

ترجمات



تاريخ بلا وثائق
الأرشيف المتنازع عليه لتقويض الكولونيالية في الشرق الأوسط

تأليف: أمنية الشاكري
ترجمة: صفاء الزرقان

«تاريخ بلا وثائق»

الأرشيف المُتنازَع عليه لتقويض الكولونيالية في الشرق الأوسط

«تاريخ بلا وثائق»

الأرشيف المُتنازع عليه لتقويض الكولونيالية في الشرق
الأوسط

أمنية الشاكري

ترجمة: صفاء الزرقان

المحتويات

الصفحة

الموضوع

٧.....	«تاريخ بلا وثائق»: الأرشيف المتنازع عليه لتقويض الكولونيلية في الشرق الأوسط
٢٩.....	تعريف بالمؤلفة والمترجمة

«تاريخ بلا وثائق»

الأرشيف المُتنازع عليه لتقويض الكولونيالية في الشرق الأوسط

في رواية صنع الله إبراهيم «اللجنة» (١٩٨١)، كُلفَ البطل غيرُ المُسمَّى بكتابة تقرير حول «النجم العربي» الأعظم، بعد تمكنه من الوصول إلى أرشيفات صحيفة وطنية يومية من خلال توصية شخصية، وبذل الراوي قصارى جهده؛ فيروي قائلاً: «فتحت الملف؛ فارتعشت أصابعي من الإثارة. أظهر (الملف) ورقة بيضاء مع تاريخ من أوائل الخمسينيات في أعلى الصفحة ولا شيء آخر، قلبتها ورأيت ورقة مشابهة، بسرعة تفحصت الأوراق الموجودة في الملف ووجدت أنها تفتقر إلى كل شيء ما عدا التاريخ»^(١). وبتدوين التواريخ، قام البطل بإحالتها إلى معلومات أخرى متاحة أكثر للجمهور في محاولة لإعادة بناء سردية للأحداث - لتجميع ما وصفه مؤرخ مصري ذات مرة بـ «تاريخ بلا وثائق»^(٢).

يوضح مثال إبراهيم الأدبي معنيين لعبارة «تاريخ بلا وثائق»، أحدهما يشير إلى ما يسميه أشيل مبمبي (Achille Mbembe) بـ «الآكل الزمني» (chronophagy) للدولة، أي الطريقة التي تَبَدد بها الماضي إما من خلال التدمير المادي للأرشيفات أو عرض تاريخ منقَى من الخصومات ومُتجسّد في حسابات تذكارية فارغة^(٣). المعنى الثاني يشير إلى التاريخ الذي قد نسعى إلى إعادة بنائه بسبب

(1) Sonallah Ibrahim, *The Committee*, trans. Mary St. Germain and Charlene Constable (Syracuse, N.Y., 2001), 46-45.

(2) Ibrahim Abduh, *Tarikh bila Wathaiq* (Cairo, 1975).

(3) See Achille Mbembe, «The Power of the Archive and Its Limits», in Carolyn Hamilton, =

انعدام الوصول إلى مثل هذه الوثائق رغم ذلك. وهكذا، فإن الأرشيف يعمل بوصفه «تأسيسًا تخيليًا» يسعى إلى إعادة تجميع ودفن أثر الموروث الذي يكون دائمًا غير مكتمل، ولا سبيل إلى معرفته طوال الوقت، وجزئيًا على الأقل، عرضًا لرغباتنا الخاصة على الدوام^(١).

كيف يمكننا إذن أن نُمفهم أرشيفات تقويض الكولونيالية في ضوء إشكالية «تاريخ بلا وثائق»؟ قد نبدأ بالتركيز أولاً على معنيي التعبير، أولاً من خلال استكشاف الحصانة المادية لأرشيفات دولة ما بعد كولونيالية محددة، ومن ثم والأكثر أهمية فوق ذلك، من خلال التشكيك في المنطق الإنشائي للمتخيلات الأرشيفية، أي «الشروط التي تمكن شيئًا ما بأن يُؤرشف وأن يكون قابلاً للأرشفة»^(٢). وكما تعلق آن ستولر (Ann Stoler)، فإن الأرشيف «قد يكون بمثابة استعارة قويّة لأي متن من المنسيات/الازدراءات والمجموعات المنتقاة»^(٣). بأي الطرق إذا يتذكر وينسى أو يُفرد المؤرخون التقاليد الفكرية المتنوعة التي تنتمي إلى حقبة تقويض الكولونيالية في الشرق الأوسط؟^(٤) ما المنطق الإنشائي الذي مكن لبعض الأفراد المفكرين من أن تتم أرشفتهم بوصفهم جزءًا من تاريخ تقويض الكولونيالية ولا يحظى آخرون بذلك؟ أدت فوائد ومساوئ كل من الورق وما قد نطلق عليه أرشيفات غير توثيقية إلى «المعارف الخاضعة»،

= Verne Harris, Miche'le Pickover, Graeme Reid, Razia Saleh, and Jane Taylor, eds., *Refiguring the Archive* (Dordrecht, 2002), 27–19, on the archive as both a modality of power and an imaginary

(1) Ibid.; Brian Connolly, «Against Accumulation," *Journal of Nineteenth Century Americanists* 2, no. 1 (2014): 179–172; Harriet Bradley, «The Seductions of the Archive: Voices Lost and Found," *History of the Human Sciences* 12, no. 2 (1999): 122–107.

(2) Elizabeth Povinelli, «The Woman on the Other Side of the Wall: Archiving the Otherwise in Postcolonial Digital Archives," *differences* 22, no. 1 (2011): 171–146, quotation from 152.

(3) Ann Laura Stoler, «Colonial Archives and the Arts of Governance: On the Content in the Form," in Hamilton et al., *Refiguring the Archive*, 101–83, quotation from 87.

(٤) ينبغي أن أشير إلى أن تركيزي في الغالب على العالم العربي، وإلى حد أقل على إيران، التي إما جربت الحكم الكولونيالي المباشر أو شبه الكولونيالي.

«والاجتماعيات المُستبعدة»، والمتناقضات، والمضامين التي ينبغي علينا بعد استكشافها كلياً^(١).

كما لاحظت جين المان (JEAN ALLMAN)، فإن الكثير من الأدبيات حول الأرشيفات قد ركزت على الأرشيف الكولونيالي، حتى في الوقت الذي اشتبك فيه علماء العالم ما بعد الكولونيين مع القيود الجوهرية لأرشيفات الدولة في المناطق المستعمرة سابقاً ومضامينها المنهجية^(٢). أصبح المؤرخون معتادين بشكل متزايد على مناقشة منفتحة للصعوبات المادية الجوهرية للوصول إلى لأرشيفات، والتي تعد مكثفة للغاية في السياقات ما بعد الكولونيالية مثلاً: التصاريح الأمنية الشاقة أو استحالة الوصول الأرشيفي في أوقات الحروب أو الانقلاب الثوري^(٣). فبالنسبة إلى تاريخ الشرق الأوسط، فإن أسئلة كهذه وصلت إلى مستوىٍ حادّ في الوقت الذي يواجه فيه العلماء وصولاً متناقضاً على الدوام للأرشيفات والمكتبات الوطنية في المنطقة في أعقاب الاضطرابات السياسية الأخيرة.

ما من شيء سلط الضوء على هذه الصعوبات أكثر من النقاشات شديدة الحدة المحيطة بمشروعية اكتساب وثائق الدولة العراقية المتعلقة بنظام صدام حسين، التي استولت عليها الولايات المتحدة في بغداد بعد غزو العراق في ٢٠٠٣ والتي يُحتفظ بها من قبل مركز معالجة وسائل الإعلام ومنشأة الحفظ في قطر ومن قبل مؤسسة هوفر (Hoover Institution) في جامعة ستانفورد. ناقش أمناء الأرشيف الانعكاسات السياسية والأخلاقية والقانونية للاستيلاء على الوثائق العراقية خلال الحرب، وكذلك المفاهيم المتضادة للملكية الثقافية المضمنة في

(1) Povinelli, "The Woman on the Other Side of the Wall," 151.

(2) Jean Allman, "Phantoms of the Archive: Kwame Nkrumah, a Nazi Pilot Named Hanna, and the Contingencies of Postcolonial History-Writing," *American Historical Review* 118, no. 1 (February 2013): 129-104.

(3) See Antoinette Burton, ed., *Archive Stories: Facts, Fictions, and the Writing of History* (Durham, N.C., 2005); Francis X. Blouin Jr. and William G. Rosenberg, eds., *Archives, Documentation, and Institutions of Social Memory: Essays from the Sawyer Seminar* (Ann Arbor, Mich., 2006).

وجهاً نظر مختلفة فيما يختص بإعادتها إلى وطنها^(١). ومع ذلك وعلى الرغم من طبيعة سجلات حزب البعث العراقي المتكدر والفاحدة، والتي تتضمن ملايين الصفحات من الوثائق، إلا أنها أثمرت بالفعل عن دراسات لا تقدر بثمن عن بعثية العراق، واستكشفت بنية نظام الحزب، وكذلك تطبيع الحرب على العراق في ظل السنوات الثلاثة والعشرين من الحكم البعثي^(٢).

وقد وُجِدَت نزاعات مشابهة حول حقة ناصر في مصر، والتي حاول النظام خلالها ضم المؤرخين، الذين تم اختيارهم كمشاركين متحررين من ماضٍ ملكي وكولونيالي في صراع قومي تجاه سيادة ثورية ما بعد كولونيالية. لقد كانت أرشيفات تلك الفترة، والتي تفيد التقارير بأن الكثير منها في الحياة الشخصية لشركاء ناصر المقربين، وبعضها منتشر على نطاق واسع عبر مختلف المواقع الشخصية والحكومية والأرشيفية، أقول لقد كانت بمثابة مواقع مثيرة للنزاع والجدال^(٣). وكما بين المؤرخون فإن مسألة تجميع وإدارة وإتاحة الأرشيف كانت سمة دائمة في الصحافة المصرية، ولا سيما منذ إعادة تنظيم أرشيفات الدولة المصرية في ١٩٥٤^(٤). لقد كانت الطبيعة الملحة لهذه الحالة هي التي حث المؤرخ المصري إبراهيم عبده على الاستخدام المتهم لتعبير «تاريخ بلا وثائق» للإشارة إلى محاولة كتابة تاريخ الفترة الناصرية^(٥). ولقد وصلت مثل هذه

(1) see John Gravois, »Disputed Iraqi Archives Find a Home at the Hoover Institution,» Chronicle of Higher Education 54, no. 21 (2008).

(2) Joseph Sassoon, Saddam Hussein's Bath Party: Inside an Authoritarian Regime (Cambridge, 2011); Dina Rizk Khoury, Iraq in Wartime: Soldiering, Martyrdom, and Remembrance (Cambridge, 2013).

(3) Gamal Nkrumah, »Safeguarding Nasser's Legacy,» Al Ahram Weekly Online, July 24-18, 2002.

(4) Anthony Gorman, Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt: Contesting the Nation (London, 2003), 78-74; Yoav Di-Capua, Gatekeepers of the Arab Past: Historians and History Writing in Twentieth-Century Egypt (Berkeley, Calif., 2009), 298-289.

(5) Abduh, Tarikh bila Wathaiq; Gorman, Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt, 76.

النزاعات حول طبيعة مجموعات الأرشفة في الدولة والوصول البحثي إلى انفراج حاسم في أعقاب الانتفاضة الثورية في مصر عام ٢٠١١، حيث ناقش المؤرخون الحاجة لوصول أسهل إلى أرشيفات الوطنية المصرية، والتي كان السماح بالوصول إليها يتطلب موافقة أمنية هادئة للوقت ومتاهية، كما انتقدوا مصالح صناعة التراث المحلية والدولية القوية المُستثمرة في مشروع مكتبة الإسكندرية^(١).

ولنستعير عبارة جوانا ساسون (Joanna Sassoon)، فبينما قد تُوفّر «مطاردة الأشباح في الأرشيفات فرصة لكتابة تواريخ غياب الأدلة في السجلات الأرشيفية»، فإنّ عواقب مثل هذا الوصول المعاق متشعبة^(٢). ففي التأريخ ضمن نطاق الشرق الأوسط، قد أدى ذلك إلى الاستخدام الحصري للتواريخ الشفوية والمقابلات والمقتنيات العائلية والمجموعات الخاصة والمذكرات والرسائل المنشورة والتقارير الصحفية والأرشيفات الأجنبية^(٣). وفي كثير من الحالات فإن قدرة المؤرخ على صياغة علاقات مع أفراد ذوي علاقات نسبية وقيود نسبية مع شخصيات تاريخية قد حلت محل «جاذبية الأرشيفات» التي كثيراً ما تكون ذات طابع مصنم (fetishized) ومحل الطبيعة الملموسة للوثائق الهشة^(٤). حتى إنها أدت إلى إنشاء أرشيفات مزيفة ومختلقة، كما في عمل وليد رعد، وهو فنان بصري معاصر ولد في لبنان، ومجموعة أطلس، وهو مشروع فني أنشئ من قبله والذي يتحدّى «الحد بين السرد التاريخي والخيالي»، بينما تشتبك مع إعادة تشكيل

(1) Mary Mourad, «Historian Fahmy Argues for Easing Access to Egyptian National Archives,» *AhramOnline*, June 24, 2013.

(2) Joanna Sassoon, «Chasing Phantoms in the Archives: The Australia House Photographic Collection,» *Archivaria* 50 (2000): 124–117, here 123.

(3) Gorman, *Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt*, 77. See, for example, Joel Gordon, *Nasser's Blessed Movement: Egypt's Free Officers and the July Revolution* (Oxford, 1991).

(4) Arlette Farge, *The Allure of the Archives*, trans. Thomas Scott-Railton (New Haven, Conn., 2013); Carolyn Steedman, *Dust: The Archive and Cultural History* (New Brunswick, N.J., 2002).

الحرب الأهلية اللبنانية في ظل الغياب شبه الكامل للوثائق^(١). ومع ذلك يمكن للمرء أن يجادل بأن إعاقة أرشيفات الدولة الرسمية فيما بعد الاستقلال نزع إلى جعل أعمال الدولة المُستعمرة أكثر وضوحًا من عمليات الدولة القومية التي خلفت الحكم الاستعماري^(٢). وبعبارة أخرى فإن الأرشيف قد عمل كنقطة مكثفة للسلطة ما بعد الكولونيالية، كما أن لامنفيديته قد حجبت الطبيعة الدقيقة للجدالات السياسية والاجتماعية التي دخلت في توحيد الأنظمة في أعقاب تفويض الاستعمار.

إذا كان تعذر الوصول المادي إلى أرشيفات الدولة في أماكن مثل بغداد وبيروت والقاهرة ودمشق قد جعل حالة تفويض الكولونيالية أقل إدراكًا، لذا فإن له أيضًا مُتخيلًا قد أُرشف تلك الحقبة من حيث السرديات المُستقبلية التي تنغلق على عناصر أساسية لتاريخ تفويض الكولونيالية من وجهة نظرنا. ومن بين ذلك مصطلحات سماح سليم سرديات النهضة/النكسة، التي تُفهم التاريخ الثقافي العربي من حيث النهضة الثقافية في نهاية القرن التاسع عشر المستوحاة جزئيًا من الاتصال مع الأوروبيين، وما بعد مأساة انتكاس ١٩٦٧ بسبب الهزيمة العربية في حرب حزيران يونيو عام ١٩٦٧ مع إسرائيل^(٣). إن صيرورة تفويض الكولونيالية المظلمة غير الخطية، التي عُمي عليها في أحيان كثيرة عن طريق التاريخ

(1) Walid Raad, "The Loudest Muttering Is Over: Documents from the Atlas Group Archive" (lecture/performance, University of California, Davis, January 14, 2008).

(2) Khalidi, *Sowing Crisis: The Cold War and American Dominance in the Middle East* (Boston, 2009)

إذ يشير خالد إلى أن فترة ما بعد الحرب لم تَلَقْ اهتمامًا بالغًا من مؤرخي الشرق الأوسط كالفترة السابقة.

(٣) من المؤكد أن هناك فارق بين المؤرخين الأكاديميين من جهة وبين كتابات المفكرين العرب المناضلين في فترة ما بعد حرب ١٩٦٧ والذين كانوا ينشرون لغة يأس سياسية في كثير من الأحيان من جهة أخرى. إن هذا الفارق معقد في بعض الأحيان بسبب حقيقة أن هذه الفئات قد تتداخل، كما هو الحال مع عبد الله العروي، فهو نفسه يمثل كلاً من المؤرخ الأكاديمي ومثقفًا مشتبكًا. بخصوص سردية النهضة/النكسة انظر:

Samah Selim, "Literature and Revolution," *International Journal of Middle East Studies* 43, no.

3 (August 2011): 386–385. For representative examples of the declensionist narrative, see Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*

المضطرب للحاضر وكذلك التدخل العسكري المتزايد للولايات المتحدة في المنطقة، بدأت تظهر للكثيرين قابلة للتحوير ببساطة. تقويض الكولونيالية في الشرق الأوسط قد يدفع المرء لأن يعتقد بأنه كان مغامرة مأساوية والتي، بحسب تعبير عبد الله العروي، فشلت في «إنهاء شتاء العرب الطويل في نهاية المطاف» ومثلت «التاريخانية السوداوية»⁽¹⁾. سرديّة ثانية، ربما تكون ذات صلة، كانت الافتراض «بالانقسام ممتنع القياس» بين الإسلاموية والقومية العلمانية في حقبة تقويض الكولونيالية⁽²⁾.

ولكن ماذا لو فكّرنا بتقويض الكولونيالية كصيرورة مستمرة وكسلسلة من الصراعات بدلاً من كونه حدثاً منتهياً، وبكونه إقليمياً مثلما أنه وطني، وبكونه فكرياً وثقافياً مثلما أنه سياسي، وبكونه دينياً مثلما أنه علماني؟ ربما قد نحول بعد ذلك الاهتمام بعيداً عن السرديات السائدة والانحدارية لتقويض الكولونيالية كصيرورة تحركها الدولة وسياسية علمانية، لتشمل أعضاء من النخبة الثقافية وعلماء الاجتماع والمفكرين الدينين الذين أهملوا أُسْتُصِلُوا من الأرشيفات التقليدية. كيف إذاً يمكننا إعادة تصور أرشيفات تقويض الكولونيالية؟

يلاحظ توماس أوسبورن (Thomas Osborne) بأن القيمة التوجيهية لمفهوم الأرشيف تكمن بالضبط في مرونته وتأرجحه بين المفاهيم الحرفية والمثالية. ويحاجج بأن وراء تشكيلاتها كأماكن حرفية -مراكز تخزين ومكتبات-، فإن الأرشيفات يمكن أن يُنظر إليها كمراكز تأويل تتطلب مصداقية معرفية وأخلاقية. وبعبارة أخرى، فإن الأرشيفات تُعدّ مواقع «لأنواع معينة من المعرفة، وأنماط معينة من إعمال العقل»⁽³⁾. وإذا كما يجادل فوكو، كان الأرشيف يُعين حدود

(1) Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 177. I borrow the term «melancholic historicism» from Anjali Arondekar, "In the Absence of Reliable Ghosts: Sexuality, Historiography, South Asia," *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 25, no. 3 (2015): 122-98.

(2) Saba Mahmood, «Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?», *Critical Inquiry* 35, no. 4 (2009): 862-836.

(3) Thomas Osborne, «The Ordinarity of the Archive», *History of the Human Sciences* 12, no. 2 (1999): 64-51, quotation from 53.

وأشكال ما يمكن قوله، وكذلك ذاكرتها وتخصيصها، فما هي التيارات الفكرية والتقاليد الفكرية المنتمية إلى أرشيفات تقويض الكولونيالية؟ كيف تمت أرشفة المفكرين الفرديين أو خصهم ضمن الجدالات التاريخية والفكر العام بطرق تعزز التاريخانية الكئيبة التي تباري الفكر الإسلامي ضد المثل العلمانية الليبرالية والثورية؟

في «الجسد والأرشيف»، تحدث الراحل آلان سيكولا (Allan Sekula) عن «ظل الأرشيف الذي... يحوي أرشيفات ثانوية وذات طابع إقليمي: الأرشيفات التي يكون ترابطها السيمانطقي عادة محجوبًا بـ «التماسك» و«التفرد المتبادل» للجماعات الاجتماعية المسجلة ضمن كلٍّ منها»^(١). إن تأملات سيكولا في الترابط السيمانطقي في تصنيفاتنا الأرشيفية مثيرة لإعادة التفكير في مقولات تقويض الكولونيالية. حتى الآن لم تضع المعرفة في الشرق الأوسط الفكر العلماني والديني ضمن «حقل تحليلي واحد»، ولا حتى وضعت القيم التوجيهية لهذه المقولات المشحونة أيديولوجيًا، والتي ربما تكون هي نفسها نتاج المواجهة الكولونيالية، محل تساؤل بشكل كافٍ^(٢). لنأخذ على سبيل المثال، سيد قطب المصري (١٩٠٦-١٩٦٦) الذي غالبًا ما يُنظرُ إليه من خلال منظور الإسلاموية، أي بوصفه سلف الفكر الإسلامي الراديكالي المعني بإعادة تشكيل كلِّ من نظام الحكم والمجتمع^(٣). وبالتالي يشير الباحثون إليه باعتباره «المفكر الأكثر أهمية في النهضة الإسلامية في العالم العربي الحديث»، و«إلى حد بعيد الأيدولوجي والمفكر الأعظم لحركة الإخوان المسلمين» الذي نافس أو تخطى تأثيره العالمي

= كما يشير فوكو «فإن الأرشيف أولًا هو القانون لما يمكن قوله، والنظام الذي يحكم مظهر البيانات بوصفها أحداثًا فريدة»، وبالتالي فإن الأرشيف يشير إلى «إخبار الممكن واللاممكن».

(1) Allan Sekula, "The Body and the Archive," October 39 (1986): 64-3, quotation from 10

(2) Frederick Cooper and Ann Laura Stoler, eds., Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World (Berkeley, Calif., 1997), 4.

(3) John Calvert's comprehensive and erudite intellectual biography Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism (New York, 2010).

آية الله الخميني - «الشهيد» الذي تحكّم «نصه الأيقوني» بالعديد من الحركات الإسلامية الراديكالية في مناطق قصية مثل الشيشان وباكستان^(١). لقد قادت كتابات قطب الخصبية والمُتبحرة، التي تتضمن الشعر والسيرة الذاتية والمقالات الصحفية والكتب المطولة وتفسير القرآن ذا الأجزاء العُدّة - العلماء إلى التركيز بمعزل فعليّ على كتاباته، ومناقشة مصدر أفكاره وميولها الأرثوذكسيّة أو الابتداعية أو «الأصولية» في محاولة لإثبات أو إنكار تأثيره على الجماعات الجهادية الراديكالية.

لنكن منصفين، فقد أقرّ بعض الباحثين بالاتجاه المقوض للكولونيالية في كتابات قطب، كنفه له «الكولونيالية الفكرية والروحية»، حتى إنهم لاحظوا أصداً بين فكره وفكر المفكرين الثوريين المناهضين للكولونيالية مثل فرانز فانون^(٢). وفي بعض الحالات، فقد حاججوا بأنه من الأفضل فهم قطب باعتباره مُنظراً أو لاهوتي الحرية، على النقيض من تصورات وسائط الإعلام الغربية له بوصفه «فيلسوف الإرهاب الإسلامي»^(٣). وفي الوقت الذي عززت فيه مثل هذه التصورات بشكل غير محدود فهمنا لأعمال قطب وأظهرت فكره كمنتج معقد من القوى الاجتماعية والسياسية المحلية بالإضافة إلى تجارب السيرة الذاتية، فهم لم يوضعوه ضمن منظور أيديولوجي محليّ معقد وتعاودي بما يكفي^(٤). وعلى وجه الخصوص، فقد افترضوا التفرد المتبادل للجماعات الاجتماعية الإسلامية والعلمانية.

(1) Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, 93; Carre', *Mysticism and Politics*, 15.

(2) Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, 133; Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, 227-226

(3) See Paul Berman, «The Philosopher of Islamic Terror," *New York Times Magazine*, March 23, 2003.

(4) Roussillon, «Trajectoires re'formistes," and Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, are notable exceptions.

وعلى الرغم من ذلك، فإن أعمال قطب الكاملة المعقدة لم تحدد حقلاً خطابياً جديداً، لكنها بالأحرى تشاركت الحقل الخطابي ذاته مثل زملائه العلمانيين كما يُسمون^(١). وباختصار فإنه ينتمي أيضاً إلى أرشيفات تقويض الكولونيالية، الأرشيفات التي لا يمكن مفهمتها على أنها مجرد معركة مانوية بين القومية العلمانية والإسلاموية. وبالفعل فإن أدلتنا التاريخية تناقض «التفرد المتبادل» لهذه الجماعات الاجتماعية في كثير من الحالات، فقد كان الكُتّاب المفكّرون بين أربعينيات وستينيات القرن الماضي، مثل قطب وعالم الاجتماع «العلماني» سيد عويس (١٩١٣-١٩٨٩)، شخصيات متطابقة بنيوياً، سواء من حيث الطبقة الاجتماعية أو من حيث علاقتهم المائلة والعدائية بالسلطة السياسية، هؤلاء الأشخاص الذين أخذوا مجتمعاتهم على اعتبار أنها «موضع المعرفة وأفق الإصلاح»^(٢)، لقد كانوا (الرجال)، وكانوا حتى الأمس (موضع) الدراسة، ومن الآن فصاعداً، (الذوات السيادية)، ويشاد بهم بوصفهم الفاعلين الجدد لتقويض الكولونيالية في نقد أنور عبد الملك الرائد للاستشراق عام (١٩٦٣)^(٣). وقد سعوا بشكل ملحوظ إلى بناء مجتمع عادل في أعقاب حرب وحشية وأوروبية في الجوهر مجادلين مثل: سيد عويس وقطب، بأن الرأسمالية جسدت السلبية العالميّة للحدثا الغربية^(٤).

(١) أقدم هنا ما يشير إليه Dominick LaCapra بالقراءة المعيارية وغير المعيارية للنصوص المعيارية. LaCapra, *History and Its Limits: Human, Animal Violence* (Ithaca, N.Y., 2009), 15.

(2) Roussillon, «Trajectoires re'formistes», 95.

وبالفعل فإن تصنيف المفكرين إما كمتدينين أو علمانيين في حد ذاته إشكالي في بعض الأحيان، لكن احتفظ به هنا للإشارة إلى تصورهم ضمن أدبيات أوسع.

(3) Anouar Abdel-Malek, «Orientalism in Crisis», *Diogenes* 11, no. 44 (1963): 140-103, quotation from 104. On Abdel-Malek's impact, see Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism* (Cambridge, 2004), 151-148.

(4) 6 Sayyid Qutb, *Marakat al-Islam wa-l-Rasmaliyya* (Cairo, 1951); Mustafa al-Sibai, *Ishtirakiyyat al-Islam* (Cairo, 1960); Roussillon, «Trajectoires re'formistes», 116. As Aime' Ce'saire famously framed it in the aftermath of the Second World War, «'Europe' is morally, spiritually indefensible»; Ce'saire, *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham (1972; repr., New York, 2000), 32.

مفهم قطب، إلى جانب بعض علماء الدين الذين أثار عليهم، البرنامج الإسلامي بوصفه حصناً ضد الإمبريالية^(١)، وبذلك فإنهم يتشاركون «المجال المفاهيمي ذاته» أو «مجال المشكلة» مع مفكرين علمانيين آخرين الذين كانوا معنيين على قدم المساواة بمكانة الناشط الفكري الملتزم وإعادة التفكير في افتراضات التقدم والإطار الزمني للغرب وإعادة تقييم النهضة بوصفها مشروعاً فكرياً وثقافياً وإعادة تصور وإصلاح النظام السياسي لما بعد الكولونيالية^(٢). إن تقويض الكولونيالية في التراث الفكري العربي عند قطب يشبه إلى حد كبير تقويض الكولونيالية في المجتمع الإيراني عند المُفكّر والناشط علي شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧)، ومن ثمّ فقد كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بتسخير «القوة التحفيزية للخيال الديني» نحو الغايات الثورية لتقويض الكولونيالية^(٣). وبالفعل فإن قطب

(1) Muhammad al-Bahi, *al-Fikr al-Islami al-Hadith wa-Silatuhu bi-l-Istimar al-Gharbi* (Cairo, 1960).

يمكن بسهولة قراءة نص البهي -الذي شكل أساس الكثير من كتاب سيد قطب خصائص التصور الإسلامي ومقاومته- بوصفه جدلاً ضد الغرب ومحاولة لتطهير العالم الثقافي من المكونات «الغريبة». ومع ذلك فإن حجته تحشد لمفهوم الأيديولوجيا ذاته الذي سعى إلى نقده وتمييزه عن نص بهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالكولونيالية الغربية.

(٢) يُعرّف دايفيد سكوت «مجال المشكلة» ليس بوصفه سياقاً خطائياً فقط، ولكن بوصفه «مجموعة من الأسئلة والأجوبة التي يحيط بها أفق من الرهانات المحددة حوله (رهانات مفاهيمية كما هي أيديوسياسية)» لذا فإن ما يُعرّف مجال المشكلة هي «الأسئلة المحددة التي يبدو أنها تستحق الطرح ونوعية الأجوبة التي يبدو أنه يستحق الحصول عليها... إن مجال المشكلة هو إلى حد بعيد سياق نزاع، سياق وجهات نظر متنافسة، سياق... من المعرفة والسلطة»

Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Durham, N.C., 2004), 4; on the conceptual field and the discursive formation, see Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 131-126. Despite this, as ZviBen-Dor Benite

يشير إلى أن المؤرخين ما زالوا «يناضلون مع مكانة المفكرين المسلمين المتدينين ورجال الدين في الجدل حول الحدائث في المجتمعات الإسلامية».

Benite, "Modernity: The Sphinx and the Historian," *American Historical Review* 116, no. 3 (June 2011): 652-638, quotation from 649.

(3) Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, 213. See also Susan Buck- Morss, *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (London, 2003); =

وشريعتي يتشاركان رؤية للإسلام بوصفه كليةً أيديولوجية، وقلبًا دياكتيكيًا للكلية الماركسية^(١). سعى كلٌّ منهما إلى تجديد الإسلام كمنافس أيديولوجي ضمن نظام الحكم ما بعد الكولونيالي الحديث، وكلاهما حشد اللغة التي لها صدى لدى الماركسية الطليعة العضوية الناشطة، بالإضافة إلى لغة الدينامية والواقعية والثورة والحرية من العبودية^(٢).

سيكون من الخطأ إذاً النظر إلى هؤلاء الأشخاص بشكل مختلف عن نظرائهم الأدبيين. فهم ينتمون أيضًا إلى الإنتلجانسيا التي شنت حرب وجود في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي ضد مفكري الجيل السابق هؤلاء الذين بالنسبة إلى أقرانهم الأصغر سنًا، يرمزون إلى كلِّ تلهف الغرب للاستيلاء. يمكن تتبع مثل هذه النقاشات في المجلة الأدبية قصيرة العمر «الفجر الجديد»، الصادرة في مصر عام ١٩٤٥، ومجلة «الآداب»، الصادرة في لبنان عام ١٩٥٣، والتي دعت في بيانها الافتتاحي لـ«الحقّ على كل مواطن . . . بأن يحشد كل جهده من أجل تحقيق الهدف الصريح بتحرير الوطن، والنهوض بمستواه السياسي

= Buck-Morss, «The Second Time as Farce . . . Historical Pragmatics and the Untimely Present," in Costas Douzinas and Slavoj Žižek, eds., *The Idea of Communism* (London, 2010), 80–67.

(١) إن تحول قطب من رومانتيكية القرآن بوصفه تجربة جمالية معبرة قادرة على التحول الذاتي (إسلام متعال) إلى عرض الإسلام بوصفه كلية أيديولوجية أو مفهوم (التصور) كان بهذا الشكل مُقارِبًا لحركة تحول شريعتي للإسلام في السياق الإيراني.

Sayyid Qutb, *al-Taswir al-Fanni fi al-Quran* (Cairo, 1963); Qutb, *Khasais al-Tasawwur al-Islamiwa-Muqawwimatuhu*; Ali Shariati, *On the Sociology of Islam: Lectures*, trans. Hamid Algar (Berkeley, Calif., 1979); Shariati, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, trans. Richard Campbell (Oneonta, N.Y., 1980).

(٢) يشبهان إلى حد بعيد أيمي سيزر وليوبولد سينغور، اللذين تحولوا من السورالية في أسلوبها الزوجي، فإن شريعتي وقطب استمدا من المادية الماركسية وغادراها.

Ce'saire, Aime' Ce'saire: *The Collected Poetry*, trans. Clayton Eshleman and Annette Smith (Berkeley, Calif., 1983); Senghor, *The Collected Poetry*, trans. Melvin Dixon (Charlottesville, Va., 1991).

والاجتماعي والفكري»^(١). قد استكشف الباحثون مسألة الالتزام في المشهد الأدبي العربي كجزء «من تحطيم أكبر للمعتقدات التقليدية الأدبية والراديكالية السياسية التي اجتاحت العالم العربي»، مما أدى إلى خلق «لغات سردية جديدة مناسبة لتجربة الذات المعاصرة»، وقد يجادل المرء بأنها أجندة لا تختلف تمامًا عن أجندة قطب وشريعتي لاحقًا^(٢). إنني لا أقترح بالطبع بأن يُفكر في أعمال قطب أو شريعتي على أنها مجرد فوق ظاهراتية epiphenomenal للسياق السياسي أو هدف لتقويض الكولونيالية. لقد كانوا بالتأكيد متجذرين في تقليد إسلامي خطابي طويل الأمد^(٣)، وفي الوقت ذاته، لم يُعدّ بوسعنا بعد الآن التفكير بتقويض الكولونيالية على أنها قضية علمانية بحتة.

لا يُعدّ وضع الديني والعلماني ضمن حقل خطابي واحد مجرد تمرين فكري في تبديل طبيعة فئتنا المفاهيمية. بدلًا من ذلك، قد يكون ذلك الشرط الأساسي لإمكانية وجود ساسية ما بعد كولونيالية، كما أظهرت الأحداث الدامية في مصر في صيف عام ٢٠١٣ والمحاولات العنيفة اللاحقة لاستئصال الإسلامويين من الجسد السياسي^(٤). وربما كما اقترح أنور عبد الملك، فإن المهمة المركزية لتقويض الكولونيالية تكمن في ابتكار توليفة «بين هذه الأجنحة الراديكالية والمتقاربة للاتجاهين العظيمين للفكر العربي المعاصر»^(٥).

(1) Selim, Samah, *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt, 1985-1885* (London, 2004), 138.

تتناول سليم الجيل الذي جاء خلال فترة الحرب العالمية الثانية بوصفه انتلجنسيا جديدة والتي رفضت النماذج الليبرالية للاشتباك الفكري لـ (جيل الرواد) (١٣٠-١٣٩). وعلى الرغم من احتلاله لمكانة الجيل السابق إلا أن قطب ناضل ضد الحرس القديم.

(٢) المرجع نفسه.

(3) Asad, Talal, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Qui Parle* 17, no. 2 (Spring/Summer 2009): 30-1.

(4) Asad, Talal, "Thinking about Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today," *Critical Inquiry*, <http://criticalinquiry.uchicago.edu/thinkingabouttraditionreligionandpoliticsinegypttoday/>.

(5) Anouar Abdel-Malek, ed., *Contemporary Arab Political Thought*, trans. Michael Pallis (London, 1983), 7.

يمكن القول بأن مفكر القرن العشرين المرتبط على نطاق واسع بأرشيقات تقويض الكولونيالية في الشرق الأوسط هو فرانز فانون، الذي لا يزال المثال النموذجي للمفكر المناهض للكولونيالية، حتى عندما يكون مُشككًا بشدة. ومع ذلك فربما لم يكن له مثل تلك الوظيفة البارزة في الشرق الأوسط في مكان آخر. تُرجم كتاب فانون «معذبو الأرض» إلى العربية من قبل سامي الدروبي وجمال الأتاسي بعد مدة وجيزة من نشره بالفرنسية وأُعيد نشره في دمشق عام ١٩٦٧-١٩٦٨، تحت إشراف وزاري سوري^(١). لا نعرف سوى القليل عن سياق ترجمته في الشرق العربي، على سبيل المثال، ولا نعرف الكثير أيضًا عن استقباله في العالم العربي الأوسع، سوى أن تأثيره كان هامشيًا، وبأن النص قرأه بعض أعضاء اليسار^(٢). وفي الحقيقة فإن المقدمة العربية تسجل اختلافات مع مفهمة فانون لـ «السؤال القومي»، بحجة أن الكتاب قد كُتب أولًا وقبل كل شيء لأفريقيا، وإن كان يضم شريحة واسعة من الأصدقاء لمفكري العالم الثالث المُستعمر بحثًا عن إنهاء الكولونيالية من خلال العنف والسعي للحرية والكرامة.

ومع ذلك فهناك استثناءان على الأقل لهذا الاستقبال الفاتر لفانون في الشرق الأوسط. ربما من غير المستغرب، أن فكرة فانون الخلاصية والتحريرية لآثار العنف لاقت صدًى قويًا مع فتح منظمة التحرير الفلسطينية المؤسسة في أواخر خمسينيات القرن الماضي، التي كانت مرتكزة على الكفاح المسلح الثوري^(٣). وبالمثل في أواخر ستينيات القرن الماضي، تابع المفكر الإيراني علي

(1) Frantz Fanon, Muadhhabu al-Ard, trans. Sami al-Durubi and Jamal al-Atasi (Damascus, 1968 -1967). The first Arabic translation appeared in 1963 in Beirut. Yasser Munif is researching the Arabic translation and reception of Fanon, including the passages that were omitted in the original Arabic translation of *The Wretched of the Earth*; personal communication with the author, September 23, 2012.

انتعشت نصوص فانون وانتقاده للنخبة القومية على وجه الخصوص خلال أحداث الثورات العربية.

(2) 8 See Ilyas Murqus, *al-Marksiyya wa-l-Masala al-Qawmiyya* (Beirut, 1970), 245.

(3) See Yezid Sayigh, *Armed Struggle and the Search for State: The Palestinian National Movement, 1993-1949* (Oxford, 1997), 92-87.

شريعتي دراسته للدكتوراة في باريس، وأصبح متيمًا بمعذبي الأرض، الذي ترجمه للفارسية مع اثنين من زملائه. وعلى الرغم من أن اشتباك شريعتي مع فانون قد ترك بصمة لا تُمحى في محاضراته وأثر على رؤيته لأحداث التمرد في الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم في إيران كجزء لا يتجزأ من صراعات العالم الثالث، إلا أنه ظل مُنتقدًا بشدة لرؤية فانون للدين بوصفه بقايا رجعية يجب أن تلعب جزءًا قليلًا ثابتًا في صراعات تقويض الكولونيالية⁽¹⁾.

كتب المنظر والمؤرخ المغربي عبد الله العروي في عام ١٩٦٧ مُنتقدًا الافتراض السائد وسط المفكرين الغربيين بأن أفكار فانون قابلة للتطبيق عالميًا في العالم الثالث، محاججًا بأنها لا تخاطب خصوصية المغرب والعالم العربي⁽²⁾. وبالفعل بينما كانت كتابات فانون تعرض بوصفها مثالًا لدعوة أممية ثورية لتقويض الكولونيالية، فإن العلاقة بين التحرر الوطني واللامساواة الاجتماعية والأجندات الإقليمية أو الأممية قد عولجت على نطاق واسع من قبل الباحثين المحليين في الشرق الأوسط، لكنها قلما نوقشت في الكتابات الغربية. شخصية رديفة وضيعة يرثي لها، هي باحث ماركسي يُدعى إلياس مرقص من اللاذقية في سوريا (١٩٢٩-١٩٩١)، هي فصل حاسم مما يمكن أن نطلق عليه الأرشيف الضائع للماركسية العربية⁽³⁾، بالرغم من كتابات مرقص الخصبة والأصيلة كليًا التي

(1) Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati* (London, 1998), 119-120, 126-127; Davari, "A Return to Which Self?"; cf. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran* (New York, 1993), chap. 2; H. E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini* (London, 1990), 84-68.

(2) Abdallah Laroui, *L'ideologie arabe contemporaine: Essai critique* (Paris, 1967), 5; Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 126-125.

(3) see Samer Frangie, "Theorizing from the Periphery: The Intellectual Project of Mahdi Amil," *International Journal of Middle East Studies* 44, no. 3 (2012): 482-465; Bardawil, "Dreams of a Dual Birth"; Abu-Rabi, *Contemporary Arab Thought*, 343-318; Yoav Di-Capua, "Arab Existentialism"; Yoav Di-Capua, "Homeward Bound: Husayn Muruwah's Integrative Quest for Authenticity," *Journal of Arabic Literature* 44, no. 1 (2013): 52-21.

تركزت على التاريخ المقارن للماركسية-اللينينية وتاريخ الأحزاب الشيوعية في العالم العربي وانتقاد الفكر القومي إلا أنها لم تترجم بعدُ للإنجليزية، وهو ما قد يفسر إهماله في الأدبيات الأنجلوفونية^(١). وقد اتجه الباحثون الغربيون القلائل الذين تناولوا مرقص إلى التركيز على فهرسته الموسوعية للأحزاب والحركات الشيوعية العربية أكثر من التركيز على جوهر فكره أو مساهمته الخاصة في التاريخ الأوسع للماركسية وتقويض الكولونيالية. فحتى عند الاعتراف بـ «الآثار العظيمة» لكتاباتاته عن «اليسار العربي الجديد»، وبعبارة أخرى فقد تعاملوا مع مرقص بوصفه عرضياً لاتجاهات جيوتاريخية أكبر في حقبة تقويض الكولونيالية، سواء كاستجابة «لتوعك» العرب في ما بعد الكولونيالية أو كرد فعل للبطريكية المحلية الجديدة^(٢). وعلى هذا النحو فقد طُوِيَ في سردية تحدرية لفشل الحداثة العربية

(1) Among Murqus's key texts are *Tarikh al-Ahزاب al-Shuuiyya fi al-Watan al-Arabi* (Beirut, 1964); *al-Marksiyya fi Asrina* (Beirut, 1965); *Naqd al-Fikr al-Qawmi ind Sati al-Husri* (Beirut, 1966); *al-Marksiyya wa-l-Sharq* (Beirut, 1968); *al-Marksiyya wa-l-Masala al-Qawmiyya*; and *Nazariyat al-Hizb ind Linin wa-l-Mawqif al-Arabi al-Rahin: Hawla al-Darura al-Tarikhyya li-Nushu Hizb al-Brulitarya al-Arabi* (Beirut 1970). There are numerous posthumously published interviews available, including *Hiwar al-Umr: Ahadith maa Ilyas Murqus*, ed. Jad al-Karim al-Jibai (Damascus, 1999); *Jadaliyyat al-Marifa wa-l-Siyasa: Hiwarat maa Ilyas Murqus*, ed. Jad al-Karim al-Jibai (Damascus, 2011); and *Ilyas Murqus: Hiwarat Ghayr Manshura*, ed. Talal Nima (Doha, 2013). The secondary literature in Arabic is still small; see *al-Majlis al-Qawmi li-l-Thaqafa al-Arabiyya, Ilyas Murqus wa-l-Fikr al-Qawmi* (Rabat, 1993); *Mustafa al-Wali, Kharij al-Sirb: Ilyas Murqus, Yasin al-Hafiz* (Latakia, 1997); *Hisham Ghasib et al., Falsafat al-Taharrur al-Qawmi al-Arabi: Fi Fikr Mahdi Amil, Ilyas Murqus, Samir Amin, wa Munif al-Razzaz* (Amman, 2003).

(2) Tareq Y. Ismael, *The Arab Left* (Syracuse, N.Y., 1976), 105; Ismael, *The Communist Movement in the Arab World*, 119–118; Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (Oxford, 1988), 112–110; see also Abu-Rabi, *Contemporary Arab Thought*; Kassab, *Contemporary Arab Political Thought*. Samira Haj, *The Making of Iraq, 1963–1900: Capital, Power and Ideology* (Albany, N.Y., 1997), 117–116, is an exception to this tendency. In «The World Republic of Theories» (unpublished ms.)

يناقش حسام أبو العلا الميل إلى عرض النظرية Theory بـ حرف T كبير باعتبارها شأنًا أوروأمريكي فحسب، بينما يمفهم المنظرين غير الأوروبيين بوصفهم «مفكرين» ليسوا سوى نتاج عرضي للظروف التاريخية.

في معالجة تقويض الكولونيالية، بدلاً من النظر إليه، مثل فانون، بوصفه فاعلاً ومنظراً أصيلاً في الوقت نفسه لمشروع تقويض الكولونيالية المستمر.

الأهمية الرئيسية هي قولبة مرقص لتقويض الكولونيالية كصيرورة تاريخية عالمية من خلال إعادة التفكير في صياغة لينين الكلاسيكية في كتابه «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» عام ١٩١٧. وعلى الرغم من الباعث البحثي لتصوير الماركسية العربية والاشتراكية العربية بوصفهما تجسيداً اشتقاقياً لماركسية صرفة زعمًا أوروبية الأصل، فإن مرقص لم يكن مجرد إيدولوجي، بل كان مُنظراً مُبتكراً وممارساً بطريقته الخاصة^(١). وبمغادرته للحزب الشيوعي السوري، فقد بقي ماركسياً مُستقلاً لفترة طويلة من حياته، دون انتماءات حزبية خاصة به حتى عندما دافع كان دور الأحزاب السياسية في الصراع ضد الإمبريالية. وكما هو حال الماركسيين الآخرين قبله، فقد نظر مرقص إلى مغزى الكولونيالية من أجل أي إدراك للنضال الثوري، محاججاً بأن الاتحاد كان «جزءاً من الثورة العربية الديمقراطية الاشتراكية القومية بينما تطورت وتحولت إلى نضال ضد الإمبريالية... الاشتراكية ليست الشرط المسبق المنطقي والتاريخي والاستخطاطي للاتحاد العربي؛ بل بالأحرى فإن الاتحاد هو الشرط المسبق المنطقي والتاريخي والاستخطاطي للاشتراكية والشيوعية^(٢)»، لذا فإن إعادة التفكير بالنضال الثوري استلزم إعادة النظر بدور النضال الوطني، ليس بوصفه سلسلة من القوميات المحدودة، بل بوصفه مشروعاً للاتحاد العربي. وبينما كان العديد من الشيوعيين العرب ينظرون إلى حركة الوحدة العربية بدرجة عالية من الشكوكية، فإن مرقص نظر إليها بوصفها نقيضاً للإمبريالية الأوروبية، حتى عندما انتقد ما اعتبره الوحدة

(1) See, for example, Abu-Rabi, Contemporary Arab Thought, 90-80; Ismael, The Communist Movement in the Arab World, 123-102; Buck-Morss, Thinking Past Terror. For what is still the best account of Arab socialism, see Sami A. Hanna and George H. Gardner, eds., Arab Socialism: A Documentary Survey (Leiden, 1969).

إنهم يعرضون الاشتراكية العربية بوصفها ظاهرة محلية بدلاً من كونها مستوردة، ومتجذرة بعمق وليست سطحية، وإسلامية وليست علمانية.

(2) Murqus, al-Marksiyya wa-l-Masala al-Qawmiyya, 183-182; see also Haj, The Making of Iraq, 116.

العربية الساذجة لشخصيات ضخمة مثل ساطع الحصري^(١). إن شمولية المسألة الوطنية المزعومة التي حُمِلت على أكتاف البروليتاريا، لم تكن نسخًا للنموذج البروسي أو الفرنسي لكنها كانت خاصة للواقع الكولونيالي المعاصر للعرب؛ سوف تعمل كضربة ضد الإمبراطورية وكدرّب نحو ثورة ونضال طبقي عالمي في آن واحد^(٢).

ولذا حتّى في كتابات ما بعد ١٩٦٧، لم يرَ مرقص أيّ تضاد بين حركة الوحدة العربية والنضال الوطني والدولي لتقويض الكولونيالية، بمجرد فهمه كما ينبغي ضمن إطار تاريخي عالمي. تقدم أعماله مادية دياكتيكية مشروطة دقيقة غير ميكانيكية وغير اقتصادية حيث تحدد الشروط المادية الحدود وتتيح الاحتمالات لكنها لا تملي النتائج. إن شخصية انتقادية للنظرة الفيتشية للبرجوازية القومية ولأيدولوجيا حزب البعث كممثل لاهتمامات طبقية ضيقة وللخط الستاليني للشيوعيين المحليين وللشعارات الفارغة للمثقفين الماركسيين الزائفين بالطبع لديه

(١) كانت الشكوكية تجاه الوحدة العربية بين الشيوعيين مرتبطة بالاشتراك في العقيدة الستالينية للثورة عبر مراحل، حيث كانت الثورة الاشتراكية بحاجة لأن تُسبق بثورة برجوازية وطنية (ثورة تركّز على تحالف وطني مع البرجوازية للوصول إلى تقويض الكولونيالية، بدلاً من تحالف إقليمي)، فضلاً عن الاعتقاد بأن الناصرية والبعثية كانت تغذيها المصالح المعادية للشيوعية.

(٢) كتاب مرقص الماركسية والمسألة القومية ١٧٥-١٨٥. يحتاج المرء أن يضيف إلى هذا المشهد المعقد الوضع السياسي للأكراد والأقليات العرقية والدينية الأخرى. مثل الأكراد «مستعمرة بين دولية التي بينما تتعاطف مع التغلب على الحدود الوطنية الإمبريالية، تعارض التمركز العرقي للوحدة العربية. انظر

Haj, The Making of Iraq, 119;

وحول كردستان بوصفها «مستعمرة بين دولية» انظر:

Ismail Bes, i, Kurdistan: An Interstate Colony (Sydney, 1988).

أشكر Caroline McKusick

للفتها نظري لهذا المصدر. نتيجة لمحدودية المساحة، فلا يمكنني معالجة مسألة الأقلية في الشرق الأوسط وعلاقتها بأرشفات تقويض الكولونيالية بشكل كافٍ، انظر

Sarah Stein's essay in this roundtable; Saba Mahmood, »Religious Freedom, the Minority Question, and Geopolitics in the Middle East,« Comparative Studies in Society and History 54, no. 2 (2012): 446-418; Ussama Makdisi, »The Sectarianism of Coexistence: Mythologizing Religion in the Late Ottoman/Modern Arab World« (lecture, University of California Davis, May 3, 2014).

الكثير ليعلمه لنا حول المواقف الحرجة والمعقدة والخلافات السياسية للناصرية والبعثية والشيوعية التي وجدت ضمن دول تقويض الكولونيالية^(١).

وفي الوقت ذاته، يدعونا عمل مرقص الذي كرس له حياته إلى دراسة الظروف المادية الحقيقية لحالة تقويض الكولونيالية ذاتها، وهي الظروف التي ينبغي بعد على المؤرخين سبرها سبرًا عميقًا بما يكفي^(٢). بالنسبة لمرقص ولأعضاء آخرين في الإنتليجنسيا، مثل: سيد قطب والناشط السوري لحركة الإخوان المسلمين مصطفى السباعي (مؤلف نص «اشتراكية الإسلام» ١٩٦٠ المقروء على نطاق واسع)، فإن مسألة تقويض الكولونيالية لم يكن من الممكن فصلها عن مسألة الرأسمالية^(٣). وبالرغم من ذلك، فإن المؤرخين بالكاد كشطوا

(1) Murqus, Naqd al-Fikr al-Qawmi ind Sati al-Husri; Ilyas Murqus and Muhammad Ali Zarqa, *Khiyanat Bikdash li-l-Qawmiyya al-Arabiyya* (Cairo, 1959); Murqus and Zarqa, *Khiyanat al-Hizb al-Shuyui al-Suri* (Cairo, 1961); Ilyas Murqus, Jamal al-Atasi, and Yasin al-Hafiz, eds., *Fi al-Fikr al-Siyasi* (Damascus, 1963).

في السياق المصري، فإن تحليل محمود حسين سبه الماوي، على سبيل المثال، قد انتقد نظام ناصر لتوجهه البرجوازي القومي وتجاهله التام للصراع الطبقي، وبالتالي لثورة الشعب المناهضة للإمبريالية. انظر

Hussein, *Class Conflict in Egypt, 1970-1945*, trans. Michel and Suzanne Chirman, Alfred Ehrenfeld, and Kathy Brown (New York, 1973).

(٢) في الواقع لقد حث مرقص زملاءه على الانتباه للحقائق الاقتصادية المحددة للدول العربية، محاججًا بأن الماركسيين العرب قد ركّزوا الكثير من انتباههم على التدفقات الاقتصادية العالمية بين القوى الكولونيالية والدول المستعمرة، وليس على التجارة البين عربية والعلاقات الاقتصادية التي قد تؤدي إلى اقتصاد إقليمي متكامل. ولهذا السبب دعم مرقص الوحدة المصرية السورية. انظر:

Murqus, *al-Marksiyya fi Asrina*, 361-348. و Nazariyat al-Hizb ind Linin wal-Mawqif al-Arabi al-Rahin, 386-381.

(3) Qutb, *Marakat al-Islam wa-l-Rasmaliyya*; Mustafa al-Sibai, *Ishtirakiyyat al-Islam*; «Al Takaful al-Ijtimai (Mutual or Joint Responsibility) by Shaykh Mustafa al-Sibai,» in Hanna and Gardner, *Arab Socialism*, 171-149; Joel Beinin, «Islamic Responses to the Capitalist Penetration of the Middle East,» in Barbara Freyer Stowasser, ed., *The Islamic Impulse* (Beckenham, 1987), 105-87.

سطح تاريخ الفكر الاقتصادي والاقتصاد السياسي المصاحب لتشكيل دولة ما بعد الكولونيالية^(١). إن السبر الإضافي لهذه المواضيع له القدرة على المساهمة في النقاشات حول تاريخ الاقتصاديات غير الغربية، كالاخلافات الاقتصادية بين مصر وسوريا والانقسام بين البعثيين والشيوعيين، والنزاع بين عراق عبد الكريم قاسم وناصر، وتاريخ الانقسام الصيني السوفيتي في العالم العربي، والطبيعة المتنازع عليها بحددة للخطط الخمسية^(٢). وبإيجاز فإننا لا نعرف سوى القليل جداً عن هذا التاريخ، والذي قد يُظهر حالة تقويض الكولونيالية بوصفها موضعاً لنزاع وصراع هائلين أو بالأحرى موضعاً لإنمائيات مبتذلة. اقتفاءً لأثر أساليب الحوكمة الجديدة، بطرق محددة تاريخياً، فإن الخبرة والمعرفة الاجتماعية التي حددت حقبة تقويض الكولونيالية قد تسمح بفهم أعمق وأقل تصالحاً للطبيعة المشحونة لحكومة ما بعد الكولونيالية.

كان إلياس مرقص وسيد قطب جزءاً من مجموعة المفكرين والناشطين الذين مفهموا تقويض الكولونيالية بوصفه مسألة ثورة سياسية (السيادة الإقليمية وتقرير المصير) وفي الآن ذاته مسألة ثورة اجتماعية (القضاء على اللامساواة الاجتماعية التي تفاقمت بسبب الكولونيالية والرأسمالية)^(٣). كلاهما تصوّر

(1) Cyrus Schayegh, 1958» Reconsidered: State Formation and the Cold War in the Early Postcolonial Arab Middle East," International Journal of Middle East Studies 45, no. 3 (2013): 443-421.

(٢) التواريخ الشفهية التي تُدار من قِبَل مركز البحث التاريخي والاقتصادي مع اقتصاديين مصريين مثل: فوزي منصور وإبراهيم العيسوي وسمير أمين المثقفين جداً فيما يتعلق بنزاعات الاقتصاد السياسي حول تقويض الكولونيالية، انظر على سبيل المثال،

Fawzi Mansur, oral history conducted by Malak Labib (FM 1-2), March 2008, Economic and Business History Research Center, American University in Cairo.

أدين بشكر لرندا كالداس لإتاحتها دخولي لهذه المواد.

(٣) سواء أكان ينبغي أن تحدث هاتان الثورتان معاً أو متواليتان فإن هذا كان معضلة تواجه العديد من القوميين المناهضين للكولونيالية وقد تم نقاشها نقاشاً موسّعاً في المؤتمر الدولي الثاني للشيوعية. انظر،

Vladimir Lenin, «Preliminary Draft Theses on the National and the Colonial Questions for the Second Congress of the Communist International," in V. I. Lenin, Collected Works, 4th English ed., vol. 31: April-December 1920 (Moscow, 1966), 151-144. Jamal =

تقويض الكولونيالية بوصفه جزءًا من «المشاريع التي كانت معادية للإمبريالية بشكل واضح ومع ذلك لا يمكن اختزالها ولا معارضة للقومية»، وبالتالي فقد تصوروا ما بعد الاستقلال كقضية إقليمية، وليست فقط وطنية، كما انخرطوا بفعالية في مناقشات حول العنف وحرب العصابات^(١). لقد موضعنا المسألة الفلسطينية، بوصفها تذكيرًا حاصرًا أبدًا للطبيعة غير المكتملة لتقويض الكولونيالية في المنطقة، في قلب تقويض الكولونيالية باعتبارها مسألة هامة لكل صراعات ما بعد الكولونيالية العربية بدرجات مختلفة^(٢). وهكذا احتل الحقل الخطابي نفسه أو مساحة المشكلة، أي رفض القومية المناهضة للإمبريالية الوسطية والإصلاحية

= Abd al-Nasir explicitly referred to the political revolution and the social revolution (al-thawra al-siyasiyya wa-l-thawra al-ijtimaiyya) in *Falsafat al-Thawra* (Cairo, 1953).

(1) Manu Goswami, «Imaginary Futures and Colonial Internationalisms," *American Historical Review* 117, no. 5 (December 2012): 1485–1461, quotation from 1462–1461.

ويشير هنا إلى الكولونيالية الدولية بين الحربين العالميتين، في حين ينتقد «تصوير تقويض الكولونيالية بوصفه تحولًا خطيًّا من الإمبراطورية إلى الأمة.» وهكذا يشير سيد قطب إلى عدم وجود تعارض بين القومية العربية والوحدة الإسلامية. انظر

"Mabadi al-Alam al-Hurr," *al-Risalah* 21 (1953): 16–14; Murqus, *alMarksiiyya wa-l-Masala al-Qawmiyya*. On violence, see Syed Qutb, *Milestones*, trans. S. Badrul Hasan (Karachi, 1981); Ilyas Murqus, *Afwiyat al-Nazariyya fi al-Amal al-Fidai* (Beirut, 1970).

(2) Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, 101–99, 122–120; Ilyas Murqus, *alMuqawama al-Filastiniyya wa-l-Mawqif al-Rahin* (Beirut, 1971). See also Edward W. Said, *The Question of Palestine* (1979; repr., New York, 1992).

وحول فلسطين كنموذج لثورة سياسية وجمالية في المغرب ما بعد الكولونيالية انظر

Olivia C. Harrison, «Cross-Colonial Poetics: Souffles-Anfas and the Figure of Palestine," *PMLA* 128, no. 2 (2013): 369–353.

ومع ذلك كما أشار يزيد صايغ، فإن الالتزامات السياسية لفلسطين كانت مخفأة من قبل الحقائق التنافس الإقليمية بين الدول والرغبة بتجنب المواجهة مع إسرائيل. ومع انهيار الجمهورية العربية المتحدة في ١٩٦١ ومعها تصور الوحدة العربية بوصفها الطريق لتحرير فلسطين، ونجاح حركة التحرر الجزائرية، فقد ركزت حركة حرب العصابات المقاومة العالم ثالثة على الاعتقاد بأيدولوجيا الكفاح المسلح والتي برزت في الحركة الفلسطينية. قد يمكن للمرء أن يحتاج، بأن فلسطين شكلت المنطقة المحددة بين الالتزام الأيدولوجي لتقويض الكولونيالية العالمي والحقائق البراغمة للتحرر الوطني. انظر

Sayigh, *Armed Struggle and the Search for State*, pt. I, especially chaps. 5–4.

لصالح نسق ثوري لتقويض الكولونيالية. إن أرشفتها بشكل منفصل هو تجسيد للتمايز بين الفكر الإسلامي والعلماني، ومن ثم إضاعة الفرصة لمعالجة مسألة تقويض الكولونيالية من منظور المواقف الأيدولوجية المختلفة ظاهرياً إلى حد كبير.

في الوعد واحتمالية «تاريخ بلا وثائق»، فإننا نذكر بأن الأرشيف موجود في كل من التكرار المادي والتخييلي. بينما يجب أن يبقى اهتمام العلماء مُنصباً على التدمير المستمر لأرشيفات الاشتدادات السياسية والتاريخية في الشرق الأوسط، وكذلك يجب إيلاء الاهتمام لأرشيف استخيلاتنا الطرق التي تم بها الاستيلاء أو تذكر أو نسيان التقاليد الفكرية لعصر تقويض الكولونيالية. وبالتالي فإنني أشدد على الحاجة إلى تجريد التصنيفات المهيمنة والسرديات المختلفة للتاريخ الاجتماعي والثقافي للشرق الأوسط، فسرديات النهضة يعقبها كارثة أو انتصار يعقبه قنوط. فبدلاً من البحث عن الأسباب الجذرية للسوداوية ما بعد الكولونيالية الحالية، بقدر ما قد تكون مغرية، فإنه قد يكون من الأفضل لنا الانتفاع بإعادة بناء «آفاق التوقعات» المتباينة و«العقود المستقبلية الغامضة» التي يتيحها تقويض الكولونيالية كسلسلة معقدة من الخبرات التاريخية والأحداث الجارية⁽¹⁾. هذا يتطلب أن نحضر لنؤرشف كل من الخيال والحقيقة على حد سواء، وتحديد كل من الفكري والمادي، بينما نتطلع إلى نقاشات محلية متلاحمة وإلى قوى ذاتية وإلى آداب تابعة/قاصرة لفترة تقويض الكولونيالية.

(1) Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia* (New York, 2005); Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe (Cambridge, Mass., 1985); Joan W. Scott, «HistoryWriting as Critique», in Keith Jenkins, Sue Morgan, and Alun Munslow, eds., *Manifestos for History* (London, 2007), 38–19; Todd Shepard, «'History Is Past Politics'? Archives, 'Tainted Evidence,' and the Return of the State», *American Historical Review* 115, no. 2 (April 2010): 483–474.

تعريف بالمؤلفة والمترجمة

المؤلفة: أمنية الشاكري أستاذ مشارك للتاريخ في جامعة كاليفورنيا ديفيس، متخصصة في التاريخ الثقافي والفكري للشرق الأوسط الحديث، ومؤلفة كتاب المعمل الاجتماعي الكبير: موضوعات المعرفة في مصر الكولونيالية ما بعد الكولونيالية (ترجم إلى العربية) ومحركة الجندر والجنوسة في الإسلام كتاب من عدة أجزاء (راوتلج). صدر لها بالإنجليزية مؤخرًا فرويد العربي: التحليل النفسي والإسلام في مصر الحديثة والذي يتتبع تطور التحليل النفسي والخطابات الذاتية في مصر ما بعد الحرب كجزء من تاريخ الأفكار عن الذات العابر للأقاليم. ظهرت مقالة من هذا العمل تحت عنوان «فرويد العربي: اللاوعي والذات الحديثة،

"Modern Intellectual History 11, no. 1 (April 2014): 89-118.

المترجمة: صفاء الزرقان، باحثة ومترجمة أردنية، أنهت الماجستير في قسم اللغة الإنجليزية بالجماعة الأردنية في عمان العاصمة، ومهتمة بالأدب الأسود والاستعمار والنسوية.