(175)

Charles Bally, *Linguistique Générale et Linguistique* (176)

Française (Berne: 1965), p. 144.

في السرد التاريخي أيضًا، ثمة عملية «تمديد وتوسيع» تجري على تركيب هذا السرد وتساعد العناصر الاستبدالية على أن تتسرّب وتعيد تكوين أجزائه المنفصلة في كلّ ذي معنى. وعلى هذا النحو بالضبط يقوم تنسيق المحورين الكنائي والاستعاري في قول من الأقوال ويتحقق التفاعل الضروري بين الوظائف والمؤشرات. لكن هذه الوحدات لا تتوزع وفق حصص متساوية في جميع النصوص: حيث يقع نوع من الوحدات في بعض النصوص أكثر مما يقع نوع آخر. وخلاصة القول أنّ خطابًا ما يمكن أن يكون كنائيًا على نحو غالب أو استعاريًا على نحو غالب تبعًا لما إذا كان العدد الأكبر من مكوناته كنائيًا أو استعاريًا⁽¹⁷⁷⁾. والنص 1 هو من النمط الأول. ويمكن أن نلاحظ نسق علاقاته الكنائية الهائل والمنيع في الخطوة III من التحليل المتسلسل الوارد آنفًا. لدينا هنا أخيرًا الإقرار التام لرؤية بلهاء إلى التاريخ بوصفه شيئًا بغيضًا إثر آخر: انتفاضة - معلومات - قرار - أمر. لكن نظرة عن كثب إلى النصّ يمكن أن تكشف عن صدوع سمحت لـ «تعليق» بأن يشقّ طريقه عبر درع «الواقعة» المصفّح. والتعبير المكتوبة بخط عريض هي شاهد على هذا التدخل الاستبدالي، بل وعلى حجمه. وتؤدي المؤشرات دور الصّفات أو النعوت بخلاف الأفعال التي تؤدي دور الوظائف، إذا ما قسنا السرد على الجملة⁽¹⁷⁸⁾. وإذ يعمل كلّ ذلك معًا على نحو حميم لا تعود الرسالة الرسمية مجرد تسجيل للمجريات بل يُنقش فيها معنَى

Roland Barthes, *Elements of Semiology* (London: 1967), p. 60. (177)

Barthes, *Image-Music-Text*, p. 128.

(178)

أو تأويل يُبرِّز أبطالها لا بوصفهم فلاحين بل بوصفهم «متمردين»، لا بوصفهم مسلمين بل بوصفهم «متعصبين»، ويُبرِّز فعلهم لا بوصفه مقاومة لطغيان النخبة الريفية بل بوصفه «أوقح الفطائع وأشدّها استهتارًا بحق السكّان»، ويُبرِّز مشروعهم لا بوصفه ثورة على نظام الزميندار بل بوصفه «تحدّيًا لسلطة الدولة»، لا بوصفه بحثًا عن نظام بديل لا تخرق فيه أمنَ الريف فوضى مَلّاك الأرض ونظامهم شبه الإقطاعي التي يتمّ التغاضي عنها رسميًا بل بوصفه «إخلالًا بالأمن العام».

إذا كان تدخل المؤشرات «يُحلّ معنى معيّنًا محلّ النسخ المباشر للحوادث المروي عنها»⁽¹⁷⁹⁾ في نصّ مشحون بهذا القدر من الكناية، كالنصّ الذي ناقشناه أعلاه، فلا بد من أن نكون على ثقة بأنّه يفعل ذلك بمقدار أكبر في الخطابات التي تغلب فيها الاستعارة. وهذا واضح في النصّ 2 حيث يفوق عنصرُ التعليق، وهو الذي كتبناه بخطّ عريض، عنصر الإخبار بكثير. وإذا ما مثلنا هذا الأخير بصورة سلسلة مؤلّفة من ثلاث حلقات وظيفية هي «حشد السانتال المسلّح»، و«جوب إنذار السلطات بذلك»، و«طلب الدعم العسكري»، لرأينا كيف تمّ فصل الحلقة الأولى بإقحام كتلة كبيرة من المادة التفسيرية، وكيف تمّ تغليف الحلقة الثانية بالتحليل وختيمَ عليهما به. وما يُلهم هذا الأخير هو الخوف من أنّ سريكوند هي «أقرب نقطة إلى الحشد ... وسوف تتعرّض للهجوم أولاً»، وبالطبع فإنّ «التعرّض للقتل ليس بالأمر الحسن». ولكن لنلاحظ أنّ هذا الخوف يبرر نفسه سياسيًا، أي باتهام السانتال بأنّ «نيتهم مهاجمة ... ونهب ...

وقتل جميع الأوروبين والمحليين المتنفذين» بحيث يمكن «واحدًا من آلهتهم» متجسدًا في هيئة البشر «أن يحكم كملك جميع ذلك الجزء من الهند». ليست هذه الوثيقة، إذًا، بالحيادية في موقفها من الحوادث التي شهدتها، ويصعب أن ننتظر منها شهادة نزيهة إذا ما وُضعت موضع «الدليل» أمام محكمة التاريخ. وعلى العكس، فهي صوت الاستعمار الملتزم. وقد حسمت خيارها مسبقًا بين احتمال إقامة السانتال حكمًا ذاتيًا في دامين إي كوه، وبين استمرار الرّاج البريطاني، ورأت في ما هو خير ممكن لواحد من هذين الاحتمالين أمرًا مفرغًا وكارثيًا - «أمرًا خطيرًا» - بالنسبة إلى الاحتمال الآخر. بعبارة أخرى، تُدخلنا المؤشرات في هذا الخطاب - كما في الخطاب الذي ناقشناه آنفًا - إلى سنة محددة مقامة على نحو يكون فيه لكل علامة من علاماتها ضدّها، أو نقيض رسالتها، في سنة أخرى. وكى نستعير تمثيلًا ثنائيًا شهيرًا من ماو تسي تونغ⁽¹⁸⁰⁾، فإنّ وصف أي عنصر في واحدة من السنتين بأنّه «مربع!» يعني وصف العنصر الذي يوافق في السنة الأخرى بأنّه «ممتاز!» والعكس بالعكس. وكى نمثّل صدام السنتين هذا بيانًا، يمكن أن نضع مؤشرات النّصين 1 و2 المكتوبة أدناه بخط عريض في مصفوفة ندعوها «مربع» (تمشيًا مع الصفة المميزة لوحداث هذا الفئة) وذلك على نحو يُشير إلى اقترانها بالمفردات الضمنية، غير المُعبّر عنها صراحةً (المكتوبة بخط عادي) في مصفوفة مقابلة ندعوها «ممتاز».

Selected Works of Mao Tse-tung, vol. I (Peking: 1967), (180)
pp. 26-7.

ممتاز	مربع
فلاحون	متمردون
مسلمون متشددون	متعصبون
مقاومة الاضطهاد	أوقع الفظائع وأشدّها استهتارًا بحق السكّان
تمرد على الزميندار	تحدي سلطة الدولة
نضال من أجل نظام أفضل	إخلال بالأمن العام
نية معاقبة المضطهدين	نية هجوم ونهب وقتل
حكم ذاتي	واحد من آلهتهم يريد أن يحكم كملك

ما ينجم عن هذا التفاعل بين هاتين المصنفيتين اللتين تنطوي واحدهما على الأخرى على الرغم من تعاكسهما، هو أنّ نصينا ليسا سجلًا لملاحظات لم يمّسها التحيز وإطلاق الأحكام والآراء، بل ينمّان، بعكس ذلك، عن تورّط تام، ذلك أنّه إذا ما أُخِذَت التعابير الموجودة في العمود الأيسر مجتمعةً على أنّها تمثل التمرد - السنة التي تشتمل على جميع دوالّ الممارسة التابعة التي «تقلب الأمور رأسًا على عقب» والوعي الذي يملئها - فلا بدّ أن يؤخّذ العمود الآخر على أنّه يمثل عكس ذلك، أي مكافحة التمرد. والتضاد بين الاثنتين هو تضاد لا يقبل الاختزال وليس فيه ما يدع مجالًا للحياة. وبذلك لا يكون لهاتين الوثيقتين من معنى إلا على أساس سنّة من التهذئة التي كانت في ظلّ الرّاج مركّبًا من التدخل القمعي للدولة وأعوانها، النخبة المحلية، بالسلاح والكلمات. وهاتان الوثيقتان اللتان تمثّلان

النمط الأولي من أنماط الخطاب في تأريخ التمردات الفلاحية هما
عيتان من عيّنات النثر المكافح للتمرد.

VI

إلى أي مدى يساهم الخطاب الثانوي أيضًا في هذا الالتزام؟ هل
يمكن أن يصدر عنه أي نثر آخر غير ذلك النثر المكافح للتمرد؟ تبقى
سرديات هذا الصنف التي يظهر كتابها بين أبطال الحدث، محل شك
بالطبع وبحكم تعريفها ذاته، حيث لا بدّ من الاعتراف بأنّ حضور
ضمير المتكلّم فيها هو علامة على تورطها. لكنّ السؤال هو ما إذا
كان غياب الموضوعيّة على هذا الصعيد يعوّضه الاستخدام المتسق
للماضي المطلق في مثل هذه الكتابات. ذلك أنّ التلفظ التاريخي،
كما يلاحظ بنفنيست، يعترف بثلاثة أشكال للزمن الماضي: الماضي
المطلق والماضي غير التام والماضي التام، أمّا الزمن الحاضر فمُقَصّي
تمامًا بالطبع⁽¹⁸¹⁾. وما يلبي هذا الشرط بالفعل هو ذكريات تفصلها فجوة
واسعة عن الحوادث المعنيّة. ولذلك فإنّ ما يجب الكشف عنه هو
مدى تصحيح قوة الماضي الانحيازَ الناجم عن غياب ضمير الغائب.

تقدّم لنا ذكريات مارك ثورنهيل عن التمرد الهندي نصًا يتطلّع فيه
الكاتب إلى الوراثة، صوب سلسلة من الحوادث التي عاشها منذ سبعة
وعشرين عامًا، ذلك أنّ «أحداث ذلك الماضي أصبحت تاريخًا». وهو
ينوي، كما يقول في المقتطف الذي اقتبسناه آنفًا، أن يساهم «في هذا
التاريخ» ويقدم ما عرفناه بأنّه نوع محدّد من الخطاب الثانوي. ولعلّ

أفضل طريقة لالتقاط الفارق الذي تنقشه في هذا الخطاب تلك الفترة الفاصلة، هي بمقارنته ببعض عيّنات الخطاب الأولي التي لدينا حول الموضوع ذاته للكاتب نفسه. ثمة اثنتان من هذه العيّنات تمكن قراءتهما كتسجيل لإدراكه ما حدث في محطة ماثورا سادار والريف المحيط بين 14 أيار (مايو) و3 حزيران (يونيو) عام 1857⁽¹⁸²⁾. هاتان الرسالتان اللتان كتبهما وهو يضع قبعة حاكم المنطقة ووجههما إلى رؤسائه - الأولى في 5 حزيران (يونيو) 1857، أي خلال ثمان وأربعين ساعة من تاريخ انتهاء الفترة التي ناقشها، والثانية في 10 آب (أغسطس) عام 1858 حين كانت الأحداث لا تزال حيّة في الذاكرة كماضٍ بالغ القرب - تتساوقان في المدى مع مدى السرد الذي يغطي الأسابيع الثلاثة ذاتها في الصفحات التسعين الأولى من كتابه الذي ألفه بعد ثلاثة عقود مرتدياً قبعة المؤرّخ.

للرسالتين كليهما طابعٌ كنانيّ غالب. ولأنهما طالعتان من داخل التجربة المعنيّة ذاتها فهما مقتضبتان بالضرورة وتخبران القارئ بتتابع لاهث عن بعض مجريات ذلك الصيف الاستثنائي. هكذا يتّخذ التركيب مظهر الوقائيّة فيكاد لا يبقى أيّ متّسع للتعليق. لكن التفحص الدقيق كفيلاً بأن يرينا هنا أيضاً أنّ تلاحم الوحدات الوظيفية أقلّ صلابة مما يبدو عليه للوهلة الأولى. فثمة مؤشّرات مضمّنة في تلك الوحدات تنمّ عن ضروب القلق لدى القيّم المحليّ على القانون والنظام («الوضع في المنطقة عموماً هو وضع خروج تام عن السيطرة، القانون معطل)، وعلى مخاوفه («شائعات مفرّعة عن اقتراب جيش المتمرّدين»)، وعلى استهجانته الأخلاقي أفعال القرويين المسلحين

«الاضطرابات في المنطقة... تزداد... على نحوٍ شنيع»، وعلى تقديره بالمقابل للمتعاونين المحليين المعادين للمتمردين («استقبلنا آل سيث بحفاوة بالغة»). مؤشرات كهذه هي وَحَمَات أيدولوجية تظهر بارزةً في قدرٍ كبير من مواد هذا النمط المتعلقة بتمردات الفلاحين. وإذا ما أُخِذَتْ كلاً، مع بعض الخصائص النصية ذات الصلة - مثل أسلوب المخاطبة الفجّ في هذه الوثائق الذي يكشف عمّا ولّده التمرد من الصدمة والرعب - فإنها تتهم جميع مثل هذه الأدلة «الموضوعية» المزعومة على قتالية الجماهير الفلاحية بأنها مصطبغة في أساسها بنظرة خصومهم المتحيزة والمتحزبة. وإذا ما كان المؤرخون قد فشلوا في التقاط هذه الأمارات الدالة التي تسمّ قوام صنعتهم، فتلك واقعة لا بدّ من تفسيرها بالإشارة إلى قدرة الإبصار لدى تأريخ استعماري لا بالإشارة المحبّذة إلى موضوعية مزعومة تتسم بها «مصادرهم الرئيسة».

ليس ثمة ما هو فوريّ أو فجّ في شأن الخطاب الثانوي الموافق. فهو ينطوي بعكس ذلك على منظورات متنوعة تمنحه عمقاً في الزمن كما تمنحه معناه الذي ينبع من هذا التحديد الزمني. قارن مثلاً سرد الأحداث في النسختين لأيّ يوم محدد، وليكن 14 أيار (مايو) 1857 في بداية أسايينا الثلاثة. ما كُتِب في رسالة ثورنهيل يوم 10 آب (أغسطس) 1858 في فقرة قصيرة من سبع وخمسين كلمة يمكن تقديمه على نحوٍ كامل في أربع شذرات بليغة من دون أن يضيع من الرسالة أيّ شيء مهم: اقتراب المتمردين، تلقي المعلومات من غورغاون، تأكيد الأوروبيين في شمال المنطقة المعلومات، إرسال النساء وغير المقاتلين إلى أغرا. ولأنّ الرواية تبدأ بهذا المدخل،

لأغراض عملية بحتة، فإنه لا وجود لمقدمة تعمل كسياقٍ لها، الأمر الذي يجعل هذا الإقلاع الفوري، كما لاحظنا، مفاجئًا تمامًا. أمّا في الكتاب فنجد تلك الفورية ذاتها وقد زُوِّدَت بخلفية تغطي أربعة أشهر ونصف الشهر على مدى ثلاث صفحات (ص 1-3). يُكرّس هذا الوقت كلّهُ وتلك المساحة كلّها لتغطية بعض التفاصيل المنتقاة بعناية من حياة الكاتب وتجربته في الفترة التي سبقت التمرد. وهي تفاصيل دالةٌ حقًا. ذلك أنّها مؤشّرات تُعِدُّ القارئ لما سيأتي وتساعده على فهم مجريات 14 أيار (مايو) وما يليها، حين تدخل هذه الأخيرة السردَ على مراحل متعاقبة. هكذا كان توزيع الشاباتي* بشكل غامض

(*) شاعت في تلك الفترة قصة غريبة وردت من الشمال الغربي، محمولةً على رمز غامض بصورة الخبز المنفلطح الذي يأكله الشعب، مصنوعًا من الطحين والماء، ويدعى في لغتهم باسم الشاباتي. كلُّ ما عُرف عن الأمر هو أنّ رسولاً ظهر، وأعطى الفطيرة لزعيم إحدى القرى، وطلب منه أن يرسلها قدمًا إلى القرية التالية... وهكذا؛ بحيث انتقلت بهذه الطريقة من مكان إلى آخر. نظرت الغالبية إلى الأمر على أنه إشارة إنذار وتحضير، بغية إعلام الشعب بأن شيئًا خطيرًا على وشك الوقوع، وحثهم على الاستعداد له. ثمة من رجالات السلطة من رأى أن الشاباتي هو رمز قوت الشعب، وأن نقله وتداوله قُصِدَ منه التحذير والتأثير على الشعب بالإشارة إلى أنّ وسيلة بقائهم سوف تؤخذ منهم، وإعلامهم إذاً بأن يجتمعوا معًا يدًا واحدة. وثمة آخرون سخرُوا من فكرة إشارة الإنذار هذه، ولم يروا في الأمر أكثر من خرافة من الخرافات الشائعة في البلد. وقيل إنّ من المعهود بالنسبة إلى الهندوسي الذي يتفشى المرض في أسرته أن يبدأ بنقل الشاباتي على هذا النحو لقناعته بأنه يزيل المرض. واعتقد آخرون أنّ الغرض من تداول الشاباتي هو أمر آخر، وأنّ فيها مسحوق عظام، وأنّ الإنكليز قد لجأوا إلى هذه الطريقة الإضافية في تلوين الشعب وتدنيسه... غير أنّ هذه الحركة، مهما تكن قصتها الحقيقية، كان لها أثر لا شكّ فيه وهو الإبقاء على إثارة الشعب في النواحي التي عبرها الخبز.

في كانون الثاني (يناير) والقلق الصامت إنما المعبر حيال شقيق السارد الذي هو موظف رفيع، بعد برقية وصلت أغرا في 12 أيار (مايو) ونقلت أخبار انتفاضة ميروت التي لا تزال غير مؤكدة، نذيراً بالتطورات التي جرت بعد يومين في مراكز منطقته. لدينا أيضاً تلك التوافه حول «دخله الكبير وسلطته الواسعة»، ومنزله وحيوله وخدمه و«خزانة ممتلئة بأطباق الفضة موجودة في الصالة ... ومخزن كبير لشالات الكشمير واللالئ والألماس» تشير جميعها بالمقابل إلى المحرقة التي سرعان ما تطيح بسلطته وتحول خدمه إلى متمردين، ومنزله إلى خراب، وممتلكاته إلى أسلاب لناهيتها من فقراء المدينة والريف. وبتوقع الأحداث المسرودة على هذا النحو، ولو ضمناً فحسب، يدمر الخطاب الثانوي احتمالات الأول الذي هو مادته الخام. وبذلك لن يكون في القصة أي شيء يمكن القول إنه غير متوقع نهائياً.

هذا الأثر هو من عمل ما يُدعى «مبدلات التنظيم»⁽¹⁸³⁾ التي تساعد الكاتب في فرض زمنية خاصة به على زمنية موضوعه، أي أنها تساعد في «أن ينزع التسلسل الزمني في الخيط التاريخي

(183) نجد عرض رومان جاكوبسون لهذا المفهوم الأساس في:

Roman Jakobson, *Selected Writings, 2: Word and Language* (The Hague and Paris: 1971), pp. 130-47.

يطور بارت فكرة مبدلات التنظيم «organization shifters» في مقالته «الخطاب التاريخي»:

«Historical Discourse», pp. 146-8,

وجميع المقتطفات في هذه الفقرة مأخوذة من تلك المقالة ما لم يُشر إلى خلاف ذلك.

ويستعيد، ولو عن الطريق التذكّر والحنين فحسب، زمنًا معقدًا، متقلبًا، وغير خطّي... يضفر التسلسل الزمني للموضوع مع التسلسل الزمني للفعل اللغوي الذي يُخبر عنه». ولا يقوم هذا «الضفر» في مثالنا الحالي على مجرد الجَمْع بين سياقٍ تذكّري والسلسلة القصيرة التي وردت في تلك الفقرة الصغيرة من رسالة ثورنهيل. ذلك أنّ المبدّلات تخرق التركيب مرتين لتحشر في الصدع، في المرتين، لحظةً من زمن الكتابة معلقةً بين قطبي «انتظار»، الأمر الذي يتيح لعب الاستطرادات والتعليقات الجانبية والكتابة بين أقواس والتعرج في مسار الحكاية بما يزيد من عمقها. هكذا يتأمل ثورنهيل، وهو ينتظر الأخبار عن تحركات المتمرّدين، هدأة أوائل العشيّة في محطة سادار وينحرف عن روايته ليخبرنا في انتهاك لناموس التأريخ الخاص باستخدام زمن الفعل والضمير أنّ «المشهد كان بسيطًا ومفعمًا بطمأنينة الحياة الشرقية. وغالبًا ما كان يعاود ذاكرتي في الأزمنة التي تلت». كما نجده، ثانيةً، بينما ينتظر حافلةً كي تأخذ الذين تجمّعوا في قاعة استقباله ممن سيتم إجلاؤهم، ينسحب من تلك الليلة المحددة ليلتق بوضع كلمات: «كانت قاعةً جميلة، يغمرها الضوء، وتملؤها الأزهار بهجّة. كانت تلك آخر مرّة أراها فيها، وبقيت مطبوعة في ذاكرتي على ذلك النحو».

إلى أيّ مدى يساهم عمل تلك المبدّلات في تصحيح التحيز الناجم عن تدخل الكاتب بصيغة المتكلّم؟ ليس كثيرًا على ما يبدو. ذلك أنّ كلّ مؤشّر يُحشّر في السرد يمثل اختيارًا مضبوطًا بين طرفي تقابل استبدالي. فبين سلطة رئيس المنطقة وتحديّ الجموع

المسلحة هذه السلطة، بين خنوع خدمه المعتاد وتأكيدهم احترام أنفسهم كمتمردين، بين رموز ثروته (مثل الذهب والخيول والأقمشة والمنزل) واستيلاء الحشود التابعة عليها أو تخريبها، لا يكفّ الكاتب الذي يكاد لا يختلف عن المدير كما كان قبل سبعة وعشرين عامًا، عن اختيار الأطراف الأولى. ولا يفعل الحنين سوى أنه يجعل الاختيار أشدّ بلاغةً، متذكّرًا ما يُعتبر «ممتازًا»، مثل أمسية هادئة أو غرفة أنيقة، في تشديد على ما يقابل الجوانب «المريعة» للعنف الشعبيّ الموجه ضدّ الرّاج. من الواضح تمامًا أنّ ثمة منطقتين في هذا الاختيار. وهو يتجلّى بنقض سلسلة من المقابلات التي تجتمع مع إشارات أخرى من رتبها لتشكّل سنة التمرد. هكذا يمثل نسق اختيار المؤرّخ، المتطابق مع نسق اختيار الحاكم، لسنة مضادة، سنة مكافحة التمرد.

VII

إذا كان ما يحدثه أثر الحياد الناجم عن الماضي المطلق يفشل على هذا النحو في أن يطغى على ذاتية البطل بوصفه ساردًا في هذا الجنس المحدد من الخطاب الثانوي، فما هو حال توازن زمن الفعل والضمير في نوع الكتابة الآخر ضمن الصنف ذاته؟ يمكن أن نرى لغتين مميزتين تفعّلان فعلهما هنا، وتتوافقان كليهما مع موقف الاستعمار على الرغم من اختلافهما في الإفصاح عن ذلك. يمثل كتاب ج. ك. برايس تمرد شوار (The Chuar Rebellion 1799) (1799) النوع الأكثر فجاجة على هذا الصعيد. ولم يكتبه صاحبه الذي كان موظفًا معنيًا بالتسويات المالية في ميدنابور، إلا عام 1874، بعد

مرور سنوات طويلة على الحدث، متوخيًا له بوضوح أن يكون رواية تاريخية من دون أي غاية إدارية محددة. وقد وجهه إلى «القارئ العادي» وإلى أي «محصل مستقبلي في ميدانابور»، أملًا بمشاركتها «ذلك الاهتمام البالغ الذي شعرت به وأنا أقرأ سجلات ميدانابور القديمة»⁽¹⁸⁴⁾. لكن يبدو أن «البهجة... المكتسبة في الانقلاب على هذه الأوراق» أنتجت نصًا يكاد لا يمكن تمييزه من الخطاب الأولي الذي استخدمه مصدرًا له، فهذا الأخير واضحٌ أولاً بحضوره المادي المحض، فحوالي الخمس من نصف الكتاب الذي يُعنى تحديدًا بحوادث عام 1799 مؤلف من اقتباسات مباشرة من تلك السجلات ومن جزء كبير آخر من المقتطفات المعدلة تعديلًا طفيفًا. لكن الأهم بالنسبة إلينا هو ما نملكه من دليل على مماهة الكاتب عواطفه مع عواطف تلك الجماعة الصغيرة من البيض التي كانت تحصد العاصفة التي أحدثها تغيير هدام عنيف بذرت بذوره حكومة الشركة^(*) في الركن الشمالي الغربي من البنغال. وحده خوف الموظفين المحاصرين في محطة ميدانابور عام 1799 تحول بعد خمسة وسبعين عامًا إلى تلك الكراهية الإبادية المميزة لنوع من الكتابة البريطانية التالية للتمرد الهندي. يقول برايس معيرًا أبناء جلدته: «إن إغراض السلطات، مدنية وعسكرية، عن المبادرة شخصيًا إلى المساعدة في قمع الاضطرابات لافت تمامًا». ثم يقول متبجحًا:

Price, op. cit., p. clx.

(184)

(*) المقصود، بالطبع، شركة الهند الشرقية البريطانية بدورها الاقتصادي والسياسي والثقافي الذي لعبته في الهند وبات أشهر من أن يُعرّف.

في أيام المدافع هذه يكفي نصف دسنة من الأوروبيين كي يضاهاوا
عشرين ضعفاً من عدد الأوروبيين الذين كانوا في شوار. من
المؤكد أنه مع رداءة أسلحة تلك الأيام، ما كان يمكن أن أنتظر من
الأوروبيين أن يزجوا أنفسهم في المخاطر من دون جدوى، لكن
كان يجب أن أنتظر من موظفي المحطة الأوروبيين أن يخاطروا
في بعض الحالات على الأقل ويواجهوا الهجوم بأنفسهم
ويصدّوا المعتدين. وأنا أستغرب أنّ ما من موظف أوروبي، مدني
أو عسكري، ربما باستثناء الملازم غلّ، امتلك ذلك الإحساس
بالحماسة المتهللة الذي يمتلكه معظم شباب اليوم في ميادين
الرياضة، أو في أيّ مسعى يحيق به عامل من عوامل الخطر. أعتقد
أن معظمنا، لو عاش في عام 1799، لاعتبرنا اصطيداً غازٍ من غزاة
شوار الذين تفوح منهم رائحة الدم والأسلاب رياضةً أفضل من
اصطياد أكبر دبّ يمكن أن تنجبه أدغال ميدنابور⁽¹⁸⁵⁾.

من الواضح تماماً أنّ انفصال الكاتب عن موضوعه والفارق بين
زمن الحدث وزمن سرده لم يفعلا هنا سوى القليل في إلهام الكاتب
الموضوعية. وجليٌّ أنّ هواه من المرتبة ذاتها التي لهوى الجندي
البريطاني الذي كتب عشية نهب دلهي في عام 1857: «إنني على ثقة
بأنّ الأمر الذي سيُعطى حين نهاجم دلهي هو ... اقتلوهم جميعاً
بلا رحمة»⁽¹⁸⁶⁾. فلا خلاف في هذا المثال بين موقف المؤرّخ من

Ibid. (185)

Reginald C. Wilberforce, *An Unrecorded Chapter of the* (186)
Indian Mutiny (2nd edition; London: 1894), pp. 76-7.

المتمردين وموقف الدولة: موقف الصياد من طريدته. واعتبار المرء متمرّدًا على هذا النحو ليس مسألة فهم أو تفسير بل مسألة إبادة، وخطاب التاريخ بدل أن يكون حياديًا، يعمل مباشرةً على استثارة العنف الرسمي.

كان هناك بالمقابل، كتاب آخرون عملوا ضمن النوع ذاته واشتهروا بأنهم عبّروا عن أنفسهم بلغة أقلّ دموية. ولعل أفضل من يمثل هؤلاء هو و. و. هنتر وعمله الذي يتناول عصيان السانتال في عام 1855، حوليات الريف البنغالي. وهذا نصّ بارز من نواحٍ عدة، وقد كُتِبَ بعد مرور عقد على التمرد الهندي و12 عامًا على العصيان⁽¹⁸⁷⁾، ولا يحمل أيّ قدر من تلك النبرة الانتقامية أو العنصرية الشائعة في كمّ كبير من الأدبيات الأنكلو-هندية لتلك الفترة. وهو لا يكتفي بأخذ أعداء الراج في الحسبان بل يبدي احترامًا لهم على رغم مسحهم الراج من ثلاث مناطق شرقية في غضون أسابيع وصمودهم فيها خمسة أشهر أمام القوة المشتركة للجيش الاستعماري ومرافقه الجديدة كالسكك الحديدية و«التلغراف الكهربائي». وهو من أولى التجارب الحديثة في تأريخ التمردات الفلاحية الهندية، ويضع الانتفاضة في سياق ثقافي واقتصادي اجتماعي، ويحلل أسبابها، ويعتمد على السجلات المحلية والروايات المعاصرة في إيجادها

(187) يبدو من هامش في هذا العمل أنّ أجزاءً منه كُتبت في عام 1866. ويحمل الإهداء تاريخ 4 آذار (مارس) 1868. جميع إحالاتنا إلى هذا العمل في الاقتباس وسواه هي إلى الفصل IV من الطبعة السابعة (لندن: 1897) ما لم يُشر إلى خلاف ذلك.

الأدلة على تقدمها وقمعها في النهاية. ويبدو، وفق المظاهر كلها، أننا هنا أمام مثال كلاسيكي على انحلال تحيُّز الكاتب ورأيه بفعل الزمن الماضي وضمير الغائب. ولعلّ الخطاب التاريخي قد تحقق هنا وبلغ ذلك المثل الأعلى من «أسلوب السرد... المتجرد عما هو شخصي... المُصمَّم لمحو حضور المتكلِّم»⁽¹⁸⁸⁾.

لكن مظهر الموضوعية هذا، مظهر غياب أيّ تحيُّز يمكن إثباته وجلاؤه، لا علاقة له بـ «وقائع تتحدث عن ذاتها» في حالٍ من الكناية الصرف التي لا يشوبها أيّ تعليق، ذلك أنّ النصّ – بعكس ذلك – يعجّ بالتعليق، وربما كان علينا أن نقارنه بشيء مثل المقالة المعاصرة له تقريباً والتي نُشرت في *Calcutta Review* (1856) حول الموضوع ذاته أو حتى بتاريخ العصيان الذي كتبه ك. ك. داتا بعد إخماده بوقت طويل كي ندرك مدى خلوه من تفاصيل ما حدث بالفعل⁽¹⁸⁹⁾. والحال أنّ سرد الحدث يشغل في الكتاب نحو 7 في المئة من الفصل الذي يُبنى على نحو متصاعد باتجاه هذه الذروة، ونحو أقلّ من 50 في المئة من الكلام المكرّس لهذا الموضوع على وجه التحديد في الفصل ذاته. فالتركيب تقطعه مرّة بعد مرّة ضروب من الرّنج الجزئي وتفسيرات تتخلله لتجمع الشذرات في كلّ ذي معنى وذوي

Barthes, *Image-Music-Text*, p. 112.

(188)

Anon., «The Sonthal Rebellion», *Calcutta Review* (1856), (189) pp. 223-64; K. K. Datta, «The Santal Insurrection of 1855-57», in *Anti-British Plots and Movements before 1857* (Meerut: 1970), pp. 43-152.

طابع استعاريّ غالب. والعاقبة الأوثق صلة بغرضنا هنا بين عواقب هذه العملية هي الطريقة التي توزّع بها العناصر الاستبدالية المتعاقبة على طول محور من الاستمرار التاريخي بين «قبل» و«بعد»، فتطيله بوضعه في سياق وتوسّعه بحيث يشكّل منظورًا. هكذا ينتهي تمثيل التمرّد إلى إقحام لحظته بين ماضيه ومستقبله بحيث تندمج قيم هذا وذلك في الحدث وتمنحه معناه الخاص.

VIII

لنلتفت بدايةً إلى السياق، فنحو ثلثي الفصل الذي يبلغ ذروته في تاريخ العصيان مستغرقٌ في روايةٍ افتتاحية عمّا يمكن أن ندعوه التاريخ الطبيعي لأبطاله. ومثل مقالة في الإثنوغرافيا، يتناول هذا الجزء الصفات الجسدية للسانتال في منطقة بربوم ولغتهم وتقاليدهم وأساطيرهم وديانتهم وشعائرتهم وموطنهم وبيئتهم وممارستهم الصيد والزراعة وتنظيمهم الاجتماعي وحكمهم الجماعي. ثمة هنا تفاصيل كثيرة تشير إلى الصراع القادم بوصفه صراع نقائص، كالذي بين همجي المرتفعات النبيل ومستغلي السهول الحقييرين، فالإشارة إلى كرامته الشخصية («لا يذلّ نفسه كهنود الريف»، ونساء السانتال «يجهلن ما لدى الأنثى الهندية من تساؤل الأنفة»... إلخ) تنطوي على نقيضٍ هو حطّ المرابين الهنود من شأنه وصولاً إلى الاسترقاق، وتنطوي الإشارة إلى أمانته («فهو بخلاف الهندي لا يفكر قطّ بجني المال من غريب، ويتجنّب جميع ضروب التجارة والأعمال، ويسبّئه أن يضطر لبيع الحليب والفاكهة التي تنتجها زوجته»)، على نقيضٍ هو

جشع التجار الغرباء والملّك واحتياهم، ما أدّى في النهاية إلى العصيان. وتنطوي الإشارة إلى تحفّظه («يعيش السانتال أبعد ما يمكنهم عن الهند») على نقيضٍ هو اقتحام الديكو (Diku) (*) حياته وأرضه، وما تلا ذلك من محرقة حتميّة.

لا تعطي هذه المؤشّرات العصيان بُعدًا أخلاقيًا وقيمَ حربٍ عادلةٍ فحسب، بل تعطيه عمقًا في الزمن أيضًا. ويتحقّق هذا الأمر الأخير بفعل واسمات زمنية تعاقبية في النص: ماضٍ خيالي تشير إليه أساطير الخلق (التي يجري تملكها من أجل مشروع أمر به الثاكور (**)) وماضٍ واقعي لكنه بعيد (ملائم لتمرد غارقٍ في التقاليد) تشير إليه نثرات مما قبل التاريخ في الشعيرة والخطبة في الطقس الذي يمارسه السانتال لـ «تطهير الموتى» ويُذكر مثلاً، بوصفه أثرًا لـ «ذكرى باهتة من الزمن السحيق أيام كانوا يقطنون قرب أنهار عظيمة»، ولغتهم بوصفها «ذلك السجل المعنوي الذي حُفر عليه ماضي أمةٍ بأعمق مما هو محفور على ألواح النحاس أو منقوش على الصخور».

مع اقتراب الكاتب من الحدث مزيدًا من الاقتراب، يزوّده بماضٍ حديث العهد يكاد يغطي فترة ستين سنة من «الإدارة المباشرة» في المنطقة. وهنا تمتزج الجوانب الأخلاقية والزمنيّة للسرد على هيئة تناقض لا سبيل إلى تسويته. ثمة من جهة أولى، وفق هنتر، سلسلة من

(*) الديكو، تعبير له معنى تحقيري أطلقه السانتال على مجموعة من المستغلين، مثل المرايين والراجات وملّك الأرض وخدمهم. وقد يُستخدم بمعنى عام أكثر حيادية ليشير إلى أي أجنبي ليس من السكان المحليين.

(**) انظر الملحق أدناه.

الإجراءات الناجمة قامت بها الحكومة: التسوية العشرية (*) التي ساهمت في توسيع المنطقة المزروعة ودفعت السانتال، منذ عام 1792، إلى تأجير أنفسهم كعمال زراعيين، والتسييج في عام 1832 بأعمدة من الطوب، حيث أمكن احتلال أراضي بكر وغيابات من دون خشية أذى القبائل المعادية، وتطور «المشروع الإنكليزي» في البنغال على هيئة مصانع النيلة التي «وَقَر لها المهاجرون السانتال عمالها المياومين»، واستيعابهم أخيراً بالآلاف في فرق إنشاء السكك الحديدية عبر المنطقة في عام 1854. أمّا من الجهة الأخرى فثمة مجموعتان من العوامل التي تضافرت لتنقّض جميع الخير الناجم عن الحكم الاستعماري، أعني استغلال السانتال واضطهادهم لدى ملاك الأرض والمرابين والتجار الهنود الجشعين والمحتالين، وفشل الإدارة المحلية وشرطتها ومحاكمها في حماية السانتال أو تدارك المظالم التي عانوا منها.

IX

يخدم هذا التشديد على التناقض غرضاً تفسيريّاً واضحاً لدى الكاتب. فهو يمكنه من أن يجعل سبب الانتفاضة فشل الراج في

(*) التسوية العشرية، The Decennial Settlement، اتفاق مرّ بمراحل متعددة وانتهى في عام 1793 إلى ما دُعي بالتسوية الدائمة، The Permanent Settlement، بين شركة الهند الشرقية وملاك الأرض البنغال يقضي بثبيت ريع الأرض والحيلولة دون ارتفاعه، الأمر الذي كانت له عواقبه بعيدة المدى على كل من الطرائق الزراعية والإنتاج والوقائع الاجتماعية والسياسية.

أن يعلي كعب الجوانب التحسينية على جوانب الخلل والعيوب المتواصلة في ممارسته السلطة. هكذا تتلاءم رواية الحدث مباشرة مع الهدف المذكور في بداية الفصل، ألا وهو إثارة اهتمام رجل الدولة أيضًا وليس الباحث الذي يدرس «هذه الأعراق المتقدمة» فحسب. وقد كتب هنتر هناك في إشارة ملطفة إلى صنّاع السياسة البريطانية في الهند: «سوف يكتشف رجل الدولة الهندي أن أبناء الغابة هؤلاء... يتأثرون بمفاعيل الإصلاح ذاتها كما بقية البشر، وأنّ توسّع المشروع الإنكليزي في البنغال مستقبلاً يتوقف إلى حدّ بعيد على قدرتهم على التحضر». وهذا الانشغال بـ«الإصلاح» (وهو التعبير المختصر عن تسريع تحوّل الفلاحين القبليين إلى عمال مأجورين وتسخيرهم في مشاريع استعمارية ترمي إلى استغلال الموارد الهندية) هو ما يفسّر مزيج التشدد و«التفهم» في موقف هنتر من التمرد. فهو كإمبريالي ليبرالي، كان يعتبره تهديدًا لاستقرار الراج ونقدًا مفيدًا لإدارته البعيدة أشدّ البعد عن الكمال في آن واحد. وفي حين أنحى باللائمة على حكومة تلك الأيام لعدم إعلانها الأحكام العرفية بالسرعة الكافية لقطع دابر العصيان في بدايته، كان مهتمًا بأن يتمايز عن أبناء جلدته ممن أرادوا معاقبة جماعة السانتال برمتها على جرائم متمرديهم وترحيل سكان المناطق المعنية بأكملهم إلى ما وراء البحار. وهو كإمبريالي حقيقي بعيد النظر، كان يتطلع قُدّمًا إلى ذلك اليوم الذي تبدي فيه القبيلة، مثل كثير من الشعوب الأصلية في شبه القارة، «قدرتها على التحضر» بأن تكون موردًا لا ينضب للقوة العاملة الرخيصة.

هذه الرؤيا منقوشة في المنظور الذي ينتهي إليه السرد. فهو يلقي اللوم في اندلاع العصيان على تلك «الإدارة الرخيصة والذرائعية» التي لم تلتفت قط لشكاوى السانتال وركزت على جمع الضرائب فحسب، ويواصل فيعدّد المنافع الوهمية «للنظام المُحكّم الذي أُدخِل بعد التمرد» بغية إبقاء سلطة المرابين على المستدينين ضمن حدود القانون، وردع استخدام المكاييل والمقاييس الزائفة في تجارة التجزئة، وضمان حقّ العمال الذين يعملون لردّ الدين في اختيار تحرّره بالفرار أو تغيير أرباب العمل. لكن «المشروع الإنكليزي»، من جديد، وليس الإصلاح الإداري، هو الذي ساهم تلك المساهمة الجذرية في رفاه القبيلة. فالسكّة الحديدية «غيّرت تمامًا علاقة العمل برأس المال» وأطاحت بذلك «السبب الطبيعي للعبودية، أي غياب مخصصات لأجور العمال الأحرار». كذلك قُدِّرَ للحاجة إلى العمل الزراعي في مناطق زراعة الشاي في أسام «أن تدفع أوضاع السانتال إلى مزيد من التحسّن» شأنها شأن الدافع إلى التعاقد مع عمال غير مهرة في موريشيوس والكاريبّي. هكذا انتعش الفلاح القبليّ، بفضل تطور سوق عمل شاسع في شبه القارّة وما وراء البحار ضمن الإمبراطورية البريطانية. وفي مزارع الشاي في أسام «حصل جميع أفراد عائلة الفلاح على عمل، وأصبح كل طفل جديد مصدرًا للثروة لا لزيادة الفقر»، في حين كان العمال غير المهرة يعودون من أفريقيا أو جزر الهند الغربية «عند انتهاء عقودهم بمدخرات يصل متوسطها إلى 20 جنيهًا إسترلينيًا، وهو مبلغ يمكن السانتال من أن يغدو صاحب ملكية معتبرة في قريته».

كان كثير من هذه التحسينات المزعومة، كما نعلم الآن بعد مرور قرن، نتاج تفكير رغبوي محض أو عابر لم يُثر أيّ اهتمام. وقد استمر الربا والعمل لردّ الدين طوال الحكم البريطاني حتى استقلال الهند. وكان غياب التنافس بين رأس المال البريطاني ورأس المال المحلي يحدّ من حرية سوق العمل إلى درجة خطيرة. وغدا تشغيل العوائل القبلية في مزارع الشاي مصدرًا لاستغلال عمل النساء والأطفال الأناني والنفعي. وأطاحت بمزايا الترقّي والتعاقد المخالفات في عملية التوظيف وتلاعب مورّدي العمال بعاملّي التبعية الاقتصادية والتمييز الاجتماعي المتعارضين. ولم يساعد نظام التعاقد في التحرير من عمل السخرة بقدر ما ساعد في تطور ضرب جديد من ضروبها.

لكن هذه الرؤيا التي لم تتجسّد قطّ تعطي فكرة عن طابع هذا النمط من الخطاب. ويكاد المنظور الذي ألهمته أن يكون في الحقيقة شهادة إيمان بالاستعمار. ثمة احتواء للعصيان في مسيرة نجاح الرّاج واحتواء لمشروع الفلاحين القبليين الرامي إلى تحرير أنفسهم من النير المثلث، السرّكاري والسهوكاري والزمينداري^(*)، في «المشروع الإنكليزي»: البنية التحتية للإمبراطورية. ومن هنا تكرر الهدف المذكور في بداية الرواية عند نهايتها تقريبًا مع قول الكاتب إنّه كتب «جزئيًا على الأقل من أجل ذلك التثقيف الذي يوفّره تاريخهم [السانتال] الحديث في شأن الطريقة الصحيحة للتعامل مع الأعراق الأصلية». وكان قمع التمردات الفلاحية المحلية جزءًا من هذه الطريقة، لكنه أدمج آنذاك في استراتيجية أوسع مصمّمة لمعالجة

(*) الحكومة الاستعمارية والمرابين والإقطاع.

المشكلات الاقتصادية التي تعاني منها الحكومة البريطانية في الهند بوصفها عنصراً من عناصر المشكلات العالمية للسياسات الإمبريالية. يقول هنتر في ختام الفصل: «هذه هي المشكلات التي سيُدعى رجال الدولة الهنود إلى حلّها خلال الخمسين سنة القادمة. فأسلافهم أعطوا الحضارة للهند، ومن واجبهم أن يجعلوا تلك الحضارة نافعةً للمحليين وآمنةً بالنسبة إلينا في آن». بعبارة أخرى، لقد أُسِنِدَ إلى هذا التأريخ دور في عملية سياسية تضمن أمن الراج من خلال تضافر القوة التي تسحق التمرد حال حدوثه والإصلاح الذي يُجهض هذا التمرد بانتزاع الفلاحين القبليين من قواعدهم الريفية ونشرهم كقوى عاملة رخيصة يستغلها رأس المال البريطاني في الهند والخارج. هكذا نجد نثر مكافحة التمرد العدواني والمهتاج صراحةً والذي كان وليد قلق الأيام الاستعمارية الأولى، وقد عكف في هذا النوع من الكتابة التاريخية على تبني لغة إمبريالية ناضجة وواثقة، لغة صارمة لكنها حميدة، وسلطوية لكنها متفهمة.

X

كيف يمكن حتى هذا النمط من الخطاب الثانوي الأكثر ليبرالية أن يكون عاجزاً على هذا النحو عن التخلص من سنة مكافحة التمرد؟ فعلى الرغم من جميع المزايا التي يتمتع بها، إذ يكتب بضمير الغائب ويتناول ماضياً مميزاً، إلا أنّ المسؤول الذي بات مؤرّخاً لا يزال بعيداً عن عدم التحيز حين يتعلّق الأمر بالمصالح الرسمية. وما يبيده من تعاطف مع معاناة الفلاحين ومن تفهم لما دفعهم إلى التمرد لا يمنعه،

ساعة التأزم والحسم، من الوقوف في صف القانون والنظام وتبرير نقل حملة مكافحة العصيان من أيدي المدنيين إلى أيدي العسكريين بهدف سحقه تمامًا وسريعًا. وكما أشرنا أعلاه، فإنّ انحيازه إلى ما أسفر عنه التمرد يضاويه التزامه أهداف النظام ومصالحه. وبهذا ينتهي خطاب التاريخ إلى امتصاص مشاغل السياسة وأغراضها فيكاد لا يمكن التمييز بينه وبينها.

يكشف التأريخ، بألفته هذه مع السياسة، عن طابعه بوصفه شكلاً من أشكال المعرفة الاستعمارية. وهذا يعني أنّه ينهل مباشرة من تلك المعرفة التي استخدمتها البورجوازية في فترة صعودها لتفسير العالم بغية التسيد عليه وتأسيس هيمنتها على المجتمعات الغربية، لكنها تحولت أداة قمع قومي ما إن راح يتحقق لها ما أرادت. وهكذا قيّض للعلوم السياسية التي كانت قد وضعت للدول القومية الأوروبية التعريف الأمثل للمواطنة، أن تُستخدم في الهند المستعمرة لإقامة مؤسسات وقوانين مصممة في شكل خاص لتوليد مواطنة مُحَقَّفة ومن الدرجة الثانية. أمّا الاقتصاد السياسي الذي تطوّر في أوروبا بوصفه نقدًا للإقطاعية، فراح يعزز في الهند إقطاعية جديدة. وكذلك تكيّف التأريخ مع علاقات القوة في ظلّ الرّاج وراح يُسخر أكثر فأكثر لخدمة الدولة.

تقف هذه الصلة وقدر كبير من موهبة تدعيمها وراء صوغ الكتابة التاريخية عن مواضيع المرحلة الاستعمارية في خطاب له سنّته الرفيعة. وإذ عملت هذه الكتابة التاريخية في إطار تأكيد متعدد الجوانب للحكم البريطاني في شبه القارة، اضطلعتْ بوظيفة تمثيل

الماضي القريب لشعوب تلك المنطقة بوصفه «عمل بريطانيا في الهند». ولأنها خطاب قوة هي نفسها، راحت تعرض كل لحظة من لحظاتها بوصفها انتصارًا، أي بوصفها الثمرة الأفضل لعدد من إمكانات النظام المتضاربة في أي وقت محدد. ولذلك تبرز الاستمرارية، في الشكل الناضج لهذه الكتابة التاريخية، كما في حوليات هنتر، كواحد من جوانبها الضرورية والرئيسة. وبخلاف الخطاب الأولي، فإنّ هذه الكتابة التاريخية لا تحتمل أن تكون مختزلة ومن دون نتيجة. ولا يشكّل الحدث محتواها الوحيد، بل هو الحدّ الأوسط بين بداية تعمل كسياق للنص ونهاية هي في الوقت ذاته منظور مرتبط بالسلسلة التالية. والعنصر الوحيد الثابت في هذا التسلسل المتواصل هو الإمبراطورية والسياسات اللازمة لحمايتها وإدامتها.

هذه هي السنّة التي يعمل هنتر ضمنها فيكتب تاريخ صراع شعبي على نحو لا تكون الذات الفعلية فيه هي الشعب، بل «العرق الحاكم» المتمأسس في الرّاج، وذلك على الرغم من نيّته الحسنة التي أعلن عنها بكلّ جدّية في الإهداء («هذه الصفحات... لا تقول سوى القليل في ما يخصّ العرق الحاكم. ما يشغلني هو الشعب»). ومثل أي سرد آخر من هذا النوع، فإنّ رواية هنتر عن العصيان كُتبت أيضًا كي تحتفي بالاستمراريّة: استمرارية السلطة البريطانية في الهند. فقد تطرّق لحكاية تمرّد السانتال كي يدعم فكرة النفوذ البريطاني في الهند. وليس الكلام على الأسباب والإصلاحات أكثر من مقتضى بنيوي من مقتضيات هذا الاستمرار، يزوّده بالسياق والمنظور على

التوالي. وهذا ما يعمل ببراعة على تسجيل الحدث بوصفه معطى أو معلومة في قصة حياة الإمبراطورية، لكنه لا يقوم بأي شيء من شأنه أن يلقي الضوء على ذلك الوعي المُسمّى التمرد. ليس للمتمرد أيّ مكان في هذا التاريخ بوصفه فاعل التمرد.

XI

ليس في الخطاب الثالثي من شيء يتدارك هذا الغياب. إنّه وقد ابتعد في الزمن أشدّ الابتعاد عن الحوادث التي يتخذها موضوعاً له، لا يني ينظر إليها بضمير الغائب. وهو في أغلب الحالات عمل الكتاب غير الموظفين أو الموظفين السابقين الذين لم يعد ثمة واجب مهني أو قيد يضطرهم لأن يمثلوا موقف الحكومة. وإذا ما حدث وعبر عن وجهة نظر رسمية بأي حال من الأحوال، فذلك ليس إلا لأنّ الكاتب اختار ذلك بإرادته وليس لأنّ ولاءً أو إخلاصاً ما نابعين من انخراطه الإداري فرضا عليه أن يفعل ذلك. وثمة في الواقع بعض الأعمال التاريخية تبدي مثل هذا الميل بالفعل وتعجز عن الكلام بغير صوت حماة القانون والنظام، وهي بذلك تشكّل مثلاً على خطاب ثالثي تدهور إلى ما يميّز الخطاب الأولي من حالة التماهي الفجّ مع النظام.

لكن هنالك لغات أخرى مختلفة إلى حدّ بعيد ضمن هذا الجنس تتراوح بين الليبرالية واليسار. ويتسم هذا الأخير بأهمية خاصة لأنه قد يكون المنوع الأكثر نفوذاً ووفرةً بين منوعات الخطاب الثالثي الكثيرة. ونحن ندين له ببعض من أفضل الدراسات حول تمرد

الفلاحين الهنود، حيث يتزايد ظهور مثل هذه الدراسات دليلاً على تنامي الاهتمام الأكاديمي بالموضوع وعلى صلة حركات الماضي التابعة بالتوترات المعاصرة في هذا الجزء من العالم. وتتميز هذه الأدبيات بما تبذله من جهد للخروج من سنة مكافحة التمرد. وهي تتبنى وجهة نظر المتمرّد وتعتبر «ممتازاً» ما يعتبره الطرف الآخر «مريعاً»، والعكس بالعكس. وهي لا تترك مجالاً للشك في أنّها ترغب في أن يفوز المتمرّدون وليس أعداؤهم. وبخلاف ما نجده في الخطاب الثانوي من النمط الإمبريالي الليبرالي، فإن إدراك الأخطاء المرتكبة بحقّ الفلاحين يفضي مباشرةً إلى دعم كفاحهم المسلح طلباً لإصلاح الضرر.

لكن هذين النمطين، على الرغم من اختلاف واحدهما الشديد عن الآخر وتعارضه معه في التوجه الأيديولوجي، يبقى بينهما الكثير مما هو مشترك. فلنأخذ مثلاً تلك المساهمة البارزة التي قدّمها البحث الراديكالي، عمل سوبراكاش راي (Bharater (Suprakash Ray) (*Krishak-Bidroha O Ganatantrik Samgram*)⁽¹⁹⁰⁾، ونقارن روايته عن انتفاضة السانتال في عام 1855 مع رواية هنتر. يشكل كلٌّ من النصّين صدّى للآخر بوصفهما سردين، ولأنّ عمل راي هو العمل اللاحق فقد أفاد تمامًا من الأبحاث الأحدث عهدًا، مثل بحث داتا، وكان بالتالي أكثر اطلاعًا. لكن كثيرًا مما يقوله عن اندلاع العصيان وتطوره مستمد، بل مقتبس مباشرةً في الحقيقة من حوليات هنتر⁽¹⁹¹⁾.

Vol. I (Calcutta: 1966), chapter 13.

(190)

For these, see *Ibid.*, pp. 323, 325, 327, 328.

(191)

ويعتمد الكاتبان كلاهما على المقالة في *Calcutta Review* (1856) في كثير من أدلتهم، ولذلك لا يختلف سوى القليل في وصف هذا الحدث المحدد بين النمطين الثانوي والثالثي من أنماط الخطاب.

ليس هناك أيضًا كبير تمايز بين الاثنيين في ما يتعلق بإعجابهما بشجاعة المتمردين واشمئزازهم من عمليات الإبادة التي ارتكبتها قوات مكافحة التمرد. والحال أن رأي يسهب، بصدد هذين الأمرين، في استنساخ شهادة هنتر التي جمعها مباشرة من ضباط شاركوا في الحملة، ومفادها أن السانتال «لا يعرفون معنى الاستسلام»، أما بالنسبة إلى الجيش «فلم يكن الأمر حرب... بل أمر إعدام»⁽¹⁹²⁾. والتعاطف الواضح مع أعداء الراج في الخطاب الثالثي الراديكالي يضاهي تمامًا ذلك التعاطف الذي نجده في الخطاب الثانوي الاستعماري. والحال أن العصيان كان، بالنسبة إلى كليهما، كفاً عادلاً لا نزاع فيه، وهذا تقويم مستمد من توافقهما على العوامل التي أدت إلى نشوبه. وقد ذُكرت تلك العوامل جميعاً بالمقدار ذاته من الإبراز في كلتا الروايتين: فجور ملاك الأرض، ابتزاز المرابين، غشّ التجار، ارتشاء الشرطة، استهتار المسؤولين، وانحياز القانون. واعتمد المؤرخان كلاهما على الأدلة الواردة حول هذا الموضوع في مقالة *Calcutta Review*، ويتكل رأي على هنتر أشدّ الاتكال من جديد في قدر كبير من معلوماته عن مديونية السانتال وعبودية الدين،

Ibid., p. 337; Hunter, op. cit., pp. 247-9.

(192)

وعن ظلم المراهبين وملّك الأرض وتغاضي الإدارة عن كلّ ذلك، الأمر الذي تشهد عليه المقتطفات المقتبسة بتصرف من عمل الأخير⁽¹⁹³⁾.

لكنّ الكاتبين كليهما يستخدمان السببية لتطوير منظورين مختلفين تمام الاختلاف. فبيان الأسباب يؤدي في رواية هنتر الدور ذاته الذي يؤديه في أي سرديّة أخرى من سرديات النمط الثانوي، دور الجانب الأساس من جوانب خطاب مكافحة التمرد. وتنتمي حوليات هنتر بهذا الصدد إلى تقليد في التأريخ الاستعماري تمثّل له، في ما يتعلّق بهذا الحدث المحدد، تلك المقالة العنصرية والثأرية، «تمرد السانتال». فهناك يعمد الموظّف المطلّع إنّما المتشدد، إلى عزو الانتفاضة، مثل هنتر، إلى احتيال البانيا^(*) وصفقات المهاجان^(**) واستبداد الزميندار وعجز السركار. وبالروحية ذاتها تقريباً، يفسّر عمل ثورنهيل مغامرات حاكم وتجاربه الشخصية انتفاضات الريف في فترة التمرد الهندي في أثار براديش، بانهيّار العلاقات الزراعية التقليدية جرّاء مجيء الحكم البريطاني. أمّا أو مالي، فيجد جذر انتفاضة بابنا عام 1873 في الإيجارات المفرطة التي يفرضها ملّك الأرض، ويجد جذر العصيان الذي شهدته الديكان أيام اضطرابات عام 1875 في استغلال مراهبين غرباء فلاحي الكُنبي (Kunbi) في

Ray, op. cit., pp. 316-19.

(193)

(*) البانيا طائفة مهنية من التجار والصيافة والمراهبين وتجار القمح أو التوابل.

(**) المهاجان هم الصيافة والتجار.

منطقتي بونا وأحمدناجار⁽¹⁹⁴⁾. ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة كثيرًا من الحوادث والنصوص الأخرى. وخير تمثيل للروح الموجود في هذا كله هو في المقتطف التالي من نشرة قرارات وزارة العدل (*Judicial Department Resolutions*) في 22 تشرين الثاني (نوفمبر) 1831 بخصوص العصيان الذي قاده تيتو مير: «إن الطبيعة الخطيرة للاضطرابات الحاصلة مؤخرًا في منطقة باراسيت تجعلها موضوعًا فائق الأهمية يوجب استقصاء السبب الذي أدى إلى حدوثها استقصاءً كاملاً بحيث يمكن فهم الدوافع التي حفزت المتمردين فهمًا صحيحًا واتخاذ الإجراءات اللازمة للحيلولة دون تكرار اضطرابات مماثلة»⁽¹⁹⁵⁾. هذا المقتطف يلخص الأمر. ومعرفة السبب الذي يقف وراء ظاهرة هي خطوة باتجاه السيطرة عليها. واستقصاء سبب اضطرابات الريف وفهمه هما عون للإجراءات «اللازمة للحيلولة دون تكرار اضطرابات مماثلة». ومن أجل هذه الغاية، نصح مراسل *Calcutta Review* (1856) بإنزال «الجزء المناسب»، أي «بوجوب محاصرتهم [السانتال] وملاحقتهم في كل مكان... ووجوب إرغامهم، بالقوة إذا لزم الأمر، على العودة إلى دامين إي كوه،

Anon., op. cit., pp. 238-41; Thornhill, op. cit., pp. 33-5; L.S.S. (194)

O'Malley, *Bengal Gazetteers: Pabna* (Calcutta: 1923), p. 25; *Report of the Commission Appointed in India to Inquire into the Causes of the Riots which took place in the year 1875 in the Poona and Ahmednagar Districts of the Bombay Presidency* (London: 1878), *passim*.

BC 54222: JC, 22 November 1831 (no. 91).

(195)

(التشديد لي).

وإلى الريف المتروك في بهاجلبور وبربوم، لإعادة بناء القرى المدمرة واستصلاح الحقول المهجورة وزراعتها وشقّ الطرقات وتقديم الخدمات العامة، والقيام بذلك تحت المراقبة والحراسة... ووجوب استمرار هذا الحال إلى أن يهدأوا تمامًا ويعودوا إلى الطاعة»⁽¹⁹⁶⁾. وكان البديل الألف الذي طرحه هنتر، كما رأينا، مزيجًا من الأحكام العرفية لإخمادِ تمردِ جارٍ وإجراءات تعقب ذلك يتخذها «المشروع الإنكليزي» بغية استيعاب الفلاحين المنفلتين (كما اقترح مواطنه) كقوة عمل رخيصة في الزراعة والأشغال العامة لفائدة الديكو ومهندسي السكك الحديدية والطرق الذين سبق أن حملوا السلاح ضدهم. لكنّ هاتين الوصفتين الراميتين إلى «جعل... التمرد مستحيلًا من خلال ترقية السانتال»⁽¹⁹⁷⁾، بل جميع الحلول الاستعمارية التي تم التوصل إليها بالتفسير السببي للانتفاضات الفلاحية، تبقى على الرغم من اختلاف النبرة، حَبًّا في طاحونٍ تاريخٍ التزم احتواءهم في مصير الإمبراطورية البريطانية المتعالي.

XII

في رواية راي تعمل السببية على دفع العصيان إلى نوع آخر مختلف من المصير. لكن هذه الرواية تخطو الخطوات ذاتها التي تخطوها رواية هنتر (السياق - الحدث - المنظور مرتبةً على طول مُتَّصِلٍ تاريخي) كي تنتهي إلى هناك. وثمة بعض التوازيات

Anon., op. cit., pp. 263-4.

(196)

Ibid., p. 263.

(197)

الواضحة في الطريقة التي يكتسب بها الحدث سياقًا في العملين. كلاهما يبدأان من ما قبل التاريخ (الذي يتناوله راي باقتضاب يفوق اقتضاب هنتر) ويرد فان ذلك بمسح للماضي الأقرب منذ عام 1790 حين احتكت القبيلة لأول مرة بالنظام، فهناك يكمن سبب العصيان بالنسبة إلى كليهما، إنما مع اختلاف، إذ يرى هنتر أن الاضطرابات نشأت في موضع محلي مريض ضمن جسد سليم: فشل إدارة منطقة في العمل بمقتضى مثل الراج الناشئة بوصف هذه الإدارة راعية الفلاحين وحاميهم من طغيان العناصر الشريرة الموجودة ضمن المجتمع المحلي ذاته. أمّا راي، فيرى أن حضور القوة البريطانية في الهند هو ما دفع السانتال إلى التمرد، ذلك أن أعداءهم من ملاك الأرض والمرابين يدينون بسلطتهم بل وبوجودهم إلى الترتيبات الجديدة في ملكية الأرض التي أدخلتها الحكومة الاستعمارية والتطور المتسارع إلى اقتصاد مالي بتأثير منها. ولذلك كان الانتفاض نقدًا لا للإدارة المحلية فحسب بل للاستعمار ذاته أيضًا. ويستخدم راي في الحقيقة أدلة هنتر كي يصل إلى استنتاج مختلف جدًا، بل مناقض بالفعل: «يثبت هنتر أن المسؤولية في بؤس السانتال الفاقع تقع على عاتق النظام الإداري الإنكليزي ككلّ ومع الزميندار والمهاجان، ذلك أن النظام الإداري الإنكليزي هو من أوجد الزميندار والمهاجان من أجل تلبية حاجته في الاستغلال والحكم، وساعدهم بصورة مباشرة وغير مباشرة بتقديمه الحماية والرعاية»⁽¹⁹⁸⁾. ومع هذا التحديد للاستعمار، أي للراج كنظام في كليته (لا في أي خلل

محلّي من ضروب خلله)، بوصفه السبب الرئيس للتمرد، تكتسب حصيلته قيمًا مختلفة جذريًا في النصّين، ففي حين أنّ هتتر صريح في تفضيله انتصار النظام، نجد أنّ راي صريح بالمقدار ذاته في تفضيله المتمردين. ويتماشى مع كلّ تفضيل من هذين التفضيلين منظور يتعارض بشدة مع المنظور الآخر. فتوطيد الحكم البريطاني على أساس إصلاح الإدارة هو ما سيحول بالنسبة إلى هتتر دون إثارة ثورات فلاحية تنجم عن فشل الإدارة في حماية الأديفاس من المستغلين المحليين، ويحوّلهم بدلًا من ذلك إلى قوة عمل وافرة ومتنقلة يستخدمها ملاك الأرض الهنود و«المشروع الإنكليزي» على نحو يسير ومربح. أمّا راي فينظر إلى الحدث باعتباره «طليعة التمرد الكبير» في عام 1857 وحلقة أساسية في صراع طويل للشعب الهندي عمومًا والفلاحين والعمال خصوصًا ضد المضطهدين الأجانب والمحليين. يقول راي إنّ عصيان السانتال المسلح أشار إلى سبيل يسلكه الشعب الهندي. «وذلك السبيل المحدد تطور، بفضل التمرد الكبير في عام 1857، إلى مسارٍ واسعٍ لكفاح الهند من أجل الحرية. وهو مسار يمتد إلى القرن العشرين. والفلاحون الهنود ماضون في هذا المسار»⁽¹⁹⁹⁾. وإذ يضع الكاتبُ العصيان على هذا النحو ضمن منظور كفاح الجماهير الريفية المتواصل، فإنّه يستند إلى تقليد راسخ في التاريخ الراديكالي كما بيّن، مثلاً، المقتطف التالي من كراس حظي بقراءة واسعة في أوساط اليسار السياسي منذ نحو ثلاثين عامًا:

«هدأ ضجيج معارك العصيان الفعلية. لكن أصداءها ظلّت تتردد عبر السنين، وتعلو أكثر فأكثر بانضمام مزيد من الفلاحين إلى الكفاح. ذلك البوق الذي دعا السانتال إلى المعركة... كان لا بدّ أن يُسمَع في أجزاء أخرى من البلاد وقت إضراب النيلة في عام 1860، وانتفاضة بابنا وبوجرا في عام 1872، وهبة فلاحي الماراتا في بونا وأحمدناجار في 1875-1876. وكان لا بدّ أن يمتزج في النهاية مع مطالبة الفلاحين في أرجاء البلاد باجتماع ظلم الزميندار والمرابين... المجد للسانتال الخالدين الذين... أناروا الطريق إلى المعركة! ومنذ ذلك الحين وراية النضال تتقل من يد إلى يد في طول الهند وعرضها»⁽²⁰⁰⁾.

توضح الكلمات الختامية في مقالة كتبها واحدٌ من خبراء الحركة الفلاحية ونشرها الباشِشْمبانغا براديشيك كريشاك سَبها^(*) عشية ذكرى مرور قرن على تمرد السانتال، قوة المثل التي يبديها مثل هذا التفكير الاستيعابي في تاريخ التمرد الفلاحي: «امتدت ألسنة اللهب التي أطلقها فلاحو تمرد السانتال الشهداء منذ مئة عام إلى مناطق كثيرة في جميع أرجاء الهند. وأمكنت رؤية تلك الألسنة مضطربة في تمرد مزارعي النيلة في البنغال (1860)، وفي انتفاضة رعية بابنا وبوجرا (1872)، وانتفاضة فلاحي الماراتا في الديكان (1875-1876). هذه النار ذاتها أضرمت مرّة بعد مرّة في سياق تمردات فلاحي الموبلاه في مالابار.

L. Natarajan, *Peasant Uprisings in India, 1850-1900* (200) (Bombay: 1953), pp. 31-2.

(*) الجناح الفلاحي في الحزب الشيوعي الهندي (الماركسي).

وهي لم تنطفئ بعد، ولا تزال تتقد في قلوب الفلاحين الهنود...»⁽²⁰¹⁾. من الواضح تمامًا أن غرض هذا الخطاب الثالث هو استعادة تاريخ التمرد من ذلك المتصل المصمّم لاحتواء كلّ ثورة فلاحية في «عمل بريطانيا في الهند» وإعطائه موقعًا على طول المحور البديل الخاص بكفاح طويل من أجل الحرية والاشتراكية. لكن هذا الفعل، شأنه شأن التأريخ الاستعماري، يرقى لأن يكون فعل تملك يقصي المتمرد بوصفه ذاتَ تاريخه الواعيةً ويدمج هذا الأخير بوصفه عنصرًا عارضًا في تاريخ آخر له ذات أخرى. وكما أن الرّاج وليس المتمرد هو الذات الفعلية للخطاب الثانوي، وكما أن البورجوازية الهندية وليس المتمرد هي الذات الفعلية للخطاب الثالث في الجنس الذي يتناول تاريخ الصراع من أجل الحرية، نجد أن تجريدًا يُدعى «العامل والفلاح»، وهو مثال وليس الشخصية التاريخية الواقعية المتمردة، قد أُحِلَّ محل هذه الأخيرة في ذلك النمط من الأدبيات التي ناقشناها أعلاه.

لا يعني هذا بالطبع أننا ننكر الأهمية السياسية لمثل هذا التملك. ذلك أن ما من صراع على السلطة تخوضه الطبقات الصاعدة تاريخيًا في أيّ حقبة إلا ويشتمل على محاولة للفوز بتراث، ومن طبيعة الأشياء أن تطالب الحركات الثورية في الهند، من بين ما تطالب به، بأن يكون تمرد السانتال في عام 1855 جزءًا من إرثها. لكن مثل

Abdulla Rasul, *Saontal Bidroher Amar Kahini* (Calcutta: (201) 1954), p. 24.

هذا التملك، مهما بلغ من نبل سببه وأداته، يُفضي إلى توسط وعي المؤرّخ وعي المتمرد، أي توسط وعي ماضٍ وعيًا مشروطًا بالحاضر. والتشوّه الذي ينجم حتمًا وبالضرورة عن هذه العملية هو من صنع تلك الفجوة بين زمن الحدث وزمن الخطاب التي تُبعد التمثيل اللفظي للماضي عن الدقّة في أحسن الحالات. ولأنّ الخطاب في هذه الحالة المحددة هو خطاب عن خواص العقل - المواقف والمعتقدات والأفكار... إلخ وليس العناصر الخارجية التي يسهل تحديدها ووصفها -، فإن مهمة التمثيل تغدو أكثر تعقيدًا من المعتاد.

ليس بيد التأريخ حيلة يزيل بها مثل هذا التشوّه برمته، لأنّ هذا الأخير جزء جوهري منه. لكنه يستطيع أن يعترف بأنّ هذا التشوّه معطى يحدد شكل التجربة ذاتها، وأن يكفّ عن زعم أنّه قادر على أن يفهم وعيًا ماضيًا تمام الفهم ويعيد تكوينه. عندها، وعندها فقط، يمكن أن تقلص المسافة بين هذا الأخير وتصوّر المؤرّخ إياه بما يكفي لبلوغ تقارب وثيق هو أحسن ما يمكن المرء أن يأمله، فالفجوة على ما هي عليه اليوم بالغة الاتساع إلى درجة أنّ الخطأ في الأدبيات الموجودة التي تتناول هذا الأمر تجاوز بكثير قابلية الحدّ منها. ويكفي إلقاء نظرة سريعة على بعض الخطابات التي تتناول تمرد عام 1855 كي نتأكد من ذلك.

XIII

كان التدين، وفق جميع الروايات، أساسيًا في العصيان. وجرى التعبير عن تصور السلطة الذي ألهمه بكلمات وأفعال ذات طابع ديني صريح. لا نقصد هنا أنّ السلطة كانت محتوى غُلف بشكل

من خارجه يُدعى الدين، بل نقصد أنّهما كانا مترابطين على نحو لا انفصال فيه كترابط المدلول والدالّ الخاص به في لغة ذلك العنف الشامل. ومن هنا كانت نسبة الهبة إلى أمر سماوي وليس إلى أيّ ظلم بعينه، وإلى أداء الشعائر سواء قبل الانتفاضة (مثل طقوس الاستعطاف درءاً لقيامه الحيتين البدائيتين لاج ولاجيني، وتوزيع التّل سندور^(*)... إلخ) أو خلالها (مثل تقديس الرّبة دورغا، والاستحمام في نهر الغانج... إلخ)، وإلى ولادة وانتشار أسطورة وحاملها المميّز، الإشاعة (عن ظهور «ملاك الإبادة» مجسّداً في هيئة جاموس، وولادة بطل جبّار لامرأة عذراء... إلخ)⁽²⁰²⁾. والأدلة واضحة ووافرة حول هذا الأمر. وما لدينا من أقوال الأبطال القادة وأتباعهم يلحّ بالفعل على هذا الجانب من جوانب الصراع، كما هو واضح حتى في المقتطفات القليلة من المادة الأصلية المستنسخة أدناه (في الملحق). باختصار، لا يمكن الكلام على التمرد في هذه الحالة إلا بوصفه وعياً دينياً، وتعبيراً شاملاً عن اغتراب ذاتي (كي نستعير المصطلح الذي عبّر به ماركس عن جوهر التدين) يجعل المتمردين ينظرون إلى مشروعهم على أنّه محمول على إرادة غير إرادتهم: «كانو وسيدو مانجي لا يقاتلان. الثاكور سوف يقاتل بنفسه»⁽²⁰³⁾.

(*) زيت ومسحوق الزنجفر.

(202) الأمثلة أكثر بكثير من أن يمكن إيرادها في مقالة من هذا الحجم، ويمكن للقارئ أن يجد بعض العينات في:

Mare Hapram Ko Reak Katha, chapter 79, in A. Mitra (ed.), *District Handbooks: Bankura* (Calcutta: 1953).

(203) الملحق: المقتطف 2.

ما مدى صدق الخطاب التاريخي في تمثيل هذا الأمر؟ لقد جرى تعريفه في المراسلات الرسمية في حينه على أنه حالة «تعصب». كانت قد مرّت على انطلاق التمرد أشهر ثلاثة ولا يزال يزداد قوة عندما كتب ج. ر. وارد (J. R. Ward)، المفوض الخاص وواحد من أهم المدراء في منطقة بربوم، إلى مديره في كلكتا بشيء من اليأس: «لا يسعني أن أرد التمرد في بربوم إلى أيّ شيء سوى التعصب». واللغة التي استخدمها في وصف الظاهرة هي لغة نمطية في الارتكاس المصدوم والمتعطر ثقافيًا الذي عادةً ما أبداه استعمار القرن التاسع عشر حيال أيّ حركة راديكالية تستلهم عقيدة غير مسيحية بين السكان الخاضعين: «سيق هؤلاء السانتال للالتحاق بالتمرد بفعل معتقد يعود بوضوح إلى إخوانهم في بهاجلبور، مفاده أنّ إلهاً قديرًا وكائنًا ملهمًا ظهر كمخلّص لطائفتهم، وتحوّل جهلهم وخرافتهم بيسر إلى جنون ديني لا يوقفه أيّ شيء»⁽²⁰⁴⁾. ونجد اللغة ذاتها في مقالة *Calcutta Review* أيضًا. هناك يُعرّف السانتاليّ بأنّه «متدين بشدة» ويُعرّف تمرده بأنه موازٍ لمناسبات تاريخية أخرى «سيطرت فيها روح الخرافة الدينية المتعصبة لتعزز وتدفع قُدماً نزاعًا مهيتًا أصلًا للانفجار وقائمًا على أسس أخرى»⁽²⁰⁵⁾. لكن الكاتب يحرف هذا التعريف ليجعله

JP 8 November 1855: Ward to Government of Bengal, (204)
13 October 1855.

(التشديد لي).

Anon., op. cit., p. 243.

(205)

(التشديد لي).

مختلفًا كثيرًا عن ذاك المذكور أعلاه. فهناك كان ج.ر. وارد العاجز عن الإحاطة بالأمر، المدعور من انفجار العصيان وقد أثارته عفوية «جنون ديني لا يوقفه أيّ شيء»، وبالمقابل فإنّ المقالة المكتوبة بعد استعادة النظام ثقته بنفسه - بفضل حملة التفتيش والحرق في مناطق الاضطراب - تفسّر التدين بأنه مجرد خدعة دعائية استخدمها القادة لرفع معنويات المتمردين. وعلى سبيل المثال، تقول المقالة في إشارة إلى ما انتشر من الشائعات الخلاصية: «لا شكّ في أنّ هذه السخافات كلّها قد سُخِّرَت للحفاظ على شجاعة جموع الرعاع»⁽²⁰⁶⁾. ما من شيء يمكن أن يكون أكثر نخبوية من هذا، إذ يُنظر إلى المتمردين هنا على أنهم «رعاع» فاقدو العقل والإرادة يمكن زعماءهم أن يتلاعبوا بهم بكلّ يسر.

لكنّ نخبوية كهذه ليست سمة من سمات التأريخ الاستعماري وحده، فالخطاب الثالثي من النوع الراديكالي يبدي، هو أيضًا، مثل هذا الازدراء لوعي جماهير الفلاحين السياسي حين يتوسطه التدين. وعلينا أن نلتفت إلى رواية راي ونأخذ مثالاً على ذلك، فهو يقتبس الأسطر التالية من مقالة *Calcutta Review* في ترجمة غير سديدة نوعًا ما لكنها لا تزال مفهومة:

«كان سيدو وكانو جالسَيْن ليلاً في منزلهما، بيتان في أمور كثيرة... سقطت قصاصة ورق على رأس سيدو، وظهر الثاكور [إله] فجأة

Ibid., p. 246.

(206)

(التشديد لي).

وسط ذهول سيدو وكانو، كان أشبه برجل أبيض على الرغم من ارتدائه الزي المحلي، كانت لديه عشر أصابع في كل كفّ من كفيّه، وكان يحمل كتابًا أبيض، وكتب فيه، وقدّم الكتاب ومعه 20 صفحة... إلى الأخوين، ثم ارتفع واختفى. سقطت قصاصة ورق أخرى على رأس سيدو، ثم أتى رجلان... أو ميا لهما عن فحوى أمر الثاكور، ثم اختفيا هما أيضًا. لكن ظهور الثاكور الجليل لم يقتصر على مرة واحدة، ففي كل يوم من أيام الأسبوع على مدى فترة قصيرة كان يعلن عن حضوره لرسوليه المقرّبين... على صفحات الكتاب الفضية، وعلى قصاصات الورق البيضاء، كان ثمة كلمات مكتوبة، وقد فكّ السانتال المتعلّمون، القادرون على القراءة والتفسير، مغاليق هذه الكلمات لاحقًا، لكن معناها كان قد بيّن للقائدين أصلًا بما فيه الكفاية» (207).

هذه بالفعل رواية موثوقة، على الرغم من بعض التغيير الطفيف في التفاصيل (وهو أمر لا مناص منه في الفلكلور الحيّ) عن الرؤى التي يعتقد اثنان من قادة السانتال أنّهما رأياها. وهذا ما تؤكده أقوالهما المستنسخة جزئيًا في الملحق (المقتطفان 3 و4)، وهي بالمناسبة لم تكن تصريحات عامة بقصد التأثير على أتباعهما. وبخلاف «بروثة الثاكور» أو «أمر الثاكور» (الملحق: المقتطف 2) الذي قُصد به تعريف السلطات إلى وجهات نظرهما قبل الانتفاضة، كانت هذه كلمات الأسرى المحكوم عليهم بالإعدام. ونظرًا إلى كونها تخاطب محققين معادين في معسكرات، لم يكن لها كبير نفع كدعاية. ولأنّ من

نطقوا بها كانوا رجال قبيلة لم يتعلموا الكذب بعد⁽²⁰⁸⁾، وفق جميع الروايات، فقد كانت تمثل بالنسبة إلى قائلها الحقّ ولا شيء إلا الحقّ. لكن هذا ليس مما يحسبه لهم راي. وما يبدو مجرد تلميح في *Calcutta Review* يُرَفَع إلى مصاف دعاية محكمة في ملاحظاته التمهيديّة على المقطع المقتبس أعلاه. هكذا: «كان سيدو وكانو يعلمان أنّ الشعار دواني الأبعد أثرًا لدى السانتال المتخلفين هو الشعار الديني. ولذلك، كي يحثّا السانتال على الكفاح نشرا كلمةً عن أمر الإله بشنّ مثل ذلك الكفاح. وقصتهما المخترعة كالبيتا تدور على النحو التالي»⁽²⁰⁹⁾. لا يختلف هنا سوى القليل عمّا قاله الكاتب الاستعماري عن تخلف فلاحي السانتال المزعوم، ومؤامرات قادتهم الذين يتلاعبون بهم، واستخدام الدين وسيلةً لهذا التلاعب. بل إنّ راي يتفوّق في كلّ من هذين الأمرين، وهو الأشد صراحةً بكثير بين الكاتبين في نسبته الكذب الفادح والخداع الواضح إلى قادة التمرد من دون أي دليل على الإطلاق. لكن الاختلاق صفته وحده، صفته التي تشهد على فشل راديكالية ضحلة في إرساء مفهوم العقلية

(208) وهذا مقبول عمومًا. انظر مثلاً ملاحظة شيرويل في شأن أنّ الحقّ «مقدّس» لدى السانتال، «ما يجعلهم يشكلون في هذا الصدد مثلاً وضاءً لجيرانهم الأحياء، البنغال».

Sherwill, *Geographical and Statistical Report of the District Bhaugulpoor* (Calcutta: 1854), p. 32.

Ray, op. cit., p. 321.

(209)

(التشديد لي).

المتمرّدة إلا على أساس علمانية خالصة لا يشوبها شيء. وإذ يعجز
راي عن فهم التديّن بوصفه الوجهة الأساس لوعي الفلاحين في
الهند الاستعمارية، يخجل من الاعتراف بتوسط هذا التديّن فكرة
الفلاح عن السلطة وبكلّ ما ينتج عن ذلك من تناقضات. ولذلك يجد
نفسه مجبرًا على تبرير ضروب الالتباس في سياسات المتمردين
بنسبته وعيًا دنيويًا إلى قادة التمرد ووعيًا أخرويًا إلى أتباعهم، جاعلاً
من هؤلاء الأتباع سدّجًا أبرياء يقعون ضحية دهاة مسلّحين بجميع
أحابيل سياسيّ هندي حديث يتطلع إلى اجتذاب أصوات الريف.
وتمكن رؤية ما ينتهي إليه هذا بالمؤرخ في عمل راي اللاحق الذي
يُسقط فيه أطروحته على أولغولان (تمرد) بيرسا موندا (*). يقول:

كي ينشر بيرسا عقيدته الدينية هذه اعتمد وسيلة جديدة
(كوشل)، تمامًا كما فعل سيدو، القائد السانتالي، عشية تمرد
السانتال في عام 1885. كان بيرسا يعلم أنّ الكول شعب شديد
التخلّف ومثقل بالخرافات الدينية نتيجة الدعاية التبشيرية
الهندوبراهمانية والمسيحية بين ظهرانيهم على مدى فترة طويلة.
ولذلك لم يكن ممكنًا تفادي مسألة الدين إذا ما أريد تحرير
شعب الكول من تلك المؤثرات الدينية الخبيثة واجتذابهم إلى
سبيل التمرد. الأحرى أنه كان من الضروري، للتغلّب على
تلك المؤثرات الشريرة للديانتين الهندوسية والمسيحية، أن
ينشر بيرسا معتقده الديني الجديد بينهم باسم إلههم ذاته، وأن

(*) كان تمرد بيرسا موندا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مزيجًا
من حركة دينية وحركة سياسية.

يُدخل قواعد جديدة. ولهذه الغاية، كان لا بد من اللجوء إلى الكذب، إذا اقتضت الضرورة، لمصلحة الشعب. أذاع بيرسا أنه تلقى ديانته الجديدة هذه من سينغ بونغا نفسه، كبير آلهة الموندا⁽²¹⁰⁾.

هكذا يكون المؤرّخ الراديكالي مَقوِّدًا بمنطق عدم فهمه كي ينسب الكذب المتعمد لواحد من أعظم متمرّديننا. فأيدولوجية ذلك الأولوغولان العظيم ليست بالنسبة إليه سوى اختلاق محض. وهو ليس وحيّدًا في إساءته قراءة الوعي المتمرّد، فها هو باسكي يردد كلماته بصورة تكاد تكون حرفيّة إذ يصف ادعاء قائد السانتال دعم الإله التمرّد بأنه دعاية ترمي إلى «حثّ السانتال على أن يهبوا إلى الثورة»⁽²¹¹⁾. ولهذه الصيغ نقيضها في كتابات أخرى من النوع ذاته تحلّ معضلة التفكير الديني بين متمرّدي السانتال بتجاهل الأمر برمته. والقارئ الذي يتخذ مقالات ناتاراجان (Natarajan) ورسول مصدرًا وحيّدًا لمعلوماته حول تمرّد عام 1855 يكاد لا يشك بوجود أيّ تديّن مطلقًا في ذلك الحدث العظيم، فهو لا يُمَثَّل هناك إلا في جوانبه

Ray, *Bharater Baiplabik Samgramer Itihas*, vol. I (Calcutta: (210) 1970), p. 95.

(التشديد لي). والعبارة المشددة في هذا المقطع المقتبس هي في الأصل البنغالي على النحو التالي:

Eijanyo prayojane jatir svarthey mithyar asroy grahan karitey hoibey.

Dhirendranath Baskay, *Saontal Ganasamgramer Itihas* (211) (Calcutta: 1976), p. 66.

العلمانية حصراً. ولا يقتصر هذا الموقف بالطبع على الكتاب الذين تناولناهم في هذه المقالة. ذلك إنَّ المزيج ذاته، من قصر النظر والرفض الصريح لرؤية الدليل الموجود، يسمُّ أدبيات كثيرة متوافرة حول هذا الموضوع.

XIV

ما الذي يجعل الخطاب الثالثي، حتى في مُنَوِّعِه الراديكالي، معارِضاً على هذا النحو لتفهّم العنصر الدينيّ في وعي المتمرّد؟ السبب هو أنه لا يزال أسير الإطار المفهوميّ [الباراداييم] الذي ألهم الخطاب من النمطين الأولي والثانوي، ذلك الخطاب المعاكس أيديولوجياً، لأنه استعماري. وهو ينبع، في كلا الحالين، من رفض الاعتراف بالمتمرّد بوصفه ذات تاريخه الخاص، ذلك أنّه ما إن يُستوعَب تمرّدٌ فلاحيّ في مجرى الرّاج أو الأمة أو الشعب حتى يسهل على المؤرّخ أن يتخلّى عن مسؤوليته في سبر الوعي الخاص بذلك التمرّد ويرضى بأن ينسب إليه وعياً متعالياً. وهذا يعني عملياً إنكار أن يكون لجمهور المتمردين أنفسهم إرادة، وتصويرهم على أنهم مجرد أدوات تعمل بإرادة أخرى. هكذا يُرى التمرّد في التّاريخ الاستعماري على أنه الإفصاح عن عفوية محض حُرّضت ضد إرادة الدولة المجسّدة في الرّاج. وإذا ما نُسبَ أيّ وعي للمتمردين، فإنه يُحصَر ببعض قادتهم الذين غالباً ما يكونون بعض أفراد أو مجموعات صغيرة من الملاك. وكذلك في التّاريخ البورجوازي القومي، فإنّ وعياً نخبويّاً هو الذي يُقرأ في جميع الحركات الفلاحية

على أنه قوتها المحركة، وهذا ما أدى إلى حال من التشويه الغريب كذاك الذي في وصف تمرد النيلة في عام 1860 بأنه «أول حركة جماهيرية لاعنفية»⁽²¹²⁾، وتوصيف جميع ضروب الكفاح الشعبي في الريف الهندي عمومًا خلال الـ 125 عامًا الأولى من الحكم البريطاني بأنها البشير الروحيّ للمؤتمر الوطني الهندي.

على هذا النحو ذاته تقريبًا، فاتت أيضًا خصوصية وعي المتمرد التاريخ الراديكالي، ذلك لأنه ارتكز إلى مفهوم عن الثورات الفلاحية يرى فيها سلسلة أحداث مرتبة على طول خطّ مباشر من النسب - أي بوصفها إرثًا، كما تُدعى غالبًا - تتمتع مكوناته كلّها بالأصالة ذاتها ويكرر بعضها بعضًا في التزامها مثل الحرية والمساواة والأخوة السامية. وفي هذه النظرة اللاتاريخية إلى تاريخ التمرد، تُستوعب جميع لحظات الوعي في اللحظة الأقصى والأرفع للسلسلة، أي في وعي مثاليّ في حقيقة الأمر. إنّ تاريخًا مكرّسًا لمثل هذا المسعى (ولو جرى القيام بذلك، للأسف، باسم الماركسية) هو تاريخ غير مُعدّ بما يكفي للاضطلاع بالتناقضات التي هي في الحقيقة المادة التي صُنِع منها التاريخ. ولأنّه افتُرَض أن يكون المثال علماني الطابع تمامًا، فإنّ أنصاره يميلون لأن يشيخوا بوجوههم ما إن يواجهوا أدلةً على التدين، كأن لا وجود لهذا الأخير، أو لأن يفسروا ذلك على أنه احتيال ذكيّ لكنه حسن النية مارسه قادة مستنيرون على أتباعهم المغفلين، وكل ذلك، طبعًا، «لمصلحة الشعب»! وعلى هذا

Jogesh Chandra Bagal (ed.), *Peasant Revolution in Bengal* (212)
(Calcutta: 1953), p. 5.

النحو، فإنَّ المادة الغنية للأساطير والشعائر والشائعات وآمال العصر الذهبي ومخاوف نهاية العالم الوشيكة، تلك المادة التي تنمَّ برمتها عن اغتراب المتمرد الذاتي، تُهدَّر على مذبح هذا الخطاب المجرد والعقيم الذي لا يقوى على إضاءة ذلك التضافر بين الطائفية والكفاح الذي يُعدّ سمة بالغة الأهمية في تاريخ ريفنا، ذلك أنَّ التباس مثل هذه الظاهرة - كما رُصِدَ في حركة التَّبهاغا (Tebhaga) في دينا جبور، حيث كان فلاحون مسلمون وافدون إلى كيسان سبها [الجهة الفلاحية في الحزب الشيوعي] «ينقشون في بعض الأحيان مطرقة أو منجلًا على علم الرابطة الإسلامية»، ومولويون يافعون «يرتلون آيات من القرآن» في اجتماعات القرية وهم «يدينون نظام الجوتيداري وممارسات فرض أسعار عالية للفائدة»⁽²¹³⁾ - هو أبعد من متناوله، ولا تثير لديه سرعة تحول الصراع الطبقي في ريفنا إلى فتنة طائفية، والعكس بالعكس، أكثر من أسف منمَّق أو ارتباك بسيط بعيدًا عن أيِّ تفسير فعليّ.

لكن العنصر الديني ليس العنصر الوحيد الذي يخفق هذا التأريخ في الإحاطة به بين عناصر الوعي المتمرد. فخصوصية العصيان الريفي تتجلَّى في كثير من التناقضات الأخرى. وهذه أيضًا تفوت هذا التاريخ. فالمؤرِّخ إذ يعميه وهج وعي تام ونقيّ، لا يعود يرى شيئًا، على سبيل المثال، سوى تماسك السلوك المتمرد، ويفشل في ملاحظة آخره، أعني الخيانة. وهو إذ يلتزم التزامًا ثابتًا فكرة

Sunil Sen, *Agrarian Struggle in Bengal, 1946-47* (New (213) Delhi: 1972), p. 49.

التمرد بوصفه حركة عامة، يستخفّ بقوة الكوابح التي تفرضها عليه المحلية والمناطقية. ونظرًا إلى اقتناعه بأنّ التعبئة لانتفاضة ريفية تنبع حصراً من سلطةٍ نخبويةٍ شاملة، فإنّه يميل إلى الاستهانة بعمل كثير من السلطات الأخرى ضمن العلاقات البدائية لمجتمع ريفي. ولأنّ الخطاب الثالثي، حتى في نوعه الراديكالي، حبيس التجريدات الفارغة، فإنه لم ينأ بنفسه عن نثر مكافحة التمرد إلى الآن إلا عاطفياً. ولا يزال أمامه طريق طويل قبل أن يمكنه إثبات أنّ المتمرد يستطيع الاعتماد على أدائه في استعادة مكانه في التاريخ.

ملحق

مقتطف 1

أتيتُ للنهب ... أعلن سيدو وكالو [كانهو] أنهما من الراجات و[قالا] إنهما سينهبان البلد بأكملها ويأخذان ممتلكاتها، وقالوا أيضاً إنّ أحداً لا يستطيع إيقافنا لأن هذا أمر تاكور. وعلى هذا الأساس وقفنا جميعاً معهما. المصدر: JP, 19 July 1855: Balai Majhi's Statement, 14 July 1855.

مقتطف 2

نزل الثاكور في منزل سيدو مانجي، كانو مانجي، بيروب وشاند، في بوجنوديهي في بيرجناه كونجبالا. الثاكور يتحدث شخصياً معهم، نزل من السماء، وهو يتحدث مع كانور وسيدو، الأسياد والعسكر البيض سوف يقاتلون. كانو وسيدو مانجي لا يقاتلان. الثاكور سوف

يقاتل بنفسه. لذلك أنتم أيها الأسياد والعسكر تقاتلون الثاكور نفسه والغانج الأم سوف تأتي [لمساعدة] الثاكور. ستهطل نار من السماء. إذا كنت راضيًا بالثاكور عليك أن تمضي إلى ضفة الغانج الأخرى. أمر الثاكور السانتال بدفع آتة*^(*) واحدة مقابل ثور الفلاحة وآنيتين مقابل جاموس الفلاحة. بدأ عهد الحق. العدالة الحقّة ستقام. من لا يقول الحق لا مكان له على الأرض. ارتكب المهاجان (المرابون) ذنبًا عظيمًا. وفعل الأسياد ووكلاؤهم كلّ ما هو سيئ، وبذلك ارتكب الأسياد ذنبًا عظيمًا.

أولئك الذين ينقلون الأخبار للحاكم وأولئك الذين يستقصون له الأمور، يأخذون 70 أو 80 روبية والأسياد أذنبوا في هذا الشيء وما فيه من ظلم شديد. وقد أمرني الثاكور في هذا الشأن بأن أقول إنّ البلاد ليست الأسياد...

ملاحظة: في حال كنتم موافقين أيها الأسياد، عليكم البقاء على الضفة الأخرى من الغانج، وإذا لم تكونوا موافقين لا يمكنكم البقاء على تلك الضفة، سوف أمطر نارًا وسوف يُقتل جميع الأسياد بيد الإله نفسه وإذا ما حاربتهم أيها الأسياد بالبنادق فلن يُصيب الرصاص السانتال وسوف يعطي الثاكور ما تملكون من فيلة وأحصنة للسانتال عن طيب خاطر... إذا حاربتهم مع السانتال سيصبح اليومان كيوم واحد والليلتان كليلة واحدة. هذا ما أمر به الثاكور. المصدر: JP, 4 October 1855: «The Thacoor's Perwannah», dated 10 Saon 1262.

(*) عملة هندية تعادل 16/1 من الروبية.

ثمّ اجتمع المانجيون والبورجونيتيون على شرفتي وتشاورنا على مدى شهرين، «إنّ بونتيت وموهيش دت لا يصغيان لشكاوينا وإنّ أحدًا لا يتصرف كأب وأمّ لنا»، ثمّ هبط إله من السماء في هيئة عجلة العربة وقال لي: «اقتل بونتيت والداروغاه والماهاجان وعندها سوف تنال العدل وأبًا وأمًّا»، عندها عاد الثاكور إلى السماء، بعد ذلك جاء رجلان يشبهان البنغال إلى شرفتي: لكلّ منهما ست أصابع سقطت نصف قصاصة ورق على رأسي قبل مجيء الثاكور وسقط النصف الآخر بعد ذلك. لم أستطع قراءتها لكن شاندي وسيهيري ودومي قرأوها، قالوا إنّ «الثاكور كتب إليك أن تقاتل المهاجان وعندها سوف تنال العدل»... المصدر: JP, 8 November 1855, «Examination of Sedoo Sonthal late Thacoor».

في بيزاك نزل الإله في منزلي، أرسلت أمرًا إلى السيد بورا في كلكتا... كتبت أنّ الثاكور أتى إلى منزلي وتحدث إليّ وأخبر جميع السانتال بأن يكونوا تحت قيادتي وأن عليّ أن أدفع جميع العائدات للحكومة وألا أظلم أحدًا، وأنّ الزميندارية والمهاجانات يرتكبون ظلمًا كبيرًا بأخذهم 20 بيّسة عن كلّ واحد، وأنّ عليّ أن أبعدهم عن السانتال وأن أقاتلهم إن لم يتعدوا.

كان إشوار رجلاً أبيض لا يرتدي سوى دوتي وشودر جلس على الأرض مثل سيد وكتب على هذه القطعة الصغيرة من الورق. أعطاني 4 أوراق لكنه قدم لي بعد ذلك 16 ورقة أخرى. للثاكور 5 أصابع في كل كفّ. لم أكن أراه في النهار، كنت أراه في الليل فحسب. ثم اجتمع السونتال في منزلي لرؤية الثاكور.

[في ماهيشبور] تقدمت القوات ودار القتال... بعد ذلك رأينا رجالنا يتساقطون فاستدرنا كلانا إليهم مرتين ودفعناهم بعيداً مرة، ثم صليت... ومن ثمّ انهمر رصاص كثير وجُرحت أنا وسيدو. كان الثاكور قد قال: «سوف يخرج الماء من البنادق» لكن قواتي ارتكبت بعض الجرائم ولذلك لم تتحقق نبوءات الثاكور وقُتل نحو 80 شخصاً من السانتال.

جميع الأوراق البيضاء سقطت من السماء والكتاب الذي فيه جميع الصفحات بيضاء كذلك سقط من السماء. المصدر: JP, 20 December 1855, «Examination of Kanoo Sonthal».

صوت التاريخ الخافت*

ثمة تعابير في كثير من اللغات، الهندية وسواها، تعبّر عن حوادث وأعمال تاريخية، وتتّصف بما يتّصف به الفهم الشائع، إذ يكون فهم معناها بين أفراد الجماعات الكلامية المعنية مُفترَضًا مسبقًا من دون تساؤل. لكنّ قشرة الفهم الشائع هذه تأخذ بالتفتت ما إن يطرح المرء السؤال عمّا يُفترض بالصفة «تاريخية» أن تفعله على وجه الدقة في مثل تلك التعابير. تتمثل وظيفة هذه الصفة، بالطبع، في أن تنسب حوادث وأعمالاً معينة إلى التاريخ. ولكن من هو أصلًا ذلك الذي ينسب هذه الحوادث والأعمال إلى التاريخ؟ ذلك أنّ شيئًا من التمييز - بعض القيم والمعايير غير المحددة - يعمل عمله هنا على نحو واضح تمامًا ويقرر لماذا يجب أن نعدّ حادثًا بعينه أو عملًا بعينه تاريخيًا من دون سواه. من الذي يقرر، ووفق أيّ قيم ومعايير؟ إذا ما مضينا بهذه الأسئلة أبعد بما يكفي، فسوف يتضح جليًا أنّ من يحوز

Copyright © 1993 Ranajit Guha.

(♦)

نصّ محاضرة عامة ألقاها عُها في الأصل في حيدرآباد في 11 كانون الثاني (يناير) 1993 ونُشرت لاحقًا لأول مرة في:

Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty, eds., *Subaltern Studies IX* (Delhi: Oxford University Press, 1995), pp. 1-12.

سلطة النسبة إلى التاريخ ليس في معظم الحالات سوى أيديولوجية ترى أنّ حياة الدولة منسوبة برمتها إلى التاريخ. وهذه الأيديولوجية التي سندعوها من الآن فصاعدًا بالدولتيّة (statism)، هي التي تعطي قيم الدولة السائدة سلطة تقرير المعايير لما هو تاريخي.

هذا ما يمكننا من القول عمومًا إنّ الفهم الشائع للتاريخ يستهدي بنوع من الدولتيّة التي تتخذ الماضي موضوعًا وتقوّمه. وهذا تقليد يعود إلى بدايات التفكير التاريخي الحديث في النهضة الإيطالية، إذ كانت دراسة التاريخ بالنسبة إلى العناصر الحاكمة في «الدول-المدن» في القرن الخامس عشر أشبه بتعلّم السياسة والحكم الذي لم يكن منفصلًا عن دورهم كمواطنين وملوك. ولذلك كان من الطبيعي أن يرى ماكيافيللي (Machiavelli)، المثقف الأشدّ تمثيلًا لأولئك العناصر، أنّ «الدراسة التاريخية ودراسة فنّ الحكم هما الشيء ذاته في جوهرهما»⁽²¹⁴⁾.

لم يكن لصعود الطبقة البورجوازية في أوروبا خلال الثلاثمئة عام التالية سوى أثر هزيل في إضعاف هذا الرابط بين الدولتيّة والتاريخ. وعلى النقيض من ذلك، عزز هذا الصعود كلًّا من الحكم المطلق والجمهوريّة، بحيث باتت سياسات اللورد أكتون (Acton)* في

Lauro Martines, *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy* (Harmondsworth: Penguin Books, 1983), pp. 268-9.

(*) اللورد أكتون (1834-1902) مؤرّخ وسياسي وكاتب إنكليزي كاثوليكي، اشتهر بقوله «السلطة مفسّدة، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة. وعظماء الرجال هم في الغالب الأعم أردأ الرجال».

القرن التاسع عشر، وكما يعلم كلُّ صَبِيٍّ من صبيان المدارس، قوام البحث التاريخي. والأمر الذي لا يقلُّ أهمية هو أنَّ دراسة التاريخ تأسست في ذلك الوقت في غرب أوروبا، لاسيما في بريطانيا أكثر من أيِّ مكانٍ آخر بسبب نضج البورجوازية البريطانية الذي فاق نسبياً نضج غيرها من البورجوازيات.

عَنَتِ المأسسة في تلك الظروف، وأولاً، أنَّ دراسة التاريخ تطورت إلى صَرْبٍ من «العلم العادي» بالمعنى الذي يسبغه كون^(*) على هذا المصطلح، إذ أُدمِجَ في النظام الأكاديمي بوصفه متناً معرفياً علمانياً تماماً له منهاجه وصفوفه الخاصة وكذلك بوصفه مهنةً مكرّسة برمتها لنشره من خلال التعليم والكتابة. وعَنَتِ، ثانياً، أنه قد حظي بمكانة خاصة في الفضاء العام المتسع بازدياد حيث غالباً ما تلجأ عملية الهيمنة إلى التاريخ كي تتحقق في التفاعل بين المواطنين والحكومة. وهنا، مرّةً أخرى، وجدت دراسة التاريخ جمهورها: جمهورَ القراء، نَسَلَ تكنولوجيا الطباعة والمستهلكين النهمين لمنتجاتها المُقدِّمة هنا بما يتناسب وذوق بورجوازية جديدة على هيئة أدبيات تاريخية من كلِّ صنف. وعَنَتِ، ثالثاً، أنَّ هذه الأدبيات التي تتراوح بين الكتب المدرسية والروايات التاريخية هي التي ساعدت

(*) توماس كون (1922-1996) فيزيائي ومؤرّخ للعلم وفلسفة العلم، صاحب الكتاب الشهير والنافذ بنية الثورات العلمية (1962) الذي أدخل فيه مصطلح «تحوّل الإطار المفهومي» أو «تحوّل الباراداييم». ويعني «العلم العادي»، بحسب كون، البحث المؤسّس بصورة راسخة على واحد أو أكثر من المنجزات العلمية السابقة التي تعتبرها جماعة علمية أساساً لممارستها العلمية اللاحقة.

على مأسسة كتابة التاريخ بقولته على هيئة الأنواع التخيلية والخطابية التي لها معتمدياتها المكرّسة(*) وعلوم سردها المميّزة. أمّا الأثر الذي ترتّب على مأسسة دراسة التاريخ فقد تمثّل، بوجه عام، في توفير أساس راسخ للدولتيّة ضمن الفروع الأكاديمية وفي تعزيز الهيمنة.

هكذا كانت دراسة التاريخ معرفةً رفيعة المأسسة ودولتيّة إلى حدّ أنّ البريطانيين أدخلوها إلى الهند في القرن التاسع عشر. لكن الظروف الاستعمارية ما كانت لتترك المأسسة ولا الدولتيّة كما هي في بريطانيا المتروبولية. ذلك أنّ العلاقة بين السيطرة والإخضاع أحدثت هنا فارقًا حاسمًا في كلّ منهما. فالتعليم، الأداة الرئيّسة التي استخدمها الراج لـ «تطبيع» دراسة التاريخ في الهند، كان مقصورًا على أقلية محدودة جدًّا من السكّان، ما جعل جمهور القراء أيضًا صغير الحجم، ومثله إصدار الكتب والدوريات. ولذلك لم تكن المأسسة ذات نفع كبير للحكّام في سعيهم وراء الهيمنة. بل كانت، بعكس ذلك، مجرد

(*) المُعْتَمَد المُكْرَّس، canon، هو في الأصل مجموعة من الكتابات التي تتركس وترسخ باعتبارها أصلية وموثوقة، حيث يشير هذا المصطلح في العادة إلى الكتابات المتعلقة بالكتاب المقدس والتي تعتبر أصلية وموثوقة، بعكس الـ apocrypha، أي الكتابات المشكوك في صحتها أو في صحة نسبتها إلى من تُعزى إليهم من المؤلفين. ويمكن إطلاق المصطلح أيضًا على أعمال مؤلّف تُقبل على أنها أصلية، كأن نقول، مثلاً، المعتمد الشكسيري. ويستخدم هذا المصطلح اليوم في النظرية الأدبية مقرونًا بصفة الأدبي literary canon ليشير إلى الأعمال الأدبية والمقررات التي توافق عليها المؤسسة التعليمية معتبرةً إياها من ضمن مفهومها عن الأدب ومن ضمن التقليد الأدبي القومي «العظيم» الذي يهتمها أن تتركّسه، بخلاف الأعمال التي تنزع عنها تلك الصفة وتطردها من مقرراتها.

مقياس لاستيعاب مثل هذه المعرفة من طرف النخبة المستعمرة التي كانت المستفيد الأول من الثقافة الغربية في شبه قارتنا.

كانت الدولية في التأريخ الهندي أعطية هذا التعليم. وتلقنت الإنثيليجنسيا والقائمون عليها في الحقل الأكاديمي وخارجه فهم تاريخ العالم، لاسيما تاريخ أوروبا الحديثة، بوصفه تاريخ أنظمة الدولة. ولذلك وجد هؤلاء من السهل، في مهنهم الحرّة، أن يمتثلوا للتأويل الرسمي للتاريخ الهندي المعاصر بأنّه ليس سوى تاريخ الدولة الاستعمارية. لكنّ هذا التفسير كان منظويًا على مغالطة، فالرضا الذي مكّن البورجوازية من أن تكون لسان حال جميع المواطنين في الدول المهيمنة الأوروبية كان أيضًا ذلك الترخيص الذي استخدمته هذه الأخيرة لتمثّل مجتمعاتها المدنية. لكن هذا التمثّل لم يكن ميسّرًا في الشروط الاستعمارية حيث تحكّم سلطّة دخيلة دولةً بلا مواطنين، وحيث حقّ الفتح وليس قبول الرعايا هو ما شكّل طابعها، الأمر الذي حرّم السيطرة على الدوام من الهيمنة التي تآقت إليها أشدّ التوق. ولذلك لم يكن ثمة معنى لإقامة مساواة بين الدولة الاستعمارية والهند كما شكّلها مجتمعها المدني الخاص، فتاريخ هذه الأخيرة طالما تخطّى تاريخ الراج، الأمر الذي جعل الدولية ذات غناء قليل بالنسبة إلى التأريخ الهندي للهند.

ينبع قصور الدولية في ما يتعلق بقيام تأريخ هنديّ حقيقي من نزوعها إلى منع أي تحاور بيننا وبين ماضينا. فهي تخاطبنا بصوت الدولة الأمر الذي لا يترك لنا، بتنطحه لتحديد ما هو تاريخي بالنسبة

إلينا، أي خيار في شأن علاقتنا مع الماضي. لكن السرديات التي تشكل خطاب التاريخ تتوقف على مثل هذا الخيار بالتحديد. فأن تختار يعني، في هذا السياق، أن ترتبط بالماضي من خلال الإصغاء إلى آلاف الأصوات في المجتمع المدني والحوار معها. وهذه أصوات خافتة ضاعت في ضجة الأوامر الدولتية. وهذا هو السبب في أننا لا نسمعها. وهذا هو السبب أيضًا في أنه يعود إلينا أن نبذل مزيدًا من الجهد، ونطوّر المهارات اللازمة، والأهم أن نرعى الميل إلى سماع هذه الأصوات والتفاعل معها. ذلك أن لديها كثيرًا من القصص التي يمكن أن تحكيها، وهي قصص لا يمكن الخطاب الدولي أن يضاهي ما تتسم به من تعقيد، بل يقف في تعارض معها بأنماطه المجردة والمبسطة.

لنأخذ أربعًا من تلك القصص⁽²¹⁵⁾، التي مصدرها سلسلة استرحامات موجهة إلى الجماعات المحلية أو الكهنة البراهمانيين في بعض القرى غرب البنغال، تلتبس غفران خطيئة الإصابة بمرض. وهذه الخطيئة التي يشهد عليها المرض ذاته، تتطلب، في كل حالة، شعائر تطهير لا يمكن غير الكهنة البراهمانيين أن يصفوها ويؤدّوها. وكان الإثم، الروحي بمقدار ما هو مرضي، يتحدد إمّا باسمه أو بأعراضه أو بالاثنين معًا. كان هناك حالتان من الجذام وحالة من الربو وأخرى من السلّ، سُخِّصَتْ كلّها من دون استشارة متخصص، الأمر

Panchanan Mandal (ed.), *Chithipatre Samajchitra*, vol. 2 (215) (Calcutta & Santiniketan: Viswabharati, 1953), no. 249 (pp. 181-2), no. 255 (p. 185), no. 257 (pp. 185-6), no. 258 (p. 186).

الذي ربما لم يكن من اليسير توافره لفقراء الريف في تلك الأيام من النصف الأول من القرن التاسع عشر.

كان المصابون كلهم من طائفة المزارعين، بمقدار ما يمكن تقدير ذلك من خلال كنههم. وأشير إلى مهنة واحد منهم على الأقل من خلال المرض، حيث رُذِّ التَّلَف الذي أنزله الجذام بيده إلى عَضَّة فأر أثناء عمله في حقل الأرز خاصته. لا يمكن شيئاً أن يكون أكثر علمانية، بل أكثر عملية وأكثر إقناعاً، كتفسير للمرض، ومع ذلك تجد المريض نفسه ينظر إلى مرضه على أنه بلاء ناجم عن إثم روحي غامض. والسؤال المطروح هو ما الذي جعل من الضروري فهم اعتلال الجسد على أنه قصور للروح؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن ندرك في المقام الأول أن سؤالاً مثل هذا لم يكن من الممكن طرحه في ريف البنغال في ذلك الوقت، فعلى رغم كل ما جرى آنئذٍ على الصعيد الجيوسياسي وعزز التفوق البريطاني، كان اختراق آلة الدولة الاستعمارية المجتمع الهندي لا يزال محدوداً حتى في تلك المنطقة التي بلغت فيها سيرورة الاستعمار أقصاها. وبمقدار ما كان ذلك الاختراق مقياساً لمزاعم هيمنة الراج، فإن هذه المزاعم الأخيرة لم تتحقق من بعض النواحي المهمة.

يرتبط أول هذه المزاعم بمسائل الصحة والطب. ويُقال إنَّ الحكّام المستعمرين كسبوا عقول المحليين في كلِّ مكان بمساعدتهم على العناية بأجسادهم، وهذا مفهوم مبتذل من مفاهيم الخطاب الإمبريالي يرمي إلى رفع التوسّع الأوروبي إلى مصاف الإيثار العالمي. وبحسب هذا الخطاب، كانت السيطرة على المرض من خلال الطب والحفاظ

على الصحة من خلال النظافة أعظم إنجازين لحملة أخلاقية أطلقها المستعمرون لخير المُستعمَرين بالكامل. لكن الأخلاق كانت أيضًا مقياسًا لتفوق فاعل الخير، وجرى التباهي بهذين الإنجازين بوصفهما انتصارًا للعلم والثقافة. وكان ذلك انتصارًا للحضارة الغربية تَجَسَّدَ بالنسبة إلى الشعوب البسيطة في آسيا وأفريقيا وأستراليا والجزر المجاورة في الصابون على ذلك النحو المثير للشفقة.

كان الصابون والكتاب المقدس المحرّكين التوأمين للفتح الثقافي الأوروبي. وكان للصابون، لأسباب تاريخية خاصة بالراج، أن يفوق الكتاب المقدس في شبه قارتنا، وبرز الطب والصحة العامة مزيدًا من البروز في سجلّ عمل إنكلترا في الهند خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وكان ذلك أيضًا سجلًا عملت فيه الأعمال الخيرية كإعلان لنوايا الهيمنة، إذ كان هدفها، من بين أشياء أخرى، جعل الحكم الأجنبي مستساغًا لدى السكّان الخاضعين. وكان للعلم دورٌ يُوَدِّيهِ في تلك الاستراتيجية، فالعلم - علم الحرب وعلم الاستكشاف - كان قد جلب لأوروبا إمبراطورياتها الأولى وراء البحار في الحقبة المركنتيلية. وفي القرن التاسع عشر، كان على العلم من جديد أن يقيم إمبراطورية من الدرجة الثانية من خلال إخضاع أجساد المُستعمَرين لقواعد الطب والنظافة.

تتحدث أصوات المرضى الخافثة في الريف الهندي بمقدار من المقاومة لذلك التخطيط الإمبراطوري. وهي تبين أنه كان لا يزال صعبًا على الطب أن يعتمد على ذلك التشييء للجسد الضروري

لنجاحه في التشخيص والشفاء. وعلى الرغم من أنّ النظرة السريرية كانت قد تأسست في تلك الفترة من خلال إحداث كلية للطب وإقامة عدد من المشافي في كلكتا، لكنّها لم تكن قد أشرفت بعد على المناطق المجاورة. وسوف تظل لعلم الأعراض اليد الطولى على علم الأمراض هناك لبعض الوقت ولن يكفي أيّ فهم علماني للمرض، مهما كان ضروريًا، ما لم يكن مسنودًا بتفسير متعالٍ.

التفسير المتعالي هو الموضوع الذي يلتقي فيه العلم مع التراث في نزاع ثقافي. وسوف تبقى نتيجة هذا النزاع غير محسومة ما دام المصابون يلجأون إلى قانون الإيمان وليس إلى قانون العقل مقتنعين بأنّ الجسد ليس سوى سجلّ للآلهة ينقشون فيه أحكامهم بحقّ الخطأة، لذلك كان ما ينشده مقدّمو الاسترحامات هو وصفات أخلاقية للغفران لا وصفات طبيّة للشفاء. ولم يكن الأطباء هم السلطة التي التفتوا إليها بل الكهنة. وكان إرشاد جماعاتهم الخاصة عامل إقناع بأن يفعلوا ذلك بمقدار أحكامهم الفردية. وشهد على جميع الاسترحامات موقعون من القرى ذاتها أو من قرى مجاورة، وكانوا من الطائفة ذاتها في ثلاث حالات من أصل الحالات الأربع. والحقيقة، إنّ المسترحمين لم يكونوا هم المرضى ذاتهم بالضرورة، بل كانوا من الأقرباء في حالة وعددًا من أبناء القرية في حالة أخرى⁽²¹⁶⁾. وكان الغفران هامًا بالنسبة إليهم بمقدار أهمية الشفاء. ومن هنا

(216) المسترحمون الخمس في حالة السلّ هم جميعًا من قرية المصاب، سنغاربور (op. cit., no. 255)، في حين يصف المسترحم المريضة في حالة أخرى بأنها حماته (Ibid., no. 257).

الشعور بأنّ التكفير الشعائري عن الذنب (prayashchitta) أمر ملح. وهذا الأخير كان ذا أثر مضاعف، فلم تكن وظيفته مقتصرة على إبراء آثم محدد مما لخطيئته من أثر مدّس، بل تعدت ذلك إلى إبراء آخرين أصابهم الدّنس بحكم الاقتران (samsarga). ونظرًا إلى الاعتقاد بأنّ ضرورًا معينة من الأمراض، مثل الجدام، شديدة التدنيس، كانت الحاجة إلى التطهر الشعائري شاغلًا عامًا على الدوام.

يخبرنا هذا الشاغلُ الشيء الكثير عن تاريخ السلطة، فهو على أحد المستويات دليلٌ على حدود الاستعمار، أي دليل على المقاومة التي واجهها علمه وطبه ومؤسساته الحضارية وسياساته الإدارية - وباختصار، عقله - في الريف الهندي حتى في أواخر خمسينيات القرن التاسع عشر. وهذا مستوى متاح لخطاب الدوليّة: فهو لم يبلغ من السعادة قطّ ما بلغه حين أتيح لنزوعه المعولم والموحّد أن يتصدى لمسألة السلطة جملةً. وهو مستوى من التجريد يجري فيه تمثّل جميع تلك القصص التي تروىها هذه الاسترحامات في قصة الراج. أمّا نتيجة مثل هذا التّكويم فهو تبسيط تناقضات السلطة باختزالها الاعتباري إلى تناقض واحد: ما يُدعى التناقض الرئيس، ذلك الذي بين المُستعمر والمُستعمر.

لكن ماذا عن التناقض بين الكاهن والفلاح في المجتمع القروي، والتناقض بين موزّعي تعليمات الشاسترا^(*) الذين يرون أنّ لمس

(*) شاسترا كلمة سنسكريتية تعني كتاب التعاليم أو القواعد. وعادة ما تستخدم الكلمة كلاحقة في سياق الأدب الهندي لتشير إلى معرفة تقنية أو اختصاصية في مجال محدد من مجالات الممارسة.

المحراث هو نوع من الإثم (adhama) وبين ضحاياهم الذين يعتبرون العمل في حقول الأرز هو الصراط القويم ذاته (dharma)، والتناقض بين جماعة طائفية (samaj) غالبًا ما تقودها نخبتها وبين المرضى من أفرادها الذين يُسلمون إلى السلطة الكهنوتية كإشارة خضوع إرادي للبراهمانية والإقطاعية؟ وحين يعمد أبهوي ماندال من قرية مومريجبور الذي يُعتبر مدنّسًا بهجمات الربو التي تعاني منها حماته، إلى تسليم نفسه لمجلس الكهنة المحلي بقصد التكفير، ويقول: «أنا مُعدّم تمامًا، فهل يتكرّم السادة الأجلّاء عليّ بوصفٍ تناسب بؤسي؟»⁽²¹⁷⁾، أو حين يتوسّل بانشانان مانا من قرية شهوتوبايانان الذي هدّ جسده سرطان الشرج، أمام سلطة مماثلة في قريته، قائلاً: «أنا فقير، وسوف أخضع لشعائر التطهير بالطبع، أرجوكم صفوا لي شيئًا يناسب معوزًا مثلي»⁽²¹⁸⁾، هل نسمح بأن تضيع هذه الأصوات الحزينة في جلبة تأريخ دولتيّ؟ أي نوع من تاريخ شعبنا هو ذلك التاريخ الذي يُصمّ أذنيه عن تلك التواريخ التي تشكّل، في تلك الفترة، ثقل علاقات السلطة في مجتمع مدني لا تزال فيه سلطة المُستعمر بعيدة عن الرسوخ؟

لكن من الذي يسعه بيننا، نحن مؤرّخي الهند، أن يزعم أنّه لم يُجرّ تسوية مع نخبويّة من هذا النوع على وجه التحديد، أعني الدولتيّة؟ فهي تتخلل على نحو واضح أعمال الباحثين الذين يتّبعون النموذج الاستعماري الذي لن أضيّع وقتكم في الحديث عنه: إذ سبق لي أن

(217) المصدر السابق، الهامش 257.

(218) المصدر السابق، الهامش 258.

أسهبت في تناول هذا الأمر في غير مكان⁽²¹⁹⁾. يكفي أن يُقال هنا ببساطة إن وجهة النظر الدولتية التي هي أساس النموذج الاستعماري تتطابق مع موقف المُستعمر: فليست الدولة التي تشير إليها سوى الراج ذاته. لكنّ هنالك دولتية تتخلل الخطاب القومي والخطاب الماركسي أيضًا. والمرجع في هذين الخطابين هو دولة تختلف من نواح مهمة عن تلك التي في الكتابات الاستعمارية. وهذا الاختلاف هو اختلاف بين سلطة متحققة في نظام محكم البناء وراسخ منذ سنين طويلة وسلطة لا تزال تنتظر التحقق، حُلْمٌ بالسلطة. وهو حلم يستبق دولةً قوميةً بإلحاح يتركز في المقام الأول على تقرير المصير الذي لا يُعرّف في الكتابات القومية الليبرالية سوى بأعمّ المصطلحات الليبرالية الديمقراطية، ولا يُعرّف في الكتابات القومية اليسارية والماركسية سوى بمصطلحات الدولة الاشتراكية. وفي كلتا الحالتين يكون التاريخ محكومًا بفرضية مفادها وجود تناقض رئيس ما إن يُحلّ حتى يعيد رؤيا السلطة إلى جوهرها. والحالة الثانية بين هاتين الحالتين هي الحالة الأعدق بكثير في إفصاحها عن الدولتية وسوف أركّز عليها في بقية كلامي، على الأقلّ لأنّ تحديها الفكري لأيّ نقد هو أشدّ إتقانًا وأعظم مما نجده في الخطاب القومي.

من المعروف أنّ تجربة التمرد الفلاحية التاريخية كانت، بالنسبة إلى كثير من الأكاديميين والناشطين المهتمين بمشكلة التغيير

«Dominance without Hegemony and its Historiography», (219) *Subaltern Studies VI* (Delhi: Oxford University Press, 1989), pp. 210-309.

الاجتماعي في شبه القارة، المثال النموذجي للتطلع إلى السلطة. ولا نجد توثيقاً لهذا المثال في أيّ مكان بالكمال الذي نجده في التاريخ البارز الذي وضعه ب. سوندارايا (P. Sundarayya) لانتفاضة تيلانجانا⁽²²⁰⁾. كانت تلك انتفاضة لجمهور الفلاحين والعمال المزارعين في الجنوب الشرقي لجزيرة تيلانجانا الهندية التي هي اليوم جزء من أندرا براديش. واتخذت هذه الانتفاضة التي قادها الحزب الشيوعي، شكل كفاح مسلح توجّه أولاً ضد دولة نظام المُلْك في حيدرآباد ثم ضد الحكومة الهندية حين قامت هذه الأخيرة بضمّ المملكة إلى الجمهورية المؤسسة حديثاً. استمر ذلك التمرد من عام 1946 إلى عام 1951 وحقق للقرويين الفقراء بعض الانتصارات المهمة قبل أن يتمكّن الجيش الهندي من إخماده. وقد نشر ب. سوندارايا، القائد الرئيس للتمرد، روايته الموثوقة عن هذا الحدث بعد عشرين عاماً في كتابه الموسوم كفاح شعب تيلانجانا ودروسه (*Telangana People's Struggle and Its Lessons*).

العنصر الرابط في رواية سوندارايا هو السلطة، أو رؤية إلى السلطة تُفَرِّط في الربط بين القتال من أجل الأرض والأجور العادلة وبين وظائف إدارية وقضائية وعسكرية معينة. وهذه الوظائف، إذا أردنا الدقّة، هي وظائف شبيهة بوظائف الدولة، لكنها اختزلت في هذه الحالة إلى مستوى سلطةٍ محليةٍ بسبب طابع الصراع ونطاقه. لكن وجهة هذا الأخير، على الرغم من كلّ محدودياته، كانت سلطة

P. Sundarayya, *Telangana People's Struggle and Its Lessons* (220) (Calcutta: Communist Party of India-Marxist, 1972).

الدولة باعتراف خصميه: دولة نظام المُلك الإقطاعية ودولة الهند المستقلّة البورجوازية. ومما يشهد على هذه الوجهة أيضًا أجهزة سلطته وطبيعة البرامج التي وضعها للمناطق الواقعة تحت سيطرته. وكان من الواجب كسب السلطة، المأمولة على هذا النحو الجينيبي، بحلّ ذلك «التناقض الرئيس» الذي من الواضح أنه لم يكن ذاته تمامًا في حكم نظام المُلك وفي حكم نهرو (Nehru). وأيًا كان ذلك التناقض الذي دخل منظرو الحزب في جدال لا ينتهي بصدده، فإنّ حلّه على نحو يلائم الشعب ما كان ليتحقق، بحسب هؤلاء، إلا من خلال المقاومة المسلّحة. وطبيعيّ إذاً أن تكون القيم المثيرة لأشدّ الإعجاب في هذا الكفاح - قيمٌ مثل البطولة والتضحية والشهادة... إلخ - هي التي ألهمت مثل هذه المقاومة. وفي تاريخ كُتب لتأكيد الطابع المثالي لذلك الكفاح يتوقع المرء أن تسيطر تلك القيم وما يوافقها من أعمال وعواطف.

نجد في سرد سونداريًا هذه الأوجه الثلاثة كلّها لحركة تيلانجانا في حال من التكامل الدقيق: استباقٌ لسلطة الدولة، استراتيجيات وبرامج ترمي إلى تحقيق تلك السلطة، وما يوافق ذلك من قيم. لكنّ من المهم أن نلاحظ أنّ شرط هذا التماسك هو واحديّة الهدف الذي يرمي إليه الكفاح، تلك الواحديّة التي تفترضها رواية سونداريًا مسبقًا والتي تمنح هذه الرواية وحدتها الخطابيّة وتركيزها. والسؤال، ما الذي كان ليحصل للتماسك والتركيز لو شكك المرء بتلك الواحديّة وتساءل ما إذا كان ذلك الصراع الوحيد هو الذي أعطى حركة تيلانجانا محتواها؟

هذا السؤال المربك طُرِحَ بالفعل. طرحته بعض النساء اللواتي شاركن هن أنفسهن مشاركةً فعالة في الانتفاضة. وسُمِعَ أول مرة في سلسلة من المقابلات سجلتها نساء من جيل أصغر كمادة لقراءة نسوية لذلك التاريخ. وأوضحت لنا اثنتان من هؤلاء النساء الأخيرات، هما فاسانثا كانابيران (Vasantha Kannabiran) وك. لاليثا (K. Lalitha)، بعض مؤدّيات هذا السؤال في مقالتهما الموسومة «ذلك الزمن السحري»⁽²²¹⁾. تقول الكاتبتان إن ثمة شيئاً مشتركاً بين جميع أنواع هذا السؤال كما طُرِحَ في المقابلات: «نبرة انزعاج خافتة» و«نبرة ألم» في أصوات النساء الأكبر أرذناً أن تسمعها النساء الأصغر⁽²²²⁾. ونحن نعلم «أن السماع مكوّن أساس من مكوّنات الخطاب»⁽²²³⁾. أن تصغي يعني أن تكون منفتحاً ومستعداً وجودياً: يميل المرء قليلاً إلى جانب كي يصغي. وهذا هو السبب في أنّ الكلام والإصغاء بين جيلين من النساء كانا شرطاً للتضامن الذي عمل بدوره كأساس للنقد. ففي حين يتماشى التضامن مع الإصغاء والميل إلى جانب، فإنّ نقد كانابيران ولاليثا يتناول بعض المشاكل النابعة من الحالات السلبية كعدم الإصغاء وصمّ الأذان وإشاحة الوجه. والصوت الخافت الذي يتحدث بنبرة خفيضة معينة، كما

Vasantha Kannabiran and K. Lalitha, «That Magic Time», (221) in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990), pp. 190-223.

(222) المصدر السابق، ص 194، 196.

Martin Heidegger, *Being and Time* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 206.

هو الحال وقت الألم، يُطلق في مثالنا ضد حالة الخطاب الدولتيّ السلبية، ذلك الضجيج الأمر الذكوري في «عجزه عن سماع ما كانت تقوله النساء»⁽²²⁴⁾.

ما الذي كانت تقوله النساء بنبرة الانزعاج والألم الخافتة؟ كن يتحدثن بالطبع عن خيبتهنّ من أنّ الحركة لم تعش حتى تحقيق هدفها في تحسين ظروف الحياة المادية بإتاحة الأرض والأجور العادلة للكادحين في تيلانجانا. وتلك خيبة تقاسمها مع الرجال. لكن الخيبة الخاصة بهنّ كنساء كانت ناجمة عن عدم احترام القيادة وجهة النظر الداعية إلى تحرر النساء التي أوردتها في أيديولوجية الكفاح وبرنامجها. وجهة النظر تلك هي ما كان قد عبأ النساء بوجه عام، فقد رأين فيها وعدًا بالانعتاق من استرقاق قديم كانت توخّده، على الرغم من تنوّع أدواته وقواعد إخضاعه، ممارسةً للسلطة واحدة: هي سيطرة الرجل. ومثل هذه السيطرة كانت بالطبع من معالم السياسات البرلمانية الهندية. أمّا كونها من معالم سياسات التمرد أيضًا فهو ما اكتشفته نساء تيلانجانا من تجربتهنّ كمشاركات في ذلك التمرد.

ليس صعبًا، إذًا، أن نفهم لماذا أحدثت القوة التي أضافتها النساء إلى الحركة بعددهن وحماستهن وأملهن بعض التوتر ضمنها. ولم يكن هذا التوتر بالذي يمكن حلّه من دون إحداث تغيير جوهري في منظور الكفاح كما كانت تمارسه قيادته. كان انعتاق النساء بالنسبة إليهن مجرد محصّلة للحقوق المتساوية: غاية تتحقق بإجراءات

إصلاحية. وكان الانعتاق بالإصلاح قد جذب النساء إلى الحركة في البداية بالفعل. لكنهن حين اندفعن للمشاركة فيها بفعالية، جَعَلَ ذلك الاندفاع ذاته، بكل ما فيه من لَطْمٍ وَايٍّ وَاكْتِسَاحٍ، بقاء فكرة الانعتاق حيث وضعتها القيادة أمرًا مستحيلًا. وتحول التمرد إلى قالبٍ لمفهوم جديد للانعتاق. ولم يعد كافيًا أن يُفَكَّرَ فيه على أنه حزمة من المنافع توهب للنساء بمبادرة الرجال وتخطيطهم، بل سوف تنزع فكرة الحقوق المتساوية إلى الماضي أبعد من المساواتية كي تطالب بما لا يقل عن تقرير النساء مصيرهن بوصفه مضمون تلك الفكرة. يجب أن يكون الانعتاق سيرورة لا غاية، ويجب أن تكون النساء قوة هذه السيرورة الفاعلة لا المنتفعات منها.

ليس في عمل سونداريا أي تبيّن لفاعلية النساء، سواء كمفهوم أو كواقعة. لتأمل المقطع التالي الذي يضبط فيه نبرة مقاربتة هذا الموضوع المهم في فصل مكرّس بأكمله لدور المرأة في حركة تيلانجانا. يبدي سونداريا في هذا المقطع إعجابًا حقيقيًا «بتلك الروح والطاقة الثورتين الهائلتين اللتين تضطّرمان لدى نساتنا المضطهدات اقتصاديًا واجتماعيًا» ويمضي ليلاحظ في الجملة التالية: «لو أننا تجشّمنا قليلًا من العناية فحسب كي نمكّنهن من الخروج من قوقعة التقاليد البالية وحاولنا دفعهن في الاتجاه الثوري الصحيح، لأفضى ذلك إلى تحقيق انقلاب عظيم»⁽²²⁵⁾. تشير «نا» الدالة على الجماعة هنا إشارة واضحة إلى قيادة ذكورية بصورة أساسية لا تدرك أو لا تبالي

Sundarayya, *Telangana People's Struggle*, pp. 328-9. (225)

(التشديد لي).

بحقيقة أنها هي ذاتها أسيرة «قواعة القاليد البالية» في موقفها من النساء. ومع ذلك فهي تنطح لأداء دور القوي الذي يتكرم بتمكين من يفترض أنهم الأضعف، ودور المستنير الذي يضطلع بتحرير من لا يزلن حبسات القاليد، ودور الطليعة المستعدة لـ «دفع» طاقات الجماهير الجندرية المتخلفة في «الاتجاه الثوري الصحيح». يصعب أن نبالغ في شأن النخبوية التي ينطوي عليها هذا الموقف.

لا عجب، إذًا، أن القيادة لم تُتِح للفتة البرنامجية المتعلقة بالانعتاق أن تتعدى حدود الاصلاح، وبقيت النظرة المعتمدة إلى مشاركة النساء نظرةً أدائيةً محض. والنتيجة أنه عندما كانت تقع الحركة في أي أزمة ويستلزم الأمر اتخاذ قرار لحل هذه المشكلة أو تلك من مشاكل سيطرة الذكور بطريقة من المحتمل أن تقوضها، كان الحل يُرجأ، أو يُتجنب، أو يُستبعد ضمن الحزب باسم الانضباط التنظيمي - وهذه مسألة في جعبة كاناييران ولاليتا الكثير مما تقولانه عنها - وضمن الجماعة عمومًا باسم احترام «رأي الجماهير»⁽²²⁶⁾. وكانت البطيركية هي المنبر في الحاليتين. وكان «رأي الجماهير» ذريعتها في تبرير سلطتها، أما الانضباط التنظيمي فكان حجتها في التعامل مع المسائل الجنسية من خلال قواعد تستنكر التساؤل ذاته بوصفه أمرًا هدامًا.

يؤسفني القول إن كتابة التاريخ تتواءم مع البطيركية تمام التواءم في سرد سونداريًا. كما يتوافق هنا مبدأ الاختيار ومبدأ التقويم اللذان

(226) «لم يكن ممكنًا اتخاذ أي قرار يضع الجماهير في مواجهةنا»، هذا ما يقوله سونداريًا في كتابه عن مسألتي الزواج والجنس. المصدر السابق، ص 351.

تتقاسمهما جميع ضروب التأريخ مع منظور دولتي جاهز تسند فيه نظرةً ترابية إلى التناقض نظرةً ترابية إلى العلاقات الجندرية من دون أيّ اعتراف بفاعلية النساء في الحركة. وعلى الرغم من كل النية الحسنة التي تنطوي عليها هذه الكتابة تجاه النساء ووابل مديحها شجاعتهم وتضحيتهم وأصالتهم... إلخ، فإنها تبقى صمّاء حيال «ما كانت تقوله النساء».

لكن لنفترض أنّ ثمة تاريخًا مهتمًا «بما كانت تقوله النساء» بوصفه جزءًا لا يتجزأ من مشروعه، فأيّ نوع من التاريخ سيكتب عندئذ؟ هذه المسألة بالغة التعقيد، بالنسبة إليّ، وبعيدة المدى، فلا يمكنني أن أقدم في هذه المرحلة ما يتعدّى بعض الملاحظات العامة. أقول في هذه المرحلة، لأن انتقادنا الخطاب الدولي لا يكفي بحدّ ذاته لإنتاج تاريخ بديل. وكما يحصل ذلك يجب أن يمضي النقد أبعد من المفهّمة إلى المرحلة التالية، أي ممارسة إعادة كتابة ذلك التاريخ.

سوف يكون لإعادة كتابة تاريخ حركة تيلانجانا مع الإنصات إلى «نبرة الانزعاج الخافتة» و«نبرة الألم» في أصوات النساء، أن تتحدّى ما في الخطاب الدوليّ من أحادية الصوت، في المقام الأول. وسوف تتمثّل إحدى أهمّ العواقب المترتبة على النزاع الناشئ في الإطاحة بالتراتب الذي يميّز مجموعة معينة من التناقضات بوصفها رئيسة أو مسيطرة أو مركزية ويعتبر أنّ الحاجة إلى حلّها ملحة أكثر من حلّ سواها أو لها الأسبقية عليه.

ثانياً، سوف توضع إعادة الكتابة المهمة بصوت التاريخ الخافت مسألة الفاعلية والأداتية في السرد من جديد. فهذا الأخير، في نسخته المعمّدة، لا يتيح مجالاً لهما. وقصة التمرد تُحكى مع قَصْر فاعليته على الحزب، والقيادة، والذكور، في حين تُقضى بقية العناصر الفاعلة إلى حالة من الأداتية التي لا يعترها أيّ تغيير بتأثير الحركة المتطورة. وفي رواية تاريخية جديدة، سوف تصطدم هذه النظرة الميتافيزيقية مع فكرة أنّ النساء كنّ عناصر فاعلة لا مجرد أدوات للحركة التي قامت هي ذاتها بفضل مشاركتهنّ. ومن المؤكّد أنّ هذا سيفضي إلى الإطاحة بصورة النساء كمتنفعات سلبيات من كفاح من أجل «الحقوق المتساوية» خاضه لأجلهنّ آخرون. وسوف يفقد مفهوم «الحقوق المتساوية» بدوره، دلالاته القانونية ويستعيد مكانته كجانب جوهرى من جوانب تحرير النساء أنفسهن.

ثالثاً، يخالجنى شعورٌ بأنّ صوت النساء ما إن يُسمَع سوف ينشّط الأصوات الخافتة الأخرى ويجعلها مسموعة، كأصوات الأديفاس - شعوب المنطقة الأصليون - مثلاً، فهؤلاء أيضاً تعرّضوا للتهميش والتصنيف كأدوات في الخطاب الدولتي. وهنا أيضاً، كما في حالة النساء، لا تعوّض أكاليل الثناء على الشجاعة والتضحية عن غياب الاعتراف بالفاعلية. وما يدور في ذهني هنا ليس مجرد مراجعة على أسس تجريبية فحسب. فما أريده للتأريخ هو أنّ يدفع منطق مراجعته إلى الحدّ الذي تُساءل عنده فكرة الأداتية، ملاذ النخبوية الأخير، ويُعاد تقويمها لا بالنسبة إلى النساء فحسب بل بالنسبة إلى جميع المشاركين.

ختامًا، ثمّة أمر سرديّ. إذا ما أُصغِي إلى صوت التاريخ الخافت أيّ إصغاء في روايةٍ منقحةٍ لكفاح تيلانجانا، فلن يكون ذلك إلا بمقاطعة تلاوة الطبعة السائدة، وكسر خطّها القصصي وبلبله حبكتها. ذلك أنّ سلطة تلك الطبعة مرتبطة ببنية السرد ذاته، وهي بنية ألهمت تأريخ ما بعد التنوير، كما ألهمت الرواية، نظامًا معينًا من التماسك والخطية. وهذا النظام هو الذي يُملي ما يجب أن تشتمل عليه القصة وما يجب أن تهمله، وكيف يجب أن تتطور الحكمة على نحو يتّسق مع حصيلتها النهائية، وكيف يُضبط تنوع الشخصيات والحوادث وفقًا لمنطق الفعل الرئيس.

وبمقدار ما تعتمد أحادية الصوت في الخطاب الدولتيّ على مثل هذا النظام، فإنّ مقدارًا من بذر الفوضى أو الانحراف الجذري عن النموذج الذي ساد كتابة التاريخ على مدى الثلاثمئة عام الماضية - سوف يكون حاجة أساسية لمراجعتنا. ومن الصعب أن نتنبأ بالشكل الدقيق الذي يمكن أن يتخذه بذر الفوضى هذا. لعلّه يجبر السرد على التلعثم بدل التدفق السلس، ولعلّ خطية تقدّمه تنحلّ وتتفرّق عقداً وتشابكات، ولعلّ التسلسل الزمنيّ ذاته - بقرة التأريخ المقدسة - يُضخّي به على مذبح زمن شبه بورانيّ متقلّب لا يخجل من دوريته. كلُّ ما يمكن قوله بهذا الصدد هو أنّ الإطاحة بنظام السرد البورجوازي سوف يكون الشرط لذلك التأريخ الجديد الذي يتحسس نبرات اليأس والعزم والخافتة في صوت المرأة، صوت التابعة المتحدية التي تلتزم كتابة تاريخها.

توطئة لمختارات من دراسات التابع^(١)

كرمني محررو دراسات التابع بطلبهم مني تقديم هذه المجموعة من المقالات. وهي مجموعة لا تمثل المدى الفكري الذي يغطيه المشروع فحسب بل تمثل أيضًا ضروريًا من التمايز يحافظ عليها المساهمون في ما بينهم ضمن توجه متفق عليه. وكانت هذه، بالفعل، علامة فارقة أبدتها دراسات التابع منذ البداية: هذا الإصرار على التضامن الذي لا يختزل الأصوات والأساليب والمقاربات الفردية في نوع من التطابق المسطح والمطرّد. وهذه استراتيجية لا تخلو من المخاطر، بالطبع. لقد تركتنا عرضة لهجوم ملتزمي الخطّ الحزبي، وركاب الحصان الواحد، وسواهم من الواحديين الذين بحثوا في عملنا عمّا هو مطرّد ومستتبّ ومفرد فلم يجدوا سوى افتقارنا إلى كلّ ذلك. لكننا تنكبنا تلك الأخطار بغية خلق مجال يكون حيويًا لمشروع مثل مشروعنا وتجديده من دون انقطاع. ذلك أنّ وجوده ذاته، كمفهوم وكممارسة، يتوقف على قدرته على تدبّر التوترات

Copyright © 1997 Ranajit Guha.

(♦)

نُشرت أول مرّة في:

Ranajit Guha, ed., *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*
(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), pp. ix-xxii.

الناجمة عن حالٍ من عدم التوافق قائم ضمنه لا يقبل الاختزال: تذكراً معاندةً هي شرطٌ أساس لإبداعه ومصدرٌ لطاقاته.

إنه لما ينسجم مع هذه الاستراتيجية تمام الانسجام أن تدعوني هيئة التحرير كي أضيف بضع كلمات توطئة لهذه المختارات. ذلك أن مكاني في هذا المشروع هو مكانٌ يمثل اختلافاً معيناً ضمن تاريخه. هذا الاختلاف هو اختلاف أجيال يفصلني عن كل مساهم من المساهمين الآخرين بما لا يقل عن خمسة وعشرين عاماً. ويعود قدرٌ كبير من طابع دراسات التابع المميّز وفرديتها خلال العقد الأول من مسيرتها – أي تقريباً خلال الفترة التي تغطيها هذه المقالات – إلى هذه الفجوة، الأمر الذي يؤكد بعض تبصّرات فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) في ظاهرة الجيل⁽²²⁷⁾. ففي مقال نشره دلتاي منذ ما يزيد على القرن ولم يُنقّت إليه عموماً، يرى أن تسلسلاً زمنياً بسيطاً للحياة الفردية يُدرّس على نحوٍ متعاقب لا يكفي لكتابة تاريخ العلوم الاجتماعية. وكي يتوضّع مثل هذا التاريخ في الحياة ذاتها من الضروري أن يستلهم سرده مفهومًا آخر للزمن، هو مفهوم الجيل. وهذا الأخير، وهو مصطلح وصفي يشير إلى فترة زمنية من حياة عيشت معاً في جماعة، يساعدنا، كما يقول دلتاي، في التركيز على «علاقة التعاصر بين الأفراد»:

Wilhelm Dilthey, «Über das Studium der Geschichte der (227) Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat» (1875), pp. 31-73, in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (Stuttgart: Teubner Verlag, 1957).

بالنسبة لاقتباساتنا وإشارتنا إلى دلتاي راجع في المقال المذكور:

sec. 2, pp. 36-41.

إحساسهم بطفولةٍ وشبابٍ مشتركين وبنضجٍ بلغوه في الوقت ذاته تقريباً «كأساسٍ لرابطة أعمق بين هؤلاء الأشخاص»⁽²²⁸⁾.

لا يعمل الجيل، المصاغ مفهوميًا على هذا النحو، كقوةٍ استمرارٍ فحسب بل أيضًا كقوةٍ تعزز التنوع والتغيير، ذلك أن ما يرثه يقلّ على الدوام عن كامل ثقافة أسلافه. يقول دلتاي إنّ الإنسانية لا تنمو على طريقة الحلقة السنوية للشجرة، والثقافيّ الذي ينتقل عبر الزمن يكون غير مكتمل بالضرورة. ومن المؤكد أنّ أجزاء مهمة من منجز الأسلاف تضيع على الأخلاف، الأمر الذي يوضحه دلتاي بتبَيانه كيف تمثّلت النهضة الإيطالية الفكر اليوناني القديم على نحو يقلّ عن قدره الكامل، وأنّ هذا التمثّل استغرق قرونًا على الرغم من ذلك⁽²²⁹⁾. لكن الزمن لا يحثّ التراث على المدى البعيد وحده، فهذا الأخير يعاني بعض الخسارة بانتقاله من جيل إلى الجيل التالي، وما يدخله هذا من تعديلات يحقق مكاسب في العمق والمدى لأنّ الوارثين ينكبّون على إرثهم بكلّ ما لديهم من طاقات التنقيح التي تنتمي إلى زمنهم وعالمهم، وباختصار إلى حياتهم المختلفة عن حياة أجدادهم. وبفضل هذا التملكّ الجيلي، تنفتح الثقافة بوصفها حقل اختلاف جاهز لأنّ تُبذّر فيه بذور الشكّ ويتحول إلى مواجهة بين تجربة عمير يدنو من نهايته وتجربة عمير آخر يوشك أن يبدأ.

لم يكن تاريخ الهند السياسي والثقافي، قبل الاستقلال، مفتقرًا إلى مثل هذه المواجهات، كما تشهد، مثلاً، تلك التي دارت بين

(228) المصدر السابق، ص 37.

(229) المصدر السابق، ص 38-39.

جيل سوريندرانات بانيرجي (Surendranath Banerjee) وجيل أوروبيندو غوش (Aurobindo Ghosh) ضمن حركة سواديشي، وبين جيل تيلاك (Tilak) وجيل غاندي ضمن السياسات القومية للسنوات التي تلت الحرب العالمية الأولى مباشرة، وبين جيل رابندرانات طاغور (Rabindranath Tagore) وجيل بُدَادِفِ باسو في الأدب البنغالي، وبين جيل غيريشاندر غوش (Girishchandra Ghosh) وجيل سيسيركومار بادوري (Sisirkumar Bhaduri) في المسرح... وسواها، مع أن نتائج ذلك لا تزال تحتاج كثيرًا من العمل عليها*^(*). لكنّ حدة مثل هذه المواجهات اكتسبت زخمًا ومعنى

(*) سوريندرانات بانيرجي (1848-1925)، واحد من أوائل القادة السياسيين الهنود خلال الراج البريطاني. أسس «الرابطة الوطنية الهندية»، وهي واحدة من أوائل المنظمات السياسية الهندية، ثم أصبح من القادة الكبار لـ «المؤتمر الوطني الهندي». وأوروبيندو غوش (1872-1950)، فيلسوف وشاعر ويوغي وطني هندي، التحق بحركة الاستقلال الهندية من الحكم البريطاني، وكان لفترة واحدة من قادتها النافذين قبل أن يتحول إلى مصلح روحي. وبالغانغادار تيلاك (1856-1920)، حقوقي ومصلح اجتماعي ومعلم وطني هندي وأول قائد لحركة الاستقلال الهندية. والمهاتما غاندي (1869-1948)، القائد البارز لحركة الاستقلال الهندية بانتهاج العصيان المدني اللاعنفي. ورابندرانات طاغور (1861-1941)، الأديب الشهير الحائز على نوبل للأداب في عام 1913 والذي أعاد تشكيل الأدب والفن البنغاليين. وبُدَادِفِ باسو (1908-1974)، من كبار كتاب البنغال في القرن العشرين في مختلف أجناس الأدب كما في النقد، وهو من بين شعراء البنغال الذين حدّثوا الشعر البنغالي. وغيريشاندر غوش (1844-1912)، أديب وموسيقي ومسرحي يمثل العصر الذهبي للمسرح البنغالي. وسيسيركومار بادوري (1889-1959)، مخرج وممثل وكاتب مسرحي. رائد المسرح البنغالي الحديث.

جديدين بعد انتقال السلطة، الأمر الذي اتضح حين التقى الجيل الذي بلغ النضج خلال العقدين الأخيرين من الرّاج مع أطفال منتصف الليل^(*) في اضطرابات سبعينيات القرن العشرين.

غالبًا ما وُصِفَ ذلك العقد - أو لمزيد من الدقة تلك السنوات بين انتفاضة ناكسالباري^(**) ونهاية حالة الطوارئ - بأنه مرحلة انقشاع الوهم ودراسات التابع باعتبارها واحدة من نتائجه. وليس هناك من خطأ في هذه الملاحظة سوى أنها تقف عند مستوى عام ولا تساعد كثيرًا في تفسير كيف يمكن القول، وبأيّ معنى، إنّ مشروعنا يدين بتشككه إلى انقشاع الوهم الذي شهدته تلك الأيام. ذلك أنّ الوهم لا يعمل بالطريقة ذاتها عند الشباب والمتقدمين في السن. وهو يأتي في شكلين، وفق كيركيغارد (Kierkegaard): وهم الأمل وهم التذكّر. يقول كيركيغارد: «نجد وهم الأمل لدى الشاب، ونجد وهم التذكّر لدى الراشد... فالشاب لديه أوهام، آمال بشيء خارق يصدر عن الحياة أو عنه هو نفسه، أمّا الراشد، بالمقابل، فغالبًا ما نجد لديه أوهامًا تتعلق بذكريات شبابه»⁽²³⁰⁾.

حين نقرأ في ضوء هذه الملاحظة الأسئلة التي عبّرت عن انقشاع الوهم في سبعينيات القرن العشرين، فإنّ هذه الأخيرة تكتسب أهمية

(*) نسبةً إلى رواية سلمان رشدي أطفال منتصف الليل التي تشير إلى الجيل الذي ولد مع استقلال الهند.

(**) انتفاضة فلاحية مسلحة ضخمة ذات طابع يساري شمال البنغال الغربية بدءًا من قرية ناكسالباري، ابتدأت في أيار (مايو) 1967.

Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death* (Princeton, (230)

N. J.: Princeton University Press, 1983), p. 58.

انقسام كيانيّ (أنطولوجيّ) بين الأجيال. وكان هناك نوعان من هذه الأسئلة الفضاضة الارتباط في ما بينهما:

1- ما الذي في ماضينا الاستعماري والتزامنا القومية أوقعنا في مأزقنا الحالي، أي في مصاعب الدولة القومية المتفاقمة التي تبدو غير قابلة للحلّ؟

2- ما علاقة مصاعب وضعنا الراهن التي لا تُطاق بما جرى خلال الحكم الاستعماري وبنخراط أسلافنا في سياسة تلك الفترة وثقافتها؟ وكيف تفسّر بهما تلك المصاعب؟

يعبّر كلّ نوع من نوعي الأسئلة هذين، بلا شك، عن انقشاع الوهم الناجم عن إمكانات مخفّقة. لكنّ ثمة شيئاً من عدم التحديد في شأن ذلك الشعور بالإخفاق. وهو إذ يُصاغ في صيغ الاستفهام يوحي بأنّ الأمور لم تكمل مسارها كلّه وأنّه لا يمكن استبعاد حصول تحول إلى الأفضل. بمعنى آخر، كان المزاج المميّز لانقشاع الوهم هذا هو القلق المعلّق بين اليأس والترقب والمُسقط، بوصفه كذلك، على المستقبل. ولكن على الرغم من كلّ ما كان مشتركاً بين المسنين والشباب في الواجهة المستقبلية لهذا المزاج، فإنّه تباين بينهما أشدّ التباين من حيث التعبير الزمني عنه. ذلك أنّ انقشاع الوهم الذي برز على سطح ذلك القلق على نحوٍ متزامن بالنسبة إلى الجيلين كليهما في العقد ذاته، أي في «آن» يمكن كلّ واحدٍ منهما أن يدعوه أنّه، يعود في مصدره إلى ماضيين اثنين مُتصوّرين على نحوٍ متباين.

من الواضح أنّ الماضي الذي تتخذه مجموعة الأسئلة الأولى مرجعاً لها هو ماضي الأجيال التي تزامنت مراهقتها وشبابها بصورة تقريبية مع السنوات العشرين الأخيرة من الحكم الاستعماري. كان ذلك ماضياً مفعماً بإمكان خاصّ بزمانهم وبالآمال التي حملها لهم، أعني إمكان نهاية الراج الوشيكة وولادة دولة قومية ذات سيادة. ولكن حين تحقق، أخيراً، كلُّ من الاستقلال والسيادة الوطنية، بانتقال السلطة، شعر الجيل الذي كانت هذه الخطوات بالنسبة إليه شرطاً أساسياً لمستقبل يتخطى الاستعمار، أنّه قد تعرّض للخيانة. وأحدث ذلك إحباطاً لا يمكن تفاديه بسهولة، ذلك أنّ تلك الآمال والأفكار التي اتقدت وانتشرت في أوار قومية محاصرة، ما لبثت أن خمدت حين الإمساك بالسلطة. وما كان قد توهج كإمكان وشيك تحول إلى رماد كأنه لم يكن أكثر من فرصة، بل مجرد جزء بسيط من فرصة. لا يمكن الأحلام أن تحيا في جوٍّ من الشدّة وانعدام اليقين. ولذلك كان تبدد الوهم، بالنسبة إلى الهنود الذين كانوا قد بلغوا الرشد في ذلك العام المصيري، 1947، تذكراً بوعده هائل كَسَعَهُمْ لكنّه ما لبث أن اختفى.

أما انقشاع وهم أطفال منتصف الليل (الجيل الذي سُمّي بهذا الاسم بضربة ألمعية من ضربات توصيف الذات الموقّعة ضربها واحدٌ من أبناء ذلك الجيل الأشدّ إبداعاً) فكان من مقام آخر تماماً. ولم يكن للتذكّر كبير صلة به، على الأقلّ لأنّ هذا الجيل لم يكن لديه ما يتذكره كماضي سابق على الاستقلال. لقد ولدوا مواطنين في جمهورية ذات سيادة، وكانت لديهم أمّتهم بوعدها القائم من

أجلهم. وكان الوفاء بذلك الوعد مستندًا إلى الدولة القومية. ولأنَّ ذلك فشل في أن يتحقق حتى بعد مرور عقدين على الانسحاب البريطاني من جنوب آسيا، فإنَّه من الممكن أن نعزو اليأس الذي استحوذ على الجيل الأصغر في سبعينيات القرن العشرين إلى انقشاع وهم الأمل.

إنَّ نبذ ذلك اليأس التاريخي باعتباره مجرد نفاذ صبر من طرف الشباب حيال تلك القوى الفاعلة والمؤسسات الرسمية التي أخفقت في إيصال المستقبل إليهم لهو أدنى إلى اتخاذ نظرة دولتيَّة ضيقة حيال تلك الظاهرة. ذلك أنَّه ينطوي على ما يتعدَّى دراما الصدمات الناكسالباريَّة مع أجهزة الدولة وعنف الإجراءات التي اتخذتها هذه الأخيرة ضدَّ التمرد. ولقد امتدَّت الانتقادات الموجهة إلى حكَّام تلك الأيام أبعد منهم بكثير إلى جميع مناصب السلطة ضمن المجتمع المدني. وبقدر ما كانت تلك المناصب متطابقةً عمومًا مع الأجيال الأكبر، بلغ تمرد سبعينيات القرن العشرين بالشباب حدَّ الدعوة إلى محاسبة العمر. وتلك النداءات التي أُطْلِقَتْ بطريقةٍ بادية الإفراط وليس الحكمة - كما في حالة قطع رأس تمثال عالم القرن التاسع عشر وإصلاحه العظيم أسوارتشانندرا فيدياساغار (Iswarchandra Vidyasagar) في الحديقة العامة في كلكتا - لم تترك أيَّ صديق للمتمردين. لكن شراسة مثل هذه الإيماءات ذاتها كانت تسلِّط الضوء، وإن بصورة فضائحية، على أنَّ التراث لن يمرَّ من دون تحدُّ. والتراث المعنيّ يغطي كامل طيف الثقافة الفكرية، كتلك المرتبطة بما دُعي النهضة البنغالية،

وصولاً إلى مُثل القومية الهندية الشديدة الاضطراب خلال مواجهتها النظام الاستعماري.

هكذا، لم تقتصر المساءلة على الحزب الحاكم الذي كان قد أمضى في السلطة آنذاك ما يزيد على العقدين، بل كامل الجيل الذي وضعه في السلطة، فالمواليد الجدد، مثل سليم سِنائي^(*)، «المكبلين إلى التاريخ»، كانوا يتوقون إلى الانعتاق مما عناه لهم ذلك «التاريخ» بوصفه إرث ماضيّ مصنوع مما اعتبروه أحلاماً طوباوية، ووعوداً جوفاء، وسلوكاً سياسياً بعيداً عن المبدئية من طرف كبارهم. ولما كان هؤلاء الكبار قد حددوا هويتهم كهنود بالعلاقة مع هذه الطوباويات والوعود والسياسات، وتشربوا القيم المقتترنة بالصمود الروحي والأخلاقي خلال ليل الحكم البريطاني الطويل، فقد وجدوا أنفسهم، صبيحة اليوم التالي، على الجانب الخطأ من انقسام كيانيّ. والشكّ الذي جهر به الشباب بأعلى صوتهم تردد صداه في السجال الناشئ بوصفه الشكّ الذاتي لدى أولئك الذين كانوا قيد الاستجواب. ودفعهم إلى التساؤل لماذا كلّ هذا الخذلان من مستقبل كان قد بدا لهم إمكاناً مشرقاً لا ينتظر سوى التحقق. ولما كنتُ «بتوقع إمكان، أجيء من هذا الإمكان صوب ما أنا عليه»⁽²³¹⁾، فقد تساءلوا ما الذي فعله فشل ذلك الإمكان حتى أصبح حالهم هذا الحال؟

(*) الشخصية الرئيسة في رواية سلمان رشدي أطفال منتصف الليل.

Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, (231) trans. Albert Hofstadter, rev. edn (Bloomington: Indiana University Press, 1988), p. 265.

يدين اضطراب سبعينيات القرن العشرين وما فيه من آلام بالكثير إلى هذا الصدام بين الشك والشك الذاتي، والاستجاب، والتجاوب بين الأجيال. وتمثلت واحدة من عواقبه الكثيرة المزعجة في جعل الأثر الناجم عن أزمة دولة عمرها عشرون عامًا يضطلع بفهم للماضي الاستعماري راسخ ومقنن من نواح كثيرة. وبات متن من معرفة ذلك الماضي وتأويله، متن أخذ على أنه مسلمة واعتمد أكاديميًا كما اعتمد سياسيًا (التسييس الحاد للعمل الأكاديمي في التاريخ برعاية الحكومة الهندية، وباختصار إضفاء الطابع الرسمي عليه كونه واحدًا من الخصائص الرئيسة للتعليم خلال تلك الفترة)، محل شك على ذلك النحو الذي فقد فيه يقيناته.

منذ انطلاقها، أنشدت دراسات التابع، ابنة زمنها، إلى ذلك الجدل الذي اندلع. وما جعل ذلك ممكنًا، بل وضروريًا، لم يقتصر على مكانها في تسلسل الأجيال - ما أدى بالطبع إلى حوار متواصل مع الفئات العمرية المقاربة - بل تعداه إلى تحررها من القيود المؤسسية. وباعتبارها مجموعة متنوعة من الأكاديميين الهامشين - وهم خريجون لم يكملوا أطروحاتهم، اثنان أو ثلاثة من الباحثين الشباب الذين لم يُقبلوا في مهنة التدريس إلا أخيرًا وشخص أكبر سنًا عالق لحسن الحظ في أدنى درجات تلك المهنة - كانت لها ميزة عدم الولاء لأي قسم أو جامعة أو مدرسة أو حزب. وبعيدًا عن أي منهاج أو عقيدة أو خط رسمي تهتدي به، وبعيدًا عن أي معلم أو نبي أو مكتب سياسي يراقب عن كثب كل خطوة من خطواتها، كانت ذلك الدخيل التواق أشد التوق إلى الإصغاء للمناظرات التي تهيج الفضاء

حول هياكل التعليم والدوائر السياسية وأبعد منها والمشاركة فيها. وحين سُمعت ضجة المناظرات الأولى في الشوارع، لم تختبئ وراء الأسيجة الفكرية أو الأخلاقية كما فعل بعض معاصريها، بل اندفعت خارجًا وانخرطت.

بفضل ذلك الشعور بالحرية (وبفضل ذلك التهوّر، كما يمكن أن نضيف)، أمكننا افتتاح مشروعنا بالقول: «لطالما كان تأريخ القومية الهندية محكومًا بالنخبوية: النخبوية الاستعمارية والنخبوية القومية البورجوازية»⁽²³²⁾. ومع الاستحضار الحتمي لآلهة وأرواح تُركت خارج هذه البداية، والأحرى مع مواجهة آلهة البحث الاستعماري الجديد في بريطانيا وأرواح البحث القومي البورجوازي الهندي يمثل هذا الروح السجاليّ، كان هذا النوع من القول استخفافًا يبلغ حدّ الوقاحة المطلقة بالنسبة إلى كثيرين في السلطة. وإذا ما كانوا قد فشلوا في قتل المشروع بتجاهله أو بانتقاده الحاد الذي تراوح بين أضيق الهجمات المتحزبة الممكنة وبعض أشع الافتراءات التي لا سابق لها في النقاش الأكاديمي الهندي، فإنّ ذلك لا يعود إلّا إلى أنّ نقدنا النخبوية يضرب بجذوره في فهم لتكوين السلطة يدعمه البحث بمقدار ما تلهمه النظرية. وما نراه هو أنّ ميدان السياسة كان منقسمًا بنيويًا وليس موحدًا ومنسجمًا على النحو الذي جعله عليه التأويل النخبوي. لتتذكّر الكلمات التي صيغت بها هذه الأطروحة في القول المذكور أعلاه:

Ranjit Guha, ed., *Subaltern Studies I* (Delhi: Oxford (232) University Press, 1982), p. 1.

ما تركه هذا التأريخ غير التاريخي [النخبوي] هو سياسات الشعب. فإلى جانب ميدان السياسات النخبوية كان هنالك طوال المرحلة الاستعمارية ميدان آخر للسياسات الهندية لم يكن فاعلوه الرئيسون تلك المجموعات المسيطرة في المجتمع المحلي أو السلطات الاستعمارية بل الطبقات والجماعات التابعة التي تُشكّل كتلة السكّان الكادحين وشريحة تشغل مكاناً متوسطاً في المدينة والريف، أي الشعب. وكان هذا ميداناً مستقلاً، لأنه لم يكن ناجماً عن السياسات النخبوية ولا متوقفاً في وجوده عليها⁽²³³⁾.

كان التعايش بين هذين الميدانين أو الاتجاهين، اللذين يمكن إدراكهما بالحدس كما يمكن البرهنة عليهما بالأدلة، المؤشّر على حقيقة تاريخية هامة هي فشل البورجوازية الهندية في أن تكون لسان حال الأمة. كان ثمة مناطق شاسعة من حياة الشعب ووعيه لم تضمّها البورجوازية إلى هيمنتها⁽²³⁴⁾.

كان لهذا التبصر الذي يقف في تعارض حاد مع عمى خاص يسمّ الخطاب النخبوي، كبير علاقة بكلّ ما هو مميز في شأن دراسات التابع. وجميع المقالات التي ترد في هذه المختارات، إضافة إلى مجلدات السلسلة التسعة والدراسات أحادية الموضوع الثلاث عشرة التي نشرها على مدى سنوات طويلة أعضاء هيئة التحرير منذ

(233) المصدر السابق، ص 4.

(234) المصدر السابق، ص 5-6.

عام 1982⁽²³⁵⁾، عندما كان المشروع في بدايته (ناهيك من مساهماتهم الكثيرة في الدوريات والمختارات، ومن كتابات أولئك الذين واكبوا المشروع من دون أن يرتبطوا به رسمياً)، تقف شاهدةً على هذا التميّز. ولا يمكن التقاط هذا بكامل مداه وتفصيله إلا بدراسة تحيط بما يكاد يكون متناً من الكتابات شاملاً،

Shahid Amin, *Sugarcane and Sugar in Gorakhpur: An Inquiry* (235) *into Peasant Production for Capitalist Enterprise in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1984); Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922-1992* (Delhi: Oxford University Press, 1995); David Arnold, *Police Power and Colonial Rule: Madras, 1859-1947* (Delhi: Oxford University Press, 1986); David Arnold, *Famine: Social Crisis and Historical Change* (Oxford: Blackwell, 1988); Gautam Bhadra, *Iman o nishan: Unish shatake banglar krishak chaitanyer ek adhyay* (Calcutta: Subarnarekha, 1994); Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989); Partha Chatterjee, *Bengal, 1920-1947: The Land Question* (Calcutta: K. P. Bagchi, 1984); Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (London: Zed Books, 1986); Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993); Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983); Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications* (Calcutta: K. P. Bagchi, 1988); David Hardiman, *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India* (Delhi: Oxford University Press, 1987); Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (Delhi: Oxford University Press, 1990).

الأمر الذي لا يمكن القيام به هنا. وكل ما نحتاج إلى أن نفعله لأغراض التمهيد والتوطئة هو باختصار أن نلقي الضوء على أهمية هذه الأطروحة في اختيار موضوعات عملنا على تاريخ جنوب آسيا ومجتمعه.

يقتضي اختيار الموضوعات مشروعًا يختار هذه الموضوعات، ويبسطها في حقل محدد، ويخضعها لبحث منضبط. وهذا يعني أنّ إجراءات الاختيار ورسم الحدود تُلزم اختيار الموضوعات وجهة نظرٍ أو أكثر، تستبق المشروع المعنيّ وتقوده إلى موضع الاستقصاء. وبذلك يكون اختيار الموضوعات قد تصوّر مسبقًا ما قد يلفت انتباهه أو لا يلفتها. وينبع فشل الخطاب النخبوي، الإمبريالي والقومي المحلي على السواء، في تحديد كثير من جوانب ماضينا الهامة، ناهيك من تفسيرها، من اختيار للموضوعات يقيده أشدّ التقييد ما في نظرتة الواحدية إلى علاقات القوة الاستعمارية من افتراضات مسبقة. وقد سعت دراسات التابع إلى نقض ما ترتّب على ذلك الفشل من آثار التضيق والحجب من خلال صيغة بديلة في اختيار الموضوعات، أي باختيار انقسام السياسات البنيويّ بوصفه شاغلها المركزي. وما يلي هو عرض مقتضب لبعض من أبرز جوانب هذا البديل.

إزاحة مسألة السلطة

بإدراك انقسام السياسات البنيوي بوصفه أساسًا لتاريخ الاستعمار في جنوب آسيا، لم يعد ممكنًا ترك دراسة السلطة في الموضوع الذي وضعها فيه الخطاب النخبوي باعتبارها أجندة نخبوية حصراً.

وبإزاحتها عن ذلك الموضوع، اكتسبت، في دراسات التابع، مكانةً مسألةً تقف على جانبي هوة ذلك الانقسام، أو منارة، إذا جاز القول، تتمثل وظيفتها في إظهار ذلك الطابع غير الموحد لتلك السياسات بدلاً من إخفائه، فتلفت الانتباه إلى «الميدان الآخر» الذي عامله الخطاب المسيطر على أنه بلا أهمية أو غير موجود أصلاً.

ينجم عن فكرة الانقسام البنيوي أنّ الميدانين اللذين تحددهما يكونان دومًا وحتماً على تماس واحدهما مع الآخر. وهذا لا يقلل من استقلالهما إلا بمقدار ما يقلل تجاور دولتين بحدود مشتركة من سيادة أيّ منهما. وبالمثل أيضًا، فإنّ سياسات الهند الاستعمارية لم تكن قط سوى إفصاح عن التبادل بين ميدانين متفاعلين لكنهما مستقلين واحدهما عن الآخر. وإليكم ما قلناه عن مثل هذا التبادل في تصديرنا المجلد الأول من دراسات التابع:

ندرك بالطبع أنّ من غير الممكن فهم الخضوع إلا بوصفه طرفًا مكوّنًا في علاقة ثنائية تشكّل السيطرة طرفها الآخر، ف«الجماعات التابعة تكون خاضعة على الدوام لنشاط الجماعات الحاكمة، حتى حين تتمرد وتتفرض». ولذلك سوف تلقى الجماعات المسيطرة الاهتمام الذي تستحقه في هذه المجلدات ولكن من دون أن تُمنَح حظّ تلك الصدارة الزائفة التي خصّها بها تراث النخبوية العريق في دراسات جنوب آسيا. والحال، إنّ جزءًا بالغ الأهمية من مسعانا سيتمثل في ضمان التركيز على وظيفتي التابع بوصفه مقياسًا للتقويم الموضوعي لدور النخبة وبوصفه نقدًا للتأويلات النخبوية لهذا الدور.

حين يُنظر إلى دراسة الاستعمار على هذا النحو، تفتح بطرائق جديدة تمامًا لتبرز التنوعات المتعددة التي تتخطى التأويل النخبوي المفرط التبسيط. ويكون عليها من الآن فصاعدًا أن تحسب حساب اثنين من الشخصيات الرئيسة المحلية لا حساب شخصية رئيسة واحدة، هي النخبة التي تمتاز بالخطاب المسيطر وتتعامل مع الحكام بالنيابة عن جميع المستعمرين. بعبارة أخرى، لم يعد كافيًا أن ننظر إلى السياسات على أنها ليست سوى محصلة التعاملات بين الأسياد أنفسهم. ذلك أن كلَّ تعامل من هذا النوع سوف يحتاج من الآن فصاعدًا إحالةً إلى «الميدان الآخر» لفهم مؤدياته، وسوف يُحسَّ حضور التابع حتى في سيناريو أسقطَ اسمه من قائمة الممثلين سهوًا أو عمدًا. وسوف يضيف كلَّ ذلك بعدًا آخر إلى تاريخ جنوب آسيا، جاعلاً إياه أعقد مما كان عليه في أيِّ وقت سابق.

تُسَمِّدُ معظم تلك التعقيدات من الإلحاح الذي تبديه هذه المقاربة على الاعتراف بكيانات المجتمع المدني وقواه التي عادة ما تتجاهلها دراسات السياسة النخبوية. وهي ترى أن تحليل السلطة في الهند الاستعمارية وتوصيفها يجب أن يكفَّا بعد اليوم عن الاعتماد على ذلك المفهوم الأحمق، مفهوم «ما قبل السياسي». وسوف يكفَّ ذلك الترتاب المجحف - الذي يميِّز في ثقافة جنوب آسيا بين مستويات «عليا» و«دنيا» أو بين درجات من «التخلف»، وفقًا لنظرةٍ دولتيَّة ضيقة الأفق لم تستطع أن ترى، ولم تعترف تاليًا، بضروب الإفصاح عن السياسة في مناطق وظواهر تعذر على جهاز الراج أن

ينفذ إليها - سوف يكفّ عن ممارسة تلك السلطة المفروغ منها التي خصّته بها التقاليد الأكاديمية المتواطئة مع الإمبريالية.

تعريف الدولة الاستعمارية بأنها سيطرة من دون هيمنة

تمنح النظرة الواحدية إلى السياسات الهندية مزيةً معينةً للخطاب النخبوي، فهي تتيح لهذا الأخير أن يلتزم الفكرة البسيطة التي مفادها أنّ الدولة الاستعمارية هي بشكل عام الدولة المتروبولية ذاتها التي أنجبتها، وإن يكن قد لحق بها بعض التشوّه في الظروف «الآسيوية». ولم يحظ بأهمية كبيرة لدى هذه النظرة أنّ أعراض مثل هذا «التشوّه» جعلت الراج مختلفاً عن كلّ ما في التجربة المتروبولية في جوانب أساسية. فقد سخّفت هذا الاختلاف بوصفه مجرد فشل إداري أو أنحت بلائمه على «الشخصية المحلية» ببساطة. وبذلك وفّرت هذه النظرة على نفسها همّ مواجهة السؤال: ما الذي يمكن أن يبرر الجمع بين بريطانيا - الديمقراطية الأكثر تقدماً على مستوى العالم وأمّ البرلمانات - وبين الأوتوقراطية التي أقامتها في جنوب آسيا؟ كيف يمكن القول إن دولة يكوّنها مواطنوها لا تختلف جذرياً عن الدولة الاستعمارية التي هي دولة بلا مواطنة؟

ما مكّن الخطاب الاستعماري من تنحية هذا السؤال جانباً أو تحاشيه كلياً هو زعمه أنّ الحكم الاستعماري في جنوب آسيا يقوم على رضا المُستعمرين بمقدار ما يقوم حكم البورجوازية المتروبولية في بلد غربي ذي سيادة على رضا مواطنيه. وهذه مسلّمة إمبريالية ليبرالية لم تُتفحّص، وبلغت حدّاً غرائبيّاً، في بعض الأحيان، بزعمها

أن حكم الراج هو «حكم القانون»، ولا تزال إلى اليوم تلهم الكتابات الاستعمارية الجديدة بوصفها واحدة من عقائدها الأساسية. وما تفعله في الحقيقة، هو أنها تهب الاستعمار هيمنة أنكرها عليه التاريخ.

تمثل واحد من الجوانب الهامة في دراسات التابع في إخضاع هذا الافتراض الهيمني لنقد تام، الأمر الذي صيغ كموضوع بعدد من الطرائق السجالية والوصفية. وجرت محاولة لتبيان أن لا شيء في سجل الراج، مأخوذًا على الأسس التجريبية وحدها، يبرر ادعاء الحكم بالرضا. فوقائع الحالة لا تؤيد الأطروحة التي قدمها باحثون في كيمبردج ومفادها أن الحكم البريطاني في جنوب آسيا قائم على تعاون رعاياه ومشاركتهم، ذلك أن ما من سلطة (إلا النازية المطلقة) يسعها أن تدعي تعاونًا طوعيًا من طرف الخاضعين لها من دون أن تمنحهم خيار عدم التعاون، ومثل هذا الخيار ما كان ليتوافق بالطبع، مع الأوتوقراطية التي كانت جوهر ذلك الحكم ذاته. وبعيدًا عن نيل ذلك الكابوس المعروف باسم الراج بركة قبول من فرّض نفسه عليهم بالفتح وتعاونهم، كان عبارة عن سيطرة من دون هيمنة، أي عبارة عن سيطرة فاقت فيها حركة الإكراه حركة الإقناع إنما من غير أن تزيلها تمامًا.

ثمّة أيضًا طبعة هندية قومية من ادعاء الهيمنة الزائف هذا، فقبول الشعب حكم بورجوازيته «الخاصة» استبق، وفقًا لهذه الطبعة، في الحملات المناهضة للاستعمار التي أطلقها حزب النخبة القائد - المؤتمر الوطني الهندي - وتحقق لاحقًا، منذ الاستقلال، بتوليّه

الطويل السلطة الحكومية. هنا أيضًا طوّرت دراسات التابع نقدًا واسع النطاق وضع هذا الادعاء ضمن منظور مختلف جذريًا، قائم على بحث في بعض أشدّ الاضطرابات التي وقعت في الفترة الاستعمارية، لا سيما تلك التي عُرِفَت بحركات عدم التعاون، والعصيان المدني، واخرجوا من الهند، ليوضح أنّ إطلاق هذه الحملات في مناسبة تاريخية تلو أخرى وفي منطقة بعد سواها كان يمرّ من القيادات النخبوية إلى جمهور المشاركين التابعين الذين يتحدّون القيادات العليا والمراكز الرئيسة بجعلهم تلك النضالات نضالاتهم من خلال تطيرها في قواعد خاصة بتقاليد المقاومة الشعبية وصوغها بمصطلحات مشتقة من تجربتهم الجماعية في العمل والعيش المشترك. وإنّه لتأريخ ساذج ومخادع نوعًا ما ذلك التأريخ الذي جعل مثل هذه التعبئة المناهضة للإمبريالية أساسًا لزعم البورجوازية الهيمنة، في حين تبيّن الأدلّة أنّها كانت على وجه الدقة الأساس الذي نازع عليه المعبّؤون أنفسهم مثل هذه المزاعم.

لأنّ دراسات التابع لم تبدأ من إسباغ الهيمنة على البورجوازية بصورة استباقية، وفّرت على نفسها إحراج تلك الاتجاهات التي عبّرت عن حماسها حيال صعود المؤتمر الوطني الهندي سدة السلطة في الهند المستقلة بوصفه تحقيقًا لوعده تاريخي بالحكم بالرضا والقبول وأثبت مجرى الحوادث مرّة بعد مرّة أنّها كانت على خطأ، لا سيما تلك الحوادث التي جرت منذ سبعينيات القرن العشرين. وخواء مزاعم الهيمنة تلك واضح ذلك الوضوح المؤلم في السياسات الهندية اليوم فلا نحتاج لأيّ خوض فيه هنا. يكفي القول

إن اتخاذه موضوعاً في مشروعنا إلى الآن قد أملاه الانتباه اليقظ إلى ما تركه تدافع جماعات النخبة على السلطة من تأثير في علاقتهم بالتابعين. فهؤلاء الأخيرون الذين استُخدموا ببادق في التنافس الشرس بين العناصر المسيطرة كان من المحتوم أن ينتهي بهم الأمر ضحايا لتلك الجماعات. وقصة تلك التضحية، وقوة المقاومة التي واجهتها من التابعين وبنيتها، وفوق ذلك كله ما ترتب من نتائج على سيطرة سعت يائسة وراء هيمنة لا تنفك تملص منها، هي الآن جزءاً من مقدار كبير من كتابات دراسات التابع.

تقضي العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني وتوتراتها

إن قدرًا لا بأس به من الصعوبات الراهنة المحيقة بالهند على جبهات كثيرة هو إرث مباشر من الراج. فإخفاق هذا الأخير في تمثّل مجتمع المستعمرين كان مدوّياً. وكانت النتيجة تشابكاً عويصاً بين ما يمثّل الدولة وما يمثّل المجتمع المدني، الأمر الذي أدّى إلى ضروب من عدم التوافق لا تُعدُّ ولا تُحصى وإلى توتر دائم وجليّ. وما من محاولة من المحاولات الكثيرة والمتنوعة الجوانب التي أقدمت عليها الدولة الاستعمارية لتمثّل المجتمع المحلي إلا وخابت كلياً أو جزئياً على الأقل. فإذا ما كان هدف الراج هو أن يلوّن الهند بالأحمر، كما يقول ذلك المجاز الوقح، فإنّ كلّ ما أفلح في القيام به هو تلوينها بألوان عشوائية متنافرة. والطبيعة غير القاطعة لذلك التشابك هي بالضبط ما جعل الصورة الناتجة تاريخياً شديدة التعقيد، ولافتة، وقبل هذا وذاك فريدة. وهي فريدة بمعنى أنّ العلاقة بين الدولة

والمجتمع المدني في كل جزء مكوّن من أجزاء الصورة هي علاقة خاصة بتجربة جنوب آسيا، تنتمي إلى هناك تمامًا، إلى درجة أنه على الرغم من كل الاختلاط بين المحلي والغريب في نسيجها، بل بسبب ذلك الاختلاط، تقف نسيج وحدها عند حدود قابلية الترجمة بحسب السنن الغربية، وهذا ما يجعل دراسة الهند الاستعمارية تعني التماس سبيل إلى تلك الخصوصية وترك تميّزها يظهر ويبرز في التأويل.

أحد الأسباب الهامة لعدم اتّخاذ هذه الخصوصية موضوعًا يُدرس دراسة وافية وتمعّنة هو التنظيم الدوليّ سيّء الصيت للعمل الأكاديمي الذي يتناول تاريخ جنوب آسيا. فهو يميل بيسر بالغ صوب وجهة نظر الدولة، ويتبنى رؤيتها من دون نقاش، وينتهي بالتركيز الانتقائي على تلك الأجزاء من التجربة الاستعمارية المحدودة بوجهة النظر هذه. وحتى هذه لا تُدرّس إلا لصلتها بوظائف الدولة الإدارية والمؤسّساتية، وليس للتوتر الذي يربطها بآخرها، المجتمع المدني.

بالمقابل، كان إدراك هذا التوتر أمرًا أساسيًا بالنسبة إلى دراسات التابع. ذلك أنّ نقدها مزاعم رأس المال الكونية يؤدي منطقيًا إلى اختيار موضوعات لا تملئها أي صدارة منسوبة إلى الدولة بل يملئها وعي المشاكل غير المحلولة التي ينطوي عليها تفاوضها مع المجتمع المدني. وهذه المشاكل التي يمثّل لها تنامي المصالح الطائفية والحرفية والمناطقية... وغيرها من المصالح الخصوصية، تجد مكانها في هذا المشروع لا كما تجده في برنامج دراسات جنوب آسيا التقليدي، مع الحداثة والتراث، والتنمية والتخلف، والتقدمية

والمحافظة، والغرب والشرق مصطفةً في الطرف المقابل، بل بوصفها شاهداً على العتبة التاريخية التي فشلت ما تُسمى كونيّة العقل المركزي الأوروبي ومحركها المتمثل في التوسع العالمي - رأس المال - في تخطيها في عصر الاستعمار.

لكن وظيفة العتبة لا تنحصر في إدارة الظهر لبعض المؤثرات الخارجية المتطفلة. فهي أيضاً تسيج الفضاء الذي تتخذه الإقامة فضاءً لها وتفتتحه. وهذا ما يمكن الإقامة من أن ترنو خارجاً إلى ما هو أبعد ومن أن تدع ذلك يدخل بيئتها وفق شروطها. والنتيجة هي ترك الضوء القادم يمتزج بالضوء المحلي، ما يغيرهما كليهما. ولا شك في أنّ حلول عقل أوروبا في جنوب آسيا كجزء من حمولة استعمارية كان له أيضاً أثره التغييري. لكن رفض المجتمع المحلي إجلال حكم غريب وتكريمه بالهيمنة، هو صاحب الفضل في أنّ ذلك التغيير اتخذ أساساً هيئة سيرورة من إضفاء الطابع الهندي على مصطلحات الحدائث التي استوردها الراج.

رُفِضَ بعض هذه المصطلحات باعتباره غير ملائم مطلقاً، بينما سُمِحَ لبعضها الآخر بدخول ثقافة جنوب آسيا بالطريقة ذاتها التي أفسحت فيها لغاتُ شبه القارة المجال في معاجمها لكلمات أوروبية. أن تقول gelash مقابل «glass»، وtebil مقابل «table»، وteram مقابل «tram»، وistimar مقابل «steamer»، وما إلى ذلك... يعني أن تسمح في كل مثال لتعبير إنكليزي بالدخول إلى لغة هندية، لكنك تفعل ذلك وفق شروط صارمة تفرضها اللغة المضيفة التي هي

البنغالية هنا. وتعود إلى هذه الأخيرة مبادرة مثل هذا التمثيل برمتها، كما يشهد هنا، من بين أشياء أخرى، الإدخال المميّز لحرف صوتي يفصل، على التوالي، بين g و a، و b و a، و t و r، و s و t. وقد خضعت الحداثة، أيضًا، لسيرورة تمّ فيها التغلّب على قسوة التدخّل الدولي العامل لمصلحتها وعلى عجرفة مزاعمها الحضارية بحيل التكييف والتعديل الهندية الأصلية التي لا يمكن أن يخلط بينها وبين الغربية سوى بحث مركزي أوروبي من المؤسف أنّه ليس مقتصرًا على أوروبا وحدها.

تفضي مسألة الحداثة في الهند، وقد أنقذت من شعارات الغربنة على هذا النحو، إلى مزيد من الأسئلة الجوهرية التي تكاد تندرج في مجموعتين، فهناك أولاً تلك الأسئلة الموجهة نحو الداخل وتتمحور حول كيفية ارتباط سيرورة التحديث هذه الخاصة بالهند مع سيرورة لا تزال مبهمة هي سيرورة تشكّل الأمة على نحو ما أفصح عنها في القومية والدولة القومية، والانتماء القومي عمومًا، وما إذا كان ذلك التوتر الواضح غير المحلول بين الدولة والمجتمع المدني ليس في حقيقته تلك الظاهرة العارضة لصراع عميق وأساسي بين الدولة والجماعة يتوسّطه مجتمعٌ مدني لا يزال بعيدًا عن تمام تشكّله.

هناك ثانيًا تلك الأسئلة التي تتجه خارجًا لتواجه المكانة الكونية المفترضة للتجربة الأوروبية: الوظيفة الكونية لرأس مالها، كونية عقلها، وتواطؤ رأس المال والعقل على رفع صنف محدد من الحداثة الأوروبية إلى مصافّ نموذج كونيّ صالح لجميع القارات وسائر

البشر، باختصار أسئلةٌ توضع تحت طائلة الشكِّ عجرفة ما هو أوروبي وحديث بوصفه متروبوليًا على نحو نموذجيٍّ كما توضع تحت طائلة الشكِّ رفع تاريخه إلى مصافِّ «التاريخ الكوني»، مع أنه حزمة من الخصوصيات القومية مثل أي تاريخ آخر.

بدأنا هذا المسح بمجموعة من الأسئلة بغية الإشارة إلى الفارق بين جيلين متقاربين - جيل أطفال منتصف الليل وجيل أسلافه المباشرين - في شأن انخراطهم في مشروع دراسات التابع كما انبثق عن اضطراب سبعينيات القرن العشرين وضروب قلقها. ونختم، أيضًا، بأسئلة تسلط الضوء على الفارق بين التجربتين الجنوب آسيوية والأوروبية في عصر الاستعمار والقومية والحدثة. لم نقم هنا بأيِّ محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة، ذلك أن الهدف من هذه التوطئة يقتصر على محاولة أن نترك لبداية أن تتكشف، ولو بالخط الأعرض فحسب. والبداية الأصيلة يجب أن تبدأ بأسئلة.

كتابة الماضي حيث تلتقي الأجيال^(٤)

كرمتني رابطة الدراسات الآسيوية بدعوتي إلى هذه الجلسة من اجتماعها السنوي. وهذا تكريمٌ من خلالي لجماعةٍ أكملها من الباحثين المنكبين على الدراسات الآسيوية، كاتبًا ومدرّسين وطلّابًا. وأكثر ما يسرّني في هذه المناسبة هو أنّها تمكّنتني من التقاء كثير من زملائي من الجيل الأصغر. وأنا أشعر بتأثر عميق كون هؤلاء الزملاء الأخيرين وليس أقراني هم الذين ساندوني ومنحوني الشجاعة كي أواصل عملي على مدى خمسة عقود. ولستُ أجد وسيلة للتعبير عن امتناني لهم أفضل من التأمّل في ما يعنيه بالنسبة إليّ، أنا الرجل العجوز، مثل لقاء الأجيال هذا.

أدركُ، بالطبع، أنّ أيّ اجتماع للأجيال من هذا النوع ينطوي على ما يزيد عن المناسبة أو النية التي انعقدت من أجلها. وهذا ما يفرض عليه أن يتعامل مع بعض الإفراط في المعنى وأن يمتصّه بشعائر أو طقوس أو سوى ذلك من الإيماءات المناسبة. ووظيفة هذه الإيماءات

هي الإشارة إلى ما ينطوي عليه مثل هذا الاجتماع من فائض يتعدى جدول الأعمال الملائم لأي حدث أو غرض. وسواء كان الحال حال عشيرة أو طائفة أو عائلة اجتمع شبابها وكهولها للاحتفال بعيد سنوي أو للتداول حول الوسائل الناجعة في وضع حدٍّ لمصيبة، فإنَّ الأمر لا يقلُّ في جميع هذه الحالات عن التقاء حياة بحياة. وجلسة كهذه، يستضيف فيها الأكاديميون الشباب أكاديميًا أكبر منهم بكثير، لا تختلف كثيرًا عن تلك الحالات: فهي أيضًا لقاء حياة بحياة.

لكن هذا التوصيف يخاطر بالبقاء عند مستوى اللغو ما لم نتساءل عن المعنى الملموس للقاء حياة بحياة في اجتماعات الأجيال. ما الذي يحدث عندئذٍ؟ ما يحدث هو أنَّ شيئًا يُتوارث في مثل هذه المناسبات. وهذا جواب يصلح كأني جواب آخر لأن ننتقل منه، فضلًا عما له من مزية، كونه ضربًا من التصور الشائع. لكنه لا يزال يطرح السؤال في شأن طبيعة ما يسمى التوارث. والتوارث زمنيّ طبقًا وبالتعريف. هو لحظة من الماضي تُفهم على أنها صفقة أو معاملة بين الشباب والكبار. ومن المعتاد الكلام على هذه الظاهرة في الإنكليزية بوصفها tradition (تراث، تقليد)، وفي كثير من اللغات الهندية بوصفها aitihya. لكنَّ هذين التعبيرين المأخوذين على أنّهما مترادفان، لا تربطهما بالزمن العلاقة ذاتها بالضبط. فكلمة aitihya، الكلمة القديمة التي استمدتها اللغات الدارجة في شبه القارة الهندية من السنسكريتية، تنطوي على معنى paramparā، أي نظام التوارث المتوالي للحكمة التقليدية، كما يقول معجم الأماراكوشا (pāramparāyopadeśe syadaitihyamitihavyam:

Amarakoṣa, 2.7.12). ومن الواضح أنّ وجه الزمن الذي يلحّ عليه هذا الاستخدام هو وجه الاستمرارية. وبالمقابل، ترتبط كلمة tradition ومرادفاتها في اللغات الأوروبية بالذاكرة، ولذلك يمثّل وجه الزمن الذي تنطوي عليه ماضيًا مخزونًا ومستعدًا.

ليس هذا بالاختلاف الذي يمكن تجاهله، فهو يلفت انتباهنا إلى احتمال وجود زمن لم تكن تتوافق فيه فكرة التاريخية الهندية مع التصور الغربي للتاريخ، كما تتوافق اليوم. وثمة تميّز مضاعف يعمل عمله هنا. في المقام الأول aitihya هي في الأصل من جذر واحد مع itihāsa، الاسم العام الذي يشير إلى سرديات الماضي، وتُعنى - كما رأينا - بسيرورة انتقال من جيل إلى الذي يليه، وذلك في تعاقب منظم لكنه مفتوح النهاية على نحو مطلق، أو في تدفق زمني لا مكان في مفهومه للرواسب أو حتى الثقل. وهذا هو السبب - وهنا نصل إلى السمة المميزة الأخرى لـ aitihya - في أنّ محتواها بوصفها قصة مسلسل (kathā) أو مجموعة من دروس الشاسترا (upadeśa)، ليس له أيّ اعتبار على الإطلاق كدليل موضوعي. وأيّ ادعاء للسلطة بهذا الصدد تعارضه معارضة صارمة كلتا المدرستين الفلسفتين العظيمتين النايايا والسامخيا⁽²³⁶⁾.

(236) بالنسبة إلى النايايا، في ما يتعلّق بهذا الموضوع، انظر شرح فاتسيانا لـ 2.1.64 حيث تُعرّف الـ aitihya بأنّها purākalpa، ما يجعلها منحازة ولا يعوّل عليها. وبالنسبة إلى السامخيا، انظر التاتابوديني حول رفض الـ aitihya بوصفها pramāṇa أو برهان كونها خطابًا من دون متكلّم محدد (avijñatapravakṛkam).

يكاد لا يكون في هذه النظرة أي شيء تشاطره فلسفات التاريخ الغربية. وفي فلسفة التاريخ الأشد إحصامًا والأشد نفوذًا إلى اليوم، كما شرحها هيغل في «تقديم» كتابه محاضرات في فلسفة التاريخ العالمي، نجد أن سيرورة التوارث هي تلك السيرورة التي تلفت الانتباه بانغلاقها. فهي سيرورة تتوسطها الذاكرة، بل تسدها، ذلك أن «الزمن يقتضي خاصية النفي»⁽²³⁷⁾، كما يقول هيغل. وهذه الخاصية تنجم عنه بوصفه تعاقب آفات لا هوادة فيه. ووفقًا للنموذج الأرسطي الذي يسند مفهوم «الآن»، فإن كل آن محدد من الآفات التي تُشكل هذا السيل يتجاوز ذاته، أي ينفيه، بمروره إلى آنٍ آخر، حيث يندثر كل شيء في مواجهته مع الزمن.

لا يني شبح ذلك التدمير الوحشي يتتاب تفكير هيغل في هذه المسألة. والإحالات التاريخية إلى تقوُّض حضارات الماضي العظيمة وصورة كرونوس الأسطورية وهو يلتهم أبناءه هي، في نثره، شواهد على سرعة زوال كل شيء. وبدافع القلق، تلتمس الفلسفة ملاذًا لدى نيموزيني، ربّة الذاكرة، بوصفها الملجأ الأخير. ذلك أن أبوابها مشرعة لكل من يحالفهم الحظ فلا يقعون «ضحية قوة الزمن غير التاريخية»⁽²³⁸⁾. وإذ يُنظرُ إلى التاريخ على هذا النحو، فإنه يغدو

G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World (237) History. Introduction: Reason in History*, trans. H. B. Nisbett (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 127.

Hegel, *Aesthetics I*: 459 (Oxford: Clarendon Press, 1975). (238)

سجلّ بقاءٍ منقوش في الذاكرة، الأمر الذي يفسّر ما للذاكرة من قيمة رفيعة في التاريخ.

تكمن قيمة الذاكرة في هذه الحالة في وظيفتها التشيئية قبل كلّ شيء. فهي لا تكتفي بالحيلولة دون انحلال الماضي التام في مجرى الزمن واختزان ما يتبقى، بل تساعد أيضًا هذه البقية على أن تتخّر بوصفها تجربة. وهذا مبدأ محدّد للشرط الإنساني، وفق أرسطو. يقول في الميتافيزيقا (980b25-981a5) إنّ لدى جميع الحيوانات ذكريات لكن الحيوانات الأخرى غير الإنسان «ليس لديها من التجربة المترابطة سوى أقلّ القليل». والذاكرة هي التي تولّد التجربة لدى البشر، «لأنّ الذكريات المتعددة عن الشيء الواحد تُنتج في النهاية طاقة التجربة المفردة. و... يأتي العلم والفنّ البشر من خلال التجربة»⁽²³⁹⁾. وتكمن أهمية الذاكرة بالنسبة إلى التاريخ في هذا الترابط بين المعرفة والتجربة على وجه الدقّة، وهو يعتمد على هذا الترابط في إثبات صدقه بمقدار ما يعتمد العلم والفنّ. ذلك أنّ الأدلّة التي تخدم كلّ خطاب تاريخي بوصفها الأساس الموضوعي لادّعائه الحقيقة ليست سوى الماضي الذي ترعرع في رحم الذاكرة وولّد من جديد على شكل تجربة. ولذلك فإنّ هيغل متّسق تمامًا في فلسفته للتاريخ حين يقرن تقديره لرّبّة الذاكرة إلى إعجابه بهيرودوتوس وثوسيديدس إذ وصفهما بكتّابي «التاريخ الأصلي» اللذين «شهدا بنفسيهما ما يصفانه من أفعال وحوادث وأوضاع،

The Works of Aristotle, vol. VIII: Metaphysics, trans. (239)

W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 2nd edn, 1928).

واختبراه وعاشاه»⁽²⁴⁰⁾. وما يبيده هنا من إشادةٍ بفورية التجربة أمر معتاد لديه. ففي جميع التعاملات بين جيلين تفيد سلطة الجيل الأكبر من افتراض أنّ ما يورثه هذا الأخير من أفعال وحوادث وأوضاع يمثل حقيقة الماضي بفضل قربه من زمن حدوثها، إن لم يكن بفضل وجوده في ذلك الزمن.

لكن إلى أيّ مدى تنجو حقيقة الماضي من تشيئها كتجربة؟ بل ما الذي تفعله التجربة بفكرة ما يُدعى الحقيقة ذاتها؟ يصعب أن نتفادى هذه الأسئلة ما إن نبدأ بإمعان التفكير في النحو الذي يرتبط به الماضي بالذاكرة والتجربة والتذكّر. وتستند بساطة هذا الارتباط استنادًا حاسمًا إلى تجربة تُفهم على أنّها مجرى مباشر. لكنّ التجربة ليس فيها ما هو مباشر. وهي، كما لاحظنا، تَخترُ الذاكرة الذي يخضع فيه كلُّ ما جرى إدراكه لعملية مزدوجة من التكييف وإعادة الترتيب. إذ يختار التكييف من المادة ذلك الجزء الذي يجب إهماله بحيث يمكن استرجاع البقية كماضٍ مُتذكّر. وكما يحدث ذلك، يجب أن يقوم الجزء الآخر من العملية، جزء إعادة البناء، بترتيب اللحظات المتبقية في تركيب جديد ويسبغ عليه أهمية غير مسبوقه. بعبارة أخرى، النسيان هو الذي يمكن الماضي من الظهور مرّة بعد مرّة وعلى نحو ذي مغزى عند كلّ استرجاع.

من الواضح أننا بكلامنا هذا على التذكّر بوصفه تجربة نسيان نغادر المعتاد ونوزّع تركيزنا بالتساوي بين ما يشتمل عليه من وظيفة

الحذف ووظيفة إعادة الترتيب. أما الغاية من قيامنا بذلك فهي إظهار كيف يضع النسيان التجربة حتمًا وبالضرورة قيد الاختلاف، فذكرى الأفعال والحوادث والأوضاع التي تنتقل من جيل إلى الذي يليه هي على غير حقيقة الماضي في شموله. وإذ يعدّل النسيانُ التجربة فإنها تُورَث بوصفها تجربة جيل بعينه مميّزةً بذلك عن تجربة سواه. وعلى هذا الصعيد، يتشابه الفرد والجيل نوعًا ما، فكلُّ منهما تعينه التجربة على جعل الماضي ماضيه. لكن ما من فردٍ يجعل الماضي ماضيه كما يفعل فردٌ آخر. وكذلك شأن الأجيال. وكفي نفهم السبب لا بدّ من بعض النظر المبدئي في ما يعنيه أن يجعل المرء الماضي ماضيه.

ثمّة ماضٍ نتشاركه مع آخرين كشرط ضروري يمكن جمعنا من أن يؤلّف جماعةً أو مجتمعًا. ويأخذ هذا التشارك شكل نفاذٍ واستخدامٍ مشتركٍ للذاكرة الاجتماعية بحيث يمكن أن نهتدي في تعاملاتنا مع أقراننا بتلك المعايير والقواعد المقبولة التي بنتها التجربة الجمعيّة. تمثل هذه التجربة غير الشخصية ماضيًا لا يخصّ أحدًا بعينه. وهو ماضٍ ميت يستمدّ سلطته على وجه الدقّة من تجرّده عمّا هو حيّ في المجتمع. لكنه يعود إلى الحياة ثانيةً لحظةً يستخدمه الفرد في تعاملاته اليومية مع الآخرين. وما يردّ إليه الحياة إذاً هو الاتصال بالتجربة الحيّة، وبمقدار ما تكون هذه التجربة تجربة المرء في المقام الأول، فإنّ الماضي أيضًا يغدو ماضي هذا المرء الذي ينفث فيه حياةً جديدة. وكلُّ ما يجعل هذا المرء ذاتًا فريدة يُوظّف الآن في هذا الماضي الذي يعبّئه حاضر المرء كي يندفع هذا الأخير قُدّمًا إلى ما

سيكون عليه. وهذا ما يمكنه من القول، مع أوغسطين (Augustine)، إن ذاكرته تكون حيث يكون.

هكذا يكون جعل المرء الماضي ماضيه تأكيداً لما هو بالنسبة إلى الذات شرطاً أساساً لكي نونتها. ولا ينبغي أن يُخلط هذا مع محاولة استعادة ما ضاع. ذلك أن الماضي، بعيداً عن كونه ضائعاً، يواصل التأثير في توجه المستقبل. وبتملك الفرد هذا الماضي، ينفذ مشروعه في ربط الإمكان بالتاريخية. لكن هذا محفوف بالمصاعب. فنحن جميعاً نولد مقيدين إلى ماضي موجود مسبقاً، ونرتبط بالآخرين في سلوكنا اليومي وفقاً لقواعد ونواميس من الواضح أنها سُنت لنا مسبقاً. وما من جماعة، في الحقيقة، إلا وتعتمد في استقرارها على هذه القواعد والنواميس، وما من تفاعل بين أفرادها إلا ويتحدد بها قبل وقوعه. وهذا هو السبب في أن مشروع تملك الماضي عادةً ما يكون مشحوناً بالتوتر الذي ينطوي عليه صراعٌ للتخلص من عبودية موروثه.

لكن الفرد ليس وحده قط في هذا الصراع. وبعيداً عن كونه صراعاً بين جوهر فردٍ منعزلٍ وكتلة اجتماعية مترابطة، يأخذ في الحقيقة شكل مواجهة بين أجيال. ذلك أن الماضي قيد النقاش هنا هو عبارة عن إرث يتشاركه الفرد مع جيله. وهو إذ يجعل ذلك الماضي ماضيه، لا يعمل من أجل نفسه فحسب بل من أجل جيله أيضاً، وهذا ما يحدد كونه مع آخرين في علاقة زمنية لا هي زمن اجتماعي غير متمايز ولا وحدانية حضور فردي. إنها تتوسط هاتين الحالتين،

شأنها شأن تلك العلاقة التي وصفها دلتاي بأنها «علاقة التعاصر بين الأفراد»⁽²⁴¹⁾، فعلى الرغم من ارتباطهم معاً بمصادفة تقارب تواريخ ميلادهم وحدها، يميلون إلى استخدام ذلك شارةً للرفقة في اجتيازهم الطفولة والمراهقة والشباب والنضج، واعتبار ذلك التطور في كل مرحلة من هذه المراحل سجلاً لتجربتهم الجمعية. بهذه الطريقة يسعى كل جيل لأن ينفذ «مهمته»، ويبدأ «مرة أخرى ومن البداية»، كما لاحظ كيركيغارد⁽²⁴²⁾. وهو يفعل ذلك بنقش تاريخه الخاص ضمن التاريخ العام لجماعة أو مجتمع أو أمة. ويفضل تلك التاريخية الكامنة، غالباً ما يعرفُ الجيل ذاته بما يعتبره أحقيته بجزء من الزمن الاجتماعي، وهذا الجزء الذي هو أشبه بوحمة، يحدده أولئك المتعاصرون بوصفه «زمننا» الذي يغطي حياة جيل بين الولادة والموت. وهو إذ يعترف بالتناهي ويقرّه، يمثل تأكيداً لتاريخية مميزة.

(241) يجد القارئ تناولاً عميقاً لأهمية الجيل بالنسبة إلى التاريخ في:

Wilhelm Dilthey, «Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat» (1875), pp. 32-73, in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (Stuttgart: Teubner Verlag, 1957).

بالنسبة إلى الاقتباسات من دلتاي والإحالات عليه، انظر القسم 2 من ذلك الفصل، ص 36-41.

Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety* (Princeton, (242) New Jersey: Princeton University Press, 1980), p. 7; and *Fear and Trembling/Repetition* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983), p. 122.

لكنَّ «زمننا» الذي يلتبس مشروع الفرد أن يتحقق فيه على نحو ملموس بوصفه علاقة تعاصر، يضيف انعطافة جديدة وبعض العمق على عملية التورث بطريقتين على الأقل. ففي المقام الأول، تعمل حقيقة تشكّل «زمننا» بوصفه زمننا على وضعه في حال من التنافس. فهو يقف قبالة مجموعة عمرية أخرى تلحّ بدورها على أحقية معاصريها بالزمن الاجتماعي في سعيها إلى تملك الماضي. ومن الواضح أنّ تقرير المصير الزمني لأيّ جيل يقتضي منازعة جيلٍ آخر. وهذا ما يجعل تاريخ ثقافة يبلَى على الحافة، حيث يلتقي الشباب الكهول، ولا يمكن حبك لحظات التغيير الناتجة باتّساق وفق خط مستقيم. وهذا أمر جدير بكلّ الإلحاح الذي يمكن أن يناله. ذلك أنّ هنالك فرضيات مغرية - ميتافيزيقية وكذلك منهجية - يمكن أن تحثنا على أخذ الاتساق كمسلّمة في دراستنا للتغيير. فهو ييسّط مهمة التمثيل التاريخي ويمكنها من إنتاج رسومات أنيقة يُرى فيها الماضي وهو يتقدّم بانتظام من مستويات الحضارة الأدنى إلى مستوياتها الأعلى. وعندها يمكن التعامل مع أيّ انحراف عن هذا الخط على أنّه اختلال في القيم. وبهذه الطريقة تكتنف الأخلاقية التاريخية في تأويلنا الماضي. وهذه المحاولة لوضع العربية أمام الحصان تغفل حقيقة أنّ ما هو محلّ نقاش ليس القيمة بل الزمنية، وأنّ اللجوء إلى القيم لا يأتي إلا كتكتيك يبرر به كلّ جيل وضعه ضمن مقطع معين من زمن اجتماعي سُمّي «زمننا».

ثمّة بعدُ منحى آخر يعقد فيه التأكيد على «زمننا» نقل التجربة من الكهول إلى الشباب. فحقيقة أنّه يتوسط مشروع الفرد في تملك الماضي لا

تقلل قطً من هذا التملك. وبعيدًا عن الاندماج والانحلال من دون أثر في مشروع الجيل، يبقى لما هو فردي حقًا في هذا المشروع بروزه الخاص. ذلك أن المرء لا يكون فردًا إلا بقدر ما تكون التجربة والقصدية اللتان تشكّان مشروعه غير متطابقتين مع تجربة معاصريه وقصديتهم. وبهذا المعنى لا ينتمي المرء إلى جيله وجماعته إلا إلى حدٍ معين، يكون بعده مستقلًا تمامًا. وهكذا، يتبيّن أن تملك الماضي هو عملية يتداخل فيها الفردي والجيلي ليشكلا نسقًا يتميز بكثير من ظلال الغموض في مناطق التداخل. ذلك أن الفرد يكونه في الأصل وعلى نحوٍ مبرم ذلك الماضي الذي يجب أن يخرج منه كي يملكه ويجعله ماضيه. وفي هذا الصراع الصعب، هذا الصراع الذي يزيده تناقضه صعوبةً، تكون أهمية انتساب المرء إلى جيله بمقدار أهمية تباينه عنه. والنتيجة، أن القطيعة، حين تحصل، يصعب أن تكون نظيفةً مثل عملٍ جراحي. وغالبًا ما نكون إزاء تمزقٍ مشوشٍ تلتصق فيه مزقُ القديم بما هو جديد.

يشهد تاريخ جميع الثقافات على هذا التشوُّش. فالحدود التي تلتقي عندها الأجيال هي منطقةٌ بلبلةٌ على الدوام. ولا مجال لافتراض أن يكون جميع أفراد جيلٍ واحدٍ ميّالين تجاه أفراد جيلٍ آخر بالطريقة ذاتها، فالدوافع والنوايا تتباين حتى ضمن أفراد الفئة العمرية الواحدة. وقد يكون بعضهم في موقفه من الموروث أميل من سواه إلى التصالح. وقد يدفع بعضهم مزاعم «زمننا» بقوة تفوق قوة معاصريه. وفي بعض الحالات، حتى الجيل الواحد والفرد الواحد يمكن أن يقطع مع التراث جزءًا من الطريق ثم ينقلب فجأة.

التوترات والتناقضات وفيرة. ويصيح هذا على جميع الجماعات حتى على المستوى الشعبي، مع أن هذه الظاهرة معروفة أكثر في المستويات الرفيعة، كما في انقلاب الرومانسيين الشباب على معلّمهم من الجيل الأسبق في الطور الأخير من الـ (Aufklärung) (عصر التنوير)، أو الخلاف في منطقتنا بين «المعتدلين» المحنكين و«المتطرفين» الشباب في السياسة الهندية في مطلع القرن العشرين، أو اغتراب الحدائين الشباب عن معلّمهم المسنّ طاغور في ميدان الأدب في فترة ما بين الحربين.

ومع هذا المقدار الكبير من الارتداد والخيانة وافتراق السُّبل، هذا المقدار الكافي لأن يعكّر صفو حوار الأجيال، لعلّ ما يحتاج إلى تفسير ليس التغيير بل غيابه. ذلك أنّه قد يحصل أن تتشبث ثقافة بنمط معين من التمثيل التاريخي على مدى فترة طويلة من الزمن فلا تترك المنظورات المتنافسة بين الشباب والكهول أدنى الفوارق. والإنحاء باللائمة في هذا على التراث وحده لا يمكن أن يمضي بنا بعيداً، على الأقلّ لأنّه لا يجيب عن السؤال المتعلّق بالسبب. وكما رأينا من قبل، يسمح التراث لنفسه بأن يتعدّل في سياق الانتقال بين الأجيال ويكون قابلاً للتغيير تماماً. وحين يحدث أن يتجمد التاريخ - بوصفه نظرة مجتمع إلى الماضي - لفترة طويلة، قد لا نجافي الصواب لو فكّرنا في ذلك على أنّه ناجم عن ممانعةٍ قويّة تقف ضدّ الحياة نفسها. أمّا ما عساها تكون تلك القوة فقد يختلف من حالة إلى أخرى فلا يترك ثمة مجالاً للتعميم. يمكن أن نتخيّل حكماً دينياً تُقضى فيه من التاريخ جميع منجزات الماضي ومطامحه العلمانية، أو نظاماً شمولياً يُمنع

فيه تفسير الماضي إلا وفقًا لتوجيهات رسمية، أو ديموقراطية ليبرالية لا تفسح في كتب التاريخ التي تنشرها أيّ مجال للأقليات الإثنية أو الدينية، على الرغم من كلّ مزاعمها الليبرالية والديموقراطية. ولا حاجة بالطبع لأن نترك للتخيّل أيًا من هذه الحالات بعد الآن، فقد بيّنت تجربة القرن العشرين في إعادة كتابة التاريخ الدولتية، مرّة بعد مرّة، أنّ الكهول والشباب على المقدار ذاته من العجز أمام اللويثان(*) . لكن التجربة تبين أيضًا أنّ اللويثان تغلبه الحياة وأنّ الماضي يتجدد في الكتابة.

الدولة الاستعمارية هي اللويثان الذي سيطر على كتابة التاريخ الهندي على مدى قرنين تقريبًا. لكنّ تلك الفترة ذاتها شهدت أيضًا كيف راحت فكرة ذرّتها رياح الزمن في شبه القارة تبت وتتشكّل رويدًا رويدًا. ومفاد تلك الفكرة أنّ من حقّ شعب تأكيد احترامه ذاته بنضاله للتحرر من الحكم الأجنبي. ومع أنها فكرة تتطلع قديمًا ملتزمة وضع حدّ لحاضرٍ مُخزٍ، فقد اعتمدت على الماضي ذلك الاعتماد الحاسم طلبًا للدعم. واستدعي هذا الأخير مرّة بعد مرّة من جيل إلى جيل، وكلّ جيل تميّز باستراتيجيته في التملّك، وبـ«زمننا» الخاص به. وأضفى التنافس والتوافق بين الأجيال طابعًا إشكاليًا مبدعًا على الماضي بالنسبة إلى الفئات العمرية المتعاقبة في الأدب والفن. لكن

(*) اللويثان وحش مذکور في الكتاب المقدّس، اتخذه فلاسفة السياسة، خصوصًا توماس هوبز، رمزًا للدولة التي تعهد إليها مختلف أطراف المجتمع المتصارعة باحتكار العنف والقمع كي لا يفنى المجتمع في حرب الجميع ضد الجميع.

ذلك الإبداع كان مقتصرًا على المجتمع المدني. أمّا الدولة، بعجزها عن تمثّل هذا الأخير ولا مبالاتها بمشروعه في استرداد الماضي، فقد واصلت سيطرتها على تأويل التاريخ الهندي وتدرّسه وكتابته بيد وزارة التعليم الميته. ولمّا كان تدريس التاريخ الهندي مخلصًا لمبدأ جيمس ميل الذي عرّفه بأنّه «جزء من التاريخ البريطاني»، فقد اختزل التاريخ إلى ضربٍ من المعرفة الاستعمارية. وبانحصاره في الكتب المدرسية المعتمدة رسميًا، صارت له المكانة التي لنوعٍ مما دعاه توماس كون بالعلم العادي بفضل مأسسته في نظام الراج التعليمي العام الواسع النطاق. وكانت هذه الكتب المدرسية، أكثر من أيّ شيءٍ آخر، شاهدًا على اغتراب هذه المعرفة عن كلّ ما تطلّع إليه تاريخٌ هندي للهند. فقد كُتِبَ معظمها باللغة الدارجة، متبعا نموذجًا سوف يطوره وليم هنتر في عمله الشهير الإمبراطورية الهندية (*The Indian Empire*) إلى ما يقارب الكمال. هذا النموذج اختزل الماضي الهندي منذ عام 1757 إلى سجلّ زمني بسيط للفتوحات والأقاليم، أي إلى تاريخ للحاميات جسّدت فيه سيرة القوة الفاتحة حياة أولئك الذين فتحتهم وأخضعتهم.

خلال ثلاثينيات القرن العشرين، كان أبناء جيلنا بين آخر المستعمرين الذين درسوا هذا النوع من التاريخ. وتغيرت الأمور كثيرًا منذ ذلك الحين. ولا يسعني أن أحكم إن كان ذلك التغيير قد طاول جميع مستويات التعليم. لكنني إذ ألقى نظرة على دراسات جنوب آسيا في القارّة وخارجها، يبدو لي أنّ السيناريو لم يعد كما كان خلال الخمسة والعشرين عامًا الماضية في ما يخصّ البحث في

الماضي الهندي والكتابة عنه وعموم العمل الأكاديمي عليه. وتدلّ المؤشرات على أنّ الحياة فرضت نفسها على عادة التفكير بذلك الماضي كما تعلّمنا في الحقبة الاستعمارية. لكنه سيكون من الابتسار أن نعدّ هذا التطور تغييرًا. والإيجابي هنا هو أنّ المبادرة إلى إعادة التفكير هي الآن في يد الشباب برمتهم، جيل أطفال منتصف الليل والأصغر منهم.

استغرق تشكّل هذه المبادرة واتخاذها زخمًا ما يقارب العقود الثلاثة منذ الاستقلال. ويعود سبب هذه الفترة الطويلة إلى إبطاء المقاومة المؤسساتية والأيدولوجية تصفية استعمار العقل. لكن الأرضية باتت ممهدة، بحلول سبعينيات القرن ذاته، للقاء الأجيال وتعاملها بطريقة ما كانت لتتاح خلال الراج، على الأقلّ لأنّ الهوة بين الدولة والمجتمع المدني ما كانت لتقبل الردم. وعلى الرغم من أنّ الاستقلال لم يردم تلك الفجوة تمامًا، لا شكّ في أنه قلّصها بما يكفي لأنّ يتيح لعقود التلهف المكبوت أن تعبّر عن ذاتها في نزاع علني بين الشباب والكهول على تملّك الماضي، حيث استولى كلّ طرف منهما على السنوات الأولى للجمهورية الجديدة بوصفها «زمننا» وسعى للتصالح معها بإسباغ ضروب قلقه الراهن على الماضي.

لا شكّ أنّ ضروب القلق هذه كانت ناجمةً عن الإحباط. فالشاب الذي وُلِدَ قرابة عام 1947 أحبطه فشل الدولة القومية في توفير ظروف اليسر التي انتظرها مواطنوها كحقّ لهم، بالإضافة إلى الوعود التي أطلقها الحكّام الجدد بهذا الصدد بصوت عالٍ وسخاء. أمّا الشاب

الذي ترعرع خلال العقدين الأخيرين من الراج، فكان محبطاً بدوره من أداء الدولة القومية التي لم تحقق آماله التي ولدتها ورعتها القومية التي ألهبت الشباب. هكذا كان كل جيل خائباً بطريقته. وحين التفتا إلى الماضي لفهم السبب وراء ذلك، سعى كل منهما لجعل الماضي ماضيه من خلال تأويل مبني على نحوٍ مختلف عن تأويل الآخر. ومثل هذه المواجهات ليست بالسهلة قط. وغالبًا ما يكون ثمة هياج واحتداد يحجب ذكاء الجدال. بل إن صدام التأويلات انحدر إلى مستوى الجعجعة في بعض الحالات خلال العقدين الماضيين. ويبدو أن الغبار انقشع بما يكفي لأن نرى دراسة الماضي الاستعماري وهي تتخذ هيئتها قُدماً وفقاً لإرادة أولئك الذين بلغوا الرشد منذ الاستقلال. ولم يسبق لأجندة التأريخ الهندي أن وَصَّعَهَا من يفوقون هؤلاء شباباً.

لا نزال بعيدين، بالطبع، عن أيّ تغيير كلي، والتطور لا يزال أولياً. لكنّ هنالك سمتين لهذا التوجّه جديرتين بالملاحظة حتى في هذه المرحلة المبكرة. تتعلق الأولى بنطاق التأريخ. وأنا أشكّ في أن تفوت حتى المراقب العابر ملاحظة أنّ الماضي الهندي انفتح منذ ثمانينيات القرن العشرين بطرائق لم يشهدها من قبل. وثمة جوانب من حياة شعبنا كانت قد تجاهلتها الغطسة الإمبراطورية وتغاضى عنها التأويل القومي لتحظى بالاعتراف في السرديات التاريخية لأول مرة. والأمر كما لو أنّ الماضي دُفِعَ إلى أن يكسر مثتي عام من الصمت ويتيح للشباب ما بحوزته من حكايات لم تسبق حكايتها كي يدونوها في التاريخ. وحين راحوا يفعلون ذلك في أوائل ثمانينيات القرن

العشرين، لم يُبد كثير من الأكاديميين الكبار أي حماس حيال جهدهم. وكان السؤال الساخر والجاحد: «هل هذا تاريخ؟» كان لديهم ما يبزر انزعاجهم. لقد درسوا في المدارس الاستعمارية، وتعلموا هناك أن يميزوا التاريخي من اللاتاريخي من خلال نوايس راح هؤلاء الباحثون الشباب الوقحون يخرقونها على نحو واضح. وأعلي من شأن حوادث كان مبدأ اللياقة قد استبعدها باعتبارها لا ترقى إلى مصافّ التاريخ فباتت لا تسبب أي حرج مهما يكن. والأبواب التي كان «تخصّصنا» يحرسها تلك الحراسة المشددة ضد تطفّل غير المرغوب فيهم فُتحت على مصراعيها أمام النساء والأديفاس والداليت*، وعمومًا، أمام حشد التابعين بأكمله، بوصفهم ممثلين شرعيين في دراما الماضي الهندي. وعلاوة على كلّ ذلك، خسر الماضي مقدارًا كبيرًا من إثارته بالنسبة إلى سدّته هؤلاء نتيجة القيمة الرفيعة التي أُسبغت على زمنيّة جديدة: هي اليوميّ في الخطاب التاريخي. وبلغت الجدّة الشائنة في كلّ هذا - في الحكبة والممثل والمسرحية - حدّ التحول المزلزل الذي يهدد بتقويض الأرضية التي أقام عليها التأريخ القديم أسسه التي بقيت آمنة زمنًا طويلًا. كان الشعور بالخطر كبيرًا بسبب ما اتّسم به المشروع الذي أطلقه الشباب من طابع يمسّ الإطار المفهومي الحاكم (الباراداييم)،

(* تقليديًا، هناك أربع طوائف طبقية أساسية في النظام الطائفي الطبقي في الهند يتوزّع عليها الأفراد. والداليت أو المنبوذون هم صنف من الناس يقعون خارج هذا النظام، حيث يجري اضطهادهم وإخضاعهم وتهميشهم اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا على أساس مبدأ النبذ المرتبط بالطهارة والنجاسة.

فهو مشروعٌ يتطلع إلى توسيع نطاق التأريخ ليستوعب كامل تاريخية المجتمع المدني التي لم يكن ثمة متسع لها في التمثيل التقليدي للماضي الاستعماري. ولا عجب إذًا أن نُظِر إليه بوصفه تهديدًا للدولتية الحصينة في الخطاب الأكاديمي ولأولئك العاجزين عن الخروج عليها.

أما السمة الأخرى اللافتة بالمثل لهذا التوجّه، فهي اهتمامه بالنظرية. وهذا نابع بلا شك من اتّساع النطاق الذي ناقشناه للتوّ. ذلك أنّ استيعاب المجتمع المدني ضمن هذا النطاق وما يستدعيه ذلك من مراجعة لفهمنا الدولة في تجسيديها الاستعماري وما بعد الاستعماري يقتضي اختيار سلسلة من الموضوعات تتخطى كلّ ما سبق أن عرفه التأريخ القديم. ويفضي اختيار الموضوعات هذا بدوره إلى أسئلة لم يسبق أن طُرحت وإلى أساليب في الاستقصاء لم تألفها المنهجيات المعتمدة. وهنا تأتي النظرية. فبؤس التأريخ دفع باحثينا الشباب إلى التماس العون في غير مكان ليجدوه في العلوم الاجتماعية الأشد تقدّمًا من الناحية النظرية مثل الاقتصاد والسياسة والأنثروبولوجيا والألسنية وغيرها. وحين كنتُ أعمل في سبعينيات القرن العشرين على مسألة التمرد الفلاحي، تبيّنتُ مقدار قلة النفع التي يتّسم بها متن الكتابات التاريخية الموجود بالنسبة إلى مقاربتني الموضوع. فلم يكن في ذلك المتن ما يقدمه سوى مقدار هزيل من التعاطف الليبرالي وقشرة رقيقة من التحليل الطبقي. وبغية سبر تلك الظاهرة بصورة أعمق وصوغ إشكالية تفهّم حقّها، كان عليّ أن أعتد على الأنثروبولوجيا الاجتماعية والألسنية البنيوية اعتمادًا جدّيًا،

وكلتاها تتسمان اليوم بدرجة رفيعة من الإيقان النظري. واعتقادي أنّ الاهتمام الحالي بالنظرية نابع بالمثل من غياب الثقة في بحث علميٍ منهكٍ وبإلٍ ومن شعور قويٍ لدى جيل الشباب بالحاجة إلى تلبية احتياجات اختيار الموضوعات، تلك الاحتياجات التي تزداد صعوبةً واتساعاً باطراد.

يمثل اختيار الموضوع الآن نوعاً من الانتشار الجانبي (*) بوصفه دافعاً يتبع تقدّم الفصول من موضوع إلى آخر، ومن حادث أو مجموعة حوادث إلى أخرى. وتساعد النظرية هذا الدافع في أن يجد موضوعاته، ويتقصّها بالملاحظة والتحليل، ويستخدم النتائج في تأويله الماضي. بهذا المعنى، لا تختلف وظيفة النظرية في اختيار الموضوع التاريخي عن نظيرتها في العلوم الطبيعية سوى في جانب واحد بالغ الأهمية. فبخلاف العلوم الطبيعية، يجب أن يكون التاريخ متيقظاً على الدوام لضمان أنّ روحه، أي تميّز التجربة، لا تدمره التعميمات المفرطة لنظام القوانين الكونية.

لكني أشعر بأنّ الحماسة الراهنة تجاه النظرية لا يمكن أن تُفسّر بشكلٍ وافٍ على أساس وظائفها الموضوعية والتحليلية وحدها. ثمة ضرب من الحمية في شأنها لا يُفهم إن لم تُنح للغة أن تهدي مقاربتنا هذه الظاهرة. نحن نعلم أنّ theory (نظرية) مُشتقة من theoria، وهي كلمة يونانية قديمة تعني النظر أو التأمل أو كلّ ما ينطوي على

(*) الانتشار الجانبي ظاهرة من ظواهر الهزّات الأرضية تحدث فيها انزياحات للتربة نتيجة فقدان ترسبات التربة قوتها وانسيابها كما تنساب الموائع (ظاهرة التميع).

التفرّج (*speculare*). وبحسب غادامير، فإنّ فكرة الـ *theoria* كانت مرتبطة في الأصل بفكرة المشاركة المقدسة كما في عيد أو عرض مسرحي، حيث يغدو المتفرّج أو الـ *theoros* جزءًا من العرض بفضل حضوره هناك مع آخرين⁽²⁴³⁾. ولذلك تختلف العلاقة بين المُشاهد والمشهد في هذه الحالة كلّ الاختلاف عن العلاقة بين المُراقب والمُراقب في المقاربة العلمية لأشياء الطبيعة أو حوادثها. وإذ تُفهم النظرية على هذا النحو، فإنّها تخدم المؤرّخ لا بوصفها مجرد أداة يلتقط بها شيئًا خارج ذاته ومحايدًا حيالها، بل بوصفها، على العكس، مقياسًا لمساهمته في ماضٍ مشترك هو شرط أساس لكونه في جماعة. وعلاوةً على كلّ ذلك، تقف النظرية شاهدًا على جهده في تملك ذلك الماضي لمصلحة معاصريه، بإدماجه بما يعتبرونه «زمننا»، وتمثيله في خطاب تاريخي. وما يشهد عليه الاهتمام بالنظرية على هذا النحو لا يقتصر على ما تنطوي عليه وظيفتها العلمية الموضوعية من نفع للمؤرّخين الشباب، بل يتعدى ذلك إلى أهميتها كإشارة إلى ما لديهم من دافع يدفعهم إلى تعريف أنفسهم بالعلاقة مع ماضٍ تملكوه في تعامل عسير مع كهولهم.

أنا أرحّب بهذا التوجّه الشبابي. ودافعه إلى توسيع دراسات ماضي الهند الاستعماري من خلال اختيارِ للموضوعات جديد جذريًا وإضافة عمقٍ جديدٍ إليه من خلال التنظير، هو بالنسبة

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: (243) Crossroad, 1988), pp. 110-11.

إلّي دليل ساطع على تأكيد للحياة. ذلك أنّ ثمة سيرورة معقدة وحاسمة أشدّ التعقيد والحسم تفعل فعلها في داخلها: فهي تحتفظ بكل ما يمكنها تمثله تمثلاً مبدعاً من موارث الأجيال الأقدم وتستبدل بعناصرها المحتضرة ما ينتمي إلى الشباب في «زمنهم» على نحوٍ فريد. كلُّ ذلك يؤدّي إلى تجديد من ذلك النوع الذي لا يأتي قبل أوانه. وأوّل عمل في لغتي بالأسلوب الغربي الحديث حول تاريخ الهند، كان كتاب رامرام باسو حياة المهراجا براتا باديتيا (*Raja Pratapaditya Caritra*) الذي نُشر عام 1801. وأنا أذكر هذا ليس اعترافاً بدين الأسلاف فحسب، بل لتذكير أنفسنا أيضاً بأنّ قرنين من القيام بالشيء ذاته هما زمن مديد. وما كان مؤملاً، بات اليوم يعلوه الصدا. وإحداث التغيير أمرٌ ممكن. وأنا أرى ذلك التغيير آتياً. وهذا إمكانٌ يدين بالدرجة الأولى إلى ابتكار الشباب وطاقاتهم. وأنا أحيي ذلك الإمكان كمؤرخ مسنّ دنا أجله وآمل بكلّ التواضع أن تجد أفكارني وعواظفي التي أوجهها إلى هذا الحشد المميّز من الباحثين الشباب قبولاً لديهم باعتبارها تحية صادقة لمبادرتهم في اجتراف بداية جديدة.

مكتبة
t.me/t_pdf

دراسات التابع، مشاريع زمننا وتقاربها»

حين صدر المجلد الأول من دراسات التابع، السلسلة التي حملت اسم مشروعنا، في عام 1982 في دلهي، لم نكن نأمل أن يكون لنا أيّ قرّاء في الخارج. ذلك أنّ المستعمرين هم الذين كانوا يمثلوننا على الدوام خلال فترة الحكم الاستعماري الطويلة، ومن خلالهم - من خلال أكاديميهم ومثقفهم ومنشوراتهم، وسواها من وسائل الإعلام - سمع بنا الغرب. ولم تشكّل فارقاً حقيقة أنّ المستعمرين في شبه القارة راحوا يكتبون عن أنفسهم لا بلغتهم فحسب بل باللغة الإنكليزية أيضاً منذ بداية القرن التاسع عشر، وبدا الأمر كما لو أنّه مُقدّرٌ لذلك التمثيل الغريب أن يستمر حتى بعد تصفية الاستعمار. وقبلنا ذلك كما لو أنّه ضربٌ من القدر بالفعل. وهذا ما جعلني أتلقّى بشيء من الدهشة والبهجة الحقيقيتين ما علمته عن الاهتمام الذي يحوزه عملنا لدى باحثين معنيين بالدراسات الأميركية اللاتينية في أميركا اللاتينية والولايات المتحدة الأميركية، حتى إنّ بعضهم أظهروا احتراماً فريداً لمشروعنا بالسماح له بأن يحتلّ مكانه إلى جانب مشاريعهم في إطار تسمية مشتركة. ومثل هذه اللفتات هي التي

تمكنا، أكثر من أي شيء آخر، من مغادرة احتجاجنا طوال متي عام من العزلة. لقد ترك لديّ ذلك أبلغ الأثر، وأنا أهدي هذه المحاضرة إلى زملائي في جماعة دراسات التابع الأميركية اللاتينية علامةً على تضامننا⁽²⁴⁴⁾.

تكوّن مشروعنا، دراسات التابع، في التجربة الجنوب آسيوية. ولأنّ آنية أوضاع شبه القارة السياسية والاجتماعية وإحاحها هما اللذان أملياه، فقد تماهى مع أسماء، واختار موضوعاته من مشكلات، وأقام سجله الزمني على حوادث، وعبر عن عواطف جميعها جنوب آسيوية على نحو لا لبس فيه. وهذا ما قد يدفع، بالطبع، إلى التساؤل إن كان من الممكن في أيّ حال من الأحوال لشيء خاص بالمنطقة على هذا النحو أن يكون مفهومًا لمن لا ينتمون إليها. ألا تعمل إقليميّة هذا المشروع المحددة على جعله بلا فائدة لباحثين، مثل الباحثين في الشؤون الأميركية اللاتينية، ليس لديهم أيّ اهتمام خاص بهذا الجزء من العالم؟ أحسبُ أنّ الجواب هو لا، فما يربط مشروعنا ومشروعهم برباط من الأهمية المتبادل ليس المناطقية، بل الزمنية.

ينتمي مشروعنا إلى زمننا. كانت بدايته في زمن زعزعة موسم بالمصاعب التي واجهت الدولة القومية الجديدة في الهند، وباضطرابات أهلية بلغت في بعض الأحيان حدّ التهديد بتمزيقها، وبقلق عام اختلط فيه إحباط أطفال منتصف الليل الذين ولدوا في

(244) هذا هو النص الكامل لمحاضرة ألقى في لقاء لجماعة دراسات التابع الأميركية اللاتينية في جامعة رايس، هيوستن، تكساس، في تشرين الأول (أكتوبر) 1996.

الاستقلال مع انقشاع أو هام الأجيال الأكبر لتمخض عن ذلك صنوفٌ من السخط المتفجر، وهذه قائمة لا تنتهي. واللافت فيها أنّ ما من بند من بنودها يجد مرجعه في الزمن المحليّ وحده. وما من حالة إلا ولداً «متى» الخاصة بها في التجربة الهندية «متى» توافقها في سجلّ عالمي توسم فيه الظواهر طويلة الأمد بأنّها حقبة وعصور (كعصر تنافس القوى العظمى أو الحقبة الإلكترونية) تعاصرت مع عدد لا نهاية له من الحوادث القصيرة الأمد نسبياً تتراوح بين أزمة الصواريخ الكوبية وحرب فيتنام وتقلّب أسعار السلع العالمية والاضطرابات العرقية في بريطانيا. بعبارة أخرى، إنّ زمننا المعنيّ بجنوب آسيا في مشروع دراسات التابع هو زمن يتّسم بفرط التحديد الذي ألحقته به زمنيات عالمية.

أحسب أنّ زمن مشروع دراسات التابع الأميركية اللاتينية كان كذلك أيضاً زمنًا تمكن تسميته «زمننا» بحقّ، الأمر الذي يشهد عليه التحقيب الذي يوفر لتشكّل الجماعة خلفية تاريخية في «البيان التأسيسي» والملاحظة التي تربط «الطبيعة النوعية للمشروع» في مقدمة المختارات الموسومة دراسات التابع في الأميركيّتين (*Subaltern Studies in the Americas*) مع «محدّدات تاريخية وجغرافية مثل أفول الاشتراكية بعد سقوط جدار برلين عام 1989 وخسارة الساندينينيين الانتخابات في نيكاراغوا عام 1990»⁽²⁴⁵⁾.

José Rabasa, Javier Sanjinés, Robert Carr (eds.), *Subaltern* (245) *Studies in the Americas*, special issue of *Disposition*, no. 46, 1994 (published in 1996), p. vi.

مثل هذا التداعي لأزمنة محلية وعالمية - زمن الانتفاضة الناكسالبارية في الهند وزمن الثورة الثقافية في الصين، وزمن الانتخابات في نيكاراغوا وزمن سقوط جدار برلين - هو بالطبع من أبرز سمات «عملية التحقق الذاتي» (Selbstverwertungsprozess) لرأس المال التي يسعى في سياقها جاهداً إلى محق المكان والزمان، كما أشار ماركس⁽²⁴⁶⁾. ولما كانت هذه العملية تشكّل أساس كلّ ما جرى في قيام العصر الحديث بوصفه عصر رأس المال، فإنَّ اشتدادها في زمننا وُسِمَ، على نحوٍ مبرر باعتقادي، بأنّه شرط ما بعد الحداثة بالطريقة التي يكتسب فيها طورٌ متفاقم من مرضٍ مديد اسمًا خاصًا به. وهذا ما يبيّن، من بين أشياء أخرى، أنّ ظاهرة ما بعد الحداثة هي حركة رأسمال بمقدار ما هي حركة أفكار.

هذه هي الزمنية الواسعة النطاق التي يتقاطع فيها «زمننا» بكل خصائصه الجنوب آسيوية مع «زمننا» الأميركي اللاتيني المميّز. وبما أنّ المقارنة بين أيّ طرفين تتطلب طرفاً ثالثاً يمكن التعبير فيه عن كليهما، فإنّ لدينا في هذا الطور المحدد من الزمنية العالمية - ولنسمّه ما بعد الحداثة إذا شئنا - الأرضية التي يجب أن تكون كافية للمقارنة بين هذين المشروعين. لكنه يجدر بنا، قبل المضي قدماً بهذا الاتجاه، أن نتوقف لحظة ونرى ما إذا كانت المقارنة تلتقط أهمية هذا التقاطع على أفضل وجه. ذلك أنّ المقارنات غالباً ما تتردّى إلى نوعٍ

Karl Marx, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (246) (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), p. 539.

من التقويم التناحري المجاني الذي لا يساعد على أيّ فهم حقيقي
لكياناته المقارنة.

في الحالات المتعددة التي خضع فيها مشروعنا المتواضع
الذي لا يدعي أيّ صلاحية عالمية لتجربة المقارنة وتبين أنه يصلح
لأن يكون مقياسًا أو نموذجًا لدراسات قائمة على مادة إقليمية
مختلفة أشدّ الاختلاف، كان يساورني الشك حيال قيمة مثل هذه
المقاربة، ذلك أنها عادةً ما تعتمد على مسحة تماثل هنا ولمسة
تشابه هناك وإيحاء بالتوازي في مكان ثالث لتتوصل في أحسن
الحالات إلى ما سماه فتغنشتاين «تجربة المقارنة»، مشيرًا إلى أنّ
المرء «ميّال إلى المقارنة» فحسب، «[ميّال] إلى إعادة السّبك»⁽²⁴⁷⁾.

ولا مشكلة في هذا الميل بحدّ ذاته. لكنه ليس تلك المقارنة التي
تتصافر مع التأمّل والتجريد لتوليد المفاهيم اللازمة في عملية
الفهم⁽²⁴⁸⁾. لكن هذا لا يبقى في الذهن على الدوام. وعلى العكس،
فإنّ ذلك الميل السطحي سرعان ما يُيوأً المكانة التي تُوكّل إليه

Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of* (247)
Psychology (Oxford: Basil Blackwell, 1980), # 316, and generally
316-20.

(248) بصدد الوظائف المشكّلة للمفاهيم التي تؤدّيها كلّ من المقارنة
والتأمّل والتجريد، انظر:

Immanuel Kant, *Logic*, trans. Robert S. Harman and Wolfgang
Schwartz (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill Co., 1974),
pp. 100-1.

عملية المَفْهَمَة وتسمح له بالحكم على أعمال تُعنى بظواهر واسعة التباين قبل أن يبلغ تفكيره تلك الأرضية التي يمكن أن تُجمَع فيها تلك الظواهر للنظر على النحو اللائق في ما يميّز كلّاً منها وما تتقاسمه معاً.

ليست تلك الأرضية، كما لاحظنا من قبل، سوى زمنية واسعة النطاق تشتمل على أزمنة محلية. ولا ينبغي أن نقاربهها بروح المقارنة والمنافسة، بل بروح التقارب. والتقارب يعني الميل إلى الالتقاء في نقطة كما تفعل الخطوط في شكل أو كما تتداني الأرقام في سلسلة رياضية باتجاه حدّ معين. ويمكن القول عموماً إنّه ميل شيء نحو شيء آخر باتجاه معين والاقتراب منه بما يكفي حتّى يكاد يلتقيه. وليس في معاني الكلمة هذه، المستمدّة من قاموس أكسفورد الوجيه (*Concise Oxford Dictionary*)، ما يرر أن نلصق بها أيّ افتراض مسبق للتشابه أو أن نقرنها إلى فكرة التساوي كما في المقارنة. ويمكن أن تكون الميول غير متشابهة وغير متساوية في جوانب هامة وتتقاسم، على الرغم من ذلك، توجّهًا صوب أفقٍ يمكن كلّاً منها أن يدركه على أنّه خاص به. وما يحظى بأهمية حاسمة هنا هو ديناميات التوجّه بحركاتها المميّزة في الميل والاقتراب والدنو. وهذا ما يمكن الدوافع والمبادرات والأفكار من التلاحم من دون أن يساوم أيّ منها على هوية المشروع الذي ينتمي إليه أو أصالته. ففي هذا الضرب من التلاحم ثمة متسع يكفي جميع هذه الميول كي يدنو بعضها من بعض ويتيح لحدودها أن تتماسّ في حالٍ من التضامن الجانبي. ولا حاجة لأيّ منها لأن يسابق الآخرين. ولهم، بوصفهم جيراناً،

أن يطلّ كل منهم من فوق السياج إلى حدائق الآخرين، ويتبادلوا النقد، كما يليق بجيران تربطهم علاقة حسن الجوار، من دون عداوة. وسوف يجد النقد القائم على التقارب كلّ ما يحتاج إليه من قوة للتغلب على صغائر الغيرة والضغينة التي غالبًا ما تأخذ مكانها في المناقشات الأكاديمية.

لكن سريان مثل هذا التضامن في حالة التقارب يقتضي أن تكون أرضية هذا الأخير محددة بوضوح. كيف يتمّ ذلك؟ ما من وصفة محددة ترشد جميع الميول في التعامل مع هذه المهمة بطريقة موحدة. ذلك أنّ هذه الميول تختلف في صيغها ومنازعتها وسبلها إلى التقارب. وما أراه هو أنّ تحديد مشروعنا كان من خلال جميع تلك الاعتبارات التي نظر بها المختصون بأميركا اللاتينية وسواهم من الباحثين إلى كتاباتنا. الأمر الذي يجعلنا نعتف مباشرة بأنّ التقارب يعتمد على مبدأ التبادل بوصفه الشرط لإمكان قيامه.

وحده الاهتمام الذي أبداه بعملنا على جنوب آسيا مثقفون منكبّون على دراسة مناطق أخرى وضمن ميول أخرى هو ما يمكننا من الوصول إليهم. والحال، إنّ جميع أسئلتهم التي طرحوها علينا، وجميع تعابير الشكّ والاستحسان، وجميع الاقتراحات، بما فيها تلك التي لا تعدو أن تكون «تجربة مقارنة»، هي نقاط كثيرة تمسّ فيها مشاغلهم مشاغلنا. ويعني وصل نقاط التماس تلك في مخطط عام، مهما يكن بعيدًا عن الانتظام أو متقطعًا أو تقريبيًا، رسمَ خريطةٍ فضاءٍ تجتمع فيه جميع طرائق التفكير في مشكلة التابعية في مؤتمر

للتداول النقدي. ولا بدّ أن ذلك سوف تنجم عنه خريطة كبيرة، بلا شك، إذا ما حكمنا انطلاقاً من المدى والحجم اللذين بلغهما النقاش حول دراسات التابع بين المختصين بأميركا اللاتينية وحدها، من دون أن نحسب التدخلات الهائلة للمختصين بمناطق أخرى. ولا يسعني في حدود كلمة قصيرة كهذه أن أضع مخططاً لهذا النطاق الشاسع ولا بدّ أن أكون انتقائياً في سبري الأرضية المحدّدة فأقصر زيارتي، في هذه المناسبة، على بضع من مواقعها اللافتة الكثيرة. وما كنت لأدعي بأيّ حال من الأحوال أنّ دليل الرحلة الذي أقدمه هو الأفضل أو الوحيد المتاح.

نبدأ بما بعد الحداثة. وقد اخترتها دون غيرها لتكون نقطة انطلاقي لا لأنّ مشروعنا شدّ إلى بعض الجدالات التي جرت أخيراً حول هذه المشكلة بين المختصين بأميركا اللاتينية فحسب، بل أيضاً بسبب توقيتها الحسن. فهي أولاً تلقي الضوء على تقاطع زمننا مع زمنهم. وأكثر من ذلك، إنّ السؤال «ما هي ما بعد الحداثة؟» يأتي في وقته على نحو ما أتى ذلك السؤال الآخر «ما هو التنوير؟» الذي طُرِحَ منذ أكثر من قرنين (*). فهذا السؤال الأخير أيضاً طُرِحَ من ضمن زمانه بوصفه إفصاحاً عن واقع، عن حاضر، عن «آن» ارتبط به الفيلسوف، معاصره، كما لو أنّه ارتبط بمأزق، ودفعته شكوكه إلى استقصاء «ما هو ذلك الذي ندعوه التنوير؟» «من أين أتى وإلى أين يأخذنا؟».

(*) الإشارة هنا، بالطبع، إلى مقالة كانط الشهيرة «جواب عن سؤال:

ما التنوير؟».

ما يدلّ على معاصرة مقالة كانط «جواب عن سؤال: ما التنوير؟»، موثّق جيّدًا من جميع جوانبه الظرفيّة. كانت تلك المقالة تدخّلًا متحرّبًا نُشر في *Berlinische Monatsschrift*، العضو الأصيل في مدرسة برلين لفلسفة التنوير التي تحالف كانط معها. وبالتحاّقه بمعركة الأفكار ضد الرجعية السياسيّة والفكرية في بروسيا، لملمَمَ في هذه المقالة «جميع الخيوط التي التفتت حول اسم هذا الحزب»، كما يقول إرنست كاسيرر، «وسعى إلى تحديد الميل الواحد الذي يجمعها»، ووجده في مفهوم الاستقلال الذاتي⁽²⁴⁹⁾.

لم تكن هذه المعركة المحليّة القديمة لتهمنا كثيرًا لو أنّ التحدي الذي أطلقته - «لتكن لديك شجاعة استخدام عقلك» - لم يحتفظ بقوته إلى اليوم. وهو يبدو، على العكس، كأنّه ازداد غنى ومدى وليس إلحاحًا فحسب. ومن بين الجوانب المختلفة الكثيرة لأهميته المتواصلة ثمة واحد على الأقل يرتبط ارتباطًا مباشرًا بنقاشنا الحالي.

يتعلّق هذا الجانب بمسألة الاستقلال الذاتي، أي بما يدعوه كانط «خروج الإنسان من الوصاية التي جلبها على نفسه»، بحيث يغدو قادرًا على «استخدام فهمه دونما توجيه من آخر»⁽²⁵⁰⁾. وبمقدار ما كان هذا التوجيه امتيازًا للسلطات المؤسّساتية والفردية تمارسه باسم

Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, trans. James (249) Haden (New Haven and London: Yale University Press, 1981), p. 367.

Immanuel Kant, «What is Enlightenment», p. 3. (250)

هذه الإحالة وسواها من الإحالات إلى مقالة كانط «جواب عن سؤال: ما التنوير؟»، هي إلى ترجمتها المنشورة بعنوان: «What is Enlightenment» في:

الحكمة العريقة، فإن التمرد عليه يعني تأكيد تفوق الحاضر بوصفه زمنًا يُستعاد من ضروب الماضي التي تمثلته وفرضت وصايتها عليه وجعلته حاضر المرء تمامًا.

لحظة تأكيد الذات هذه بإعلان الإنسانية استقلال العقل هي لحظة النقد، كما يلاحظ فوكو (Foucault) في قراءة ألمعية لهذا النص⁽²⁵¹⁾. فالنقد وحده قادرٌ على تحديد استخدام العقل المشروع. والنقد عند فوكو «هو بمعنى ما كتابٌ دليل العقل الذي ترعرع في عصر التنوير، وبالمقابل، فإن التنوير هو عصر النقد»⁽²⁵²⁾. وهو بهذه الكلمات يردد توصيف كانط نفسه زمنه في تمهيده للطبعة الأولى من كتابه نقد العقل المحض (*Critique of Pure Reason*)، «عصرنا هو، في شكل خاص، عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء»⁽²⁵³⁾.

من وجهة نظرنا، تكمن أهمية ذلك النقد في وظيفته كمتناقضة (paradox)، فهو يبشر بمجيء العقل ويتمسك بسيادته لكنه ينتهي

Immanuel Kant, *On History*, ed. Lewis White Beck (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1963), pp. 3-10.

Michel Foucault, «What is Enlightenment», in Paul (251) Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (Harmondsworth: Penguin Books, 1984), pp. 32-50.

(252) المصدر السابق، ص 38.

Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, (253) trans. Norman Kemp Smith (Houndmills and London: Macmillan, 1990), p. 9.

إلى تحديد حدود هذا الأخير. ولا يبدو هذا واضحًا في أيّ مكان كما في محاولة الفيلسوف نفسه التوفيق بين حرية النقاش السياسي وطاعة المستبدّ المستنير، فريدريش الثاني (Frederick II) ملك بروسيا من دون نقاش، وهذا ابتكار يصفه فوكو بأنه «نوع من العَقْد... عقد الاستبداد العقلاني مع العقل الحرّ»⁽²⁵⁴⁾.

لا تكمن المفارقة الساخرة التي تنطوي عليها هذه التسوية في طوارئ البراعة السياسية وحدها. وهي تنبع من ضرورة صارمة لأن يكبح التاريخُ ما للعقل من دافعٍ شمولي، الأمر الذي لم يحظ كما يبدو في قراءة فوكو الواقعيّة المُسرّفة للنصّ، بما يستحقّه من إلحاح⁽²⁵⁵⁾. فهو يرى العقل مندفعًا ضد حدود لا يمكن تخطّيها منذ تشكّله، لكنه لا يدفع الموقف - الحدّ إلى النقطة التي تغدو فيها فكرة التقدّم ذاتها محلّ شكّ. فهناك تحديدًا يجب على التقدّم الإنساني «أن يكون مرتبطًا بتجربة ما»، وفق كانط، على النحو الذي يسمح بالتنبؤ بنتيجة معينة «بشكل عام كما في حساب الاحتمالات في ألعاب الحظ»، مع أنّ «ذلك التنبؤ لا يمكننا من معرفة ما إذا كان الذي جرى التنبؤ به سيتحقق في حياتي وسأحظى بتجربته». هكذا يبقى التقدّم محتفظًا بمكانه في هذا المنظور «كعاقبة حتمية» لكنه يُترك «من دون

[254] يقول فوكو: «في النص عن التنوير *Aufklärung*، يُعنى [كانط] بمسألة الواقع المعاصر وحده. فهو لا يسعى إلى فهم الحاضر على أساس كَلِيّة أو إنجازٍ مستقبليّ»، في:

Foucault, «What is Enlightenment?», op. cit., p. 34.

(255) المصدر السابق، ص 37.

تحديد في ما يتعلّق بالزمن»، أي في ما يتعلّق بالتاريخ الذي هو اسمٌ آخر للتجربة، كما نعلم من [كتاب كانط] المنطق⁽²⁵⁶⁾.

يُحْكِمُ كانط هذه الأفكار في كتابه صراع المَلَكات (*The Conflict of the Faculties*) of (1798)، حيث يحذّر مسبقاً في مقالة كتبها في عام 1784 قائلاً: «لو سُئلنا: هل نعيش الآن في عصر مستنير؟»، فإنّ الجواب هو لا، لكننا نعيش في عصر تنوير⁽²⁵⁷⁾. والحال، إنّ هذه النظرة التي تشيخ عن الحاضر المباشر لترنو إلى آفاق من الزمن لم تُستكشف بعد تعييننا على التقاط ما ينطوي عليه السؤال «ما هو التنوير؟» من إشارة إلى المستقبل تجد مرجعها «ليس في الوقائع الراهنة التي تؤثر فينا وتعرّث بها فحسب»، كما يقول هايدغر، بل أيضاً في «الممكن الذي نتوقّعه ونأمله ونخشاه ولا يمكننا سوى أن نستبقه ونجفل أمامه لكننا لا نفلته»⁽²⁵⁸⁾.

(256) «يكون اليقين التجريبي أصيلاً (*originarie empirica*) بمقدار ما أكون متيقناً من شيء ما من خلال تجربتي، ويكون مشتقاً بقدر ما أتقن من شيء ما من خلال تجربة آخرين». وهذا الأخير يُدعى عادةً باليقين التاريخي أيضاً:

Kant, *Logic*, p. 78.

Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, trans. (257)

Mary J. Gregor (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1992), p. 151.

Martin Heidegger, *Basic Concepts*, trans. Gary F. (258)

Aylesworth (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993), p. 21.

مع الوقائية المُسَقَّطَة على أفق الإمكان بهذه الصورة، لا يخدم ذلك السؤال التاريخي أيَّ عَرَض بوصفه مجرد إِمَاعٍ إلى تبرير مُتَقِنٍ للعقل. وعلى العكس، فإنَّ قلقًا لا يهدأ سوف يتولَّى من الآن فصاعدًا كلَّ ما لدى العقل من يقينيات، وسوف يكون التنوير، المُضنى بالشكِّ الذاتي والشبيه ببنغلوس^(*) المسكون بوعي شقيّ، بشيرَ حقبةٍ من التفاؤل المكتتب يَسِمُ كلَّ ما تمثله تلك الحداثة.

المواجهة بين العقل والتجربة التي حرّضت التنوير على أن يستجوب ذاته هي أيضًا ما يمكّننا من السؤال اليوم: «ما هو ما بعد الحداثة؟» كنوع من الصدى، لكنه ليس بالاستنساخ المطابق بأيّ حال من الأحوال. وما من صدى هو استنساخ مطابق، ذلك أنّ الفترة التي تفصله عن الأصل هي أيضًا ما يختزله إلى مجرد جزء من الأخير يُحدث صوتًا مختلفًا أشد الاختلاف، بفضل لعنة هيرا^{(**)(259)}. كذلك أصبح سؤالنا سؤالنا بفضل إرجائه. وهو بلا شك يقاسم سلفه في القرن الثامن عشر روحًا نقديًا مميزًا، لكنه يختلف

(*) بنغلوس شخصية في رواية فولتير كانديد (*Candide*) (1759) ترمز إلى التفاؤل الذي لا أساس له.

(**) إيكو (الصدى) من الحوريات المقربات من هيرا زوجة كبير آلهة الأولمب بسبب سحر لسانها وفصاحتها وقدرتها على القص. وقع زيوس في حبّها فانتمت منها هيرا وانتزعت منها هبة الكلام فلم تعد تنطق إلا لتردد آخر كلمة تسمعها.

John Sallis, *Echoes* (Bloomington and Indiana: Indiana (259) University Press, 1990), pp. 1-14.

عنه تمامًا في الأسلوب والمضمون، الأمر الذي لعلّه ما يجعل تلك المخاوف التي أثّرت حول دوره كعميل سرّي لحدّثة عليا ضربًا من المبالغة المفرطة.

ما من نزاع جدّي بين زعم العقل المحض ونقدٍ ينتمي إلى زمنه منذ التنوير فصاعدًا إلا وكان ذلك الزعم هو الخاسر فيها. وسواء كان ذلك النقد الذي يتحرك مع الزمن تاريخانيةً هيردر (Herder) في دراسة الماضي الإنساني أو الرومانسية في علم الجمال أو الماركسية في الاقتصاد السياسي - كي نسّمّي بعضًا فحسب من حشد الخصوم الأفتى لزعم العقل المحض - فإنه لم يتوقف عن السعي بلا كلل ومنذ البداية وراء ذلك الزعم ليتأكله بنسيباتٍ معاصرةٍ لا تنفذ ويُعاد شحنها باستمرار. وإذا لم يرتقِ النقد إلى تحدّ ثوري في كلّ مثال من أمثلة هذا الانخراط، فإنّه لا يكون قد بات مُزَعزِعًا بما يكفي لتعزيز «التثوير المتواصل للإنتاج، وبذر الاضطراب من دون انقطاع في جميع الأوضاع الاجتماعية، وعدم اليقين والتحريض الدائمين»، ما يميّز الحقبة البورجوازية من جميع الحقب السابقة»، وفقًا لذلك البيان التأسيسي الآخر الذي يعود تاريخه إلى عام 1848 (*) (260).

لا مبالغة في أهمية هذا التفكير في كيانيّة (أنطولوجيا) رأس المال والعصر الذي سُمّي باسمه. فهو يعلمنا أن نشمّن كلّ نقد يساهم

(*) يقصد البيان الشيوعي الذي كتبه ماركس وإنجلز عام 1848.

Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works* (260)
(London: Lawrence and Wishart, 1976), vol. 6, p. 487.

في هذه السيرة من «التثوير المتواصل»، و«بذر الاضطراب من دون انقطاع»، «وعدم اليقين الدائم». وسواء أكان مثل هذا النقد متوجهًا صوب يوطوبيا التحرر النهائي أم لا، لست أرى كيف يمكن ألا يُعطى مكانًا على أجندة تغيير العالم بالنسبة إلى أولئك الذين لا يزالون يؤمنون بفعل ذلك. ولذلك يجب أن يكون جذريًا بما يكفي بالنسبة إلينا، على الأقل كي لا يسمح للعقل بأن ينسى ألم ذلك الدقل التاريخي الذي يمكن، على سبيل الاستعارة، أن يحفز مثل هذه الأفكار حتى في عصر إيمانٍ مطلقٍ بحتمية التقدم.

هذا ما يجعلني سعيدًا تمامًا بكون ما بعد الحداثة أرضيةً تقاربنا. فعلى هذه الأرضية تلتقي مشاريعنا - المسمّاة دراسات التابع وسواها من المشاريع التي تحمل أسماء مختلفة لكن لها التوجهات ذاتها - على مشاغل خاصة بزماننا. وزماننا في هذا السياق هو زمن كينونتنا مع آخرين في العالم. وبمقدار ما يكون هذا الأخير محليًا، فضلًا عن كونه عالميًا، فإنّ التقارب يعني أن نكون إلى جانب آخرين في عالم شاسع وأن نرى أنفسنا في الضوء المنبعث منهم. وهو ضوء ينير اختلاف التجارب الإقليمية بمقدار ما ينير توافقها. وعندها تتضح خصوصية كلّ حالة من الحالات المتقاربة بوصفها سرديًا محبوبًا في زمنه، الأمر الذي تشهد عليه «مقدمة» العدد الخاص من *Boundary 2* الموسوم سجال ما بعد الحداثة في أميركا اللاتينية (*The Postmodernism Debate in Latin America*)، حيث تُعرض المؤشرات الزمنية للانخراط الأميركي اللاتيني في ما بعد

الحدائثة بوضوح يكفي لأن يميّزه من ضروب الانخراط المشابهة، كالأنكلو أوروبي والجنوب آسيوي.

يسهل تمييز الأخير بالطبع من خلال زمنيته الموسومة بأنها ما بعد استعمارية. وهي تشير إلى ما اتخذناه من سبيل للتقارب. وثمة جزء من ذلك المسار يندغم مع ما بعد الحدائثة، لكنه يفعل ذلك من دون أن يخسر هويته كمسار وَطِئُه احتلال استعماري على مدى متّين من السنين، فبأيّ معنى تقود تلك التجربة مشروعنا ليأخذ مكانه إلى جانب غيره من ضروب النقد ما بعد الحدائثة؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكن النظر إلى تلك التجربة في ضوء ثلاثة من الجوانب البارزة لتقاطع الحدائثة مع الاستعمار، وهي باختصار كما يلي: أولاً، إنّ ظاهرة الاستعمار ما بعد التنوير مكوّن من مكوّنات الحدائثة تفترضها مسبقاً وإن كانت لا تعترف بذلك صراحةً. ثانياً، إنّ ما بعد الحدائثة بوصفه نقداً لا يمكن قطّ أن يكون كافياً ما لم يأخذ الاستعمار في الحسبان، باعتباره حاجزاً تاريخياً لا يمكن العقل تخطيه. وثالثاً، إنّ التجربة الاستعمارية باقية بعد تصفية الاستعمار وتواصل ارتباطها الهام بمشاغل زمننا.

من بين الأسئلة الكثيرة التي نشأت من التجربة الاستعمارية وارتبطت على هذا النحو بالحدائثة، كان ثمة سؤال انطوى على مقدار كبير من الإلحاح بالنسبة إلينا في سبعينيات القرن العشرين. سؤال عن بنية السياسة في ظل الحكم الاستعماري الذي كُتب عنه الكثير خلال الراج ومنذ الاستقلال بأقلام القوميين والأكاديميين

الاستعماريين الجدد في الهند وفي الخارج. وقد صيغ ميدان السياسة مفهوميًا في هذه الأدبيات الواسعة على أنه موحد بلا تنوع أو تمايز. وبدت المدارس الفكرية كلها، الاستعمارية والقومية والماركسية وغيرها، كأنها التزمت اتفاقًا ضمنيًا حول هذا الموضوع على الرغم من اختلافها حول أمور أخرى.

أما نحن، فخرجنا بجواب معاكس تمامًا للرأي السائد. رأينا أن ميدان السياسة في الهند الاستعمارية كان منقسمًا بنيويًا. وتأويله على أنه متجانس هو تأويل نخبوي وغير تاريخي. وقلنا في كلمة افتتاحية: «طوال المرحلة الاستعمارية، كان ثمة ميدان آخر للسياسة الهندية، مواز لميدان السياسة النخبوي، فاعلوه الأساسيون ليسوا الجماعات المسيطرة في المجتمع المحلي أو السلطات الاستعمارية، بل الطبقات والجماعات التابعة التي تشكل جمهور الشعب الكادح والشريحة المتوسطة في المدينة والريف، أي الشعب. وكان هذا ميدانًا مستقلًا، لأنه لم ينبثق عن السياسات النخبوية ولا اعتمد في وجوده عليها»⁽²⁶¹⁾.

لهذا التبصر أهمية تأسيسية في مشروعنا، فكل ما يميزه عن جميع المواقف الأخرى ضمن الدراسات الجنوب آسيوية ينبع من هذه الأطروحة. وهي تترك أثرها على كامل نطاق عملنا في جوانبه المختلفة الكثيرة المتعلقة بالتاريخ والسياسة والثقافة والتي لكثير منها خصوصية إقليمية بالطبع. لكن تلك الإقليمية لا تنتقص من

Ranjit Guha, ed., *Subaltern Studies I* (Delhi: Oxford (261) University Press, 1982), p. 4.

أهمية ذلك الطرح بالنسبة إلى نقد ما بعد حداثيّ أعمّ، حيث نجتمع مع مشاريع وميول أخرى. وعلى العكس، فهو يساعد في تأكيد ما هو جنوب آسيوي وما بعد استعماري في مقاربتنا. ويمكن إيضاح ذلك بمراجعة الظروف التي مكّنت النخبة من أن تكون بمثل ذلك العمى حيال الانقسام البنيوي في الميدان السياسي واعتبارها هذا الأخير موحدًا.

قام أحد تلك الظروف برمته على الفكرة التي مفادها أنّه ما من شيء في السياسة خارج ما يتعلّق بالدولة، ولما كان جميع ما يتعلق بالدولة الاستعمارية في جنوب آسيا مسألة ضروب من التعامل بين النخب الاستعمارية والمحلية، فإنّه لا سياسة سوى السياسة النخبوية. وبتعريف هذه الأخيرة من خلال هذا الإقصاء المضاعف من عالم السياسة - إقصاء كلّ ما هو غير حكومي وغير نخبوي - أمكن بالفعل اعتبار هذا العالم الأخير فضاءً متكاملًا لا تمايز فيه، وعمل، بوصفه كذلك قاعدةً آمنة، وإن تكن ضيقة، لأوتوقراطية تعتمد في بقائها كلّ الاعتماد على التعاون مع أقلية من العناصر المسيطرة. ولأنّ النظام الاستعماري في جنوب آسيا كان في جميع جوانبه الهامة مثل هذه الأوتوقراطية بالضبط، لم تكن لديه حاجة إلى ميدان سياسي منقسم بنيويًا.

لكن الصورة التي أراد الراج أن يروجها عن نفسه كانت بعيدة عن تلك الأوتوقراطية ذات القاعدة الضيقة. فقد ادّعى أنّه يحكم برضا السكّان التابعين. وكانت فكرة الولاء مطروحةً بشكل بارز في جميع سياساته ومؤسساته الرسمية واستخدمها تعويذةً ضد شبح المعارضة

الوطنية خلال الخمسين عامًا الأخيرة أو ما يقاربها من مسيرته. وُضِعَّ
التعاون المحلي بالفعل في جميع ضروب الخطاب الاستعماري
بدءًا من الدعاية الرسميّة الفجّة في الحرب العالمية الأولى وصولًا
إلى التواريخ الأكثر إتقانًا التي وضعها باحثون استعماريون جدد منذ
الحرب العالمية الثانية. واحتاجت تلك العلاقة غير العدائية المُفترضة
بين المُستعمر والمُستعمر في مثل هذا الخطاب إلى نظرة نخبوية
للسلطة كي تفترض سياسةً متكاملة وموحّدة وتواصل عماها حيال
الانقسام البنيوي في ذلك الميدان.

كان لنا، وفقًا لمنطق تبصّرنا، أن نكشف خواء هذا الافتراض.
وتبعناه إلى منبعه المتمثّل في رغبة الدولة الاستعمارية في أن
تحدو حدو الدولة البورجوازية الليبرالية في بريطانيا المتروبولية، أمّ
البرلمانات، وأوّل ديموقراطية وأهمها في العالم. لكن ما انتهى إليه
الراج بعد احتدائه هذا كان مجرد كاريكاتير مُزوّق. أوتوقراطية توّاقه
للظهور بمظهر دولة القانون، دولة من دون مواطنة تحاول عبثًا شرعنة
ذاتها من خلال رضا رعاياها المحرومين من حقوقهم، سيّد يتحرّق
يائسًا لحبّ عبده، هذا ما كان عليه الراج وقد فاق مقدارُ القسر مقدارَ
الرضا في تركيب سلطته العضوي: سيطرةٌ من دون هيمنة⁽²⁶²⁾.

رأينا أنّ الدولة الاستعمارية في جنوب آسيا كانت تعبر، على
هذا النحو، عن فشلٍ تاريخي للعقل. لم يكن في سجلّها ما يبرر

Ranjit Guha, *Dominance without Hegemony: History (262) and Power in Colonial India* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

وعد هذا الأخير بتقدّم مطرد نحو سعادة البشرية جمعاء. لم تثبت
الرأسمالية ولا الليبرالية، محرّكا العقل التوأم، أنّهما من القوة بما
يكفي للتغلب على المقاومة المحليّة في ثقافة شبه القارة واقتصادها
الأصليين. هكذا يثبت الاستعمار في جنوب آسيا زيف مزاعم العقل
الكونية. وهذا باعتقادي هو جوهر النقد ما بعد الاستعماري كما تطور
في عملنا الذي يبيّن كيف تجاوز ذلك النقد حدودَ تجربةٍ إقليميةٍ
صغيرةٍ ليتقارب مع جميع تيارات التفكير ما بعد الاستعماري وما بعد
الحدائي الأخرى حول السؤال: «ما التنوير؟»

لقد كيفنا ذلك السؤال مع زمننا فعليًا بإسقاط علامة الاستفهام
وبنائه بوصفه توكيدًا رسا خلال مئتي عام من الشكّ وبات جاهزًا
لترجمته إلى استفهامٍ جديدٍ صاغه لنا ليوتار (Lyotard): «ما هو ما
بعد الحدائنة؟»⁽²⁶³⁾. وهو يواجهنا بحشدٍ من الأسئلة الأخرى التي
انتظرت إلى الآن كي تُطرح. ومن بينها سؤال، متعلّق مباشرة بالوضع
ما بعد الاستعماري، لا بد من سماعه في الحال: كيف يمكن نقدنا أن
يكون صالحًا لزمننا إذا استمرّ في الكلام بلغة تلك الانتقادات ما بعد
التنويرية التي مضى زمنها؟

تلك الانتقادات أيضًا كانت قد نازعت العقل بطرائقها المختلفة
وأظهرت كيف تخلّى عن مبادئه في مشروعه الاستعماري. التسامح

Jean-Francois Lyotard, «Answering the Question: What (263)
is Postmodernism?», in *The Postmodern Condition: A Report on
Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Masumi (Manchester:
Manchester University Press, 1987), pp. 71-82.

مع الأوتوقراطية في إمبراطوريات أوروبا وراء البحار في عصر كانت فيه الجمهوريات الجديدة تحلّ محلّ دول الحكم المطلق في الجوار، الطابع المركزي الأوروبي الضيق لما يُسمى رسالتها الحضارية العاملة في القارات الأخرى، ترويج الفاعلين الإمبراطورين الغربيين لأفكار تفوق العرق الأبيض وممارساته في مستعمراتهم على نحو يتناقض تناقضًا صارخًا مع مثل المساواة والإخاء التي كانت تنادي بها الحكومات المتروبوليّة، وإن لم تحققها تمامًا: كلّ ذلك ذُكر مرّة بعد مرّة كدليل على عدم كونية العقل في مسيرته في الخارج. والحال، إنّ الليبراليين الملتزمين العقل التزامًا صارمًا كانوا أوّل من ربط المسألة بالعقل على هذا النحو وجاؤوا من طرفي القسمة الاستعمارية، من الأمم المُستعمِرة كما من الأمم الخاضعة، وكان طاغور وغاندي من بين هؤلاء الأخيرين.

كان مدى ذلك النقد وقوته كبيرين بالفعل، لكن كفايته لزمنا ليست واضحة بوصفه نقدًا للعقل محدودًا بالدولتيّة المتأصلة في العقل ذاته. فالدولة التي وثق العقل بأنها ستكون حامل التقدم الإنساني تُركت من دون مساءلة، لا في فلسفة التنوير السياسية الكلاسيكية فحسب، بل حتى في النظريات العقلانية الأكثر تدخلًا، مثل النظريات النفعيّة والاشتراكية. وفَسَّرَ أعتى النقاد الليبراليين فشل الاستعمار في تنفيذ تلك الأجندة التقدمية باعتباره هفوة بيروقراطية تُعالج بيسر من خلال إجراءات تحسّن الكفاءة الإدارية للأنظمة المعنيّة، أو باعتباره مجرد حالة لم يكن فيها المستعمرون عقلانيين في معارضتهم مطالبة الشعوب المُستعمِرة بحقّها في تقرير

مصيرها الذي ما إن يتم الاعتراف به حتى تُحلّ جميع المشكلات بتحوّل الدول المستعمرة إلى دول قومية ذات سيادة. هكذا تواصل هذه الأخيرة استلهاً الإيمان ذاته الذي استلهمه «حَدَثُ زمننا» التاريخي، كما سُمي كانط الثورة الفرنسية، حين احتفى بها بوصفها تعبيراً عن «نزوع أخلاقي كوني لدى العرق البشري»⁽²⁶⁴⁾، لا في ميله إلى الأمل بالتقدم فحسب، بل في قدرته على تحقيقه أيضاً.

فقد ذلك الإيمان اليوم نصارة بزوغه وتحوّل إلى عقيدة جامدة. وهو يأخذ كونية العقل على أنها مسلّمة في قيام الدولة حتى حين يكون هذا القيام صارخاً في عرضيته وخصوصيته، كما كان حال الهند في ظلّ الحكم البريطاني. فالدولة الاستعمارية هناك لم تنشأ عن المجتمع الأصلي بل دسّها فيه الفتح وحُكِمَ عليها بالعيش في عزلة تامة. ولأنّها سيطرة من دون هيمنة، لم تنجح قطّ في اختراق المجتمع المدني للسكان الخاضعين بذلك العمق الكافي لاحتوائهم. وبالنتيجة، بقيت مناطق شاسعة من التجربة الجنوب آسيوية بعيدة تاماً عن تناول الأجهزة الحكومية وعن مجال الرؤية الرسمي. لكن استحالة وصول المجتمع إلى الدولة التي منحت الاستعمار طابعه المميّز، لم يسجلها خطاب العقل، سواء بوصفها أمراً واقعاً أم بوصفها ظاهرة يمكن النظرية أن تدركها. يتضح هذا حين ننظر إلى كتابة التاريخ على أنّها مثلاً للخطاب العقلاني بامتياز. ولا نبالغ إذ نقول إنّ الاتجاهات

Kant, *Critique of Pure Reason*, op. cit., p. 153.

(264)

الرئيسة في التأريخ الهندي - الاستعماري والقومي والماركسي - أصيبت إصابة خطيرة بالدولتية المتحصنة أشد التحصين في النقد ما بعد التنويري للعقل، فلم تترك صدارة الدولة في التواريخ التي قَدَمَتها هذه الاتجاهات أي مَتَسَع لتعقيد التجربة المتموضعة داخل أجزاء المجتمع المدني الذي لم يُحتَوَ ولا لتنوُّعها وتعددتها. وهذا ما انتهى إلى أننا لم نسمع بقصص في حياة شعبنا لا يحصرها العَدُّ وأنكرت عليها التاريخية التي تستحقها تمامًا⁽²⁶⁵⁾.

ما يدعوننا إليه مشروعنا هو تحرير نقد العقل من وصاية الدولتية، فما من دولة، حتى الدولة القومية ذات السيادة التي تمتعت بدينامية عالية على مدى المئتي عام الماضية، أيام كان العالم لا يزال فتيًا، يمكن الوثوق بأنّها ستعمل اليوم محرِّكًا للتقدم لا يمكن إيقافه. والحال أنّ الدول الجديدة التي انبثقت بعد الحرب العالمية الثانية من الإمبراطوريات الاستعمارية القديمة وحكمتها النخب المحليّة لا يزال أمامها طريق طويل قبل أن تتمكن من ادعاء توصلها إلى سيطرة تتحلّى بالهيمنة. وهي تعتمد أشدّ الاعتماد على سلطة الخطاب النخبويّ واستراتيجياته الفلسفية والمنهجية والسردية في تعزيز وترويج الأيديولوجيات الدولتية التي تحتاج إليها لبقائها

(265) ثمة بعض النقاش لهذه المسألة في:

Ranajit Guha, «The Small Voice of History», *Subaltern Studies IX*, ed. Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty (Delhi: Oxford University Press, 1996), pp. 1-12.

في السلطة. وعلينا أن نقف في وجه تلك السلطة ونمكن صوت التاريخ الخافت والمكبوت - صوت التابع - من أن يُسمع ثانيةً. وليس هذا بالتحدي البسيط، لكن تقارب مشروعى دراسات التابع الجنوب آسيوي والأميركي اللاتيني وسواهما من مثل هذه المبادرات، يمنحني الشجاعة لأؤمن بأنَّ أوان هذا التحدي قد حان.

بكاء التتري^(*)

I

ثمّة خطآن يبرزان بجلاء في عمل إدوارد سعيد المتعدد الجوانب، وغالبًا ما يتضافران. الخطّ السياسي والخطّ الأدبيّ. وكلاهما يتوسّطه تعريف سعيد لنفسه بوصفه منفيًا. هكذا تكتسب مسألة المنفى أهمية خاصة في مجمل أعماله، راسمة حدود هذه الأعمال في المجالين وموفرةً لبابًا وجوديًا لكلّ منهما. ففي مجال السياسة الذات منفيّة ما دامت فلسطينية، وفي مجال الأدب الذات كونرادية^(*).

الذات السياسية خاصةً بمكان مُسمّى وثقافة مُسمّاة، كما هي خاصةً بزمنٍ تاريخيٍّ مُحدّد، مع كلّ ما ينطوي عليه ذلك

Copyright © 2007 Ranajit Guha.

(♦)

محاضرة غير منشورة أقيمت غيابيًا في المؤتمر التذكاري لإدوارد سعيد في إسطنبول، 2007، وهي تُنشر هنا لأول مرّة.

(*) نسبةً إلى جوزيف كونراد الذي قدّم عنه سعيد أطروحته للدكتوراه التي باتت كتابه الأول جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية (1966)، فضلًا عن عودته إليه مرّات في كتاباته اللاحقة، حيث يجد بينه وبين كونراد كثيرًا من التقاطعات: إحساس المنفى، الوجود داخل اللغة وخارجها، التشكك الجذري وانعدام اليقين، الإحساس الدائم بأن شيئًا رهيبًا على وشك الحدوث من دون أن تُعرّف ماهيته... إلخ.

من تنوع وضرورات ضمن حدود هذه الخصوصية. أمّا الذات الأدبية بالمقابل، فدافعها هو ذلك الدافع الكوني الذي يتعالى على الموضوعات والحبكات والشخصيات الخصوصية، ذلك أنّ سعيدًا كان ملتزمًا فكرة كونيّة الأدب. وبذلك، تباعدت هاتان الذاتان في اتجاهين متعاكسين.

ثمة تباعد مماثل يَسِمُ البعد الزمني للشاغل الوجودي. وهو يدور - في وجهه السياسي - حول الأمل أو نقيضه اليأس. وهذا يعني أنه يقطن حاضرًا متّجهًا نحو المستقبل على رغم كلّ إدراكه الماضي. أمّا في وجهه الأدبي، فالوجوديّ إشكاليّ عادةً ويُناقش من حيث التواصل، ومن ثم من خلال اللغة والمجتمع، وينطوي مقدار كبير منه على تذكّر وتجربة، أي على الماضي.

هكذا، تشغل مشكلة المنفى جزءًا جوهريًا من كتابات سعيد. ولا أعرف أحدًا آخر ساهم في هذا الموضوع هذه المساهمة كلّها وعلى هذا النحو البارز في الخمسين عامًا الماضية. ويبدو الأمر كما لو أنّ مآزق الوجود في المنفى اكتسب ضربًا من الأهمية الإطارية المفهوميّة (البارادايميّة) في نظرته إلى العالم والعصر، وما عاد ثمة شيء في حالة الإنسان إلا وهو استعارة لديالكتيك الآخريّة هذا. وسوف أقصر هنا على مناقشة وجه واحد فحسب من أوجه ذلك الديالكتيك، أعني علاقة المنفي بالمجتمع المضيف، وهي مشكلة كثيرًا ما تناولها سعيد في أعماله.

أفاد سعيد كثيرًا من قصة كونراد «إيمي فوستر» كنصّ أساس لتأملاته حول المنفى⁽²⁶⁶⁾. هنا يتوقف مأزق المهاجر على صعوبة التواصل اللغوي بينه وبين أهل البلد المضيف. وهذا، بالنسبة إلى سعيد، مثال كلاسيكي على اللغة بوصفها المبدأ المحدّد لعلاقة المنفيّ بمضيفيه. وسوف نحاول في ما يلي أن نقوّم هذه الفكرة في ضوء قصة تشيخوف «في المنفى» (1892)⁽²⁶⁷⁾.

عالم المنفى في هذا السرد ليس له المقياس ولا المصير الذي لمعظم تمثيلات هذا الجنس من الكتابة، بما فيها تمثيلات كونراد. ذلك أنّ ما لدينا هنا، بخلاف حادّ مع سواه، هو عالمٌ مُصغّرٌ لم تبعثه التفاصيل غير الجوهرية. ومسرح الأحداث هو مستعمرة للعقاب في سيبيريا في زمن القيصرية. والمشهد: خشبة بيكيتية* متقشّفة، يكاد لا يكون عليها سوى الظلام، ونهر بارد متجمد حتى بعد مضيّ فترة طويلة من الفصح، ووضفتان عاريتان ليس فيهما سوى الطين والحُفر. أمّا اللوازم الأخرى، فليس ثمة

Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic* (266) (London: Faber & Faber, 1984), p. 104.

Anton Chekhov, *Selected Stories*, trans. Ann Dunnigan (267) (New York: New American Library, 1960), pp. 123-32.

(* نسبة إلى صموئيل بيكيت. ومن المعروف عمومًا تقشف الديكور البيكيتي وكآبته واختصاره إلى خطوطه الأساسية وجمعه الصرامة وخشونة السطوح إلى التحفيز الرمزي وإمكان قراءته كاستعارة لعالم ما بعد قياميّ.

سوى زورق مٌوثق إلى ضفة النهر وخيمة يستخدمها المحكومون للراحة والنوم.

يصل بنا هذا إلى المادة الإنسانية. وهذه الأخيرة تضاهي الاقتصاد المتقشّف للمحيط الطبيعي. فما لدينا هو جماعة في حدّها الأدنى مؤلّفة من ثلاثة محكومين. اثنان منهما بلا اسم، والثالث، الأكبر سنًا والأكثر فصاحةً، يُعرّف بلقبه «الواعظ» الذي يحلّ محلّ اسمه الأول «سيميون». ويدلّ إسقاط الهويات الحاملة الاسم الأصلي على أنّ هذه الأخيرة انهارت تحت ثقل الإبعاد، محيلةً ما كان ذات مرّة إنسانًا إلى محض كتلة من كائن من نوع معين. كتلة لا يسندها سوى غريزة البقاء. وهي قانعةٌ بأن تركد وتكون ما كانت عليه دومًا على مدى الشتاء الذي لا يعرف الشمس في تشرّد يبدو أبدئيًا. كتلةٌ لا تحتاج وتفتقر افتقارًا صارخًا إلى خصالٍ مثل التضامن والتعاطف، وهي خصال أساسية لقيام جماعة بشرية. كيف يمكن الحياة أن تضرب بجذورها في تشكيل اجتماعي عقيم مثل هذا؟

يجد هذا السؤال جوابًا حادًا عندما يصل غريبٌ، منفيٌّ جديد. صحيح أنّ الآخرين لم يُشعروه صراحةً بأنّه ليس محلّ ترحيب، لكنهم أبقوه على مسافة، أوّلاً لأنّه دخيل، وثانيًا لأنه ليس من عرقهم. فسرعان ما حدّد أنّ الشاب تترى من منطقة سيمبرسك وصار يُعرّف بأنّه «التتري». لم يعرفوا اسمه، كما يقول الكاتب. ولعلمهم لم يكثرثوا لمعرفته، ذلك أنّهم يتوقعون، من دون أن يعوا ذلك، أنّ عليه هو أيضًا أن يكون مجرد كومة غفل مثلهم.

لكنَّ التري شابُّ فتِيّ ولا يزال حبّه للحياة أكبر بكثير من أن يتقبّل المنفى كحالة موتٍ فعليّ. وبخلاف الآخرين لم يتبلّد حسّه بما يكفي لأن يألف هذا الوسط الجديد. وقد خيَّبه المشهد بتعارضه الصارخ مع ما اعتاد عليه. حتى السماء السييرية في الليل لا تُقارن مع السماء التي تركها وراءه في قريته.

الأسوأ هو أنّ ما من صداقة إنسانية تقيه غائلة الطبيعة. ذلك أنّ الآخرين توخّشوا إلى حدّ فقدان كل شعور بالرفقة. كلُّ يعيش لنفسه، غير مكترثٍ قطّ بما يحصل للبقية. وهم لا يميلون إلى أن يتشاركوا أيّ شيء، حتى في ما بينهم، ما لم تضطرهم إلى ذلك صفقة على حساب أحد من خارج المجموعة. ولذلك لا يشارك الواعظ زجاجة كحوله أيّ أحد قطّ. لكنهم حين يعملون نوتية، كما يفعل التري أيضًا، ويترك المسافرون لهم بعض البقشيش، يتقاسمون المبلغ بينهم فلا ينال التري أيّ شيء ويسخرون منه صراحةً لأنّه سهل أن يُغشّ إلى هذا الحدّ. ولا عجب أنّ الكوييكات العشرة التي يكسبها أجرًا لعمله طيلة اليوم لا تكفي لشراء الطعام والثياب. وهو جائع وبردان على الدوام. ولأنّه ليس لديه ما يتغطّى به في نومه على أرضية الخيمة الباردة، كان عليه أن يشعل نارًا على ضفّة النهر كي يدفأ وهو جالسٌ هناك في الليالي العاصفة.

لكن التري كانت لديه القدرة على تحمّل كلّ هذه المشقّة كما يبدو. وما كان يقلقه هو ذلك التهويل المتواصل الذي كان يخضعه له الواعظ ما إن يعبر عن أدنى استياء. كان هذا الأخير ينهال عليه، في

إخلاصٍ للقبه، بأحمال من نظرياته الأثيرة عن خير الحياة في المنفى، والواجب الأخلاقي الذي يقضي بالخضوع للظروف القائمة، وعقم أيّ احتجاج أو اعتراض مهما يكن، بل الخطيئة التي ينطوي عليها مثل هذا الفعل. ذلك أنّ دافع الحرية ورغبة المرء في التثام شمله مع عائلته ليس سوى شرّ محض بالنسبة إليه، والاستغراق في مثل هذه الأفكار ليس سوى إغواء من الشيطان، وهلمّ جرّاً. وهو يسند كلّ ما يقوله بالسلطة التي يدّعيها، كونه ابنَ شماس ورجل دين هو نفسه. لكن التتري لا يتأثر، لأنّ مثل هذا الموقف يسير بعكس ما ساقته الخبرة لأن يثق به ويعزّه. وهو يواجه كلبية آراء الواعظ ويؤكد إيمانه بالحياة. لكنه، في آخر إحدى العشيّات حين يلقي العجوز واحدة أخرى من محاضراته وبيتلغ آخر رشفة من بطحته قبل أن يأوي إلى الخيمة، يشعر التتري بأنه معزول تمامًا ويأثّر إلى حدّ الانفجار بالبكاء، فيسمعه الآخرون وهم على وشك أن يغفوا. «ما هذا؟» يقول أحدهم. «إنه التتري يبكي»، يردّ زميله. «سوف يعتاد الأمر»، يضيف الواعظ.

كيف نفهم هذا البكاء؟ إنه بكاء بلا كلمات، فما من شيء نبحت عن معناه في المعاجم. لكن الفهم لا يتوقف دومًا وبالضرورة على الكلمات وحدها. وغالبًا ما تحتاج الكلمات إلى إيماءات تجعل الخطاب مفهومًا. وفي بعض الأحيان يمكن مجرد إيماءة أن تفضي بالكثير، الأمر الذي يتطلب المشاهدة، بالطبع. علينا أن نرى محاورنا كي نتحصّل على رسالته، لكنّه في هذا المثال ليس في مدى النظر. ونحن لا نسمع سوى صوت متقطّع تحمله الريح، لكنه قد يفضي

بشيء إذا ما علمنا السياق. الرجال في الخيمة كانوا يعلمونه. وغالبًا ما سمعوا التتري بما يكفي لأن يدركوا أنَّ الصوت صوته ويفهموا أنه تعبير عن مدى شعوره بالابتعاد عن بيته.

يفسر الواعظ البكاء على أساس ما يعرفه مسبقًا ويجيب كما اعتاد أن يفعل إلى الآن بعبارته التي تدرّب عليها جيدًا. ذلك في النهاية من طبيعة التأويل ذاتها. وافتراضات المؤوّل المسبقة هي أحجار بنائه. لكن مثل هذه الأبنية لا تعمل إلا ضمن جماعة كلامية تقوم فيها الكلمات بدور وسيط للتبادل بين الأعضاء. ومثل هذه التعاملات ليست خاصة بأيّ بلد بعينه بل هي واقع وجودي في حياة مُعذّبي الأرض الآخرين في كلّ مكان. وكلما التقوا بوصفهم أصدقاء أو جيرانًا أو أقرباء، فإنّهم يستخدمون الكلمات كي ينقلوا رسائل الحزن أو الفرح الأشد حميمية إلى أعضاء الجماعة الآخرين. ولكن ماذا لو لم تكن هناك أيّ جماعة؟ طرّح هذا السؤال يعني بالطبع توجيه المشكلة وجهة مختلفة، ذلك أنّ الجماعة تشتمل على الوجود معًا ولا يمكن أن يكون هناك مثل هذا الوجود من دون ذخر من الكلمات يتقاسمه الجميع.

هذا ما يتّضح بقوة في قصة كونراد، «إيمي فوستر». هنا، تقرر اللغة بيد صارمة مصير يانكو (Yankoo) المنفيّ، فهذا الكرباتي الذي تحطمت سفينته يبلغ الشاطئ في قرية ساحلية في إنكلترا، ويكون عليه أن يلتقط شيئًا من اللغة الإنكليزية كشرط ضروري كي يُقبل هناك أيّ قبول. لكنّه حين يمرض مرضًا شديدًا ينسيه ما تعلمه ويتركه

مع لغته الأم وسيلةً وحيدةً للتواصل، تهجره الفتاة القروية التي كانت تزوجته وسعدت معه. وما إن أتضح أنه ما عاد بوسعه أن يقول «افتح يا سمسم» مرّة أخرى، حتى صفّق المجتمع أبوابه في وجهه، ليرقد محتضراً وحيداً كما كان يوم وصوله القرية.

تطابق هذه القصة الحزينة من نواح عديدة كثيرًا مما قرأناه عن الهجرة. وكثيرًا ما تنزع مسألة سوء الفهم بين المهاجرين والمجتمعات المضيفة إلى أن تُؤوّل في الأدب الهائل حول هذا الموضوع على أنها فشل في التواصل الألسني بمعناه العريض، اللغوي، الإيمائي، اللباسي، الثقافي، وهلمّ جرًا. لكنني أشكّ في إمكان تفسير ما لدينا في القصة السييرية على هذه الأسس: وذلك بدايةً، لأنّ التبادل اللغوي بين الواعظ والتري يبدو أنه لم تعترضه أيّ صعوبة من جهة أي منهما في ما يتعلق بالنقاط ما يقوله محاوره، بل على العكس، فإنّ التري على رغم روسيته الركيكة، يعبر عن نفسه بوضوح يكفي لأن يستثير ردًا سريعًا من طرف الواعظ على ما قاله، بينما يسارع هو بدوره ومن دون تردّد إلى الردّ أيضًا. ولذلك، فإنّه إذا ما كان هناك فشل في الفهم المتبادل فإن مصدره يجب أن يُنشد في غير مكان، وليس في أيّ قصور في التعبير اللغوي. وعلاوةً على هذا، فإنّ قصة كونراد تختلف عن قصة تشيخوف من ناحية أخرى مهمة، فالجماعة هي التي تهجر الكرباتي بمقدار ما تتمثل في زوجته التي تركه ساعة احتضاره بعد أن كانت عمليًا المجتمع المحلي كلّهُ بالنسبة إليه طوال منفاه. وفي تعارض لافت، فإنّ التري هو الذي يعزل نفسه عن الآخرين حين ينقّس عن يأسه

ذلك التنفيس الواضح. ومن الجليّ هنا أنّ سوء التفاهم اللغوي لا يفسّر شيئًا. والسؤال إذًا: ما الذي انفجر في ذلك العويل، إن لم يكن التباين اللغوي؟ هل كان يحاول أن يوصل إحساسًا بتباين من نوعٍ آخر؟

III

لا يمكن مثل هذه الأسئلة أن تُقلق الواعظ، بالطبع. فهو يرى أنّه قال الكلمة الأخيرة حول الموضوع، حين سمع البكاء: «سوف يعتاد الأمر!» وفي هذا القول كلُّ اليقين الذي في حقيقة لاهوتية يُتوقّع أن يُعتبر قولًا فصلًا من دون نقاش: لكن المرء يتساءل ما الذي يعنيه عبر تكرار ثقته بأنّ الشاب سوف يعتاد «الأمر»، كأنّ ذلك واجب مفروغ منه. ما الذي يعنيه «الأمر»؟ ما دامت العبارة ترددت عدّة مرّات في مواعظه وكان مهتمًّا بشرحها بالتفصيل، فلا حاجة بنا إلى أن نمضي بعيدًا بحثًا عن جواب.

يوضح النصّ بمزيد من الجلاء أنّ «الاعتیاد» اسم حركيّ لما يُعتبر هنا حاجة المنفيّ لأن يخضع لحالته بإرادته. ولذلك يمضي الواعظ في تشدّقه بهذا كما لو أنّ له عناد القانون الطبيعي وثباته. على المرء أن يمتثل، وعدم فعل ذلك يعني استجلاب الكارثة. لكن التتري لا يقتنع. فمثل هذا الرأي يناقض كلّ ما يثمنه في ارتباطه الشغوف بالحياة. ولذلك يقف راسخًا في عزمه على عدم القبول به. ونتيجةً لذلك فإنّ السرد ينبي بوصفه صدامًا بين موقفين، أولهما ينفي الحياة وينكرها وثانيهما يؤكّدها ويثبتها.

يقوم التعارض - كي نضع الأمر إجمالاً وبصورة مؤسفة على حساب كثير من الفكاهة والأسى الموجودين في الأصل - على التفاعل بين نظرتين متنافستين إلى الحياة في شروط المنفى. هكذا، لا تزال تغمر الشاب الذي لم يُقَطَّعَ إلا أخيراً عن خلفيته الأصلية، أفكار عن أسرته وقريته اللتين تركهما وراءه. والحال، إن مثل هذه الذكريات أساسية في مساعدته على تحمّل الجوّ المناوئ، والحاجة إلى الطعام والمأوى، والرفقة غير الودودة التي اضطّره الظرف إليها. ولذلك فإنّ الذاكرة، بعيداً عن كونها حالة مرضية منهكة، هي مصدر قوة هائل بالنسبة إليه. فهي تمكّنه من أن ينظر أبعد من حقيقة المنفى المميّنة بحيث يستطيع أن يأمل بأن يلتئم شمله ثانية مع زوجته وأمه وبأن يعود حرّاً من جديد. ومهما يكن الحاضر صعباً، فإنّ الذاكرة تقرن الماضي إلى بهجة التجربة المعيشة بوصفها القوة التي يحتاج إليها كي ينهض ويندفع باتجاه المستقبل.

هذا كلّه لعنةٌ بالنسبة إلى الواعظ، فهو لا علاقة له بالماضي ولا بالمستقبل. وحده الحاضر يهّمه إلى درجة إقصاء وجهي الزمن الآخرين تماماً. والتزامه بهذا الصدد هو التزام مطلق إلى درجة أنه يشكّل بالنسبة إليه حقيقة عقائدية. وهو يهتّب ما إن يسمع أنّ التري يأمل في أن تلتحق به أمه وزوجته في سيبيريا. «وما حاجتك إلى أمّ وزوجة؟» يسأله. ذلك أنه مقتنع بأنّ هذا «ليس سوى عناد»، مجرد وعكة يسببها إغواء الشيطان للغافل بأشياء مثل العواطف الأسرية أو دافع الحرية، فينصح: «لا تصغِ إليه، لا تستسلم له». وهو يزعم أنّه يتحدث انطلاقاً من خبرته الخاصة. فالشيطان وضع في طريقه

الإغواءات ذاتها لكنه نهره قائلًا: «لا أريد شيئًا». وعلى التتري أيضًا أن يواجه الشيطان يومًا ويقول: «لا أريد شيئًا! لا أب، لا أم، لا زوجة، لا حرية، لا بيت، لا وطن... لا أريد شيئًا». ومن يقصّر عن فعل هذا يضع تمامًا. «لا خلاص له. وسرعان ما سيغرق في المستنقع حتى أذنيه، ولا يخلص قطّ».

الحاضر وحده، منقطعًا عن الماضي والمستقبل، هو ما يزعم الواعظ أنه يناسبه على أحسن وجه. إنه يطيب له بوصفه الآن الأبدي الذي لا يحول. حتى في الصيف، حين يغادر الآخرون بحثًا عن الطعام ويجوبون المنطقة بأسرها، يبقى هو في مكانه، مستقرًا وسعيدًا بالعمل المعتاد على العبارة، جيئةً وذهابًا بين الضفتين. «منذ اثنين وعشرين عامًا وأنا أقوم بهذا»، يقول متفاخرًا. «ليلاً ونهارًا. سمك الكراكي والسلمون تحت الماء وأنا فوقه. ذلك كل ما أريده. يعطي الله كلّ امرئ حياته».

كي يدفع الواعظ إلى النهاية فضائل مثل هذه الطريقة في الحياة، يحكي قصة سيّد محكوم. وعلى الرغم من تميّز هذا الأخير، بحكم ولادته وتعليمه، «عنكم، أنتم الفلاحين الأغبياء»، يقول مشيرًا إلى التتري، أغواه الشيطان هو أيضًا وكانت لذلك عواقبه الرهيبة. إذ افتقد زوجته إلى حدّ أنّها حين وصلت أخيرًا أقام لها ولطفلتها بيتًا فخّمًا. «رفاهية، باختصار، وترف». لكن ثلاث سنوات كانت كافية كما يبدو بالنسبة إليها وهربت مع ضابط. وظلّ المنفي المقدم يتطلع إلى السعادة. لم يتخلّ عن الأمل وواصل قناعته بأنّ الناس يمكن أن

يعيشوا حتى في سييريا. فهو لديه ابنته وهذا ما ساعده في الحفاظ على إيمانه بالمستقبل. أمّا الواعظ فكانت لديه شكوكه، وكان على ثقة من أنّها أصيبت بالسلّ حين بلغت ريعان شبابها وراحت تذوي. لكن والدها كان يرعاها تلك الرعاية التي لا تكلّ. وأنفق مبالغ هائلة من المال على الأطباء والأدوية، مبالغ كان من الأفضل، بحسب الواعظ، إنفاقها على الشراب، ذلك أنّها «سوف تموت في جميع الأحوال»، كما لاحظ بكليته المتهكّمة.

بعد سنوات، ليست بالبعيدة عن وقت وصول التري إلى المستوطنة، رأى الواعظ السيّد على متن القارب في طريقه للبحث عن طبيب آخر، ذلك أنّ حال ابنته ساء من جديد. كانت ردّة فعل الواعظ حيال تلك الأخبار مجرد إماعة ساخرة إلى كلمات الأب المغتمّ الذي اعتاد القول بثقة: «يمكن الناس العيش حتى في سييريا». ولأنّ هذا الأمل تبدّد الآن بوضوح، يحوّل الواعظ مباشرة بؤس الرجل إلى مبرّر لموقفه السلبي من الحياة. ويشعر بأنّه حرّ في أن يتطوّع مجاناً ويلقي الرأي الذي مفاده أنّ على السيد ألا يبحث عن طبيب في هذا الطقس وأن ينتظر على الأقل حتى تتحسن حال الدروب أو، وهو الأفضل، أن يتخلّى عن الفكرة كلياً، لأن الطبيب الجيد يصعب إيجاداه في هذه الأنحاء.

لا يبدي المُخاطَب أيّ اكتراث، ويكتفي بأن يواصل قيادة المركب بينما الواعظ يسخر منه بوصفه ذلك المهوروس المصمم على «مطاردة الريح في الحقول». لكن هذه هي اللحظة التي لم يعد فيها

التري قادرًا على كظم غيظه، بعد أن أصغى صامتًا كل هذا الوقت، فإلتفت إلى العجوز وينهال عليه بكل كراهيته المكبوتة واصفًا إياه بأنه وحش، وبأنه ميت وليس حيًّا مثل حجر أو كتلة طين. ويحتفي الآخرون بكلماته مبتهجين ويأوون إلى خيامهم للنوم. وحين يبقى التري وحده إلى جانب النار ينفجر في عويل لا سبيل لوقفه.

IV

يبدو لي، في ضوء هذه المواجهة، أنّ من أحاديّة النظر أن نفسّر البكاء على أنّه محض تعبير عن اليأس. وإذا ما بدا كذلك بوصفه صوتَ أحدٍ سيق إلى الحدّ الأقصى، فإنّه مُسنَدٌ بلا شكّ في الوقت ذاته إلى إرادة عنيدة تريد الحياة وترفض التخلي عن الأمل. وهذا هو السبب في أنّه مقابل كلّ شيء يجده التري حقيرًا تمامًا لدى الواعظ، ثمّة شيء يقدره لدى السيّد المنفيّ. فهو يرى أنّه مقابل لامبالاة الأول تجاه أسرته ثمّة عاطفة الآخر تجاه أهله، وحبّه لزوجته، ورعايته ابنته المريضة. وإزاء خواء الرغبة في أيّ شيء لدى الأول، ثمّة اتّساع رغبة الآخر واتّقادها. الأول مجرد مادة بهيمية ميتة مثل حجر أو طين، والآخر نابض بحبّ الحياة. والصراع بين المبدئين، الأول الذي ينكر الحياة والآخر الذي يتهيج بها، يصعب أن يُفصّح عنه مزيدًا من الإفصاح.

لا نبالغ مهما قلنا في شأن هذا التضاد، أقلّه لأنّه يمسّ أساس الوجود الإنساني ذاته. فهو ينطوي على كلّ من الزمن والجماعة: الزمن، لأنّ اختزاله إلى الحاضر وحده، من دون أن يكون محلّي بماضٍ

ومن دون أن يكون في أفقه أيّ مستقبل، يعني تجميد الزمنية ذاتها وتحويلها إلى تجريد، حيث لا يسع الحياة أن تنجو. والجماعة، لأنها حين تُطرَد من التاريخ تغدو في حاجةٍ إلى القوت الذي يوفّره التشارك بين البشر بوصفه الشرط الذي يجعل الوجود ممكنًا على الإطلاق. ولأنّ التضامن المعبرّ عنه كمحصّلة للتعاطف والرأفة والإحساس المتبادل وما إلى ذلك، هو على وجه التحديد ما يستخرج مثل هذا القوت من التواريخ اليومية للتجربة الإنسانية، فإنّ المجتمعات التي تفتقر إلى التضامن تدمّر ذاتها بوصفها شيئًا لم يعد إنسانيًا.

لعلّه ليس مصادفةً، إذًا، أن نقرأ هذه القصة المكتوبة منذ أكثر من قرن بوصفها أمثلة على عصرنا. فهي لا تقتصر على مساعدتنا في التمييز بين لاهوتيّ التوحيد التقليدي والدولتيّة الحداثيّة المتوائمين، والمدفوعين بجشع مشترك ومخفيّ إلى السلطة أو السياسة باختصار، بل الأهم من ذلك، أنّها قد تساعدنا على أن نتعلّم من إدوارد سعيد أن نتوالف مع شرط المنفى بحساسية تكفي لئلا نخلط بالإرهاب أو التعصب كلّ بكاء، فردي أو جمعيّ، نسمعه في مجتمع المهاجرين، مهما بدا يائسًا. ذلك أنّ مثل هذا الشيء يمكن أن يكون ألم ولادة أملٍ جديد.

زَمَنُ الْمُهَاجِرِ^(*)

أن تنتمي إلى شتات ... كتبتُ هذه الكلمات وتوقفتُ. ذلك أنني لستُ متيقناً من أن المرء يمكن أن ينتمي إلى شتات. الانتماء مسندٌ إلى شيء سابق التكوين. فهل يبقى المهاجر الأول إذا مُقَصِّى إلى الأبد عن شتاتٍ ما؟ من الذي يكون شتاتاً على أيِّ حال؟ وما الشتات في نهاية المطاف؟ هل هو مكانٌ أم مجرد منطقة في العقل: تكثيفٌ ذاكريّ يُستَخدَم لتشكيل مجازات الحنين من تشتتٍ شاسع؟ أم أنه ليس سوى مكيدة تكيدها قوميةٌ مُحاصِرةٌ كي تستدعي لمساندتها موارد مُبَعَدِين منسيين باسم الوطنية؟ لا أَعْلَمُ، ليس بَعْدُ على أيِّ حال.

لذلك، فلأبقَ بدايةً قريباً من المعنى الضمني الأساس للمصطلح بوصفه تفرّقا وتبعثراً وأقول إنَّ كون المرء في شتاتٍ يعني مباشرةً أن يكون موسوماً بعلامة البُعْد، على نحوٍ شبيهه بأن

Copyright © 1995 Ranajit Guha.

(♦)

نصّ محاضرة ألقى في ورشة لمركز بحوث الإنسانيات في الجامعة الوطنية الأسترالية في 7 آب (أغسطس) 1995، ونُشرت أولاً في:

Postcolonial Studies, 1, 2, 1998, pp. 155-60.

يكون مهاجرًا دائمًا*، إنما مع فارق. فالأخير بعيد عن الجماعة - الشعب أو الأمة أو البلد أو كائناً ما كان اسم الجماعة - إلى حيث يجد نفسه ضيقاً غير مُرَحَّب به في الغالب. ومنذ اللحظة التي يقرع فيها باب مضيفه، يكون ذلك الذي أتى من الخارج. أما الشتاتي بوصفه مهاجرًا، فهو على العكس، ذلك الذي ابتعد عمّا كان مرّةً ووطنًا، عن الأرض الأم أو أرض الآباء. وفي هذه الحالة، بخلاف الأخرى، ليست وظيفة البُعد أن تجعل منه غريبًا بل مارقًا. مارقٌ لأنه بترك الوطن لم يكن مخلصًا له. ولما كانت الثقافات كلّها، لاسيما في جنوب آسيا، تعتبر الوطن حارس القيم المُقتَرنة بالأبوة ومُعزِّزها إلى درجة إسباغ نوع من القداسة القريبة من التدين على هذه الأخيرة، فإنّ الردة تبلغ حدّ البغْي. وبهذا يكون المهاجر، بما في ذلك المضطر الذي تدفعه ظروفٌ أقوى منه بعيدًا، قد نقض العهد وبات عرضةً لأحكامٍ عادةً ما تُدخِرُ للمارقين.

أتكلّم عن المروق كي ألقى الضوء على شدّة القيود الأخلاقية التي ينهال بها على أولئك الذين رحلوا أبناءً جلدتهم. ويمكن هذا الاستنكار أن يكون قومويًا أو عائليًا في بلاغته فيُدان الجاحد لضعف

(*) يستعمل عُها في محاضرتي هذه المفردتين «migrant» و«immigrant» اللتين وضعتُ مقابلهما «مهاجر» و«مهاجر دائم» على التوالي، ذلك أنّ الأولى تشير إلى شخص يرتحل عن بلده أو مكانه إلى بلد آخر أو مكان آخر، للعمل مثلاً؛ في حين تشير الثانية إلى شخص يهاجر إلى بلد آخر ليعيش هناك على الدوام. بعبارة أخرى، تركز المفردة الأولى على «الهجرة من»، في حين تركز الثانية على «الهجرة إلى»، والتداخل كبير ومعقد بالطبع بين الاثنتين.

في ذلك الإخلاص الذي يدلّ على مواطنة وقرابة صالحيتين. ومهما يكن المصطلح الذي يُعبّر به عن المروق، فإنّ مفعوله لا يقلّ عن خرق بعض السنن القدسيّة. وهذه السنن هي سنن التضامن والتبادل، التحالف والعداء، حبّ الأقربين والخوف من الغرباء، احترام التراث ومقاومة التغيير، وجميعها تساعد شعبًا ما على تشكيل جماعة من خلال التفاهم المتبادل. وإذ تُفترض هذه السنن مسبقًا في كلّ تعامل بين أعضاء هذه الجماعة، فإنّها في الحقيقة سنن انتماء يعرفون أنفسهم من خلالها ويميّز واحد منهم الآخر. وخرق هذه السنن بالرحيل، والتحلل من روابط العالم الأصلي يجب أن يُنكر ويستجلب العقاب الشديد: «لم تعد من هنا، لم تعدّ واحدًا منا».

الصوت الذي يُلفظ به هذا العقاب هو صوت جمع المتكلم الذي يتكلم باسم الجماعة كلّها من موقع حصين ضمنها. وما هو ضمنها هو هنا: مكانٌ سوف لن يُحوّل للمهاجر أن يقول إنّه مكانه. وما يجعل الطرد أشدّ هو مفارقة أنّه لا يترافق مع أيّ تباعد في الزمن، ذلك أنّه منغرز بثبات في حاضرٍ مُشدّد ومباشر منقطعًا عن ماضٍ مشترك بقوة العبارة الظرفية الزمانية «لم تعدّ». وهذا النّبذ الذي هو قطعٌ حادّ وواضح، لا يترك لضحيته أيّ شيء يرجع إليه، لا خلفية تستاء منها، ولا صلوات جماعية فعلية تشير إليها. ذلك أنّ مثل هذه الصلوات يشكّلها الشعب في كلّ مجتمع من المجتمعات في تعاملاته اليومية بعضه مع بعض في حاضرٍ لا ينيّ يتمثّل الماضي بوصفه تجربة أو خبرة ويتطلّع في الوقت ذاته إلى مستقبلٍ آمن للجميع. ولذلك، فإنّ ضياع ذلك الحاضر يكافئ ضياع العالم الذي صيغت فيه هوية

المهاجر. وهذا الطريد زمنيًا بقدر ما هو طريد مكانيًا، سوف يظل يتطوّح، إذًا، إلى أن يحطّ في عالمٍ ثانٍ حيث يسعى مكانه إلى إحداثيات مماثلة من جديد ويأمل في أن يجدها في زمن يجب أن يكون قادرًا على أن يزعم، مثل الآخرين، أنّه «زمننا».

ليس الماضي الشتاتي، إذًا، مسألة تاريخية فحسب أو حتى في المقام الأول. إنّهُ في الدرجة الأولى مسألة فقدانٍ فردٍ هويته الجماعية وكفاحه لإيجاد هوية أخرى. فالشروط التي تشكّلت فيها هويته الأولى لم تعد متاحة له. والولادة والقرابة اللتان منحتا مكانه في الجماعة الأولى هيئة الشيء الطبيعيّ البدهي تمامًا وأخفتا طابعه الإنسانيّ الصنع، لم يعد لهما الآن ذلك الغناء بالنسبة إليه كغريب تُفرده الإثنية والثقافة. ووحمات الانتماء الأصلي هي، على وجه التحديد، ما يُعسرُ عليه إيجاد موطنٍ قدم في ذلك الحاضر الحيّ حيث الهوية الجماعية تجدد ذاتها على الدوام في التعاملات اليومية بين أبناء الشعب وتعرّز على نحوٍ حثيث بسنّة انتماءٍ مشتركة.

لَمَّا كان كلّ ما يتعلّق بمثل هذه السنّة مؤطّرًا بالزمن، فإنّ الانتماء بهذا المعنى الجماعويّ ليس سوى الزمنية معمولًا عليها ومُفكّرًا بها - ومعيشةً عمومًا - باعتبارها كينونة مع آخرين في زمنٍ مشترك، حيث يُقصد بالتشارك في هذا السياق ما تُظهِره الجماعة لمكوّناتها على أنّه زمنيّ. وليس على المرء سوى أن يصغي إلى خطاب الانتماء كي يدرك كم هو نافذٌ إضفاء البعد الزمنيّ هذا في كلّ ما يقوله ذلك الشعب بعضه لبعض أو يشيرون إليه حيال الأزمنة الجميلة والرديئة،

وحيال العمل والراحة، وحيال ما كان وما يمكن أن يكون، وحيال الفتوة والتقدم في السنّ، وأكثر من أيّ شيء آخر حيال تناهي الحياة وانحصارها بين الولادة والموت. وهذه ليست مجرد مسألة فسر لغويّ تتطلب من النحويّ في لغة ما أن يلحّ على نوع الجهة* التي للجُمَل الفعلية في تلفّظ معين. الأساسي أكثر هو أن هذا سؤال وجودي عن الكينونة في الزمن. وما من سبيل لأن يفهم أولئك الذين يعيشون في جماعة بعضهم بعضًا إلا بإضفاء الزمن على تجربة كونهم معًا.

تتحابك في إضفاء الزمن على هذا النحو جميع خيوط الماضي والحاضر والمستقبل ذلك التحابك المعقد. لكن المهاجر الذي وصل للتوّ يقف أمام الجماعة المضيفة وليس لديه سوى فورية الحاضر. ذلك أن كلّ ما هو معروف عن ماضيه ومُفترض عن مستقبله (إن كان ثمة شيء معروف أو مُفترض) تمتصّه تمامًا، من وجهة نظر الجماعة المضيفة، حقيقة وصوله المطلقة التي تُفهم، بوصفها حدثًا في الزمن، على أنّها شيء خارجيّ محض، لا يتوسّطه ما كان عليه المهاجر ولا ما سوف يكون. لكنّه ما من شيء مجرد في هذا الشأن. ويبدو - على عكس ذلك تمامًا - أن له ملموسية قطع مفاجئ للاستمرارية، أو بصورة أدقّ، وبلغة مجازية، ملموسية انعطافه تبذر الاضطراب في تدفق الزمن الانسيابي لتخلق دوامة تدور حولها غربة

(*) الجهة (aspect) مفهوم ألسنيّ معقد متعدد التعريفات يشير إلى طبيعة الفعل أو الحدث كما تعبّر عنها صيغة الفعل من حيث مدّته وكيفية حصوله. وللجهة أنواع عديدة وتصنيفات مختلفة لدى الباحثين.

الواصل وتدور مثل لحظة انعدام مطلق لليقين، أو حاضر من دون قبل أو بعد، فلا يطاوله الفهم. ولن يطول الوقت بالطبع قبل أن يتعافى هذا الحاضر من صدمة الفجاءة ويمسك بناصية الحدث بواسطة التأويل، أي بواسطة تلك السنن التي تضي عليه معنى يتعلّق بواحدة أو أكثر من الغيريات التي تتراوح بين العرق والدين. وسوف تُصاغ جميعها ثانيةً كما صيغت جملة الرفض الأخيرة التي وُجّهت إلى المهاجر لحظة الرحيل عن أرضه الأصلية: «لست من هنا». أمّا العبارة الظرفية «لم تعد»، فهي تمنع أكثر مما ترفض، لكنها مثل تلك الجملة الأخرى، سوف تُنطق هي أيضًا بوضوح ضمن حالٍ من الجدة.

كيف يحصل أن يقوم «الآن» بحراسة بوابة الجماعة المضيفة أيضًا؟ إنه يفعل ذلك لأنّ «للانتماء إلى مكان (Hinge-hörigkeit) علاقة جوهرية بالانخراط»، كما يقول هايدغر⁽²⁶⁸⁾. والانتماء إلى جماعة ليس استثناءً، إذ ينطوي على كونك مع آخرين في الحياة اليومية لعالم عادي. ولأنّ «الآن» هو الطريقة التي غالبًا ما يُفصح بها عن هذه اليومية، فإنّه يعمل بوصفه العقدة التي تربط معًا بقية خيوط الرباط الزمني للجماعة، فالماضي يُجمَع في تلك العقدة والمستقبل يبرز من هناك أيضًا. ولذلك، فإنّ «الآن» هو القاعدة التي تُعبأ منها جميع استراتيجيات الإبعاد ضد الغريب بوصفه ذاك الذي يقف خارج

Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Mac (268) Quarrie and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 420.

زمن الجماعة، خارج ماضيها المجيد والبائس، خارج مستقبلها الذي يحبل بالإمكانات والأخطار، والأهم من كل ذلك خارج حاضرها المشحون بهموم انتماءٍ موثوق.

ما من مآزق يمكن أن يكون أكثر حدة من هذا بالنسبة إلى المهاجر الذي يمثل في شخصه الجيل الأول من أيّ شتات. فالمساهمة في «الآن» الخاص بالجماعة المضيفة، أي في لحظة الزمنية التي تجعل الحاضرَ اليوم، هي شرط لازم لقبوله فيها. لكنه، بوصفه ذاك الذي وصل للتوّ من الخارج، غير مقبول على الإطلاق بالتعريف. ذلك أنه ليس لديه ما يبيده لحاضره سوى تلك اللحظة من الانقطاع المطلق - لحظة الوصول المُصغّرة - التي تبرز على وجه التحديد بفضل إقصائها عن يوم الجماعة التي حطّ على عتبها. غير قليلٍ من تعقيد الشرط الشتاتي وأساه يتعلّق بهذا المآزق بالتحديد.

لعلّه يكفي عند هذا الحدّ أن نشير إلى هذه اللحظة العسيرة المربكة ونتيح لسردنا أن يقفز قفزةً صغيرة تكاد لا تُدرَك لدقتها، تنقلنا إلى تلك الأرضية الراسخة حيث ينتظر المهاجر، وقد غُسل وأُطعم وقُبِل في جماعته الجديدة، أن يتم استيعابه إمّا مُقلِّداً أو غير مطابق، تبعاً لدرجة مقاومته تلك العملية المؤلمة دوماً والمُذلة غالباً. لكن لا تدعوا هذا الخيار يغويننا. فلنواصل بعض الشيء اهتمامنا بالمآزق الذي يجد فيه نفسه، حرفياً: محصوراً بين عالم تركه خلفه وآخر أبوابه موصدة، وليس له مكان يذهب إليه. مشرّذٌ لم يبقَ له كبير أمل بأيّ شيء سوى فرصة واحدة أخيرة، بعد أن ذهب القلق بكل ما لديه من قدرة على التوجّه والتصرف.

هذا مزاجٌ شهيرٌ بأثره المُزعزع. وهو ينتشله من هوة الحاضر المباشر الذي لا يُطاق وبهيته لاستحضار خبرته لمواجهةٍ مع عدم التحديد الذي يَسِمُ ما ينتظره. بعبارة أخرى، إنه قَلَّتْ يَمَكْنَهُ من أن يتطلع قُدَمَا إلى إمكاناته، ويساعده على حشد الماضي بوصفه دُخْرًا من الطاقات والموارد المتاحة لاستخدامها في مشروعه الرامي إلى شق طريقه صوب المستقبل بكل ما في أفقه من الإمكان. وهو طريقٌ عسيرٌ يُشَقُّ بالفصل المأسوي بين ماضيه وحاضره، ويتقاطع مع «الآن» الذي أقصي عنه حتى هذه اللحظة ويضعه هناك بمنطق ذلك التقاطع ذاته.

هكذا، يتموضع المهاجر أخيرًا. لكنه يبقى بعيدًا عن أن يُتمثَّل. ذلك أنَّ يومية وضعه الجديد ويومية الجماعة المضيفة تتقاطعان لكنهما لا تتوافقان. ثمة ضرب من عدم التوافق سوف يولد مجالًا من الاغتراب من الآن فصاعدًا مع اختلافات تُقرأ على أسس إثنية وسياسية وثقافية وسواها. وعدم التوافق هذا يضيف معنى جديدًا على مشكلة زمن المهاجر. لماذا يقاومُ «الآن» امتصاصه في آن جماعته المُختارة؟ لأنَّ أنه مكوّن على نحو مختلف عن هذا «الآن» الأخير. ذلك أنَّ «الآن» الخاص بأيّ زمن مهما يكن إنما ينشأ من ارتباط الحاضر بالماضي والمستقبل. وهو يرث ويخطط قُدَمَا، ويضمُّ إليه بهذه الوظيفة المزدوجة كلَّ ما هو خاص بثقافةٍ كما تشكَّلت إلى الآن وكلَّ ما سوف يحدّد نوعيتها وطابعها في ما يأتي من الزمن. ولذلك فإنَّ «الآن» الخاص بجماعة ليس مجرد واحدة من سلاسل اللحظات المتطابقة المرتبة في تعاقب مطّرد. فالترابط الذي يجمعها

وخصوصيات ضروب فرط التحديد التي تلونها يجعلان اللحظة الزمنية التي تختبرها الجماعة بوصفها الآن الخاص بها مختلفة بالضرورة عن الآن الخاص بأي جماعة أخرى.

هذا هو السبب في أن تبديل الجماعات هو في كل حال فرصة لحصول ضرب من عدم التوافق الزمني الذي يلتقطه الفهم الشائع. ليس على ما هو عليه، بل بوصفه فشل ثقافة في أن تنزل بسلاسة في ثقافة أخرى. ما من شيء خاطئ على نحو خاص في هذا التفسير ما خلا أنه يقيم الجزء مقام الكل. ذلك أن ما هو ثقافي في شأن هذه الظاهرة إنما يقتضيه الزمني وينبع من هذا الأخير مباشرة. هكذا، وكى نورد مثالا مألوفًا تمامًا، فإن الفارق في المواقف من المواقيت والذي غالبًا ما يُعزى بسهولة إلى تميزات دينية ربما من الأفضل بكثير تفسيره من حيث الزمنيات المتباينة التي تربط فهم جماعة ما ماضيها وحاضرها ومستقبلها بطريقة تختلف عن طريقة سواها.

يخضع المهاجر، أيضًا، لمثل سوء التأويل هذا في الجماعة المضيفة ما إن يُقبَل فيها. ذلك أن ترابط الزمن الذي يؤلف نسيج حياة هذه الجماعة ليس، ولا يمكن أن يكون، الترابط في الجماعة التي تركها وراءه. ومعنى الزمن الذي يجلبه معه كمهاجر دائم (immigrant) - حيث تسجّل كلمة «دائم» [أو السابقة im] التغير في حالته بوصفه شخصًا لم يعد ينتظر خارجًا - هو ابن زمنية أخرى. والعلاقات التي لا تُحصى التي يتخذها هذا المعنى مرجعًا له - علاقات المهاجر بشعبه وتقاليده وعوائده ولغته وحتى بيئة أرضه

الأصلية - تفصله بوضوح عمّا يناظر هذه العلاقات في الجماعة التي يجد نفسه فيها. ولذلك تكون محاولته التماسّ مع هذه الأخيرة وتوريط نفسه في يومية وجوده مع آخرين مترعةً حتمًا بكلّ مصاعب الترجمة بين اللكنات والتصاريف والتراكيب والمعاجم، بين الأطر المفهومية (البارادايما) باختصار. وكلّ ما هو هجين في ثقافة ليس في الحقيقة سوى دليل على تغلبها الخلاق على مثل هذه الصعوبة.

ليس من غير الشائع أن يُشخّص النقص الضروري في مثل هذه الترجمة خطأً على آتة حنين. ولا يكمن الخطأ في الإيحاء المرضي الذي يحمله فحسب، بل يكمن قبل كلّ شيء في فشل هذا التشخيص في أن يفهم أو حتى أن يأخذ بالحسبان كيف يرتبط المهاجر بزمنه عند هذا الحدّ. فهذا الأخير القلق لا يجد في أفقه سوى المستقبل. «ما الذي سيحل بي؟ ما الذي يجب أن أفعله الآن؟ كيف يجب أن أكون مع الآخرين في هذا العالم الغريب؟» كلّ هذه تأملات موجّهة إلى ما يأتي وليست اجترارات لما جرى إلى الآن.

وإذ يفتقر المهاجر إلى ذلك النوع من الدعم والتفهم الذي يلقاه المرء في جماعته الأصلية، فإنّه يجد نفسه وحيدًا من دون ظهير يلوذ به ما عدا احتمال يواجهه بانفتاحه المهول وعدم تحديده الواعد بمقدار ما هو مربك. وفي هذه اللحظة يقع كلّ ما فيه، وما يجعله ما هو عليه، أسير اندفاعية لا تلين قُدّمًا. حتى ما كان عليه إلى الآن يقع أيضًا أسير تلك الاندفاعية، إنما ليس بوصفه رزمة ميته تجرها قوة ليست قوتها.

على العكس، يكون هو ذاته مكوّنًا من مكوّنات تلك الحركة العجلى التي تدفع المهاجر قُدّمًا. ففي تلك الحركة لا يعوم الماضي بسلبية بوصفه قطعة من الزمن المتجمّد، بل يعمل بوصفه خبرة تفعّلها قوة الإسراع وتستثمرها في الوقت ذاته. وليس في هذا أيّ محاولة يائسة لإيجاد ما ضاع، بل مجرد تيار جارٍ يغدو فيه الماضي جزءًا لا يتجزأ من الحاضر.

لا يجري ارتباط ماضي المهاجر بمأزقه، لحظة اندفاعه صوب المستقبل، بوصفه سيرورة شفاء بل تكرار. وبدلًا من أن يكون ذلك الماضي ميتًا، نجد أنه بقي منظرًا في زمنه حيًّا تمامًا مثل بذرة في التراب تنتظر فصل الدفء والنماء كي تُنتش. هكذا، يعود ما كان ليغدو إمكانًا مهيبًا لأن يُخصّب ويُحشد من جديد. وهو يستبق المستقبل ويتيح نفسه للاستخدام وللتجدد، عبر هذا الاستخدام، بوصفه مادة ما سيأتي.

ذلك هو السبب في أنّ حاضر المهاجر، لحظة ذلك المدّ الذي يحمل معه ماضيه المتّجه إلى المستقبل، يلفت الانتباه على الدوام بما ينطوي عليه من التباس. ذلك أنّ المهاجر لا يزال يظهر في أيّ لحظة كهذه وهو يتكلّم بصوت الجماعة حيث تلقّن لغته الأولى، حتى وهو يلتقط لغة الجماعة الأخرى حيث يوشك أن يجد وطنًا ثانيًا. وهو يخلط التعابير واللكنات في كلّ مناحي سلوكه الأخرى أيضًا - الطريقة التي يلبس بها ويعمل ويأكل ويتكلّم ويتصرّف عمومًا في علاقته اليومية مع الآخرين - وبذلك يتلبّس دور من يأبى الترجمة، ويأبى الفهم تاليًا.

هكذا يكون مهاجرنا الأول واقعًا في شرك معضلة زمنية. عليه أن يحظى باعتراف أقرانه في الجماعة المضيفة بالمشاركة في «الآن» الخاص بحياتهم اليومية. لكن مثل هذه المشاركة تعسرهما حقيقة أنَّ كلَّ ما هو مُترَقَّبٌ ومستقبلي في شأنها هو عرضة لأن يجعل المهاجر يبدو بوصفه غريبًا، وكلَّ ما هو ماضي ربما سوف يُخلَطُ بينه وبين الحنين. عليه أن يتعلَّم أن يعيش ارتباطه المزدوج هذا إلى أن يصل الجيل الثاني ويبرز في المشهد مع زمنه الخاص، فيفرط في تحديد زمنية هذا المهاجر ويعيد تقويمها في جولة جديدة من الصراعات وضروب التقارب.

الانعطاف (*)

يتحدث إدوارد سعيد، في كتابه مسألة فلسطين (1979)، عن عام 1967 بوصفه «عامًا فاصلاً» بالنسبة إلى شعبه. ذلك أن احتلال إسرائيل الضفة الغربية وغزة ساعد على تبلور إحساس هذا الشعب بهوية فلسطينية مشتركة قائمة على مرارة التشريد. وبعد سنوات سوف يصف سعيد نفسه في مذكراته بأنه «لم يعد الشخص ذاته بعد 1967». كان رحالةً خليّ البال إلى أن استولى عليه عندئذ قلق التشرد، مثل أبناء بلده. طوال السنوات الثلاثين الأولى من حياته كان يتنقل من وطن إلى وطن، ومن مدرسة إلى مدرسة، وإلى حد ما من عمل إلى عمل، مسافرًا بين الثقافات والمجتمعات في بلدان عدّة وقارتين. ويبدو أن التجوال الكوسموبوليتي لم يكن يزعجه كثيرًا. والحقيقة، إن تذكّره تلك الأيام يكاد لا يترك مجالًا للشكّ في أنّه كان يتمتع بحياة طليقة وفسيحة لا تقتصر على موضع بعينه. لكن أحداث 1967 غيرت كلّ ذلك وجعلته يدرك، كما لم يدرك من قبل، أنّه كان ذات

مرّة لديه وطن يدعوّه وطنه، وآتّه بات الآن بلا وطن. وهذه الخسارة التي كانت الأخيرة في سلسلة من ضروب التشرّد التي عانتها أسرته وأقرباؤه، جرى تمثّلها في «التشرّد الذي يختزل سائر الخسائر الأخرى»، أي خسارة فلسطين. ومنذ ذلك الحين فصاعدًا سوف تكون هذه نقطة يتقاطع عندها الزمان والمكان في عمله وتنظّم انكبابًا متعدد الجوانب على بعض أبرز التأمّلات في المأزق الإنساني في الأدب والتاريخ والسياسة.

يبرز ذلك المأزق على نحوٍ خاص في صورة المنفى التي نكاد نجدها في كلّ تناول لفلسطين في أعماله. وهي في الحقيقة محور الشاغل الوجودي الذي يقيم آصرة لا تخطئها العين بين كلّ سردية من هذه السرديات ومقالاته الأدبية. والأمر كما لو أنّ نشاز الحياة يدعو إلى حوار جديد بين الحياة والأدب في ضوء تجربة المنفى، وسعيد يستجيب بإقامة مثل هذا الحوار في دراساته للرواية التي تدين بشكلها إلى ذلك النشاز ذاته، بحسب تصوّر لو كاش. كما يتضح ذلك أيضًا، وإن يكن بمقياس القصة القصيرة المحدود، في قراءة سعيد قصة جوزيف كونراد «إيمي فوستر» واستخدامه القصّ في إضفاء معنى على التشرّد كواقعة مهمة من وقائع الحياة الحديثة.

قصة «إيمي فوستر» هي قصة غرق سفينة، قصة قارب مكتظ بالمهاجرين الذين أغراهم احتمال العمل والذهب كان في طريقه إلى أميركا حين غرق تجاه شاطئ إنكلترا. أحد المسافرين، وهو قروي فقير يُدعى يانكو غورال من أوروبا الشرقية، كان محظوظًا بما يكفي

لأن يظل على قيد الحياة إذ تدفعه العاصفة إلى الشاطئ. ومع أن أهل المنطقة يُبدون عدم ترحابهم الصريح به، فإنه يجد عملاً ومكاناً للعيش، ونعلم أن القرويين في النهاية «اعتادوا رؤيته» ولو أنهم «لم يعتادوه قط». وما جعله غير مقبول كان أجنبيته التي تعبر عنها الطريقة التي يلبس بها، ويمشي، ويغني، ويتكلم، ويتلو صلاة الرب: أي كل ما يُعتبر ضرباً من اللغة، بالمعنى العريض. وفي غياب التماس اللغوي مع أهل القرية وغياب من يمكنه التحدث معه بلسانه الأم، كان هذا الشاب الذي نجا من الغرق شخصاً منبوذاً واقعاً في شرك وحدة لا مفرّ منها.

كان القبس الوحيد في هذه الظلمة علاقة نشأت بينه وبين إيمي فوستر، الفتاة القروية التي انجذبت إليه من أول نظرة، وعاملته بكثير من التعاطف واللطف، وساعدته على كسر عزله جزئياً على الأقل، بل تحدت رأي أهل القرية وتزوجته، وأنجبت طفلاً. وبدا كل شيء مبشراً بنهاية سعيدة إلى أن وقع ضحية مرضٍ خطير. وهنا نجد أن إيمي التي كانت حتى ذلك الحين ملاذه الوحيد من العجمة التي قطعته عن بقية السكان، تُصاب بالعجمة. ويغدو فشل التواصل بينهما حاداً إلى درجة أنها لا تستطيع أن تتحمل المزيد فتمضي بالطفل، تاركة إياه يموت مهملاً ووحيداً.

من المعروف أن هذه القصة حظيت باهتمام خاص في عمل سعيد على المنفى، فهو يستخدمها في مقالته «تأملات حول المنفى» (1984) ليشير (كما يفعل في غير مكان) إلى أن إحساس كونراد

بالاغتراب يسوقه إلى التماهي مع ذلك الناجي المنبوذ وإلى جعل مشكلة التواصل مشكلة أساسية في حبكته. ويرى سعيد أن النتيجة لم تقتصر على مفاومة سوء التفاهم بين إيمي ويانكو بل تعدتها إلى تحويل «الخوف العصابي الذي يشعر به المنفي» إلى «مبدأ جمالي» وإضفاء طابع رومانسي على موته. لكنه حين يعود إلى النص بعد قرابة خمسة عشر عامًا في مقاله «بين عالمين» (1998)، نجد تغييرًا ملحوظًا في النبرة يلفت الانتباه بما يبيده من غياب أي إشارة إلى الرومانسية مهما تكن. وعلى العكس، فإنه يقدر كونراد بلا تحفظ لتصويره إحساس المنفي بـ «ضياع الوطن واللغة في المكان الجديد» على أنه ضياعٌ «مُبْرَمٌ، مُقْلِقٌ لا يلين، فجٌّ، لا سبيل إلى معالجته، وحادٌّ على الدوام». وما من أثر للعاطفية هنا. وما يستهوي سعيدًا هو «شدة» التمثيل.

لا يقل أهمية عن هذا أن سعيدًا لا يتردد في الانطلاق من هذه الفكرة الكونرادية كي يكتب وصفًا مؤثرًا لإحساسه بـ «ضياع الوطن واللغة» في بقية المقالة، فيتحدث بحزن، في السياق، عن عواقب الركون إلى منصب في المهنة الأكاديمية في أميركا بوصفه «طريقة لإغراق ماضي العسير الذي لا يقبل الاستيعاب»، وعن إدراكه المتنامي أنه قد عود نفسه بذلك «مقتضيات الحياة في بوتقة الانصهار الأميركية» إلى درجة تقارب «إبطال» ماضيه. وهذا مصير المثقف المهاجر الذي سبق أن حذر منه أدورنو (Adorno). ولذلك راح سعيد، في ما تبقى له من وقت قليل، يجرد ماضيه ويدرك «مرة أخرى أن كونراد كان قد سبقني إلى هناك».

هذا الإدراك لافتٌ، على الأقل. ذلك أن سعيدًا في قراءته «إيمي فوستر» وفي غير مكان، كان مبدئيًا حتى ذلك الحين إلى النأي بنفسه عن كونراد في قضية نقدية واحدة. لم تُرقه صورة المنفي بوصفه بطلًا رومانسيًا يُساء فهمه، وهي الصورة التي قرأ القصة على أساسها واعتقد أن ما يقف وراءها هو تماهي الكاتب مع مصير مُختلقات خياله البائسة. لكن ملكة الحكم لديه باتت تفضل تسليط الضوء على رفض كونراد العنيد أن يسمح لضغوط المنفي بأن تُفرغ ماضيه من محتواه. ويبدو في ضوء هذه المقاومة، كما وثقها سعيد نفسه، أن كونراد كان بالغ الواقعية بالفعل في تصويره المنفي على أنه ضحية تلك الضغوط. لا يسهب سعيد في إقراره بهذا، ويكتفي بأن يتماهى مع مأزق كونراد كما تماهى هذا الأخير مع مأزق المنفي. لكن التحول الذي يبلغ درجة الانعطاف الهامة، يمسك القارئ بغتة ويدفعه إلى السؤال عما أحدث هذا التحول.

ليس واضحًا ما إذا كان سعيد قد انتبه إلى أي انعطاف كهذه في تفكيره. لكن لدينا في كتاباته كل ما نحتاج إليه للإجابة عن سؤالنا. وأول ما نلاحظه هو أن هذا التحول ليس من النوع الذي أحدثته حرب حزيران (يونيو) عام 1967. وسعيد يشير إلى تلك اللحظة الباكورة مرة بعد مرة بوصفها نقطة تاريخية في حياة شعب. فعندها خطا هذا الشعب خارج «البنية العربية التقليدية» التي احتجزته عقودًا وراح يؤكد «الاعتماد الفلسطيني على الذات، والمسؤولية الفلسطينية، والهوية الفلسطينية في هيئة منظمات فلسطينية مُجمع عليها». وهكذا، لم يعد «الفلسطينيون المنفيون» مجرد لاجئين، و«غدوا قوة سياسية لها أهميتها المقدرة».

انضمّ سعيد أيضًا إلى هذا الشعب ليؤدّي الدور الذي اشتُهر بسببه أنه ربما كان المدافع الأوضح عن القضية الفلسطينية في الخارج. وبدلًا من بقاءه ذلك المتفرّج كما كان حتى ذلك الحين، بات مساهمًا في الحركة الوطنية المنبعثة. ومثل أبناء وطنه، كان يملؤه هو أيضًا أملُ المشرّدين بأن يعودوا إلى وطنهم السليب وعزمهم على أن يعملوا معًا من أجل ذلك. كانت تلك رؤية تتطلّع قُدّمًا ولا مجال فيها للمنفّي بوصفه ذلك الفرد الواقع في شراك العزلة والوحدة. وإذا ما صُوّرَ فيها على أيّ نحو من الأنحاء، فقد اقتصر ذلك على تصويره بوصفه كيانًا لا أهمية له عُرْضةً لأن يعدّه الناشط غير واقعي ورومانسي.

لعلّ هذه هي الصورة التي رآها سعيد في الناجي المنبوذ لدى كونراد في عام 1984: صورة أسى مطلق بدا ضئيلاً ومثيرًا للشفقة وبلا أثر إزاء الحماسة الجمعيّة الناهضة. لكنّ هنالك مشكلة جدية في هذه الرؤية، فهي لا تأخذ في الحسبان حقيقة أنّ منظور الأمل المشار إليه آنفًا ليس متاحًا للمنفّي المعزول، مثل يانكو غورال، في مجتمع غريب. فهو - بخلاف جمهور المشرّدين - لا يملك ذخيرة من السخط تزوّده بالإرادة والطاقة ليشقّ طريقه خارجًا من محنته. وهذه الأخيرة هي من صنعه برمتها: من صنع فشله في الحكم والتقدير، حيث الإفراط في تقويم قدرته على تحمّل مخاطر مغامرته. فليس لديه من يُنحي عليه باللائمة سوى نفسه. ولا ينتمي إلى جَمْعٍ يمكنه أن يتكئ عليه طلبًا للدعم أو العزاء في مصابه. ذلك أنه انساق بعيدًا جدًّا عن شعبه والمسافة ازدادت بمرور الوقت.

تعني المسافة بالنسبة إلى يانكو خسارة ليس ثمة ما يوازئها في حالة أولئك الذين سُردوا جملةً بعنف الغزو أو الاحتلال. فخسارة الوطن لا تعادل في حالتهم خسارة التماسّ مع مجتمعهم الناطق بلغتهم. كما أنّ المصيبة المشتركة قد يكون لها، على الأقلّ، بعض الأثر الجامع في الرابطة اللغوية بينهم وتلهم بعض الأناشيد عن الشجاعة وبهجة الاحتفاء بانخراطهم في كفاح مشترك. والحال أنّ سعيدًا يلفت انتباهنا إلى هذا النوع ذاته تقريبًا من التطور في الأدب الفلسطيني المعاصر.

بالمقابل، ليس لدى المنفيّ مثل يانكو أي إمكان مطلقًا للتواصل بلغته الأم، وإذ لا يعرف سوى هذه اللغة على الإطلاق بين أناسٍ لا يقتصر أمرهم على عدم ألفتهم بها بل يتعدّاه إلى عدائهم تجاه كلّ ما يبدو شبيهًا بها ولو من بعيد، فإنّه لا تبقى لديه أيّ وسيلة للتحوّل أيًا تكن. ولذلك لا يكون في وسعه أن يفعل أيّ شيء كي يكسر الصمت واليأس اللذين يطبقان عليه. وبما أنّه حُكِمَ عليه بأن يُدفن حيًّا، فإنّه يمكن بالفعل أن ينتهي إلى «موته وحيدًا... [في] مشهد... لا تميزه... سوى عيون لا تنمّ عن استجابة ولا تبدي أي تواصل». وهذا هو السجّل الآخر لمأزق المنفيّ، دعامة القصّ الكونرادي التي يبدو أنّ سعيدًا لم يُتَح لها أيّ مجال في تأويله الباكر.

أخيرًا، بعد سبع سنوات، بدّل سعيد بين السجلّين. حدث ذلك في عام 1991، كما يتذكّر في مقاله «بين عالمين»، «حين أبان لي تشخيصٌ طبيّ بغیض فجأة عن الفناء الذي كان من الواجب أن

أدرکه من قبل... [ف]وجدت نفسي أحاول أن أفهم حياتي، إذ بدت نهايتها تقترب على نحوٍ منذر بالخطر». هكذا بدت له الآن نظرةً كونراد إلى موت المنبوذ في ضوءٍ جديد: الضوء المعتم لعمقٍ آخر يشخصه السارد في «إيمي فوستر» على هيئة مأساة. مأساة ليست من النوع اليوناني الكلاسيكي المؤلف، بل مأساة «شجن مرهف» ناجم، كما يقول كونراد، عن «اختلافات لا سبيل إلى تسويتها» كما هي ناجمة عن «ذلك الخوف مما لا تمكن الإحاطة به، الذي يخيم فوق جميع رؤوسنا، فوق جميع رؤوسنا». و«الاختلافات التي لا سبيل إلى تسويتها» في هذه الصيغة يسهل تمييزها بوصفها ما عزَّل يانكو غورال وقتله في النهاية. ولكن ما معنى «ما لا تمكن الإحاطة به»؟ من الواضح - كما يشير الخوف «الذي يخيم فوق جميع رؤوسنا» مع تكرار الكلمات الثلاث الأخيرة بقصد التوكيد - أن «ما لا تمكن الإحاطة به» لا يقتصر على المنفيين وحدهم، بل يطاول جميع البشر. والتهديد الوحيد الذي يحيق بهم كلهم من دون استثناء هو الموت بالطبع.

المفارقة، أن «ما لا تمكن الإحاطة به» هو ما يدفع سعيدًا أيضًا إلى فهم حياته. وهذه ليست المرة الأولى التي يفعل فيها ذلك بدفع خارجي. ذلك أن حرب 1967 كانت ساقته إلى مثل هذه المراجعةٍ لماضيه الذي بلغ ذروته في تماهيه مع الفلسطينيين المشردين في كربتهم وفي كفاحهم. كانت تلك محاولة من طرفه لإدراك ذاته ضمن السجل العام لتجربة المنفى. لكنّ المنفى الذي كشفه الآن دنو الأجل بوصفه الذات التي لم يسبق تفحصها من قبل، كان من نوعٍ مختلف

تمامًا، نوع يشترك بالكثير مع كونراد. وإذا يتطَّلَع سعيد القهقري إلى حياته في ضوء المعرفة الجديدة، يشير إلى تلك الألفة الوجودية بالقول: «أدركتُ مرَّةً أخرى أنَّ كونراد كان سبقني إلى هناك». وهذا يساعد بلا شك في توضيح جميع ما عناه ما عدا عبارة واحدة، هي عبارة «مرَّةً أخرى». فما الذي فعله بهذه العبارة حين نعلم كم كان حاسمًا إلى ذلك الحين في حكمه أنَّ خوف كونراد من الموت وحيدًا هو الذي ساقه إلى المغالاة المفرطة في مدى عزلة المنفيّ وشدتها؟

من الواضح أنَّ ثمة شيئًا من الالتباس هنا. وليس صعبًا أن نفهم السبب. فهذا القول يعود إلى فترة استبطانٍ عميق تلت مباشرة تشخيص مرضه. وكما نعلم من سعيد نفسه، فقد بدأت تلك الفترة برسالة وجهها إلى أمه المتوفاة وبلغت ذروتها بعد ذلك بثلاث سنوات في العمل الذي بات في النهاية سيرته الذاتية. والكلمات التي تربطه بكونراد بوصفه سلفه ترد في مكان ما بين هذين القطبين من التشبُّه والاعتراف. ومن يعلم ما الذي يراه الرحالة المحكوم بيقين الموت الوشيك، في تلك المنطقة من النور والظل، وما الأنساق الهائمة التي تلفت نظره وسرعان ما تتبدد في العتمة المحتشدة؟

قد لا يكون تماهي سعيد مع كونراد، بوصفه واحدًا من تلك الأنساق المتشكِّلة في مثل هذا الإبهام، مفهومًا مباشرةً. لكنه يُفهم إذا ما قُرئ في سياق ما قاله عن التقارب بين تجربته وتجربة كونراد. وهذا يرتبط بممارسة الأخير السردية. فكونراد بوصفه قاصًّا، غالبًا ما يختار ساردًا مثل كينيدي في «إيمي فوستر» كي يقوم بالكلام بدلًا

منه حين تتعلق الحكاية بالمنفى. والأمر كما لو آتته يحتاج إلى أحد آخر ونطق غير مباشر كي يعمل كدرية بينه بوصفه منفيًا وبين الموت المُقدَّر لشخصياته باعتبارهم ضحايا فشل التواصل الإنساني. وهذه الاستراتيجية التي تعي ذاتها تمامًا هي طريقة في الكتابة الإبداعية ترجى الموت عالمة كل العلم أنه مُحتم.

يبدو هذا في ذهن سعيد حين يتذكر أن انكبابه النقدي على كونراد لسنوات كان أشبه بـ«لازمة ثابتة» شكّل كثير مما اختبره نوعًا من الطباق معها. لكن ذلك جرى، كما يقول، بالعمل «عبر كتابات الآخرين»، أي حدسيًا ومن غير معرفة الذات. وهذا ما ميّزه عن قصّ كونراد، الذي يتوسّطه صوت السارد. ذلك أن معرفة الذات هي بالفعل ما مكّن المعلم العظيم من بلوغ المرحلة النهائية بشروطه، مدرّكًا تمام الإدراك أنه سيخسر، لكن خسارته لن تكون تلك الخسارة التي تجعل الموت فخورًا. سعيد أيضًا ينطلق ليعرف نفسه، «محاولًا» كما يقول «أن أفهم حياتي إذ بدت نهايتها تقترب على نحو مُنذِر بالخطر». والإقرار الواعي بنهاية وشيكة هو ما مكّنه من أن يرى بوضوح أكثر من ذي قبل كيف تقاربت تجربة منفاه مع تجربة كونراد. وما تقاسمه الكاتب والناقد، وكلّ منهما مشرّد كالآخر، كان رفضهما، المُفصّح عنه كلُّ بطريقته، أيّ تسوية مع السلطة المميّنة التي يفرضها الاغتراب وعدم الفهم على العقول والثقافات. والمفارقة الساخرة، أن الأمر اقتضى معرفة الموت وجلاءه الرهيب كي يتمكن من التقارب هذان الاتجاهان من الخبرة التي ترتقي بالحياة.

الترجمة بين الثقافات^(٥)

سيداتني وسادتي، عليّ أن أعترف، وقد تجهّزت للكلام، بشيء من الرهبة. فأنا أعلم أنني أخطب جمهورًا بالغ التميّز من علماء الاجتماع. وسبق لي، بوصفي مؤرّخًا، أن انتميت إلى هذا الوسط أنا نفسي، ربما ليس كشريك تام الشراكة بل كقريب ينتمي إلى التصنيف ذاته. وحين نلت درجة الماجستير من جامعة كلكتا في أربعينيات القرن العشرين، كان التاريخ لا يزال يُعدُّ تخصصًا إنسانيًا كلاسيكيًا بالمعنى الذي أعطته النهضة [الأوروبية] للإنسانية. لكنه لم يستطع مقاومة الاندفاع الذي بدأ مع أول قبلة هيدروجينية وساق جيل ما بعد الحرب من الباحثين إلى الاعتقاد بأنَّ حقيقة الفيزياء الكونية سوف تكون في متناولهم إذا ما جرى الاعتراف بدراسة الماضي بوصفها علمًا وضعيًا. وغدا التاريخ علمًا اجتماعيًا، عقدًا فاوستيًا [نسبة إلى فاوست]، وأضاع تخصصنا روحه بعد أن كان مضرب مثل في إنسانيته. وها هي العواقب واضحة. وبينما نحن نهرع

لتصحيح الضرر الحاصل، يبرز دور الأكاديمية النمساوية للعلوم بوصفها مؤسسة ترتقي بالبحث النقدي باعتباره شرطاً ضرورياً لاجتراح فضاء لتبادل الأفكار بين الأفراد والثقافات وتوسيعه. ذلك أنها الخلف المباشر لتراث الشكوكية القديمة في الغرب، أعني الأكاديمية الأولى.

تسابت هذه الأفكار في ذهني حين أُخْبِرْتُ بقرار الأكاديمية النمساوية أن تسبغ هذا الشرف على عملي المتواضع في مجال الدراسات الجنوب آسيوية، وأعادني ذلك إلى ماضي. كل ما وجدته هناك هو طفلٌ عاصٍ على نحوٍ لا شفاء له، لا يني يشكّل مصدر إزعاج دائم للكبار في البيت والمدرسة، بعادته السيئة أن يسأل «لماذا» حيال كل شيء، الأمر الذي كان يثير الضيق والإزعاج. فذلك لم يكن مقبولاً في بيئة الهند الاجتماعية والثقافية البطريكية في تلك الأيام بوصفها مستعمرة بريطانية. لذلك كان أولياء أمري لا ينفكون يلوموني على كوني ذلك الطفل الذي يتدخل في شؤون الكبار. والحقيقة أنني خرقت كثيراً من القواعد إلى درجة أن أحداً لم يكن ليزعج نفسه بسؤالي لماذا أو اصل الاستفهام كما أفعل. ولو فعلوا ذلك لكنت أخبرتهم أنني قرأت كتاباً نصحني به جدي، بطريك العائلة، فيه قصص عن رجال عظماء يُدعون بالعابرة، وتأثرت بالقصة التي عن سقراط، حيث ينصح بالشك في كل شيء باعتباره واحدةً من الفضائل. كنت أعتبر ذلك أمراً معروفاً للكبار واستخدمته كي أبين لهم أنني كبرت أنا أيضاً.

هكذا، جرى ببساطة أنني نشأت متشككًا. وحين بدأت مسيرتي الأكاديمية في الهند ثمّ في إنكلترا، كان زملائي يجدون في بعض الأحيان أنّ تدريسي يتسم بالخصوصية، إذ يخرج عن المنهاج، في حين كان الطلاب يجدونه مشوقًا في العادة. وغدا التشكك جزءًا مني واعتدتُ، من دون وعي مني، تعليمَ الطلاب أن يسألوا لماذا. وأذكر أنني في دروسي للطلاب المتقدمين، كثيرًا ما كنت أستخدم استعارةً تتعلق بصيد الأسماك: إذا أردت أن تصطاد سمكةً كبيرة، لن تجدها بالنظر إليها من فوق. سوف تختلط مع عتمة الأعماق فلا تعود تميّزها مما يحيط بها. أمّا إذا نظرت من تحت، فسوف ترى أسفل بطنها يلمع ولن تخطئها هدفًا لصيدك. تكريمًا لذلك التراث من التشكك نجتمع هنا اليوم.

إنه ليشعرنى بالتواضع أن أفكر في أنّ الأكاديمية النمساوية للعلوم رأت من المناسب أن تجد مكانًا لدراسات جنوب آسيا ومشروع دراسات التابع في هذا التراث. تقف وراء هذا التطور جهود فردية ومؤسسية كثيرة، وبمقدار ما يتعلّق الأمر بي، يبدو أنّ كلّ شيء بدأ بأطروحة كتبتها في عام 1963. كنت لا أزال باحثًا في التاريخ الاقتصادي من حيث التخصص وبدأت أكتب أطروحة عن قانون الأرض في ما كان الهند البريطانية، وحين جلست أكتب، خرج العنوان على النحو فكرة التسوية الدائمة. ما كان ذلك ليدهش أصدقائي، وقالوا: «ها هو رانا جيت يقوم مرّة أخرى بتمرين في (تاريخ الأفكار). ألم يكن كذلك على الدوام؟». حسنٌ، في ذلك الوقت، بعد فترة طويلة من هوسرل (Husserl) وهايدغر، كانت الظاهرية قد

رَسَخَتْ أَقْدَامُهَا فِي الْمَشْهَدِ الْأَكَادِمِيِّ الْأُورُوبِيِّ بِوَصْفِهَا مَبْحَثًا مَتِينًا. وَبِالتَّدْرِيجِ، وَجَدْتُ أَنَا أَيْضًا، مَعَ كُلِّ الَّذِينَ كَانُوا فِي وَضْعِ مِمَائِلٍ، أَنَّ عَمَلِي يُدْرَجُ فِي إِطَارِ «تَارِيخِ الْأَفْكَارِ». وَكَانَتْ مَسْأَلَةُ اسْتِقْلَالِ الْمَبْحَثِ فِي نِظَامِ الْمَعْرِفَةِ قَدْ تَرَسَخَتْ فِي الْخَطَابِ التَّارِيخِيِّ الْأَكَادِمِيِّ عَلَى نَحْوِ وَاضِحٍ يَكْفِي لِلْبُرْهَانِ عَلَى ضُرُوبِ اِزْدَوَاجِيَّتِهَا الَّتِي هِيَ وَحَمَّتُهَا الْكَلَّاسِيكِيَّةُ.

الْوَحْمَةُ، كَمَا نَعْلَمُ مِنْدَ أُسْخِيلُوسِ (Aeschylus) وَأُودِيْبِ (Oedipus) الْمَلِكِ، هِيَ الْعَلَامَةُ الْأَوْضَحُ عَلَى الْهُوِيَّةِ. وَهَذَا عَلَى وَجْهِ الدَّقَّةِ مَا جَعَلَ الْأَنْثُرُوبُولُوجِيَا الْاجْتِمَاعِيَّةَ، أَوْ الْإِنْثُولُوجِيَا، مَشِيرَةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى عُلَمَاءِ الْاجْتِمَاعِ الْعِظْمَاءِ فِي زَمَنِنَا، مِنْ بَرُونِيْسَلَفِ مَالِيْنُوفْسْكِ (Bronislav Malinowski) إِلَى كَلُودِ لِيْفِي سْتَرُوسِ (Claude Lévi-Strauss)، وَكِلَاهُمَا مِمَّنْ رَسَمُوا مَعَالِمَ هَذَا الْمِيْدَانِ مِنْ مِيَادِيْنِ الْمَعْرِفَةِ عَلَى نَحْوِ جَعْلِ كِتَابَاتِهِمَا ذَاتَ أَهْمِيَّةٍ أُسَاسِيَّةٍ. وَإِذَا مَا كَانَ لِي أَيُّ قَوْلٍ فِي هَذَا الْمَجَالِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَإِنِّي أَنْصَحُ بِعَمَلِ الْأَوَّلِ الْجَزْرِ الْمَرْجَانِيَّةِ (*The Coral Islands*) وَعَمَلِ الثَّانِيِ الْإِنْثُوغْرَافِيَا الْاجْتِمَاعِيَّةِ (*Social Ethnography*) بِاعْتِبَارِهِمَا نَصِيْنِ لِلْعَمَلِ الْمَتَقَدِّمِ فِي تَخْصُّصِي، وَهُمَا فِي رَأْيِي نَصَانِ بَدْيَانِ.

الْوَحْمَةُ هِيَ عَلَى الدَّوَامِ وَبِالضَّرُورَةِ دَلِيلُ اِزْدَوَاجِ وَالتَّبَاسِ. وَهَذَا يَصِحُّ فِي الْإِنْثُولُوجِيَا الْاجْتِمَاعِيَّةِ كَمَا يَصِحُّ فِي التَّارِيخِ ذَاتِهِ. وَأَنْ تَكُونَ مَزْدُوجًا وَمَلْتَبَسًا يَعْنِي أَنْ تَتَوَقَّعَ السُّؤَالُ: مَزْدُوجٌ أَوْ مَلْتَبَسٌ فِي شَأْنِ مَاذَا؟ وَكَمَا فِي كُلِّ تَوَقُّعٍ، فَإِنَّ مَعْنَى السُّؤَالِ مُتَضَمِّنٌ فِي مَعْنَى

تلك الـ «ماذا» التي تنتمي بوضوح إلى مجال الإمكان. وكما يكون الفاعل مُتَضَمَّنًا أصلاً في المعنى الذي لم يكتمل بَعْدُ لجملة لم تكتمل، فإنَّ ازدواج المعنى أيضًا ينطوي بصورة جنينية على إمكان الاكتمال. هكذا يعمل الازدواج على المعنى كأنه ينتظر آخره، أي الموت ذاته، حيث يلاقي رجلٌ وحيد مصيره، أو الآخر المطلق الذي ليس ثمة بعده معرفة لـ الذات، ذلك أنه كما أشار فرويد بحكمة بالغة، ما من أحد استطاع معرفة نفسه أفضل من أوديب بوصفه الملك الذي ثبت أنَّ إحساسه بالواجب العام أقوى من التزامه الأبوي، أو أفضل من أنتيغون التي وقف إحساسها بالمجتمع في وجه البطيركية.

أعتقد أننا بهذا نأتي إلى برونيسلاف مالينوفسكي. ذلك أنَّ حياته هي حقاً نص أوديبِيّ، حيث يجعل القدر من الإنسان موضوعَ عارضٍ محض من دون علمه. وسيرة مالينوفسكي، كما يُزَعَم، هي سيرة عالم اجتماع شهير في القرن العشرين لكنه متمرّد: كان لديه حساب يصفّيه مع البطيركية وأجبرته الظروف على أن يدافع عنه بأن يختار علناً حسّ المكان أو الجماعة التي حسب أنَّ ولاءه ينتمي إليها وحدها.

كلّ هذا حصل على نحو عارضٍ بالفعل. وجد مالينوفسكي نفسه، من دون سبب وجيه، منفياً في أرض تعتبرها حكومة تلك الأيام البريطانية ذات أهمية كبيرة في ما يتعلق بأمن إمبراطوريتها: مجموعة من جزر المحيط الهادي يقطنها الشعب التروبرياندي وحوّلها البريطانيون مستعمرة. كانت جريمة مالينوفسكي أنه

يحمل اسمًا غير مناسب. وبلغت أكاديمية، ما كان بوسعها أن يكون بريطانيًا أكثر. كان يدرّس الأنثروبولوجيا الاجتماعية في كلية لندن للاقتصاد واشتهر عمله الأول لدى الجميع بأنه مساهمة كبرى في هذا المجال. لكنه اعتُبر، مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، شخصًا غريبًا، بالتعريف. ولذلك توجّب نفيه إلى أرض تشابه ألمانيا العدو العريق لإنكلترا، لكنه نُفي بطريقة يمكن أن تُظهر عمله كاستمرار لدراساته على الجزر المرجانية ومكانتها في تراث أهل الجزر أنفسهم.

كان اسم برونيسلاف مالينوفسكي يصدّم آذان البريطانيين، لكنه كان على العكس بالنسبة إليه نفسه، اسمه البلقاني الذي جعله فخورًا بما يكفي لأن يلتمس إبعاده إلى البيئة التي ينتمي إليها بفضل أصالة بحوثه وحدها. وليس على المرء أن يمضي بعيدًا كي يلتمس هنا تشابهًا شديدًا مع توجّه بلقاني آخر، هو ذلك الذي نجده في أعمال جوزيف كونراد (Joseph Conrad). فهذا الغريب، أيضًا، بحسب التعريف الإمبراطوري البريطاني، سوف يشدد بفخار بدوره على هويته وهو يفسح لنفسه مكانًا في قصةٍ جارية. وهذا المكان أو الدور هو، بالطبع، دور مارلو، الجاهز للاستيلاء على السرد حتى من السيّد المرعب كورتز، ليقول للقارئ، في رواية كونراد قلب الظلام (*Heart of Darkness*)، شيئًا أو شيئين رأهما أو سمعتهما بنفسه. لقد دخل حقًا «قلب الظلام» وسمع الطبول تدوي على مبعدة في الليل، وحين تجاوز القارب الأكمة رأى «ملكة الظلام» ذاتها.

عند هذه المنطقة الشفقية على وجه التحديد، يلاقي العلم الإمبراطورية. وعمل مالينوفسكي الحدائق المرجانية وسحرها (*Coral Gardens and Their Magic*) ينتمي إلى هناك بالضبط، ونحن القراء مَنْ لدينا كل شيء لنربحه من هذه المواجهة. نحن مستفيدون في المقام الأول لأنه عمل واع بذاته تمامًا، إذا كان ثمة هكذا عمل، بوصفه نموذجًا لعلم لا يخفق قط في تفحص كل خطوة تُتخذ ومراقبتها وعدم الكف عن مراجعة ذاته. ولا تقتصر النتيجة، اللافتة بما يكفي، على أن المرء يمتلك المعطيات الميدانية الأشد موثوقية كي يستند إليها، بل تتعداه إلى أن المعلومات التي تُجمع على هذا النحو، وتُفحص، وتُصَفَّى، وتُصَوَّب مرّة بعد مرّة، يبدو على الدوام أنها تخرج بمقترحات جديدة عند كل قراءة.

سأوضح الأمر من خلال تجربة هي تجربتي بالمطلق. كنت قد عدتُ مرّة أخرى، بوصفي مهتمًا بالسحر، إلى اللوحة الرائعة التي يقدمها مالينوفسكي في «عمل باكر وسحر افتتاحي» في حدائق أوماراكانا *Gardens of Omarakana*. بغية الاقتضاب، كنت قد حددتُ بضعة مواضيع فحسب حول السحر، لكن لطالما كان اهتمامي هبة الـ urigubu التي لولاها لما أمكنت الإجابة عن الأسئلة النقدية التي طُرحت في القسم 2 (ص 196-210) وتخصُّ «الجوع والحب والخلاء بوصفها قوى دافعة في أعطية الحصاد التروبرياندية». ما تلا كان جوابًا هو عبارة عن فصل طويل ونقاش عن كتب لبنية المجتمع التروبرياندي المعقدة.

وهذا يمكن القارئ من أن يفهم لماذا لا تفضي النظرة السوسولوجية المنفصلة الصرف إلى الهبة والتبادل إلى أيّ مكان؟ ولماذا تعمل عواطف النسب والخيلاء والارتباط كبواعث شخصية قوية لهبة الـ urigubu؟ و«لماذا لا يمكن الـ urigubu أن تكون صفقة تجارية - لماذا تساهم الـ urigubu في استقرار الزواج - وكيف تساهم الـ urigubu في التنظيم السياسي؟». الكلام هو كلام الكاتب وأنا أورده لا كي أوضح أن تبصراً واسعاً وبيئاً في المجتمع التروبرياندي يجعله كلاماً موثقاً فحسب، بل كي أوضح أيضاً أنّ ملاحظات مالينوفسكي الخاصة بوصفها ملاحظات السوسولوجي الأوروبي، ليست بأيّ حال من الأحوال ما يفكر به ابن تروبرياندي إزاء الـ urigubu.

مع الوقوع في إسار هذه اللمحة الألمعية التي تكشف فيها مساءلة المقاربة الأكاديمية التخصصية لذاتها عما يخالف حكمة سكان الجزر المرجانية أنفسهم وخبرتهم، لا يسع المرء سوى أن يتأمل من جديد في ازدواج الإثنوغرافيا والتباسها الضروريين اللذين سبق أن أشرنا إليهما. وعندها سوف تسطع الموضوعات التي التقطتها بعناية حول السحر بعظمتها لتكشف ليس الأخطاء والفجوات بين «منهج العمل الميداني ووقائع القانون والاقتصاد المحليين الخفية» (الفصل XI) فحسب، بل لتثبت علاوة على ذلك حكمة المقطعين 2 و3 في ذلك الفصل، اللذين يوصفان بأنهما «تجربة أثروبولوجية في الاكتشاف (ص 320-324). - تحدّ للقارئ. - بلبلة الوقائع غير المنظّمة. - سيرة ذاتية للأخطاء...»،

يتلوها عنوان لا يقلُّ دلالةً هو «أوديسة الأخطاء في العمل الميداني»
(ص 324 - 330).

حين وجدُّني أمام روح النقد الذاتي العنيف هذا، لفَّ الصمت
ضروب قلقي الأكاديمية الهزيلة في شأن ما قاله المحليون أنفسهم
بخلاف ما قيل إنهم قالوه، وفي شأن ما شابه ذلك من لغو يتعلَّق
بالعمل الميداني. لكنني بفضل صداقة البستاني الساحر الرئيس
وسخائه، دُعيتُ كقارئ إلى مناسبتين لا تنسيان. وفي كليهما كان ثمة
حَثٌّ بطيء للطبيعة وهي تستعدُّ لتلد حياةً جديدةً في الحديقة. وسوف
أورد بإسهاب أبيات الجوقة (الصيغة 5)، بما فيها من تكرار:

بطن حديقتي يرتفع،

بطن حديقتي يعلو،

بطن حديقتي يضطجع،

بطن حديقتي ينمو ويغدو بحجم عَشِّ دجاجة الأحرار،

بطن حديقتي يعلو مثل كومة تراب حول كور نمل،

بطن حديقتي يعلو وينحني،

بطن حديقتي يعلو مثل النخل القوي،

بطن حديقتي يرقد،

بطن حديقتي ينتفخ،

بطن حديقتي ينتفخ كأنَّ فيه طفلاً.

يشرح الساحر أنّ هذه التعويذة القاطعة هي التي تضمن نمو الحداثق طوال العام. لكن الشعيرة لم تبلغ النهاية بعد، وكي تكتمل تحتاج إلى تعويذة (الصيغة 6) تقول:

أضربك، أيتها التربة، أشقك وأضع بذاري في الأرض. اهتزي،
أيتها التربة، انتفخي، أيتها التربة، انتفخي كأنّ فيك طفلاً،
أيتها التربة.

ونتوقف لحظة عند هذا السيناريو، ذلك أننا مع مالمينوفسكي، وهو واحد من أكثر علماء الاجتماع حنكة في عصره، لدينا هنا نظرة قريبة إلى عالم جديد تمامًا وهو يولد. الحديقة، التي تتمدد خاملة وفي بطنها تفسخُ الشتاء وتحلله كلّه، تستيقظ في النهاية لتباشير الربيع الأولى. شيءٌ قريب إلى الولادة البشرية يشير إلى الارتفاع البطيء والعلوّ، والاضطجاع، والنمو في «بطن حديقتي»، كما يلاحظ الساحر بافتخار إنما يحذر شديد. إنها حركات لطيفة تعلقو وتهبط في بعض الأحيان مثل كومة التراب عند كور النمل، وفي بعض الأحيان مثل النخل القوي، لكنها تنتفخ على الدوام بمقدّم حياة:

بطن حديقتي ينتفخ،

بطن حديقتي ينتفخ كأنّ فيه طفلاً.

من المعلوم أنّ الإنسان والطبيعة لا ينفكّ الواحد منهما يتكلم بلاغة الآخر، لأننا، كما يقول نيتشه (Nietzsche)، نكاد لا نستطيع الكلام إلا بلاغيًا. وفي هذه المناسبة، نحن نفعل ذلك لمقدّم حياة

جديدة على الأرض: انتفخي أيتها التربة، انتفخي كأنّ فيك طفلاً. المشهد يستوقفنا، لا لأنّه من غير المعتاد أن تحدث ولادة بشرية وولادة طبيعية في الوقت ذاته، بل لأنّ من النادر أن ترتبط الظاهرتان معاً لترجم كلّ منهما أعجوبتها للأخرى، كما يبدو أنهما تفاعلان هنا. تترجم؟ تخطر الكلمة في الذهن بسهولة في هذه المناسبة، لأن شهرة الكاتب كأسني لا تقلّ عن إنجازه كعالم اجتماع. والحال، إنّ مسألة الترجمة على وجه الدقّة هي ما يشغله أشدّ الانشغال في كتابه الحدائق المرجانية وسحرها، المجلد II: «لغة السحر والبستنة».

يمكن القول بشيء من الفجاجة، إنّ المشكلة التي يناقشها هذا الكتاب تدور برمتها حول عصا الحفر. لكن مالمينوفسكي لا يسعده أن يعتبرها كذلك. لأنّ ذلك كفيل، في رأيه، بأن يُغفل معانيها الضمنيّة الغنية والموحية. وإذ يضعها في قائمة بوصفها أداة تُستخدم في البستنة (ص 132-133)، فإنّها dayma يمكن أن تُستخدم لحفر التربة مثل أيّ عصا، طويلة أو قصيرة. وهي بذلك وظيفيّة أكثر منها شكليّة، بمعنى أنّ التركيز هو على الاستخدام وليس على الشكل. وبحسب تعبيره هو، فإنّ الـ dayma هي اسم جنس لأيّ أداة من أدوات الحفر. تحفر الأثلام والخنادق لتصريف المياه حين تطوف القرية، وتحفر الحفر لوضع أساسات المسكن. هكذا تعني كلمة dayma «عصا الحفر» وليس «عصا حفر الحديقة» فحسب. لكن استخدامها في الحدائق أهم من استخدام أيّ أداة بستنة أخرى. ولذلك، وبحسب مالمينوفسكي، فإنّ كلمة dayma تجلب سياق البستنة في الحال إلى ذهن المحلي.

ما يلقي هذا الوصفُ الضوءَ عليه هو على وجه الدقة كَلِيَّة حضور هذه المفردة واستخدامها كاسم جنس. والحال أنه ليس ممكناً أن يفكّر البستاني المحلي بعمله اليومي من دون الاستخدامات الكثيرة لهذه الكلمة. يعترف مالفينوفسكي بهذا، بالطبع، وهنا تكمن معضلته. ذلك أن الـ dayma ليست أيّ عصا للحفر. والتفكير فيها على هذا النحو، بالإنكليزية، يعني انتزاعها من مدارها الدلالي بالنسبة إلى المحلي بوصفها كلمة هي ببساطة غير قابلة للترجمة بما تنطوي عليه وظائفها المتوارثة، والطقسية، والتقنية من معانٍ متعددة كثيرة.

يمكن أن نصل هنا بقصة عصا الحفر التروبرياندية إلى نهاية سعيدة، لكن إكرامًا للمعلّم الذي ما كانت نزعة التنقيح والمراجعة لديه لتوفّر حتى حلوله التي تنطوي على مساءلة للذات، يجب القول إنّ مشكلة قابلية الترجمة التي يصوغها بالمعنى بالغة اجتازت اختبار الزمن بما فيها من مفارقة. فهو يريد أن يلقي الضوء على الـ dayma ويحفظ خصوصيتها، لأنّها تراث قديم غير قابل للتصرف فيه. وهذا بالفعل هو السبب في أنّ الكلمة يتم تداولها بسهولة بالغة في اللغة المحلية. فمن العمل المنزلي الرتيب إلى قرابين الأسلاف المتجهّمة، هي عملة شائعة بالنسبة إلى التبادل الاجتماعي والسياسي لدى أهل الجزر ولا تحتاج إلى جهد لترجمتها بوصفها تراثاً. لكنها، كما لاحظنا قبلاً، لا تقبل الترجمة بسبب كَلِيَّة حضورها واستخدامها اليومي على وجه التحديد. هكذا تكون لدينا كلّ من الخصوصية التي تُترجم بوصفها تراثاً، والفرادة التي لا تقبل الترجمة بوصفها يوميّة وكَلِيَّة الحضور.

هذه المفارقة ربما تفيد كخاتمة ملائمة لما نوّد قوله في هذه المناسبة. ذلك أنّ الترجمة، في معناها الصحيح، ربما تكون لها علاقة مع مؤسسي الأكاديمية بالطريقة التي أقاموها بها. وهي تبين أنّ مفارقةً فيها متسع كافٍ لمساءلة الذات مساءلةً نقدية هي بالضبط الموضوع الذي يجب أن تشعر الترجمة أنها مرتاحة فيه مع كلا طرفي معادلة يتوق الواحد منهما إلى أن يكون بديلاً من الآخر. وبوصفي امرءاً يمكن أن يُقرن بالأكاديمية، لأنّه أساساً يترجم بين القارات والثقافات، أشعر بأنّ لديّ مزية أن أحبيّ ذلك الانفتاح الذي هو بيتنا جميعاً.

مكتبة
t.me/t_pdf

ثبت تعريفي

aitihya: تراث، تقليد.

ākhyāna: سرد، قصة.

ārambhaka: حرفياً، البادئ، من يبدأ جلسة موسيقية أو مسرحية أو قصصية بالطلب من المؤدّين أن يبدأوا عملهم.

ātman, ātmā: الذات، النفس، الروح.

avyaya: كيان لغوي لا يخضع لقواعد الصّرف بحسب النحو السنسكريتي.

Bangla: لغة الشعب البنغالي الذي يشكّل الجزء الأعظم من سكّان بنغلادش وولاية البنغال الغربية في الهند.

Dalit: حرفياً، المضطّهدون، تعبير يُستخدم في الهند المعاصرة للإشارة إلى تلك الأقسام من السكّان التي تخضع، ضمن الترتاب الطائفي الهندوسي، لأشدّ صنوف التمييز ضدها.

dhvani: نظرية الإيحاء التي صاغتها وروّجتها مدرسة نافذة من الشعراء الهنود، على رأسهم أنانداقرّذنا وأبينافاغوبتا.

Diwani: منصب الديوان في ظل نواب البنغال وبيهار وأوريسا. في عام 1765، بعد ثماني سنوات على فتح البنغال، استحوذت شركة الهند الشرقية الإنكليزية على هذا المنصب من خلال ترتيب مع النواب. وبذلك باتت السيطرة على إيرادات الأرض وإدارة الشؤون القضائية المرتبطة بملكية الأرض بيد الشركة.

itihāsa: جنس من السرد الهندي القديم موضوعه الماضي. عدل عدد من اللغات الجنوب آسيوية التعبير السنسكريتي على النحو *itihās* كي يعني التاريخ والتأريخ بالمعنى الحديث.

jāti: جنس، نوع.

kathā: حكاية، قصة.

Mahābhārata: اسم واحدة من السرديتين الملحميتين الهنديتين العظيمتين، الثانية هي الـ *Rāmāyaṇa*.

māyāvāda: مذهب الوهم، وهو أساسي في تفسير فلسفة الـ *Advaita Vedānta* بحسب شانكارا.

pāraṃparya: تعاقب، تتالي.

purāṇa: اسم جنس لمجموعة من الروايات الأسطورية المنظومة شعراً بالسنسكريتية.

purāṇetiḥāsa: اجتماع الـ *purāṇa* والـ *itihāsa*، ويعني سرديات قديمة أشهر أمثلتها *Mahābhārata* و *Rāmāyaṇa*.

Rāmāyaṇa: واحدة من السرديتين الملحمتين الهنديتين العظيمنتين، حيث الأخرى هي *Mahābhārata*.

rasa: مذاق، نكهة، عُصارة، خُلاصة. تشكّل في الشعرية الهندية جوهر الجماليات ذاته، وتقف قبالة الاستجابة الانفعالية، بحسب آيينافاغوبتا.

Sāṃkhya: واحدة من المدارس الرئيسة في الفلسفة الهندية القديمة.

upākhyāna: حكاية أو حادث يشكّل جزءاً أو فرعاً من سرد أكبر *akhyana*.

Upaniṣad: مجموعة من الطروحات الميتافيزيقية القديمة، يعود أقدمها إلى حوالي 700 ق.م. وهي تُميّز عن الأنواع الأخرى من أدب ما بعد الفيذا، بإلحاحها على المعرفة، وتتألف من 112 طرحاً منفصلاً على الأقل، وفق سوريندرانات داسغوبتا.

Vedānta: المدرسة الأشدّ نفوذاً في الفلسفة الواحدية الهندية. ومن غير المعروف على وجه اليقين متى أُفصح عن طروحاتها الأساسية، أي الـ *Brahmasūtras*، أوّل مرّة، لكن من المتفق عليه عمومًا أنّ الـ *Vedānta* تدين بشأنها الرفيع إلى تفسيرها الذي أنجزه شانكارا (788-820م) ولا سيما شروحه تلك الطروحات.

Viparyāsakarāṇa: عملية الانزياح في علم الدلالة
السنسكريتي، لا سيما كما تحصل في «انزياح المعنى من الموضوع
إلى الكلمة التي تدلّ عليه»، بحسب دانييل إنغلز.
vyakti: الفرد.

ثبت المصطلحات

عربي - إنكليزي

Thematization	اختيار الموضوعات
Instrumentality	أداة
Duplexity	ازدواج والتباس
Orientalism	استشراق
Metaphor	استعارة
Colonialism	استعمار
Autonomy	استقلال ذاتي
Paradigm	إطار مفهومي حاكم (باراداييم)
Recognition	اعتراف
Alienation	اغتراب
Exclusion	إقصاء
Humanism	إنسانية
Disillusionment	انقشاع الوهم
Eligibility	أهلية، استحقاق، جدارة
Subalternity	تابعة

Historiography	تأريخ
World-history	التاريخ العالمي، تاريخ العالم
Historicality	تاريخية
Interpretation	تأويل
Etymology	تتبع أصول الكلمات، تأثيل
Experience	تجربة
Modernization	تحديث
Actualization	تحقق
Pollution	تدنيس، تنجيس
Tradition	تراث، تقليد
Atavism	تشبه
Dispossession	تشريد
Objectification	تشييء
Decolonization	تصفية الاستعمار
Ritual purification	تطهير شعائري
Contemporaneity	تعاصر، وجود في العصر ذاته
Intersubjectivity	تفاعل الذوات
Convergence	تقارب
Repetition	تكرار

Ritual expiation	تكفير شعائري عن الذنب
Assimilation	تمثّل
Representation	تمثيل
Appropriation	تملّك
Enlightenment	تنوير
Community	جماعة
Speech community	جماعة كلامية
Monad	جوهر فرد
Modernity	حدائنة
Modernism	حدائيّة
Specificity	خصوصيّة
Discourse	خطاب
Subaltern Studies	دراسات التابع
State	دولة
Nation-state	الدولة القوميّة، الدولة-الأمة
Statism	دولتيّة
Geist	الروح
Temporality	زمنيّة
Narrator	سارد

Narration	سرد
Narrative	سرديّة
Code	سنّة، قواعد
Autobiography	سيرة ذاتية
Dominance	سيطرة
Diaspora	شتات
Pathos	شجو
Poetry	شعر
Counterpoint	طباق
Wonder	عجب
Incomprehensibility	عجمة، عدم قابلية الفهم
Narratology	علم السرد
Ontology	علم الكينونة (الأنطولوجيا)
Absolution	غفران
Untranslatable	غير قابل للترجمة
Agency	فاعلية
Overdetermination	فرط تحديد
Curiosity	فضول
Common sense	فهم شائع

Immediacy	فورية، آنية، مُباشرة
Translatability	قابلية للترجمة
Cynicism	كليية، نزعة كليية
Metonymy	كناية
Universality	كونية
Ontological	كياني (أنطولوجي)
Being	كينونة
Postmodernity	ما بعد الحداثة
Postmodernism	ما بعد الحداثة
Prehistory	ما قبل التاريخ
Institutionalization	مأسسة
Paradox	متناقضة
Chronicle	مدونات أخبار
Centrality	مركزية
Apostasy	مروق، ارتداد
Canon	معتمد مكرّس
Conceptualization	مفهمّة، صوغ في مفاهيم
Epic	ملحمة
Exile	منفى

Migrant	مهاجر
Immigrant	مهاجر دائم
Authenticity	موثوقية
Prose	نثر
Elite	نخبة
Elitism	نخبوية
Limit	نهاية، حدّ
Identity	هوية
Hegemony	هيمنة
Self-consciousness	وعي الذات، وعي ذاتي

ثبت المصطلحات

إنكليزي - عربي

Absolution	غفران
Actualization	تحقق
Agency	فاعلية
Alienation	اغتراب
Apostasy	مروق، ارتداد
Appropriation	تملك
Assimilation	تمثل
Atavism	تشبه
Authenticity	موثوقية
Autobiography	سيرة ذاتية
Autonomy	استقلال ذاتي
Being	كينونة
Canon	معتمد مكرّس
Centrality	مركزية
Chronicle	مدونات أخبار

Code	سنة، قواعد
Colonialism	استعمار
Common sense	فهم شائع
Community	جماعة
Conceptualization	مفهمة، صوغ في مفاهيم
Contemporaneity	تعاصر، وجود في العصر ذاته
Convergence	تقارب
Counterpoint	طباق
Curiosity	فضول
Cynicism	كلبية، نزعة كلبية
Decolonization	تصفية الاستعمار
Diaspora	شتات
Discourse	خطاب
Disillusionment	انقشاع الوهم
Dispossession	تشريد
Dominance	سيطرة
Duplexity	ازدواج والتباس
Eligibility	أهلية، استحقاق، جدارة
Elite	نخبة

Elitism	نخبوية
Enlightenment	تنوير
Epic	ملحمة
Etymology	تتبع أصول الكلمات، تأثيل
Exclusion	إقصاء
Exile	منفى
Experience	تجربة
Geist	الروح
Hegemony	هيمنة
Historicality	تاريخية
Historiography	تاريخ
Humanism	إنسانية
Identity	هوية
Immediacy	فورية، آنية، مباشرة
Immigrant	مهاجر دائم
Incomprehensibility	عجمة، عدم قابلية الفهم
Institutionalization	مأسسة
Instrumentality	أدائية
Interpretation	تأويل

Intersubjectivity	تفاعل الذوات
Limit	نهاية، حدّ
Metaphor	استعارة
Metonymy	كناية
Migrant	مهاجر
Modernism	حدائيّة
Modernity	حدائّة
Modernization	تحديث
Monad	جوهر فرد
Narratology	علم السرد
Narration	سرد
Narrative	سردية
Narrator	سارد
Nation-state	الدولة القوميّة، الدولة-الأمة
Objectification	تشبيء
Ontological	كيانيّ (أنطولوجيّ)
Ontology	علم الكينونة (الأنطولوجيا)
Orientalism	استشراق
Overdetermination	فرط تحديد

Paradigm	إطار مفهوميّ حاكم (باراداييم)
Paradox	متناقضة
Pathos	شجو
Poetry	شعر
Pollution	تدنيس، تنجيس
Postmodernism	ما بعد الحداثيّة
Postmodernity	ما بعد الحداثة
Prehistory	ما قبل التاريخ
Prose	نثر
Recognition	اعتراف
Repetition	تكرار
Representation	تمثيل
Ritual expiation	تكفير شعائري عن الذنب
Ritual purification	تطهير شعائري
Self-consciousness	وعي الذات، وعي ذاتيّ
Specificity	خصوصيّة
Speech community	جماعة كلامية
State	دولة
Statism	دولتيّة

Subaltern Studies

دراسات التابع

Subalternity

تابعية

Thematization

اختيار الموضوعات

Temporality

زمنية

Tradition

تراث، تقليد

Translatability

قابلية للترجمة

Universality

كونية

Untranslatable

غير قابل للترجمة

Wonder

عجب

World-history

التاريخ العالمي، تاريخ العالم

مكتبة
t.me/t_pdf

الفهرس

- أ -
- الاستشراق: 124
- أبينافاغوبتا: 144، 150 - 153
- أسخيلوس: 406
- أتار براديش: 253
- أسوار تشاندرا فيدياساغار: 304
- الاتحاد العالمي للشباب
- أطفال منتصف الليل: 301،
- الديموقراطي: 19
- 303، 320، 335، 344
- أحمد ناجار: 254، 258
- أغرا: 234
- أدورنو: 396
- إقطاع الإقطاع: 10 - 11
- الأكاديمية النمساوية للعلوم:
- 337، 294، 257
- 404 - 405
- أرسطو: 49، 120 - 121، 147،
- 325
- أكتون (اللورد): 276
- أرنولد، ديفيد: 25
- ألمانيا: 106، 408
- أزمة الصواريخ الكوبية: 345
- أميركا: 37، 50، 52، 60، 394،
- أستراليا: 25، 282
- 396

أوروبا الشرقية: 19، 30، 394	أميركا اللاتينية / أميركا
أوروبيندو غوش: 300	الجنوبية: 52، 112، 343،
أورويل: 31	349 - 350، 357
أوغسطين: 328	آناندافردنا: 144
إيرلندا: 17	انتفاضة بابنا: 253، 258
- ب -	انتفاضة رانجبور: 206 - 207
باتنجالي: 137	انتفاضة ناكسالباري: 301، 346
باختين: 131، 146، 155	أنتيغون: 407
البادرالوك: 14	أنديرا غاندي: 23
باراسات / باراسيت: 206،	إنغلز، دانييل: 122، 140
210 - 211، 214، 254	إنكلترا: 40، 106، 282، 373،
بارت، رولان: 220، 223	394، 405، 408
بارثا تشاترجي: 25، 38	الأوبانيشاد: 165، 175 - 176،
باريسال: 9، 19، 22، 28 - 29	180 - 183، 198، 202
الباليّة (اللغة): 22	أودييب: 406 - 407
بانكيم موخرجي: 26	أوروبا: 22، 51، 59، 100،
بانكيمشاندر شاتوباديي: 165	106 - 107، 112، 114 - 115،
	188، 248، 276 - 277، 279،
	282، 318 - 319، 363

البنغال: 9، 11، 14 - 18، 20،	بانيني: 138، 143
22، 27، 56، 189 - 190، 200،	البايديا: 10، 14
213، 237، 243 - 244، 258،	بُدَادِفِ باسو: 167، 195، 300
273، 280 - 281	البراهادارانياكا: 176، 181
البنغالية (اللغة): 24، 56،	البراهمانيون / البراهمة /
58 - 59، 126، 181، 319	البراهميون / البراهمان /
بنغلادش: 9	البراهمانية: 10، 135 - 136،
بنفنيست: 230	177 - 180، 280، 285
بنيامين، فالتر: 149	برايتون: 25
بهاجلبور: 255، 262	برايس، ج.ك.: 217،
بهواني سين: 17	236 - 237
البوذية: 22، 199 - 200	بربوم: 241، 255، 262
بوركر سدورف: 30	بروسيا: 351، 353
بولندا: 19	بريطانيا: 22 - 23، 28، 249،
بونا: 254، 258	259، 277 - 278، 307، 313،
بيرلينغوير، إنريكو: 19	345، 361
بيكرامبور: 10	بكارغانج: 9 - 13
	بلوخ، مارك: 194

- التاريخ العالمي: 31، 41 - 50،
54 - 55، 65 - 66، 78 - 80،
82 - 83، 85 - 88، 90، 92،
95 - 98، 100، 105 - 107،
111 - 117، 119 - 120، 122،
124، 130، 133 - 134، 144،
154، 159 - 160، 162 - 163،
185، 191، 324
- التاريخ من الأسفل: 7
- التاريخية: 32، 47، 50، 54،
62، 66، 76، 112، 115، 158،
161 - 163، 165، 169 - 171،
175، 182 - 184، 188،
191 - 192، 194 - 195، 328،
365
- تايلور، تشارلز: 86
- التجربة: 119 - 164،
325 - 327، 331، 339، 355
- الترجمة: 124 - 125، 127،
145 - 146، 196، 317،
390 - 391، 403 - 415
- التروبيرياند: 407، 409 - 410
- التسوية الدائمة (في البنغال):
17، 20 - 21
- التسوية العشرية: 243
- تشيخوف: 31، 369، 374
- تعلقدار: 10 - 11، 13
- تقسيم البنغال: 16، 27
- تمرد / تمردات الفلاحين:
23 - 24، 205، 207 - 208،
215، 219، 230، 232، 239،
246 - 247، 258 - 259، 268
- تمرد النيل / إضراب النيل:
206، 258، 269
- تمرد شوار: 208، 217، 236،
238

جاك، جيمس تشارلز: 10 – 11	التنوير: 42، 59، 84 – 85، 332،
الجامعة الأسترالية الوطنية:	350 – 352، 354 – 356، 362
26، 30	تيتو مير: 206، 214، 221، 254
جامعة جادافبور: 19	تيلاك: 300
جامعة دكا: 32	تيلانجانا: 287 – 288،
جامعة سسكس: 22	290 – 291، 293، 295
جامعة كلكتا: 18، 403	
جامعة كولومبيا: 31، 37 – 38	- ث -
جامعة مانشستر: 22	الثاكور / تاكور (إله): 242،
جاميني موهان غوش: 217	261، 263 – 264، 271 – 274
جنوب آسيا: 8، 25، 39، 47،	الثورة الثقافية (في الصين):
51، 59، 127، 129، 139،	346
163، 191، 304، 310 – 314،	ثورنهيل، مارك: 215 – 216،
316 – 318، 334، 345، 349،	230، 232، 235، 253
360 – 362، 382، 405	ثوسيديدس: 131، 159، 325
جيانيندرا باندي: 25	
جياناناندا داس: 28	- ج -
جيريجا شانكار: 14	جادونات سَرَكَار: 57

- ح -

دكا: 10، 22

دلتي، فيلهلم: 298 - 299،

329

الحرب العالمية الأولى: 128،

300، 361، 408

دهلي: 23، 238، 343

حرب فيتنام: 345

الدولة: 22 - 23، 30 - 31،

حركة استقلال الهند: 18

42 - 44، 49، 52، 54 - 55،

الحزب الشيوعي: 16 - 19،

64 - 65، 78 - 79، 81، 98،

29، 270، 287

101 - 105، 107 - 108،

الحزب الشيوعي الإيطالي: 19

110، 112، 114 - 117، 129،

حيدرآباد: 287

158 - 160، 162 - 163،

- د -

187، 191، 210، 212، 218،

الداليت: 15، 337

227، 229، 239، 248، 268،

دامين إي كوه: 228، 254

276، 279، 281، 286 - 288،

دراسات التابع: 297 - 320،

302، 304، 313، 316 - 320،

343 - 366، 405

333 - 336، 338، 360 - 361،

363 - 365

الدولة الاستعمارية: 115،

- ر -

279، 281، 313 - 316، 333،

الرابطة الإسلامية: 17، 270

360 - 361، 364

الراج (الحكم البريطاني في

الدولة القومية: 302، 304،

الهند): 46، 120، 165، 239،

319، 335 - 336، 344، 365

243 - 244، 247، 252، 256،

الدوليتية: 162، 190، 194،

278، 286، 303، 312 - 314،

279، 285، 333، 365

316، 334، 358، 360 - 361

راما: 151 - 152

دييش تشاكرابارتي: 38

الرامايانا: 101، 124، 127،

ديريدا، جاك: 61

151 - 152

ديفو، دانييل: 131 - 132، 146

رامرام باسو: 49، 56 - 58،

الديكان: 253، 258

64 - 66، 125، 160، 341

رامكمال سن: 126

ديكنز: 31

رانغون: 22

الديكو: 242، 255، 369

رايشودوري، تابان: 13 - 14

رعية: 11، 258

- ذ -

الرواية: 122، 128،

الذاكرة: 151، 157 - 158،

130 - 133، 139، 146،

323 - 326، 376

155 - 156، 159، 232، 295

،160 ،155 ،153 ،147 – 146	الزّوج: 43، 79 – 80، 82، 94،
،226 ،224 – 223 ،186 – 185	98 – 99، 151
،245 ،240 ،235 ،233 ،231	ريباتي بورمان: 17
408 ،375 ،369 ،295 – 294	
السركار (الحكومة	- ز -
الاستعمارية): 214	الزمتية: 82، 129، 157، 346،
سريكوند: 213 – 214، 227	357، 384، 389
سُشيل كومار دي: 57، 145	زميندار: 10، 13 – 14، 17،
سعيد، إدوارد: 38، 132،	20، 227، 229، 246، 253،
367 – 369، 380، 393 – 402	256، 258، 273
سقراط: 404	زيوس: 158
سقوط جدار برلين: 345 – 346	- س -
سمر سن: 24	السارد: 132، 136، 139، 142،
السندربان: 9	160، 234، 400، 402
السنسكريتية: 31، 37، 84،	السانديتون: 345
122، 127، 143 – 144، 322	سانكا غوش: 38، 167
سواديشي (حركة): 190، 300	السرود: 58، 119 – 120،
سواديناتا (جريدة): 18	134، 137، 139، 143 – 144،

- ش -

الشاباتي: 233

شانكارا: 91، 179 - 180، 182

شجو التاريخيّة: 119، 161

شركة الهند الشرقية: 55، 109،

113، 124

الشعر: 49، 60 - 61، 63 - 64،

67، 77 - 79، 101 - 102،

144، 162، 169، 181

شمال أفريقيا: 19

شهيد أمين: 25

- ص -

الصين: 19، 90، 99 - 100،

107، 346

- ط -

طاغور، رابندرانات: 27،

31، 38، 47، 160 - 161،

سوريندرانات بانيرجي: 300،

419

سوريندرانات داسغوبتا: 175

سوسبهان شاندراسركار:

18 - 19

سوميت سركار: 26

السونتال / السانتال:

212 - 213، 217، 227 - 228،

239، 241 - 246، 249،

251 - 259، 262، 264 - 267،

272 - 274

سونداريا، ب.: 287 - 288،

291 - 292

السيوي: 207، 216

سيبيريا: 19، 369، 376، 378

سيتا: 151

سيداكاتي: 9، 13 - 14

سيسير كومار بادوري: 300

سيسير كومار داس: 57

غازيبور: 207	165 - 172، 174 - 177،
الغانج (نهر): 261، 272	180 - 195، 300، 332، 363
غاندي: 16، 23، 166، 190،	
300، 363	- ظ -
غرامشي، أنطونيو: 7	الظاهراتية: 31، 405
غرب آسيا: 19	
غرينبلات، ستيفن: 147	- ع -
غُها، ديبابراساد: 22	عبدالله رسول: 17، 267
غُها، راديكا رانجان: 22	العجب: 119 - 164
غُها، رانا جيت: 7 - 9،	عصيان سانتال: 206، 210،
13 - 14، 16 - 19، 21 - 26،	214
28، 30	علم الجمال: 71، 79، 116،
غوتام بادرا: 25	151، 356
غيريشاندر غوش: 300	علم السرد: 144
	العناية الإلهية: 12، 44،
- ف -	78 - 79، 86 - 87، 104، 116،
فاريدبور: 10	129، 134، 377
فتغنشتاين: 50، 65، 347	
فراي، نورثروب: 161 - 162	- غ -
فريدريش الثاني: 353	غادامير: 146، 340

فضل الحق، أبو القاسم: 17،	قصّ القصص / تلاوة
22	القصص: 139، 141
الفضول: 136، 148، 150،	
339، 196	- ك -
فلود، فرانسيس: 17	كاري، ولیم: 55 - 56،
فورت ولیم كوليج: 55، 65،	58 - 59، 125، 160
125	كاسيرر، إرنست: 105، 351
فوكو: 352 - 353	كانبيرا: 26
فياسا: 140، 142	كانط: 52، 147، 169،
الفيدانتا: 91، 178	351 - 354، 364
فَنِشْمَبَايَنا: 136 - 137	كاياتا: 138، 141
فيكو، جيامباتيستا: 49، 60، 63	الكايستا: 13
فيينا: 30، 38	كرونوس: 157، 324
	كريشاك براجا: 14، 17
	كلايف، روبرت: 54، 110
- ق -	كلكتا: 15 - 16، 19، 21 - 23،
القاصّ: 133 - 134، 136،	55، 214، 262، 273، 283، 304
142، 140	كلية الاقتصاد في دلهي: 23

الله آباد: 207	كلية الرئاسة: 16 – 19
لوفيفر، هنري: 193 – 194	كلية شاندرناغور: 19
لوكاش: 133، 155، 394	كلية فيدياساجار: 19
اللويثان: 333	كلية كلكتا الوسطى: 19
ليفي ستروس، كلود: 406	كلية لندن للاقتصاد: 408
ليوتار: 362	الكول (شعب): 266
- م -	كولومبوس، كريستوفر: 52، 59
ما بعد التنوير: 114، 295، 358	كون، توماس: 130، 334
ما بعد الحداثة: 346، 350،	كوندورسيه: 79، 84
357 – 358	كوندياك: 60 – 63
ما قبل التاريخ: 46، 78 – 79،	كونراد، جوزيف: 31، 367،
97، 99، 105، 112 – 115،	369، 373 – 374، 394 – 398،
119 – 120، 158، 160، 170،	400 – 402، 408
242، 256	كيركيغارد: 301، 329
ماثورا: 215، 231	كيسان سبها: 17
ماركس، كارل: 42 – 43، 104،	- ل -
261، 346	لاكان، جاك: 75

334، 52، 40: مِلْ، جيمس:	الماركسية: 163، 269، 356،
الملحمة: 131، 133،	365، 359
159، 155، 143 – 142	ماكيا فيللي: 276
المنغروف: 9	مالابار: 259
المهابهاراتا: 32، 101، 124،	مالينوفسكي، برونيسلاف:
127، 133 – 137، 139 – 140،	414 – 412، 410 – 406
146، 143 – 142	ماوتسي تونغ: 8، 228
المهاجان: 253، 256،	مايتري: 177، 182
273 – 272	المجتمع المدني: 42، 160،
المؤتمر الوطني الهندي: 25،	191، 280، 304، 312،
315 – 314	316 – 317، 319، 334 – 335،
مونتين: 149	365، 338
موندا: 207، 266 – 267	محيط سن: 19
ميدنابور: 236 – 238	المحيط الهادي: 407
مينيولو، وولتر: 51	مدرسة دفاني: 154
	مدونات الأخبار: 58
- ن -	مريتونجي بيديانانكار: 125
ناغيشا: 141	معهد ميترا: 16

- النثر: 49 - 117، 162، 230
- نظام المُلْك: 287 - 288
- النهاية: 49، 55، 79، 117،
- 119، 121، 154، 249
- نهر: 288
- النّوَاب: 13
- نيتشه: 412
- نيكاراغوا: 345 - 346
- نيكيل نات راي: 57
- النيلة (نبات): 24، 243، 258
- نيم هلدار: 11
- نيموزيني (رَبّة الذاكرة): 157،
- 159، 324
- نيولي، رانييرو: 151 - 152
- ه -
- هارديمان، ديفيد: 25
- هايدغر، مارتن: 31، 148،
- 150، 171، 192، 354، 386،
- 405
- هلدار: 11، 13
- هتر، وليم ولسون: 217،
- 239، 242، 244، 247، 249،
- 251 - 253، 255 - 257، 334
- الهند الاستعمارية: 24، 266،
- 311 - 312، 317، 359
- الهند البريطانية: 405
- الهندوس: 12، 15، 180
- هوسرل: 405
- هيوليت، جان: 69، 74، 104
- هيرا: 355
- هيردر: 356
- هيرودوتوس: 131 - 132،
- 146، 149، 159، 325
- هيغل: 41 - 44، 46، 49، 52،
- 54 - 55، 63 - 64، 66 - 69،

وايت، هايدن: 115، 122	71 - 73، 77، 79، 81 - 88،
وردزورث: 162	90، 92 - 108، 110، 112،
	114 - 116، 119 - 120، 126،
	128 - 129، 131، 156 - 159،
- ي -	185، 324 - 325
يجنافالكيا: 177	
اليوميّ / اليوميّة: 49،	- و -
72 - 74، 191 - 194، 386،	وارد، ج. ر.: 262
388، 390، 414	واط، إيان: 130 - 131

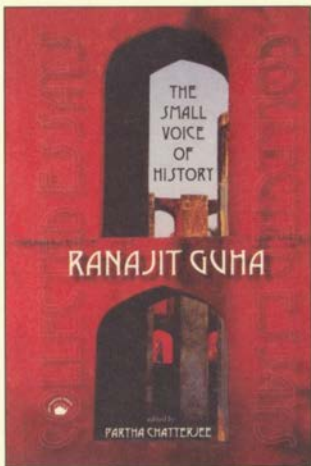
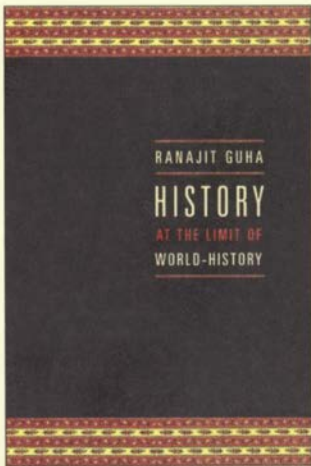
المؤلف

رانا جيت غُها: الأب المؤسس
لـ«دراسات التابع» ورئيس تحرير
مجلتها. من مؤلفاته:

*Dominance without Hegemony:
History and Power
in Colonial India.*

المترجم:

ثائر ديب: مترجم وكاتب سوري.
من ترجماته: «موقع الثقافة»،
تأليف هومي ك. بابا.



هذا الكتاب

لطالما صُودرت تواريخ الشعوب المستعمرة وحُجبت، خدمةً لأهداف استعمارية تدعمها فلسفة غريبة، للإنسانية، للتاريخ. هذا يعني أن التاريخ ليس أرض حياذٍ بعيدة، بل هو موضوع نزاع وهيمنة.

في هذا الكتاب نقدٌ لفلسفة التاريخ هذه ومعارضةٌ للمفهوم الهيغلي للتاريخ العالمي. فيه رفضٌ لاختزال مسار التاريخ البشري على قياس الدول والإمبراطوريات والعظماء، وفيه حثٌ للمؤرخين على أن يذهبوا أبعد من نهاية التاريخ العالمي المركزي الأوروبي، وأن يتعلموا من الأدب والأنثروبولوجيا والفنون كيف يُضمّنون سردياتهم أنواعَ ماضي تلك الشعوب التي توصف بأنها لا تاريخ لها.

«تركت أعمال عُها أثرًا عميقًا، لا في كتابة تاريخ شبه القارة الهندية فحسب، بل كذلك في البحوث التاريخية والدراسات الثقافية والنظريات الأدبية والتحليلات الاجتماعية، في مختلف أنحاء العالم».

t.me/t_pdf

آمارتيا سن (جائزة نوبل)