

جيل النجار
ضد التاريخ

ترجمة وسجل في زمن الإعادة الجماعية

عبد الرحيم الشيخ
ضد الأرثييفر

كتاب الجنوب

المجلة الفلسطينية للدراسات والبحوث

ضد التاريخ

ضد الأرشييف

ترجمة وسجال في زمن الاياداة الجماعية

كتاب الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية (1)

جيل النجار

ضد التاريخ

ترجمة وسجال في زمن الإبادة الجماعية

ضد الأرشفة

عبد الرحيم الشيخ



دائرة سليمان الحلبي
للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي
القدس، فلسطين

ضد التاريخ، جيل النجار
ضد الأرشيف، عبد الرحيم الشيخ
ترجمة وسجال في زمن الإبادة الجماعية

Against History, Gil Anidjar
Against Archive, Abdul-Rahim Al-Shaikh
Translation and Debate in the Time of Genocide

دائرة سليمان الحلبي
للدراستات الاستعمارية والتحرر المعرفي
القدس، فلسطين (الطبعة الأولى، 2025)
تصميم الغلاف: محمد أبو خيران
لوحة الغلاف: العزيز عاطف
التدقيق اللغوي: قسم الحاج
جميع الحقوق محفوظة ©

الترجمة عن النص الإنجليزي الأصلي:

Gil Anidjar, "Against History," in Marc Nichanian,
The Historiographic Perversion (New York: Columbia University Press, 2009),
125-159, 173-194.

المحتوى

7	تنويه.....
11	ضد الأرشييف.....
85	ضد التاريخ.....
135	الإحالات.....
173	المرجعية.....

تنويه

1

هذه ترجمة وسجال لمواجهة عار الإنسانية في اقتراح إبادة غزة الجماعية، وخجل الإنسان من النجاة. وعلى الرغم من مرارة الترجمة التحويلية، وما ستثيره من مرارة في التلقي، على الأقل في صفوف الفلسطينيين في غزة وعموم فلسطين ومن بقي عربياً لا تعرفه عروبة اللسان وحسب، إلا أنها محاولة ضرورية للتأكيد على استحالة التاريخ وإمكانية الترجمة: تأريخ الإبادة، وترجمة الفضيحة. وهذه الترجمة، ومقدمتها المنذورة لتكون "ضد الأرشفة" و"ضد التحريف" و"ضد التاريخ"، مهداة إلى الضحايا والناجين، الشهداء والأحياء، المغلوبين ومن فاتهم الانتصار، وهم يواجهون مؤسسة الإبادة الصهيونية وإرادتها في تحالفها مع مؤسسة الحقيقة وإرادتها في فلسطين المحتلة وفي أربعة أركان الأرض... ليست هذه المحاولة درساً في بيداغوجيا الألم الجماعي المقارن، ولا وعظاً في فرادة الأمل الفردي الذي يستعصي على المقارنة، ولكنها محاولة أخرى، لـ"عمل شيء ما"، مثقلة بالمسؤولية في مديح إرادة الحياة، والمقاومة دفاعاً عنها في فلسطين وجوارها العربي وامتدادها العالمي، في مواجهة الموت الذي لا يدافع عنه إلا الوحوش. وهي محاولة احتمالية، وغير مكتملة، لا تعلن نهاية، ولا تبشر ببداية، ولا تسرق من الحريق الكبير في هذا الأفق الكارثي ما يلزم لـ"إبقاء جذوة الأمل مشتعلة"، بل تودع بعض البذور أسفل الرماد في انتظار مستقبل وافر الشمس، قليل الرعود، كثير المطر... مستقبل أقل لؤماً من رفيقيه، الماضي والحاضر—الغادر والمغدور، يكف في العدو اللئيم عن الانتصار، ويكف في الصديق الزنيم عن تحفيز الذات الجريحة على الهزيمة.

"بلغت العقيدة في استمرار حياة الموتى مبلغاً عظيماً حتى جعل البدائيون الأوائل يرسلون الرسائل لموتاهم، بمعنى الكلمة الحرفي الدقيق. ففي قبيلة من القبائل، إذا ما أراد الرئيس أن يبعث بخطاب لميت، أسمع له بعد ثم قطع رأس العبد ليؤدّي الرسالة، فإذا نسي الرئيس شيئاً كان يريد ذكره في الخطاب، أرسل عبداً آخر بنفس الطريقة ليكون حاشية للخطاب الأول."

غرانت ألين،

تطور فكرة الله، 1897

"الشبح لا يرد. إنه لن يرد مرة أخرى أبداً في المستقبل لأنه رد قبل الآن. لن يرد مرة أخرى أبداً لأنه شبح، وبالتالي شخص ميت. لن يرد مرة أخرى أبداً لأنه شبح المحلل [المؤرشف]. لا يرد أبداً إلا ليُسكت نفسه. ولا يكون صامتاً إلا ليدع المريض يتكلم، لفترة تكفي للتحويل، للتفسير، للعمل... إن الشبح يستمر في الكلام. ربما كان الشبح لا يرد، لكنه يتكلم."

جاك دريدا

حمى الأرضيف، 1995

"في شاحنات الورد ينقلونك على أنقاض محطة الإسمنت المؤقتة إلى سفح الخلود الذي لا زائر له غير الغربان. سفح يطل على بحر يطل على أشلاء كُدت في شاحنات سميّناها، من أجلك، شاحنات الورد، وهي لم تشحن ورداً أو بشراً من قبل. سفح يطل على آخر دنياك المليئة بالطلقات والأمكنة التي ليست لك. وليس لك هذا الحدث المحفور على عجل قبل نزول البرابرة من الفضاء. الريح هي الريح لا تنطق بغير ما تنطقها، وهي الساعة لا تقول شيئاً، ولا هذا العشب اليابس يهمس. في وسع هذا

الهواء أن ينساک للتو، وفي وسع الشاطئ أن يستقبل السابحات العاريات. لا، لم تأتِ إلى هذا المكان، ولم تطأ هذا الرمل، ولعلّك لم تمت هنا. الغربة في حدّها الأقصى تقصيك عن جلدك. من سيرمي عليك الورد بعدما أفرغتک الشاحنات من هذا الصباح البطيء؟ ومن أنت من بين هؤلاء الشهداء الذين اختلطت أشلاؤهم وتوحّدت في أكياس متشابهة؟ أي بتر يدلّ عليك، وعلى مسائك الشخصي، الذي لا يقول سوى كلام عام تتقدّمه شارة النصر المرفوعة حتى في الظلام؟ كم ستكبر في الليل، وإن كانت جنازتك صغيرة كقبضة رخوة؟ لا يؤدّن للحزن بأن يحزن، ولا يُسمَح للغضب بأن يغضب، ولا يشيّع أحدٌ أحداً على هذا السفح الوعر. فلست من هنا، أيها الغريب بين الموتى. نصف حذاء مقطوع بدقة يحمل نصف قدم محاطة بفرشاة أسنان لم تنكسر، وصورة لم تخذش، وفكرة لا تلمس ولا تعبر. أهذا ما يشير إليك؟ أهذا ما يدلّ عليك؟ أوراق يداعبها النسيم بلا مبالاة تدفع المشاهد إلى اختصار الدواع... إلى أين؟ إلى أين يأخذونك بعدما كان في وسع خطاك أن تأخذ الأمة إلى الغفران؟ أسمّيك القربان حيناً، وأسّميک العنقاء، وتنسيني أنك إنسان، لتفلت من لغتي كالشبح. أما أن لك أن تعود، حقاً، شبحاً لنتمكّن من رواية البداية من جديد؟ وبلا مسرح، تعال لنُخلي هذا السفح من شروطه الإغريقية، فمثل سيرتك لم يدوّن في نص سابق. عُد شبحاً إذا استطاع مشيّعوك أن ينتشروا في أصقاع أخرى وفي شعاب تؤدي إلى بيت. ولا تنصب دولة حيثما حللت. ارفع فكرتك، وخبّئ سرّك. الجنازة قصيرة، فتقدّم إلى مثواک المؤقّت، إذ ليس لك من مثنوى أخير، ولا معركة أخيرة. لم تولد تماماً لتموت تماماً، ولا بارقة على هذا السفح لأي مكان أو صرخة. عُد شبحاً، عُد شبحاً لنعود إلى نشيد أوضح."

محمود درويش

في انتظار البرابرة، 1986

ضد الأرشفة

عبد الرحيم الشيخ

فيما تزامن صدور الطبعة الفرنسية من كتاب مارك نيشانيان¹ التحريف التاريخي *La perversion historiographique* مع بداية حصار "إسرائيل" على غزة في العام 2006، تزامن صدور الترجمة الإنجليزية للكتاب *The Historiographic Perversion* التي أنجزها جيل النجار² مع تعقيب نقدي لافت مع أولى حروب "إسرائيل" الكبرى على غزة في العام 2009.³ وتصدر الآن، في العام 2025، هذه الترجمة لتعقيب النجار على نيشانيان في أوج الإبادة الجماعية التي تقتربها "إسرائيل" في غزة، وتمتد بأشكال وصور أخرى في عموم فلسطين... ولأن غزة وفلسطين، لأسباب منطقية ومناطقية وجبهة، لا تردان في الكتاب ولا في التعقيب، تسعى هذه الترجمة وسجلها إلى جعلهما حاضرتين فيما يثيره الكتاب والتعقيب من قضايا الإبادة الجماعية، والأرشفة، والتأريخ. ولأن الترجمة خيانة، وترجمة الترجمة "خيانة مزدوجة"، كون اللغة المترجمة لا تخون اللغة المترجمة فحسب، بل تخون ذاتها أيضاً...⁴ فقد آثرث ترجمة تعقيب النجار، لا كتاب نيشانيان، لتجئ اقتراف خيانة مزدوجة تؤذي الأصل والصورة.

بالتأكيد لم يكن الدافع الوحيد لهذه الترجمة، المتأخرة على أية حال، لتعقيب النجار على كتاب نيشانيان هو اقتراف أهون الخيانتين، بل ثمة "أمور أخرى"، أهمها الرغبة في سبر ما قد يبدو من علاقة متنامية بين الكتابة عن الإبادة الجماعية والأرشفة والتأريخ وتعهدها من قبل مفكرين أوروبيين يهود، بعضهم من أصول عربية، علا كعهم في الأكاديمية الأمريكية. لا تُعنى هذه الإشارة، بطبيعة الحال، برشق ادعاء عَرَضِي لوجود علاقة بين أصول المؤلفين وتأصيل

مؤلفاتهم، بل ترغب في توسيع قوس السؤال من فرويد حتى النجار، ليس عما إذا كان "التحليل النفسي" [وروحه الأرشيف] علماً يهودياً" بل بأكثر من ذلك عما إذا كانت الإبادة الجماعية علماً يهودياً، سواء تعلّق الأمر بالاقتراف، أو الضحية، أو الإثبات، أو الإنكار. وإن كانت ثمة وجهة لهذا الربط، فإن فلسطين، وغزة في أوج الإبادة الجماعية، ينبغي أن تكون في مركز السجال، لا على هامشه، كما سيكون الحال، ربما، في مؤلف النجار الذي لم يرَ النور بعد **السلاح: من إسبارطة إلى غزة**.

وقبل الذهاب إلى عرض مقولات كتاب نيشانيان وتعقيب النجار، وسجالهما، لا بدّ من إشارة مقتضبة كادت أن تسقط من هذا التقديم لولا ملاحظة الصديق إسماعيل ناشف المتعلقة بصعوبة ترجمة النص،⁵ وبخاصة حيال ثلاثة مفاهيم، وهي: *Historical Perversion* و *Monument* و *Philology*. فقد انحزّت إلى ترجمة هذه المصطلحات، بعد تردد وتجريب بين "شجاعة العربية" و "جبن الإنجليزية"، إن جاز القول، إلى: "التحريف التاريخي"، و "النصب التذكاري"، و "فقه اللغة"، لأسباب تتعلق بمناط ورودها في كتاب نيشانيان وتعقيب النجار، من ناحية، وعدم الرغبة في نقلها حرفياً إلى العربية، من ناحية أخرى، تسهياً للقراءة. وعلى الرغم من محاولة الترجمة الوفاء للبيئة الفكرية الخاصة والإحالات بالغة التحديد للمفاهيم الثلاثة في الكتاب والتعقيب، إلا إن ما لفت إليه ناشف من "الإحداثيات المفاهيمية المتعلقة بجينيالوجيا هذه المصطلحات" يستحق النقاش لأنه يذهب بإمكانيات الترجمة التحويلية إلى منتهاها.

ففيما ملثّ إلى ترجمة مفهوم *Historical Perversion* إلى "التحريف التاريخي" لأنه يصف العمليات التي تنتجها "مؤسسة الحقيقة" (الأكاديميا والمحكمة والبرلمان التي يحرسها المؤرخون والقانونيون والمشرعون) والتي

تؤدي إلى تحريف التاريخ وتشويهه، فإن ناشف يذهب بمفهوم Perversion إلى منظومة التصنيفات الفرويدية حول العلاقة بين "العارض" و"المتلازمة" دون أن يقترح بالضرورة ترجمة المفهوم بكلمة "انحراف". يقول ناشف، محقاً، إن "هذا المفهوم هو عارض، ممارسة جنسية 'غير سوية'، وهي تعبير عن تناقضات عميقة غير قابلة للحل في الاقتصاد السياسي للرغبة الجنسية ورغبة الموت/العنف. وفي هذا السياق، يُطرح في العادة مثال عن الشخص الذي يصل إلى الإشباع الجنسي فقط عبر أغراض الشخص المشتبه وليس بالاتحاد معه، وقد يكون الغرض حذاءً أو ملابس داخلية... وبناء على ذلك، فإن إحدى القراءات الممكنة لنص نيشانيان هي من هذا المدخل، أي أن الاشتغال بالتاريخ بالطريقة التي حلّها في السياق الأوروبي، أقلّه، هو عارض من نوع الـ Perversion لمتلازمة أعمق من التناقضات. لذلك يصبح السؤال حول طبيعتها، والذي يدور بالضرورة في أساسه حول رغبة الحياة/الموت وإدارتهما في الحادثة/الاستعمار، أو إن شئت حول من سيلعب دور الله و/أو خليفته. إن ترجمة هذا المفهوم "تحريف" تبدو حينها كتغيب لهذا المستوى الدلالي".⁶ ولعل من شأن هذا الاقتراح أن يذهب بترجمة المفهوم من "تحريف" إلى "انحراف" بلا تردد لولا أن نيشانيان، ومن بعده النجار، قد ذهبا باتجاه أكثر تقشفاً في الدلالة وأقل تجريباً للفعل الذي يجعل من الأرشييف تربة خصبة لاقتراء أداءات متوالية من الانحراف الذي يمارسه سدنة "مؤسسة الحقيقة" الإمبريالية والاستعمارية والمستعمارية عبر الاحتفاظ بـ "أشياء" الضحايا الأرشييفية إمعاناً في "تنفيذ" إرادة الإبادة الجماعية، وهي إرادة تتزامن فيها رغبة التدمير الجنسية والإماتية بتواطؤ محسوب بين إيروس وثاناتوس.

أما مفهوم Monument، والذي يستعين نيشانيان ومن بعده النجار في استحضاره بتنظيرات ميشيل فوكو لإنقاذ الوثيقة من انحرافات "مؤسسة الحقيقة" وتحريفاتها، فقد ترجمته بتعبير "نصب تذكاري" وفاء لنص فوكو المؤسس بالفرنسية وترجماته العربية، من ناحية، ورغبة في الإشارة إلى عينيّته المحددة خلال عمليات "الأدبنة" التي تسعى إلى إنقاذ "الشهادة" عبر إحالتها إلى "نصب" يتيح فعل التذكّر دون أن يزيح فاعلية الذاكرة، من ناحية أخرى. ولكن ذلك لا ينتقص من وجهة مقترح ناشف الطموح الذي يرغب باستكناه الدلالات "المونومينتالية" في دراسات الثقافة البصرية والفن التشكيلي والمتحف، الدلالات التي لا تغفل الحضور الطاعني لإنسانية الإنسان التي قد لا تتجلى في "النصب التذكاري"، الذي قد لا يعبر إلا عن "قوة فارغة وأزومة" في لحظة الهزيمة للمغلوبين الذين فاتهم الانتصار.

وأما مصطلح Philology، والذي وظّفه نيشانيان وأمّعن النجار في ترسيم معالم كاريّته، فقد أثّرت ترجمته بتعبير "فقه اللغة" تسهيلاً للنص الشائك وغير الخطّي المثقل بالمفاهيم غير الموطّنة بعد في الثقافة العربية، راغباً عن إبقائه كما هو بنقحرة عربية على هيئة مصطلح "فليولوجيا" الذي يحيل إلى "تحولات المعاني عبر الزمن وارتباطه بالاستعمار وتاريخ الإمبريالية"، كما يشير ناشف، وليس لحصره في حقل صناعي وتصنيفي ضيق في علوم اللغة العربية.

ضد التاريخ، ضد الأرشيف (2025) هي المحاولة الثالثة في الاشتغال بترجمة أعمال النجار (بعد اليهودي العربي: تاريخ العدو (2013)، والدولة الانتحارية (2018))، وتتناول تعقيبه النقدي على كتاب نيشانيان التحريف التاريخي (2009) الذي يتصدى لقضايا الإبادة الجماعية، والأرشيف، والتاريخ انطلاقاً من إبادة الإمبراطورية العثمانية الجماعية للأرمن في العام 1915 والرد

على النزعة الإنكارية لها التي تصاعدت في العام 1994 في فرنسا. ونظراً لطبيعة النص النظرية، وفردة أسلوب النجار وانتقالاته كثيفة الإحالات بين الإنجليزية والفرنسية والألمانية، تسعى هذه المقدمة السجالية إلى تيسير قراءته من خلال ثلاثة عناوين، هي: "التحريف التاريخي" كنقطة انطلاق موجزة تضيء عمل نيشانيان الأصلي، و"ضد التاريخ" كخلاصة تنفيذية لمقاربة النجار النظرية، و"ضد الأرشفة—الإبادة الجماعية والأرشفة: استحالة التاريخ وإمكانية الترجمة" كمحاولة لقراءة ما يعنيه "التحريف التاريخي" للفلسطينيين وكيف يمكنهم أن يكونوا "ضد التاريخ"... وقد أصبح التاريخ ضدهم في غزة، وعموم فلسطين.

التحريف التاريخي

لقد جاء كتاب **التحريف التاريخي** كمرافعة أصيلة وأصلانية عن الأرمن الذين ارتكبت بحقهم إبادة جماعية في وجه مقترفيها من أتراك الإمبراطورية العثمانية ومنكريها على وجه التحديد في الأكاديمية الفرنسية، مرافعة ضمّت أربع مقالات تناولها النجار باقتدار في تعقيبه، وهي: "القانون والحقيقة: حملة 1994"، و"بين البتر والنسبة"، و"الدحض"، و"الشهادة: من الوثيقة إلى النصب التذكاري"، أظهرها نيشانيان بمقدمة عن "الأسماء والأرشفيف"، وأردفها بخاتمة عن "العار والشهادة"، سنتوقف عندها، على نحو أكثر تفصيلاً بعد الإضاءة على المتن. في كتابه الفريد، يبدشن نيشانيان مقولة خاصة عن كارثة الإبادة الجماعية بحق الأرمن (والتي ارتكبتها الإمبراطورية العثمانية وتركّزت في العام 1915، فيما تركّز التيار الإنكاري لحدوثها في النصف الثاني من تسعينيات القرن العشرين في فرنسا 1994-1999)، لكنها تصدق على غيرها، ومؤداها: أن الإبادة الجماعية هي مسألة قانونية ومسألة تاريخية تتوسطهما مسألة أرشفيفية. وعبر هذه الثلاثية، وتحديدًا بمجادلته التي تفيد بأن "القانون وحده هو القادر على إثبات حقيقة ما"، يعيد نيشانيان النظر بشكل جذري في "مؤسسة الحقيقة بحدّ ذاتها". وفي المسائل الثلاث (الأرشفيف، والتاريخ، والقانون) تتحوّل الإبادة الجماعية إلى "حدث جدلي" في أحسن الأحوال وإلى "لا حدث" في أسوأها، إذ يعجز التاريخ والقانون والسياسة عن التعامل مع أحداث لم تحظْ بفرصة الظهور في الأرشفيف لأن إرادة الإبادة الجماعية تقصّدت "تدمير الأرشفيف"، ما حوّل الإبادة الجماعية إلى "لا حدث". وهذا هو ما يقيم عليه نيشانيان مفهوم "التحريف التاريخي".

هنا، يميل نيشانيان إلى القول "إن الإبادة الجماعية ليست حقيقة *Le génocide n'est pas un fait*" لأنه على يقين بأن الإبادة الجماعية تنطوي على تدمير الحقيقة وتدمير الوثيقة في آنٍ معاً، وبالتالي تدمير مفهوم التاريخ عبر "التحريف التاريخي". ولأن التدمير لا يكون شاملاً حتى خلال الإبادة الجماعية، فإن الأمر لا يتعلّق فقط بالدليل والبيّنة والشهادة، بل يتجاوز ذلك نحو تمثيل أصوات ضحايا الإبادة الجماعية على المستويات القانونية والتاريخية والثقافية، وتحديدًا في حالات الإنكار السافرة للإبادة الجماعية (وهذا ينطبق على الإبادة الجماعية الأرمنية أكثر من غيرها). يتوسّل نيشانيان إنكارات محددة لإبادة الأرمن الجماعية جاءت بصيغ مختلفة من مؤرخين، في السياق الفرنسي على وجه التحديد، لا لتأكيد الخبر القديم عن ضرورة فصل الحقيقة عن تفسيرها، ولا لتعزيز الدعوة المكرورة إلى أسطورة "الموضوعية" التي تكون دائماً في خدمة الظالم والمستعمر، كما يرشدنا فرانز فانون، "الوريث الأكثر مشاكسة لفرويد،"⁷ ولا لتقليص دور السياسة في تعريف الحقيقة... وإنما للتأكيد على أن الإبادة الجماعية هي مفهوم قانوني بأكثر من كونها مفهوماً تاريخياً، وأن "إثبات" وقوعها تاريخياً (عبر الأرشيف إن نجا من التدمير) لا يجعلها حقيقة، إذ "لا تكون الإبادة الجماعية حقيقية حتى يقرّ بها القانون."

ونظراً لهذه السيوالة في حدّ "الحقيقة" عموماً و"الحقيقة التاريخية" على وجه التحديد، والتي أسهم في تصعيدها العنف الخطابي في فكر ما بعد الحداثة وبشكل خاص أعمال "المحافظين من الفوضويين الشباب" من ميشيل فوكو إلى جاك دريدا،⁸ يرى نيشانيان أن بلورة "المعنى التاريخي" الذي تتشكّل استناداً إليه "الحقيقة التاريخية" ينبغي أن تتضمن وسائل سردية، غير التاريخ، وبخاصة الأدب. ففي ظل الادعاء الإنكاري الذي يقول بأن لا وجود للحقائق إلا كبنية لغوية،

يقترح نيشانيان الأدب، كمجال يسهم في تدشين الحقيقة التاريخية شأنه في ذلك شأن القانون الصادر على هيئة قرارات سياسية. لا يقلل نيشانيان من شأن التقنيات المستمدة من مجالات التاريخ والسياسة والقانون في المصادقة على "حقيقة" الإبادة الجماعية أو إنكارها، ولكنه، في ظل تدمير الأرشيف كفعل أساسي في إرادة الإبادة الجماعية، يرى أن قيمة شهادة الشاهد تسمو على قيمة كل من بيئة القاضي ووثيقة المؤرخ وعريضة المشرع.

ولما كانت الشهادة في أبهى صورها تتعّين في أعمال أدبية، فقد اعتبر نيشانيان الأدب أحد أهم فواعل التحرر من أسر منطق إرادة الإبادة الجماعية التي تواصل طردنا عن مركز الحقيقة إلى حواف الأرشيف (الذي تمّ تدميره أو تدمينه على أساس تدمير الحقيقة). ولكنه بالرغم من ذلك، دعا الأرمن، وغيرهم من الضحايا الناجين من هول الإبادات الجماعية، إلى تجاوز جدل الإثبات والإنكار، والذهاب إلى تحويل الشهادة، في صورها الأدبية المختلفة، إلى "نصب تذكارية" للحداد بحيث يستعصي على الإبائيين وإرادتهم ومنطقهم إنكارها، شريطة ألا تنطوي عملية "الأدبنة" على إفساد الشهادة وتغيير ملامحها الأسلوبية بالتحويل الأدبي، أو التحويل القانوني، أو التحويل التشريعي... وبالتالي التحويل التاريخي لغرض جعل الشهادة جزءاً من عملية "إعادة بناء الحقائق التاريخية". من خلال التمثيل ببعض الأعمال الأدبية والفنية والسينمائية الأرمنية، بين نيشانيان أن أعظم خدمة تقدمها الشهادة هي تحويل المتلقي إلى شاهد، وبكلمات أخرى، يمكن "ترجمة" كلمات نيشانيان بالقول إن الشهادة، حين تنجو من الأرشيف الرسمي وتصير نصّاً تذكاريّاً، تتيح توسيع مجال الشاهدةيّة ليصير كل مشاهد للنصب التذكاري شاهداً على عنف الإبادة الجماعية وعنّف الأرشيف الجماعي في آنٍ معاً.

هذا، على وجه العموم، إيجاز في إهاب خلاصة تنفيذية لمتن الكتاب. لكن المقدمة والخاتمة المضافتين إلى الدراسات الأربع التي صارت المتن، تستحق وقفة خاصة، تحديداً في إطار هذه الترجمة التي استكملت في ظل كارثة الإبادة الجماعية في غزة. في مقدمته عن "الأسماء والأرشيف"، يحاول نيشانيان أن يجد لـ "الإبادة الأرمنية" مكاناً تحت الشمس بين الإبادات العالمية. ولكي يتمكن من ذلك، فإنه يقعد مقولته التأسيسية، ومؤداها "أن الإبادة الجماعية ليست حقيقة" لأن الإبادة الجماعية هي تدمير للواقع ولكل حقيقة محتمل حدوثها في هذا الواقع. هنا، وقبل أن يتطرق نيشانيان إلى النقاش المحموم في السياق الفرنسي (الأكاديمية، والقضاء، والبرلمان) حول إنكار الكارثة الأرمنية (تحديداً في النصف الثاني من عقد التسعينيات)، يولى جهداً لافتاً في التدليل على فريدة إبادة ألمانيا النازية الجماعية لليهود في الهولوكوست. وبطبيعة الحال، لم يتمكن نيشانيان من فعل ذلك إلا بالاستعانة بالسحرة الكبار، أو الثلاثي غير المرح: جان فرانسوا ليوتار، وجان لوك نانسي، وجاك دريدا (فيما يلحق بهم جورجيو أغامبين متأخراً). ينجز نيشانيان في هذا المسعى تفريقاً واضحاً، يخدم بمثابة "تحذير"، بين ثلاثة أنواع من الأسماء: اسم العلم (الخاص) proper name، واسم النوع (العام) generic name، واسم (الحدث) الرمزي emblematic name، وذلك لاستحداث ما يشبه السُّلمية اللغوية في وصف الإبادات الجماعية "الأخرى" التي لا ينبغي لها أن تقع، لا قدر الله، في شبهة الشبه مع الهولوكوست.

عادة ما يفتتن الغربيون بسحر المشرقيين، لكن نيشانيان هنا يقلب سهم المعادلة وهو يتعامل مع سحرة الغربيين الكبار، في الأكاديمية الفرنسية على وجه التحديد، فلا يكتفي بتوضيح "الفروق اللغوية"، بل يرفعها إلى القوة 2 لكي تصير "فروقاً تاريخية" نقّاة، على الرغم من أن ذلك قد يكون معلوماً بالضرورة.

ولضمان ذلك، يقوم نيشانيان بإجراءين منهجيين يستهدفان: من ناحية، تفريد وصف إبادة ألمانيا النازية الجماعية لليهود (الهولوكوست) من خلال استدعاء تعبيراتها المستمدة من سجلات السحرة الثلاثة: ليوتار، ونانسي، ودريدا. وهذا الأخير، دريدا، كان من ضمن من وقَّعوا عريضة في العام 1999 للدفاع عن جيل فاينشتاين، مؤرخ الإمبراطورية العثمانية وثاني اثنين من عتاة منكري جريمتها بحق الأرمن بعد برنارد لويس... ما يعتبر إنكاراً ناعماً لهول الكارثة، وإن أقرَّ بثبوتها "من حيث المبدأ"! بشذرة كثيفة في **خواطر يهودي غاضب**، يجمل شلومو راوخ احتجاجاً مضمرّاً على حصيلة السجل المتعلق باليهود واليهودية والصهيونية و"إسرائيل" في فرنسا،⁹ بالقول: "اليهودي يحترس جداً من ارتكاب أخطاء بالفرنسية. والفرنسي يحترس من ارتكاب أخطاء يهودية. وهكذا، فإن فرنسا تعيش في عالم معصوم عن الخطأ".¹⁰ أما دريدا، فيبدو أنه جمع بين هذين الامتيازين، فكان خارج دائرة الخطأ! ومن ناحية أخرى، يهدف نيشانيان عبر الإجراءين المنهجين إلى تفريد وصف إبادة الإمبراطورية العثمانية الجماعية للأرمن (أغيد)، الإبادة الجماعية التي لم تحظَ باسم رمزي، بل بالكاد حظيت باسم نوع عام بأنها مذابح ينطبق عليها وصف إبادة جماعية.

في شقّي الإجراء المنهجي، يستند نيشانيان، بشكل خاص، إلى مقولة ليوتار التي يتَّخذها مرساة لمقولته إن "الإبادة الجماعية ليست حقيقة"، ومفادها أنه "مع أوشفيتز، حدث شيء جديد في التاريخ (وهو ما يمكن أن يكون علامة، وليس حقيقة)".¹¹ أي أن شيئاً حدث في التاريخ لكنه لم يسجَّل كحقيقة بل كقرينة على الحقيقة (ما حدث، أي الإبادة الجماعية، لم يحدث كواقع، بل كنفي لواقعية الواقع)، وكأن نيشانيان يقول إن الإبادة الجماعية تستهدف "حقيقة الحقيقة" التي لا تتحقق لأن الإبادة الجماعية قضت على آثارها. ولكن فرادة اسم

"أوشفيتز"، الاسم الرمزي الذي صار تدريبياً اسماً أيقونياً، تمنح بعض التحقق لحقيقة الحقيقة الآن كونه تكريساً سرمدياً للفرق بين اسم الحدث العام "إبادة جماعية" واسمها الرمزي الخاص "أوشفيتز". ولأن "الإبادة الجماعية ليست حقيقة" أي "إذا لم تكن الإبادة الجماعية حقيقة، فلا مجال لاستخدام تعبير 'إبادة جماعية' للدلالة على حقيقة أو وصفها. ببساطة، لا يمكن أن توجد 'حقيقة' يمكن وصفها بأنها 'إبادة جماعية'." بمعنى أنها لا تشكل حقيقة تاريخية معترفاً بها، لأن وصفة "الحقيقة التاريخية" تلزمها عناصر أخرى، كالقانون، والذاكرة، والتمثيل الفني (عبر الأدب)، وغيرها...

يتوقف نيشانيان مطولاً عند النزعة الإنكارية لإبادة الأرمن الجماعية في السياق الفرنسي، والتي تجاوزت نطاق الأكاديميا إلى مجالين آخرين، هما: القضاء، والسياسة. ففي العام 1994، تم استدعاء المؤرخ الأمريكي، برنارد لويس من قبل محكمة مدنية فرنسية بسبب الشكوك التي أبداها حيال إبادة الأرمن الجماعية على يد الإمبراطورية العثمانية. وفي العام 1999، أصبح مؤرخ الإمبراطورية العثمانية جيل فاينشتاين هدف حملة مناوئة لترشحه لمنصب في الكوليج دي فرانس أعادت إلى حيّز السجال مقالة ينكر فيها إبادة الأرمن الجماعية، كتبها قبل خمس سنوات في محاولة لمناصرة زميله لويس، سيء الذكر، في محكمته الباريسية في العام 1994. بين الحادثتين، أصدر البرلمان الفرنسي، في العام 1998، قانوناً مقتضياً وملتبساً جاء فيه أن "أرمن الإمبراطورية العثمانية كانوا ضحايا إبادة جماعية في العام 1915". هنا، يتساءل نيشانيان: ما الذي يدعو القضاء (بعد فضيحة لويس) والبرلمان (قبل فضيحة فاينشتاين) إلى التدخل في السجال حول حدث تاريخي يفترض أن يكون من اختصاص الأكاديميا، أي اختصاص المؤرخين، لا القانونيين القضاة ولا المشرعين

السياسيين؟ لا شك أن إجابة نيشانيان تشير بوضوح إلى أن هذا هو مبعث ولادة التشويه أو الانحراف أو "التحريف التاريخي". ولذا، يشرع نيشانيان بالتنظير لضرورة وجود "صنافية جديدة ضرورية للتفكير في 'جرائم الإبادة الجماعية' في القرن العشرين"، مشيراً إلى أن مؤسسة الجامعة الفرنسية (الأكاديمية) ومؤسسة القضاء الفرنسي (المحكمة) ومؤسسة السياسة الفرنسية (البرلمان) كانت على المحك أخلاقياً.

أما بعد ما يمكن أن نطلق عليه "الدرس الفرنسي في تسمية الإبادة الجماعية"، فيذهب نيشانيان إلى "تطبيقه" على الحالة الأرمنية، مع ميل واضح إلى عدم استخدام اسم النوع، أي "الإبادة الجماعية"، لأن فيه إهانة لمظلومية الضحايا وهول عنف الحدث الإبادي (الكارثة)، إذ ينبغي منح اسم للحدث لا يتحوّل إلى جزء من تدمير الحقيقة، أو التحريف التاريخي، حين يدرج على ألسنة المؤرخين والقضاة والمشرّعين. لذا، يصرّح نيشانيان بلا مواربة: "لأن الإبادة الجماعية ليست حقيقة، فإن أي استخدام لتعبير 'إبادة جماعية' للإشارة إلى حدث تاريخي يُعدّ عاراً وإهانة. إنه عار 'الواقعية' وإهانة لها."

في إطار تدشينه المقولة الثانية في الكتاب، أو "المنحى الشخصي" لتناوله حالة إبادة الأرمن الجماعية في الإمبراطورية العثمانية و"نشأة تاريخ الأسماء"، يورد نيشانيان أربع كلمات مشفوعة بتاريخ، لم يدركه التحريف ولا الانحراف ولا التشويه، لظهورها واستخدامها. الكلمة الأولى، "يغرن *Yeghern*" والتي ظهرت في العام 1919، وكانت في حينه تعني، على نحو تقريبي، "بوغروم *pogrom*"، وهي الكلمة شائعة الاستخدام بمعنى "مذبحة"، وذلك للإشارة إلى سلسلة المجازر المخطط لها في العام 1895 شرق الأناضول، وكذلك مجازر العام 1909 في منطقة أضنة. أما الكلمة الثانية "أكيسور *Ak'sor*"، فهي الأكثر شيوعاً، وتعني

"الخروج/ التهجير" أو "المنفى". وأما الكلمة الثالثة "أغيد *Agbed*"، وتعني "كارثة"، فقد أصبحت في العام 1931 اسم علم وصارت تستخدم بأل التعريف بمعنى "الكارثة *Catastrophe*". وقد تمّ تحديد العام 1931 لأن عملاق الأدب الأرمني هاغوب أوشاغان بدأ باستخدامها بشكل منهجي للدلالة على الحدث، وبخاصة في روايته **ما تبقيّ أو الناجون** *Mnatsortats*. في حينه لم يكن تعبير "إبادة جماعية *genocide*" قد ظهر بعد في معجمية التوحش والقانون العالمية. وأخيراً، فقد جاءت الكلمة الرابعة على هيئة تعبير "الإبادة الأرمنية الجماعية *the Armenian Genocide*" أو للمفارقة مجرد "الإبادة الجماعية *the Genocide*"، وصارت تعبيراً عن الحدث لاحقاً. ولكن هذا التعبير، من وجهة نظر نيشانيان، مسيء للضحايا والناجين على حدّ السواء، وهو عار على من يطلقونه، ومن يستخدمونه، ومن يقبلون به، ومن يطلق عليهم: أحياء كانوا أو شهداء.

في ظل عدم امتلاك الأرمن لاسم رمزي *emblematic name* (يداني "أوشفيتز") لما حلّ بهم من كارثة، يشير نيشانيان إلى أن "رفض تعبير 'إبادة جماعية' كان محاولة للتخلي عن الإهانة الواقعية، وعن الدحض والنفي كمصير جماعي، وعن القبضة التاريخية الخائفة *mainmise* بحدّ ذاتها (قبضة تمنع أي اعتبار للحدث خارج إحدائياته)". ولذا، فقد صار نيشانيان يستخدم كلمة "الكارثة" كاسم علم بأل التعريف ليعني "الكارثة *Catastrophe*" (وهي الكلمة التي تبناها لاحقاً في مقالاته الأربعة التي صارت متن كتابه **التحريف التاريخي** بعد أن أضاف لها مقدمة وخاتمة، وأصرّ على تعليقها دائماً بين مزدوجين لإبداء التحرّز الشديد في الاستخدام). وبالتأكيد، فإن هذا الاستخدام إنما جاء للتذكير بضرورة التمييز الجذري بين "الكارثة" كاسم علم، كوسم مخصوص للحالة الأرمنية، يدلّ على حدث إبادة الأرمن الجماعية على يد الإمبراطورية العثمانية،

و"الإبادة الجماعية" كاسم نوع يستخدم لتوصيف أي إبادة جماعية أخرى في التاريخ. هذا، ويعتقد نيشانيان أن هذا التمييز ضروري لتكريس الفرق الأنطولوجي [الوجودي] ontological difference بين إبادة جماعية وأخرى، إذ يتعلق الأمر هنا بطبيعة أسلوب العنف الكارثي المستخدم في، والمستمد من، إرادة إبادة جماعية *la volonté génocidaire* متعلقة بحدث إبادة جماعي متعّين على وجه التخصيص. هذا الفرق الأنطولوجي التاريخي، إذن، هو وحده القادر على تحدي "التحريف التاريخي" لمبنى الإبادة الجماعية ومعناها من خلال الأدب الذي يتحدى الأرشيف، عبر تحويل الشهادة إلى نصب تذكاري، في المعركة حامية الوطيس مع المؤرخين والقانونيين والمشرّعين الذين يتعاملون مع كل "كارثة" باعتبارها "إبادة جماعية" وحسب.

على امتداد فصول كتابه الأربعة، يصبّ نيشانيان جام غضبه على مقتنيات الأرشيف، ولكنه يستثني "الشهادة" حين تتحوّل إلى نصب تذكاري لا إلى "مجرد وثيقة". ولعل هذا الغضب الذي يكلّله الرفض ويتجاوز بكثير مفهوم "التحرّز"، نابع من الإلحاح على تفعيل ما تختزنه "الشهادة" من قدرة على حمل الشاهد على الكلام، وإخراجه من حالة البكم، وحيرة الشهادة في اختيار وجهتها، أي "إلى أين تذهب الشهادة؟" في ظل تغوّل المؤرخين والقانونيين والمشرّعين وشراسة إحكام "القبضة التاريخية الخانقة *mainmise*" على عنقها، سواء في مجالي التدليل (على الكارثة) والتمثيل (لضحايا الكارثة) على حدّ السواء. لكنه في الفصل الرابع، بعنوان: "الشهادة: من الوثيقة إلى النصب التذكاري" يشدد على أهمية "الشهادة" في منح الفن (مكتوباً كان أو مسموعاً أو مرئياً) القدرة على "كتابة الحدث بلا شاهد"، شريطة ألا تخضع الشهادة لـ "المعالجة الأدبية" خلال عملية الأدبنة، وهذا ما يطلق عليه "تسامي الشهادة" أو "فدائية الشهادة"... أما

بهلوانيات جورجيو أغامبين في قراءة بريمو ليفي، في هذا السياق، فلا داعي لذكرها، لأن بواكي أوشفيتز كثر مقارنة مع إبادة الأرمن الجماعية.

أما المسألة الأخيرة، والتي خصص لها نيشانيان خاتمة كتابه، بعنوان: "العار والشهادة"، وحتى لا يجرح الاسم الرمزي لـ "كارثة الأرمن"، فقد انصبت على مفهوم "العار" في علاقته بالشهادة، شهادة الناجي الذي حرّمته "مؤسسة الحقيقة" (المؤرخون، والقانونيون، والمشرعون) من موقعيّة الشاهد. يناقش نيشانيان "منطق العار"، بتلميح يلاحقه التصريح، لجعل العار موضوعاً، ومنازلته "وجهاً لوجه"، على الرغم من ملازمة الإحساس بالعار للإحساس بالخل، عار النجاة والخل من التعبير عن هول الكارثة وتمثيل ضحاياها. والعار، في نظر نيشانيان، هو شعور يتوجّب مواجهته، والاعتراف به على الملأ، حتى يشفى منه من يستحوذ عليه حدّ الرغبة في دفن نفسه تحت الأرض من الخل. إن العار (الذي أحال كلّ نيشانيان إلى "قفّاز مقلوب"، لا باطنه الذي صار خارجاً منذوراً لتحويل الشهادة على الإبادة الجماعية إلى نصب تذكاري يحول دون حشرها في غيابات النسيان: الأرشف، والمحكمة، والبرلمان)، هو العار المقاتل لا العار القاتل (باستعارة استبدالية لحزن حسين مروّة). و"العار المقاتل"، إن جاز التعبير، العار الذي يسكن الشاهد الناجي ويسكنه الشاهد الناجي، هو العار الذي لا يحمل صاحبه على الخل، بل على الخل من الخل.

وإذ ينتهي نيشانيان من شعرية الفكر التي حوّلت قلبه وروحه وعقله إلى "قفّاز مقلوب"، يعمل على مفهمة العار والخل عبر فرضية مزدوجة بالغة التكتيف الرمزي، مؤدّاها أن "العار في حدّ ذاته شهادة، والشهادة هي العار"، ذلك أن العار يمّس صميم الهوية وجوهر الكينونة... وهذا تقريباً كل شيء. لكن "الشاهد الذي لا يشهد إلا على استحالة الشهادة"، من وجهة نظر نيشانيان،

يتوجَّب عليه التخلُّص من "عار الناجي" وإحساسه بالذنب والانخراط في أداء مهمته الجليَّة بتفعيل "فدائية الشهادة" عبر جعل "الخلج هو الشاهد" على فضاة الإبادة الجماعية، وتحويل عار النجاة وخبج البقاء إلى ممكن وحيد يدلُّ على حدئيَّة الحدث في مواجهة "مؤسسة الحقيقة" التي جرى تحريف حدِّها الثاني تأريخيًّا. ولمواجهة هذه المؤسسة، ثمة ضرورة بالغة لإسقاط "الطرف الثالث" المتفرِّج على الإبadiين والمُبادي، وهو "الإنسانية المتحضرة"، من الاعتبار، لأنها في مجملها مقترفة للإبادة الجماعية أو شريكة فيها أو متواطئة معها، وهي جزء مركزي من "مؤسسة الحقيقة" التي تدفن الحقيقة وتدمرها بلا كل ولا ملل: في الجامعات، والمحاكم، والبرلمانات.

هنا، يعلن نيشانيان، بشكل صارم، أنه يتوجَّب على ضحايا الإبادة الجماعية (الناجين منها والشاهدين عليها) أن يكفُّوا عن الرغبة في أن يكونوا أدلة حية على موتهم. ف"الإنسانية" التي أقصت الأصلاني الشهيد من الوجود، وأقصت الأصلاني الشاهد من موقعيَّة الحي المتكلَّم عن موته، ينبغي أن تواجه بمقولة واحدة: "لن نقدِّم أية أدلة"، (ف"الحقيقة" في عرف فريدريك نيتشه وأبو الطيب المتنبي "لا تحتاج إلى براهين" كما أن "النهار [لا] يحتاج إلى دليل")، بل سنحوِّل شهادتنا، التي لن تتحوِّل إلى ذاكرة (وتلك جريمة أخرى في ظل غياب العدل)، إلى نصب تذكارية غير معنية بإثبات حدئيَّة الإبادة الجماعية بقدر اعتنائها بإثبات موت الدليل. وبذا، يمكن قراءة نيشانيان، في هذه المرافعة النبيلة، على أنه يحاول إنقاذ الشهادة من "عار الأرشيْف"، والأهم من ذلك، ربما، إنقاذ الشهادة من أن تكون عار الناجي الذي يخوض معركته الأخيرة في حرب الإبادة الجماعية موزَّع الأهواء، ببقائه العاري، بين نصبين تذكاريين: واحد لموت الحياة، وآخر لحياة الموت.

ضد التاريخ

يفتتح جيل النجار تعقيبه النقدي على كتاب مارك نيشانيان **التحريف التاريخي** بثلاثة اقتباسات لكل من سايدية هارتمان وجاك دريدا وهاغوب أوشاغان، تشير إلى أهمية استحضار التعريف السالب للأرشيف والتاريخ، أي أسلوب تعريف الشيء بـ"ما ليس هو" بأكثر من تعريفه بـ"ما هو"، بمعنى وضع كل مفهوم بين قوسين لغرض نقده وتفكيكه، على طريق استبداله. وهذا هو الإعلان الثاني بأن مقولة النجار ستكون "ضد التاريخ" و"ضد الأرشيف" كما نعرفهما ونعرّفهما. يقسم النجار تعقيبه إلى مفتتح تنفيذي، وستة أقسام تتناول "تدمير الأرشيف" و"مديح التاريخ" و"تاريخ فوكو" و"إنكارات" و"تاريخ الأدب" و"كارثة فقه اللغة".

على خطى ثيودور أدورنو، يصعد النجار في **المفتتح** مقولته بالتصريح أن كتابة "التاريخ"، أي عملية "التأريخ"، بعد الكارثة "هي فعل بربري"، وذلك في ضربة استباقية لإدخال الأدب إلى حيز المعركة حامية الوطيس بين "الحقيقة التاريخية" و"الحقيقة القانونية" اللتين تتوسطهما "الحقيقة الأرشيفية"، وبالتأكيد حرب تخصصات: التاريخ، والقانون، والفلسفة، والأدب، وفقه اللغة. ينطلق النجار من مفهمة "الفرق التاريخي" بالقول إنه كذلك فرق قانوني وفرق تمثيلي لا يتم تدشين "معنى التاريخ" إلا بتثبيته كـ"فرق" يصنع فرقاً بين الإبادات الجماعية: إرادات، وأداءات، وتمثيلات... من أوشفيتز [إلى غزة]. وبذا، فإن إعادة مفهمة الفرق التاريخي، عبر فضح آلياته وإدارته ومأسسته كفرق تاريخي، إنما هي مقولة في نقد السلطة التي تعمل مع التاريخ، أو بالأحرى توّظف التاريخ، لإنتاج معناه المكرّس عبر الحقول التخصصية آنفة الذكر. في مواجهة

التاريخ، الذي يطمس الفروق ولا يبرزها إلا لماماً، يعمل النجار، بإرشادات نيشانيان، على نقد حدّ التاريخ بـ"عقلانية واحدة" لا تحترم الفروق وتنتج، بالتالي، نظرية واحدة لمعنى التاريخ.

في هذا السياق، يبرز الأرشيف كتكثيف للحقل الخطابى الواسع الذي يستند إليه التاريخ، داخل الأكاديميا وخارجها، وبخاصة في مجال القانون الذي يحيل الدليل والبيّنة والشهادة إلى محض مقتنيات باردة في خزانة لاهوت التاريخ العلماني (نقيض الذاكرة المقدسة) الذي لم يتحدّه أحد بـ"تعريفه السالب"، أي بـ"ما ليس هو". هنا، تصير سلطة الأرشيف هي الفيصل في الإعلان عن حدثيّة الإبادة الجماعية (إثباتها) أو لاحدثيّتها (إنكارها). وهنا أيضاً، يتصادى النجار مع نيشانيان بإعلان الأدب كأخر نموذجي (وفي رواية أخرى، كأخر براغماتي) للتاريخ، حيث يصبح بالإمكان تجاوز الوظيفة السلطوية لخزانة مقتنيات لاهوت التاريخ (الدليل والبيّنة والشهادة) إن لم تكن تقنيات الإبادة الجماعية قد أتت عليها كجزء من إرادتها التي تستهدف تدمير الأرشيف حتى قبل تدشينه. وعلى ذلك، فالأدب أقل تواطؤاً من الأرشيف مع التاريخ لأنه يتيح تشكيل التاريخ بأكثر من التشكّل به، وذلك عبر حراسة الذاكرة من الخلخلة شريطة حملها على الكلام. فالأرشيف، بوصفه "قانون ما يمكن قوله"، أي حارس الذاكرة في بنيتها الرسمية، إنما هو "حارس الصمت" أيضاً لأن الحقيقة "القابلة للأرشفة" قد لا تشتمل على شاهدة الشاهد، بل وقد تكون سبباً في بكم الشاهد حتى موته وموت شاهدتيته وشهادته... وهذا ما لا يسمح به الأدب، لأن من ضمن وظائفه "حمل الشاهد [الناجي] على الكلام."

كما في العربية، تختزن عبارة "تدمير الأرشيف" في الإنجليزية إضافة مزدوجة *double genitive*، إذ تحيل إلى ما يلحق بالأرشيف من تدمير، وما يتسبب

به الأرشيف من تدمير في آنٍ معاً... وهذا "تقريباً" كل شيء. فالأرشيف، كما يقرأه النجار بعيون نيشانيان، كُلي القدرة على الاحتواء والإقصاء كيفما يشاء "أمناً الأرشيف" (الأراخون) و"مفسرو الأرشيف" (المؤرخون). وبذا، فالأرشيف هو فاعل التدمير ومفعوله، وأداة التدمير ودويّه، وواقع التدمير وموقعه... وعلى قدر الأرشيف تكون الحقيقة المنذورة، على أي حال، للإثبات أو الإنكار في حضرة القانون، إن حضر: "لا أرشيف، لا حقيقة". وبذا، يغدو "العنف المضاد لتدشين الأرشيف" صنو "عنف الأرشيف المدسّن"، إذ تسخّر إرادة الإبادة الجماعية كليهما لتشكيل الحقيقة كما تشتهي على الرغم من إرادة المدافعين عن الحق من المغلوبين الذين فاتهم الانتصار.

ولأن الحقيقة تُطحن على الدوام بين شِقَي رحى عنف الأرشيف، المؤسّس منه والحافظ، يتندّر النجار على الأرشيف بأنه "ليس علاجياً، ولا حتى مسكناً للآلام". الأرشيف مقبرة الحقيقة، وإن ظهرت فيها بعض الشواهد على غفلة من المدافعين عن الباطل الذين لا يسلم منهم، وقد حالفهم الانتصار، "حتى/الموتى"، باستعارة مقولة فالتر بنيامين المعروفة.¹² لم يستخدم نيشانيان ولا النجار مجاز المقبرة في توصيف الأرشيف كما نراه نحن، ربما لأنهما رغبا في تتبّع آثار الجريمة التي شاءت إرادة الإبادة الجماعية لها أن تكون "جريمة كاملة"، بلا آثار، لا يملك المؤرخ والقاضي في حضرتها إلا نفي حضورها: لم تكن هناك جريمة! ولأنه ليس ثمة جريمة كاملة، فإن إرادة الإبادة الجماعية تحرص على تحويل ما قد يتبقّى من القرينة والبيّنة والشهادة والدليل إلى حقيقة مُنْهَكة تنوس بين سماء الذاكرة وأرض النسيان. وإذا كان هذا كله هو ما أوصل نيشانيان إلى مقولته الصارخة بأن "الإبادة الجماعية ليست حقيقة" لأن إرادة الإبادة الجماعية، التي تتقن لغة التاريخ والقانون، حوّلها إلى "لاحدث"، فإن تحويل "حدث الإبادة الجماعية"

إلى "لاحدث" هو ما دفع النجار إلى استحضار طيف أدورنو للقول إن كتابة التاريخ، تحديداً بعد الإبادة الجماعية، هي فعل بربري.

في مفارقة دالة يخصص النجار القسم الثاني من تعقيبه لـ "مديح التاريخ" على الرغم من أن غاية كتاب نيشانيان تبدو مكرّسة لـ "إدانة التاريخ" في حين تواصل الفروق التاريخية السيطرة على معنى ما نحياه من "زمن تاريخي" يميّز حقبة الحداثة وما بعدها. صحيح أننا مشدودون إلى الماضي لإصابتنا بـ "حمّى الأرشيف" التي تزامنلها، على ما يبدو، "حمّى التاريخ"، ولكن إلحاح رغبتنا على تملُّك الماضي (عبر ممارسة "واجب الذاكرة")، لا يحول دون استمرار هوسنا بالمستقبل حيث يساهم الأمان في "صناعة التاريخ". هنا، يستمر التاريخ في احتياز رأس ماله الرمزي والثقافي ومراكمته على الرغم من الإعلانات الشائعة بكون "التاريخ هراء"، وعلى الرغم من مجيء "نهاية التاريخ" الذي لا بدء له ولا انتهاء. لا يزال حقل التاريخ يحتفظ بقدر عالٍ من المحترمية والسطوة، خارج الأكاديميا ودخلها على امتداد التخصصات المتحاربة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية التي لا تتوقف فيها عمليات الأرشفة والأرخنة والتأريخ... حيث "ينمو الأرشيف كالصحراء".

يلتقط النجار تأنيث مفردة "التاريخ" في الفرنسية، التي تُفهم التاريخ بوصفه قصة، ليذكّرنا بإعلان فوكو أن "التاريخ [لا الفلسفة] هو أم العلوم"، على مستوى السياسات والممارسات والنتائج التي تمتد إلى الأدب الذي يبدو كفرع من فروع التاريخ. فالتاريخ علم حي، ولا وجهة لمقولات موت التخصص فيه كما هو الحال في علم الإنسان والاستشراق وغيرهما من فروع الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، على سبيل المثال لا الحصر، إذ لا يزال المؤرخون، على الرغم من استهداف نزاهتهم وعلى الرغم مما أُلِّمَ بهم من "وعي شقي"، قادرين على

دحض إمكانية وجود "شعوب بلا مؤرخين" وإن كان المؤرخون أنفسهم لا يتوزعون عن إعلان وجود "شعوب بلا تاريخ"! هنا، يقف المرء، غير المؤرخ، في حيرة من أمره بين مديح التاريخ أو هجائه، وبين التضامن مع المؤرخين أو مهاجمتهم، ولكن على أية حال ليس ثمة من يعارض ضرورة الدفاع عن الذاكرة، وإن أسهم ذلك في تسيّد التاريخ الذي يعادي الذاكرة ويمقت المتذكّرين والمتذكّرين.

في محاولته سرد "تاريخ فوكو" يؤكّد النجار أن زمننا التاريخي الذي تدشنه الفروق هو "عصر التاريخ" الذي مرّكّزته الحداثة حول الإنسان، ذاتاً وموضوعاً، بوصفه "الكائن التاريخي" لعلم إمبريقي يشكّل نمط وجود جوهري للاختباريات (المعارف التجريبية) التي تتسع للجميع: جميع الأحداث وجميع المتحدثين باسمها في مختلف الحقول المعرفية. ومن هذه المَرَكْزَة للإنسان يستمدّ تاريخ فوكو استعلائته كعلم إمبريقي يستعصي على الاختفاء، إذ من غير المعقول اختفاء التاريخ إلا باختفاء الإنسان المتحدّث باسم الحداثة والمجيب على سؤالها العسير: "من يتكلّم؟" في مواجهة شراسة تدفق التاريخ وعنه. وعلى الرغم من ذلك، لا يغفل فوكو ضرورة التحرّز من معاناة التاريخ بين نمطين من كينونة اللغة، بين ماضٍ سكوني وحاضر خطابي تتزاحم فيهما علوم الأجناس والنفس واللغة على إعلان وعد النهاية ووعيده: نهاية التاريخ ونهاية الإنسان. يكرّس فوكو مشروعه لكشف "اللاوعي الإيجابي للمعرفة" في تقديمها التعاقبي، وبأقل من ذلك تقديمها التزامني، لتأكيد المؤكّد، وهو أهمية الفرق التاريخي في صناعة الفروق لنفي تشابه الهوية الذي يضمن سلامة التمييز بين البنية والوظيفة، وبين الكلمات والأشياء. هنا، وهنا تحديداً، تتجلى أهمية المنهج المقارن الذي اجتريه فوكو عبر ثنائياته الشهيرة في إجراء "أركيولوجيا

[حفريات] المعرفة" و"جينياولوجيا [نسائيات] المعرفة" لغرض أرخنة التاريخ، وفي رواية أخرى تأريخ التاريخ من حيث هو تاريخ طبيعي *historia* قد يعترف بالحدود وإن لم يعترف بالنهايات. وإذا كان الإجراء المنهجي، الذي يزاوج بين الأركيولوجيا والجينياولوجيا، يبعث على اليقين بصحة وصف العصر التاريخي الذي نحياه بأنه "عصر علمي"، فإن الإجراء الأخلاقي، الذي يزاوج بين سدانة الماضي (عبر فعل الأرشفة) وحراسة الحاضر (عبر تفعيل الأرشيف)، يستولد اليقين الرديف بوصف العصر التاريخي بأنه "عصر علماني". وعلى ذلك، يمكن التعبير، بمفردات جيوسياسية تقريبية، عن اليقين الأول بأنه أوروبا، وعن اليقين الآخر بأنه الولايات المتحدة الأمريكية.

يستحضر النجار هذه اليقينيات المشتهاة التي وضعها فوكو في عين السؤال وهو يؤكّد مراراً وتكراراً أهمية الفرق التاريخي، ليقول إن مساهمة نيشانيان تكمن في اعتبار الأرشيف (الذي يشكّل نُدباً لزمن الحادثة ونُدبة فيه) قاعدة العمل الأساسية التي نعرف بها التاريخ ونعرّفه في محاولة القراءة المستحيلة لعبرة الماضي وتحدي الحاضر ونبوءة المستقبل. لكن العودة إلى التاريخ (عبر خطاب الأرشيف)، من منظور نيشانيان، ليست بشرى بالخلاص، بل هي بأكثر من ذلك نذير بالكارثة في ظل "التحريف التاريخي" (وفي رواية أخرى شبح البربرية) الحتمي في حقبة ما بعد الحادثة كصورة سائدة لحقبة ما بعد الاستعمار. هنا تكمن مهمة نيشانيان المستحيلة، وهو المهجوس بالمستحيل الذي يشكّل الأرشيف فيه الحافز والتحدي: حافز البحث عما يخزنه الأرشيف من طاقة للحداد، وتحدي ما يشكّله الأرشيف من تواطؤ على إمكانية الحداد بعد الكارثة... اللهم عبر محاربة البكم، وحمل الصامتين على الكلام، لا بتأويل مقتنيات الأرشيف الباردة من الدلائل والبيّنات والشهادات، بل بتحويل (ما أمكن

تحويله منها) إلى نصب تذكارية للحداد عبر الأدب القائم في التاريخ والمطروود من خطابه.

في إشارة دالة إلى أن كلمة "إنكارية" هي ذات أصل فرنسي *négationisme* لا إنجليزي *negationism* يفتتح النجار فصله "إنكارات" بوضع إنكار المحرقة النازية (الهولوكوست) في فرنسا في مركز التاريخ الإنكاري، أو إنكار التاريخ. وعلى الرغم من أن المؤرخين عموماً هم تنقيحيون محترفون *révisionnistes* بالفطرة السابقة لاختراع تخصص التاريخ، إلا أن النزعة التنقيحية *revisionism* باعتبارها مراجعة تصحيحية لسجل التاريخ، بلغت ذروتها في منتصف القرن العشرين حين شرع المؤرخون في إعادة النظر في كل شيء "تقريباً" من ماهية الوثيقة التاريخية، إلى قيمة البيّنة، وحتى حدود الأرشفة. ومن العبادة إلى الإبادة، اتسع موضوع التاريخ ومفهومه في المجال العام، وصارت التنقيحية جزءاً منه لا ظاهرة مزاملة له وحسب. لكن الإنكارية لم تقتصر على الرصد المعتاد والتنقيح المشروع لسيرورة الحدث، بل جاوزت ذلك نحو حدوث الحدث، ما أتاح تدخّل القانون لا لحسم الخلاف وحسب، بل ولمعاقة المنكرين. لكن محايثة القانون للتاريخ، في قاعات الأكاديمية وأروقة القضاء وتحت قبة البرلمان، أضافت إلى القتل فاعلين آخرين تتيح لهم سلطة "التحريف التاريخي" الإدلاء بدلوهم في إنكار حدثيّة الحدث، وهم المؤرخون والقضاة والمشرّعون. هنا، لا تكمن كارثة البثّ في الكارثة في تحوّل علم التاريخ إلى حقل شائعات متنافسة، بل في وضع الحقيقة، ماهية ومفهوماً، بين قوسين تموت بينهما أو تحيا تبعاً لبنى الشرعية، والسياسة، والثقافة، والقانون، والعلوم... التي منها التاريخ، ومنه الأرشفة.

ولأن الحقيقة (بمختلف مكوناتها) والأرشف (بمختلف مقتنياته) لا يزالان أرضاً متنازعاً عليها بين الناجي والجاني والمؤرخ والقاضي، فلا يتردد نيشانيان في إطلاق صرخته الاستنكارية التي لا يتسلل إليها الإنكار: "الإبادة الجماعية ليست حقيقة". ففي ظل تدمير الأرشف، بالمعنى المزدوج للإضافة الآف ذكره، يتصاعد يقين نيشانيان تدريجياً بصحة مقولته، ويعززها الإيمان بصدقية مقولتي أن الموضوعية هي رؤية عمياء للتاريخ، وأن الجريمة الكاملة (رغم استحالتها) لا يمكن اقترافها، ولا تتبعها، ولا إثباتها، وبل ويصير الممكن الوحيد هو إنكارها. وعلى الرغم من التحديث الدائم الذي تمارسه التخصصات المختلفة على مفهوم الحقيقة، إلا أن افتراض قدرة الأرشف (الذي لم يلحق به التدمير ولم يمارس التدمير) على الكلام من تلقاء نفسه غير صحيح في ظل الرغبة المحمومة لدى من يقترب الإبادة الجماعية بإبادة أثارها أو إخفائها على طريق إنكارها، بما في ذلك إبقاء صوت الأصلافي في حالة بكم دائم. وبذا، يتحوّل الأرشف إلى مكان تثوي فيه لامكانية الحدث (وربما لازمانيته)، أي لحدثيته، التي تتماثل في المسؤولية عنها التنقيحية والإنكارية على التوالي، ذلك أنهما تكملان مهمة الجريمة الأولى-المتتملة بقتل الحياة، بالجريمة الثانية-المتتملة بقتل الموت، وهذا هو جوهر الإبادة الجماعية. وبكلمات أخرى، أو بترتيب آخر، فإن سلطة الأرشف التي حدّدت (عبر تواطؤ المؤرخين والقضاة والمشرّعين) مبنى الحقيقة التاريخية ومعناها، هي التي مكّنت الإبادة الجماعية من التحقق، كما أن محدودية سلطة الأرشف هي التي مكّنت إنكار الإبادة الجماعية من التحقق. وللإفلات من هذه الدائرة الإبادية (التي تشبه التهام الأوروبوروس الدائم لجسده حيث يكون الموت إكسير الحياة)، يقترح نيشانيان إعادة النظر في كل من الأدب وفقه اللغة وإخراجهما من ظلمة رداء المؤرخ وظلام رداء القاضي عبر تحويل بيّنات الكتابة الشاهدية والوصائية الأرمنية إلى نصب تذكارية للحداد وظيفتها

البقاء كقرائن على كارثة الإبادة الجماعية، لا كوثائق تنوس بين خطأ الإثبات وخطيئة الإنكار.

أما "تاريخ الأدب"، كما يقترحه نيشانيان ويقدمه النجار، فهو السبيل إلى تحرير كارثة الإبادة الجماعية من كل ما يربك ما تمثله من حقيقة، مبنى ومعنى، وذلك من خلال عملية "الأدبنة" *literarization* التي تجعل من اللغة الأرمنية، عبر عصورها واستعمالاتها، تاريخاً أكثر اشتمايلية، تاريخاً واعياً بذاته وبمناهج المؤرخين. إن هذا التاريخ المشتَهى (والمشروط بتحقيق فعل الأدبنة بوصفها تحويلاً معقداً للغة المحكية وصورها الدارجة وترجماتها، قديمة كانت أو جديدة، إلى لغة أدبية) يُعنى بالتحقيق التاريخي في ماهية الحدث اللغوية أكثر من اعتناؤه بالتاريخ بحد ذاته. لكن تحقق هذا الوعد بتاريخ آخر، بالغ السيولة والغموض، محفوف بخطر تحوُّل الكُتَّاب إلى "أمناء أرشيف" بأكثر من كونهم رائيين أكثر حصافة لأحداث الإبادة الجماعية (وأقل تواطؤاً بالضرورة) من المؤرخين والقضاة والمشرّعين. وإن نجا الكُتَّاب من توجيه ضربة قاصمة للأدب عبر تحويله إلى جزء من عملية التأريخ، فإنهم سيمتلكون سلطة الأدب الضرورية لاستكناه إمكانية الحداد واستحالاته في آن معاً. هكذا، وهكذا فقط، يكون في وسع الأدب وحده، عبر وسائل غير روائية تشهد على حدثيّة الحدث دون الانخراط في محنة العناد الوثائقي، أن يكون "ضد التاريخ"، أو في مواجهته، سبّان.

وإن كان ثمة حداد ممكن على الأدب، لا من خلاله، فهو الحداد على فشل الأدب أو إفشاله (على يد أمناء الأرشيف) في أن يكون ذاكرة الحداد وحصانة من خطر الحداد. فتحويل الأدب إلى شهادة لا يضيف إلى محاولة إثبات حدث الإبادة الجماعية إلا وثيقة أخرى تختزن في جوهرها قابلية الإنكار، في حين

يمكن التحدي الفعلي في شحن الشهادة بالقدرة على إرجاء الإنكار إن لم يكن الحيلولة دون حدوثه مطلقاً، وذلك عبر الاحتفاظ بفاعلية الشهادة خارج حمى المؤرخين وجمى القضاة وحماية المشرعين إن وجدت أصلاً. ولعل هذه المهمة المستحيلة أو تكاد، التي يجري إناؤها بالأدب، ستكون عصية على التحقق إن لم يتم تحويل الشهادة إلى نصب تذكاري للحداد، يشير إلى الغائب (المستحق للحداد) الذي يتوق إلى الإثبات بأكثر من الإشارة إلى الحاضر (الذي تتفنن إرادة الإبادة الجماعية بزجه في خانة الإنكار). هذا النصب التذكاري الذي يؤكد ممكن المستحيل الذي لن يكتب له الوجود إلا إن تخلى الكتاب (الذين ارتضوا لأنفسهم أن يكونوا أمناء الأرشيف) عن الرغبة الجارفة بتبني خطاب الواقع، والحقيقة، وتأويل نيات الضحايا الغائبين وتفسير شهادات الناجين الحاضرين بحسب أجندات المؤرخين والقضاة والمشرعين لا بحسب حق الدفعة في تمثيل مغاير. وإن كان ثمة من "تأريخ" وحيد مقبول لدى نيشانيان فهو "تأريخ النصب التذكارية" الذي يستند إلى الأدب، إن نجا من مكر فقه اللغة، لا إلى برودة الوثيقة، لأن "الأرشيف قبر، والمؤرخ نيك موتى"،¹³ باستعارة فجّة من جاك رانسيير.

وأما "كارثة فقه اللغة"، أو الكارثة فقه اللغوية (بتفعيل سحر الإضافة المزدوجة) التي لا يكف النجار (أستاذ تفكيك التفكيك بامتياز، وأحد مستحضري أطيف جاك دريدا العديدة في السياقات والمتون الدينية والفلسفية والسياسية المختلفة) عن توسلها بتأثير واضح من الساحر الأكبر دريدا، فتكمن في كون فقه اللغة (على الرغم من كونه شرط إمكانية وجود الشاهد والأرشيف) توأماً للأدب في توظيفه التاريخي ضد الحداد على كارثة الإبادة الجماعية. لكن فقه اللغة، باعتباره الاسم الآخر للتاريخ في عرف نيشانيان والنجار، هو ما يجعل كل كائن تاريخي كائناً فقه لغوي، ومن هنا ينبثق الوجود التاريخي من الوجود اللغوي أولاً

وأخيراً، صمتاً وكلاماً. هنا، يزودنا نيشانيان بتعريف آخر مؤداه أن "الإبادة الجماعية هي استحالة الحداد" وأبرز صورها حظر الحداد. واستحالة الحداد إنما تتمثل في بكم الشاهد الذي لم يحمله المؤرخ، في المقام الأول والقاضي في المقام الثاني وأمين الأرشفة في المقام الثالث، على الكلام حتى تتحول شهادته إلى نصب تذكاري للحداد. وبذا، فإن حضور الحداد، بما هو مناط الكارثة الذي منه يبدأ ممكن الكلام ولا ينتهي، هو الدليل الأمثل لإثبات وقوع كارثة الإبادة الجماعية، وهو الدليل الأمثل كذلك لإمكانية إنكارها عبر فقه اللغة—الذي هو الاسم الآخر للتاريخ أو يكاد. ولأن اختراع صمت أصلي، وأصلائي بالضرورة، هو أمر متوقع في ظل الكارثة، فإن البحث عن مسببات بكم الشاهد الذي يتحول إلى صمت قاتل لا يزامله حداد مقاتل، يكون ضرورة أخلاقية قبل كونه ضرورة تاريخية وقانونية وسياسية. هنا، وفي مواجهة خطابات فقه اللغة-التاريخ (الاستشراق، والقومية، والاستعمار، والأدب، وعلم الإنسان، والأرشفة...)، يستعيد نيشانيان خطاب الأصلائي الأبكم وشخصيته لأجل حمله على الكلام. يشترك الأصلائي، وهو وجود سابق للشاهد على أية حال، مع الأرشفة في خاصية الصمت الذي يطلق عليه نيشانيان اسم: الكارثة.

ولكن تحدي كارثة صمت الأصلائي أهون من تحدي كارثة صمت الأرشفة، إذ بالإمكان حمل الأول على الكلام رغم إرادة فقه اللغة (التي تشبه إرادة الإبادة الجماعية) في تجاهل وجوده وصوته باعتباره الثَّار، أو البقية الباقية، بعد الانفجار. ولكون الأصلائي هو الشاهد الصامت، فإن طرائق تاريخ-فقه اللغة-القانوني لا ترغب في التعامل مع هذا اللا/حدث الكلامي، لأنها لا ترغب في حمله على الكلام كما يشتهي نيشانيان، بمعنى أنها لا ترغب في الاعتراف بحقه في الحداد على ما لا يعرف أنه فقده، ولا ترغب في إعادة وضع الكلام على لسانه،

وفى أذنه بعد أن أصمّه الانفجار وأبكمه. لكن الأصلاني، بالرغم من ذلك كله، يتكلم مفصلاً عن العمق التاريخي والجغرافي لصوته الذي أسكتته الكارثة: كارثة الإبادة الجماعية، وكارثة فقه اللغة، اللتان صارتا كارثة تاريخية لا تبقي ولا تذر. هنا، يتوصل نيشانيان إلى تعريف مقنع بأن "الأصلاني هو من خسر الحداد" وتلك كارثته التي تسكنه ويسكنها على الرغم من أنوف فقيه اللغة والمؤرخ والقاضي والسياسي الطويلة، وعلى الرغم من طردهم له من خطابات التمثيل وهم يعرفون، وإن لم يعترفوا: أن لا تاريخ بلا كارثة، أي لا تاريخ بلا أصلاني، بعد إذن كارل ماركس وإدوارد سعيد؛ وأن لا أرشيف بلا طيف الأصلاني المتسبب بحمى الأرشيف، بعد إذن سيغموند فرويد وجاك دريدا... ولهذا، فلا مفرّاً للأصلاني من أن يكون ضد التاريخ ما دام التاريخ دائماً ضد الأصلاني.

ضد الأرشييف: الإبادة الجماعية والأرشييف—استحالة التأريخ وإمكانية الترجمة

1

خلال العمل على مفهمة "الأرشييف الموازي" المؤسس والضروري لقراءة أعمال الأسير الفلسطيني وليد دَقَّة، شاهداً وشهيداً، كمفهوم مضاد لمبنى الأرشييف ومعناه الدارجين فلسطينياً وعربياً وعالمياً، عملت على "مراجعة" المقولات النظرية الكبرى في مناطق مختلفة من الشمال والجنوب العالميين لنشوء الأرشييف وعلاقته بالإبادة الجماعية والتأريخ من خلال تجارب مقارنة لم تكن أولها حالة "الهنود الحمر" و"عبودية الأفارقة" ولا آخرها "المحرقة اليهودية" و"الكارثة الأرمنية"، إذ يمتد قوسها الدامي من إمبراطورية جنكيز خان المغولية إلى دولة بنيامين نتنياهو النغولية (بتعبير القائد الوطني إبراهيم حامد، له الحرية ولكافة الأسرى) في فلسطين.

ولأن التَّسَاقِي هو سمة المعرفة الأخلاقية التي تضع الإنسان في مركز اهتمامها، مهما بلغت فاعلية ماكينة "الفرق التاريخي" من عبث في توصيف توخُّش "الإنسان" في إبادة ابن الإنسان، فقد كان من أوجب الواجبات استدراج أبرز هذه المقولات النظرية إلى العربية على الرغم مما يصاحب ذلك من يقين قارٌّ باستحالة التأريخ على الرغم من إمكانية الترجمة. وقد أنجزت ضمن هذا المشروع، الاستكمالي، ترجمات لكل من: إدوارد سعيد، ومايكل تاوسيف، وسايدي هارتمان، وجان لوك نانسي، وجيل النجار، وعوز شيلاح، وغاياتري سبيفاك، وصبحي الزبيدي، وحسين البرغوثي، ورفعت العرعير، وسامرة اسمير، ورنا بركات...¹⁴ فيما لا تزال ترجمات أخرى تخص أعمال ميشيل رالف تريو،

وجورجيو أغامبين، وآن ستولر، وفريد موتين، وروبرت تريفرس، ويوسف حاييم يروشالمي، وشيران روداموئي برسم الإنجاز. وهذا جهد، للمفارقة، لم تر فيه لجنة الأبحاث في إحدى الجامعات الفلسطينية ما يستدعي الاهتمام والسجال، ناهيك عن التفرغ والتبني. وهنا، أستثمر هذه الفرصة لشكر تلك اللجنة على توفير حافز إضافي لاستكمال هذا المشروع، وإن كان ذلك في إطار آخر - ترعاه بعناد نبيل دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي- الجامعة الشعبية.

أنجزت المسودة الأولى من هذه الترجمة في بيروت في بداية العام 2023، واستكملت في رام الله في أوائل العام 2025. وبين التاريخين بدأت واستمرت الإبادة الجماعية التي تقتربها "إسرائيل" في غزة، وبأشكال أخرى في عموم فلسطين، منذ 7 تشرين الأول/أكتوبر 2023. ومع بدء الإبادة الجماعية وتصاعد وحشيتها، كنت أعمل في أربع مؤسسات فلسطينية في سياق الأكاديميا والبحث والدعم والمناصرة: بصفة وظيفية في جامعة بيرزيت، وبصفة تطوعية في مؤسسة الدراسات الفلسطينية وهيئة شؤون الأسرى والمحررين ونادي الأسير الفلسطيني. للوهلة الأولى، بدت هذه المؤسسات، وهي كذلك، مؤسسات رائدة كل في مجال اختصاصها في تجنيد كل ما يمكن فعله لـ "وقف" الإبادة الجماعية لا لـ "توثيق"ها المتواصل، وحسب. لكن واقع التجربة يفيد أن جهد هذه المؤسسات لم يغادر دائرة التوثيق إلا لماماً. ولعل هذه الملاحظة، التي تتحوّل مع استمرار الإبادة الجماعية إلى مفارقة جارحة، قد لا تثير الاستغراب من عدم تحقق الهدف الأسمى وهو "وقف" الإبادة الجماعية، إذ لم تستطع "عائلة الإنسان الكبرى" بقضّها وقضيضها فعل ذلك، ولم يستطع "محور المقاومة" بكل إمكانياته تغيير مسارها الدموي السافر سفور الصليب الأول، والواضح وضوح المظلومية

الأولى للفدائي الفلسطيني الأول، وقد طال أمد الخلاص. لكن رماد السؤال الذي لا تزال غزة تنثره في وجه العالم، الذي انهارت فيه أنظمة السياسة والأخلاق والنظرية والقانون، لا يزال قادراً على التعيّن الجارح: ما جدوى "توثيق" الإبادة الجماعية التي ترصدها الكاميرا في بث حي ومباشر للموت والتدمير في ظل عدم القدرة على "وقف" كارثة الإبادة الجماعية؟

وبعيداً عن الرغبة في تقديم مرافعة عن أولويات النظرية والمنهج والممارسة،¹⁵ ليست هذه الترجمة السجالية بحثاً مقارناً في أنظمة التاريخ، وأنماط الأرشيف، وطرائق التحريف، وإن كانت تشرف عليها "مؤسسة الحقيقة"، وإنما هي ترجمة تحويلية لحالة خاصة (جرى تعميمها تاريخياً) لنظام التاريخ الغربي وفعل مؤسسة الأرشيف في عملية التحريف التاريخي في الإبادة الجماعية الأرمنية. أما هذا التعقيب السجالي على التعقيب، فقد صادف اقتراف كيان "إسرائيل" الصهيوني الإبادة الجماعية في غزة، وامتدادها، بأشكال أخرى، إلى عموم فلسطين بغض النظر عن العلائقية الهائلة التي تجمع بين مقتربي الإبادة الجماعية والمشاركين فيها والمتواطئين معها في الحالتين. وبذا، فإن نقد "مؤسسة الحقيقة"، بتركيز خاص على الأرشيف في هذه الحالة، هو بالضرورة نقد لبنية الأنظمة الإمبريالية والاستعمارية والوكالية (المستعمرية) التي تعادي الحقيقة المختزنة في أصوات الغائبين.

إن المقولات النقدية الثورية التي تطمح إلى كتابة تتجاوز فعل التاريخ المعتمد جزئياً أو كلياً على الأرشيف (نظراً لـ"الاستحالة التكوينية" في نظام الأرشيف التي تقود حتماً إلى فعل التحريف)، نحو رواية تاريخية أخلاقية مستندة إلى "القَصُّ النقدي Critical Fabulation" تنتصف لمن استبعدوا في الأمس بعدم استبعاد حكايتهم في اليوم الحاضر وفي الغد،¹⁶ هي مقولات

تستحق الإشادة، ولكنها تبقى قاصرة عن أداء مهمة "إنقاذ التاريخ" في ظل استهداف فواعله الذين فاتهم الانتصار خلال الإبادة الجماعية وبعد تحقق هدفها بتدمير وجودهم وتدمير ما دُلَّ أو يدلُّ أو سيدلُّ عليه. وبطبيعة الحال، فإن دعوة نيشانيان إلى ما يمكن تأويله بأنه إنقاذ للحقيقة من شرور الوثيقة، وذلك عبر اللجوء إلى الأدب بعملية هندسة عكسية (من محض الشهادة إلى أدبنة الشهادة) مع الحرص على عدم إفساد الشهادة بعمليات التحويل والتمثيل والتأويل... تشكّل خطأً موازياً لخط "القَصّ النقدي"، وهما خطّان لا ينطبقان مهما تقاربت أزمنة القَصّ وأمكنة النقد.

2

لا شك أن تحويل الإبادة الجماعية في غزة وعموم فلسطين، من واقع هنا والآن، إلى "أرشيف" بارد على مرأى من الدم الحار، هي محاولة تختزن قدراً كبيراً من العار والخجل، بتعبير نيشانيان، ناهيك عن كونها محاولة عبثية إن استهدفت تحويل الإبادة الجماعية، من واقع هنا والآن، إلى درس بيداغوجي ضمن مسعى الفلسطينيين المحموم إلى "تدشين أرشيف عام" و"بناء سردية وطنية" و"إنتاج معرفة تحريرية"... فالموتى لا يقيمون في الأرشيف إلا كأطياف شبحية، وإن لم يعدموا القدرة على نفث عناصر اللون والطعم والرائحة في ضمير أمناء الأرشيف وزوّاره على حدّ السواء. والموت لا يعترف بالمعرفة، ولا ينتشي بالتححرر، ولا يملك إلا غرس أصبعه الوسطى في عيون من يحاولون تأريخ حياة الموت، ودلع لسان سخريته من "جهودهم الحثيثة".

في هذا السياق، لا يتساءل المرء عن صدقية عبارة النجار، المستلهمة من مقولة أدورنو "إن كتابة الشعر بعد الكارثة هي [فعل] بربري"، بل عن بربرية الكتابة التوثيقية، لغرض التأريخ، خلال كارثة الإبادة الجماعية لا بعدها. وهنا

تحديداً ينبغي على الفلسطينيين، قبالة صوت الطفلة هند رجب (الذي تم إيكامه على يد الجنود الصهاينة في مجزرة تل الهوى المروعة في غزة بتاريخ 29 كانون الثاني/ يناير 2024، والذي صار الانتصار لمظلوميته حلم أصدقاء الفلسطينيين وكابوس ملاحقة أعدائهم الصهاينة على امتداد العالم) أن يعيدوا النظر في "حمى الأرشيف" التي لا يبدو أنهم قد أتقنوا الإصابة بها اللهم بوصفها "محنة الأرشفة"، بكسر الميم أو فتحها... سيان، سواء فيما يتعلق بالحدث المؤسس—نكبة العام 1948، أو بالحدث المؤسس—غزة العام 2023. ولذا، فقد صار حد "حمى الأرشيف"، ووضع حد لها ربما، واجباً أخلاقياً فضلاً عن كونه واجباً سياسياً ومنهجياً في ظل استمرار إبادة غزة الجماعية... وليست كل الإبادات سواء.

هنا لا بد من تأمل أسئلة الأرشيف الكبرى في علاقته بالإبادة الجماعية: ما هي "حمى الأرشيف" وكيف أصيب بها الفلسطينيون؟ من أين تبدأ الإبادات الجماعية وأين تنتهي: من طروادة إلى غزة؟ هل تعلم الفلسطينيون درس تسمية الإبادة الجماعية المستمرة؟ وكيف تعاملوا مع أرشيف الإبادة الجماعية المفتوح للعالم بالبحث الحي والمباشر لا بحضور الشاهد وحسب بل بإطلاق الشاهد صرخته الأولى ولفظ الشهيد زفرته الأخيرة؟ وما العمل اليوم الذي يجب أن نقوم به، نحن الفلسطينيون وأنصارنا في العالم، في هذه اللحظة التاريخية حيال المقترفين، والمشاركين في، والمتواطئين مع، والمنكرين للإبادة الجماعية في غزة؟ هنا يكمن التحدي أمام الفلسطينيين في تحويل أنفسهم إلى "قفاز مقلوب" بين صرخة الشاهد وزفرة الشهيد... بين نذب التاريخ وتذبته التي لا بدء لها ولا انتهاء.

قبالة قراءة الغربيين التقنية لعمل دريدا التأسيسي حمى الأرشيف، يقرأه بعض أصحاب المظالم الكبرى كاليهود الذين يرفضون، بمحاجة لا ينقصها بريق

الوجهة، إهمال الفروق التاريخية التي لا تندرج ضمن تفريد كارثة الهولوكوست قراءة دينية-سُلالية تُعنى بعلاقة التحليل النفسي بالأرشفيف من موسى بن يعقوب (النبي) حتى سيغموند بن يعقوب بن فرويد (المحلل). أما الأرمن، فيقرأونه قراءة تَكْرُس الفرق اللغوي في إهاب الفرق التاريخي بحثاً لإبادتهم الجماعية عن اسم ومكان وزمان تحت جحيم شمس الإبادات الجماعية المتناسلة... وأما الفلسطينيون فلم تحسن قراءتهم، كما يبدو، فهم الفروق التاريخية ولا الفروق اللغوية، بل انخرطت في مَحَنَة الأرشفة التي تخط الحابل بالنابل تحت وطأة الحمى غير المعرّفة بين نكبة عموم فلسطين 1948 وكارثة غزة 2023.

تركّز القراءة الغربية لـ **حمى الأرشفيف** على تقانة الأرشفيف بين بعده الفردي الحميمي (ومركزه العقد الديني) وبعده الجماعي المفتوح (ومركزه العقد السياسي). فالأرشفيف، باعتباره شخصية سيادية في إهاب مؤسسة أحال القضاء والسياسة مقتنياتهما (في أحسن الأحوال) إلى قانون، يمتلك سلطة الانتقاء والإقصاء والتفسير والتبرير لما يمكن قوله، وبالتالي لما يمكن حدوثه: إثباتاً وإنكاراً. قد لا يهتم الفلسطينيون بـ "الفروق الصغيرة" التي كرّستها كتابات فوكو ودريدا بين التشكيل الخطابي والتشكيل النّسابي للأرشفيف، ولكن هذه الفروق تصنع فرقاً تاريخياً وفرقاً لغوياً كبيرين يتولّى ترسيم حدودهما فقهاء اللغة والمؤرخون والقضاة والمشرعون من سدنة "مؤسسة الحقيقة". والأرشفيف، باعتباره مكان الحفظ والتفسير اللازمين للحكم على حقيقيّة الحقيقة وما يترتب عليها، هو مكان خاص ومكان عام في آنٍ معاً يتموضع على الحدّ الفاصل، والواصل، بين ختان الفرد وختان الجماعة، بتحريف مشروع لمجاز دريدا الإشكالي. والأرشفيف، إذن، لا يتعلق بالماضي وحسب، بل يحكم الحاضر، ويقرر

المستقبل عبر ما ينتج عن قراءته من إثباتات أو إنكارات لحدثية الماضي وما يترتب عليها من تشريعات، تحديداً بخصوص المظالم الكبرى التي تقف الإبادة الجماعية على رأس قائمتها... أما الذاكرة، فلا بواقي لها في حضور "الوثيقة" وحربها المفتوحة على المتذكرين والمتذكّرين.

هنا لا بدّ من الإشارة إلى أن قراءة الغربيين، في جانب منها، لا تغفل أن كتاب **حمّى الأرشيف** في جوهره هو محاولة محمومة لتدشين علاقة جينية بين التحليل النفسي والديانة اليهودية (تتوسطهما الذاكرة التي لا تكفّ عن العمل في خدمة العدالة الفريدة: من شريعة "إسرائيل" الرب إلى شرعية "إسرائيل" الشعب)، وذلك عبر عدسة الأرشيف الفرويدي كمثال دليلي على عمومية الخاص التي تخضع فيه شبهة ديمقراطية الواضح لأفطع أشكال ديكتاتورية الغامض خلال عملية "التأويل" اللغوي، التعبير البراغماتي لـ "التحريف" التاريخي المدمر للحقيقة والأرشفة والعدالة.

إن مهمة الأرشفة، كما قرأه دريدا في حالة فرويد، تجعل منه آلية علاج نفسي وآلة، بل يذهب دريدا إلى تعميم لا يزال يثير سجالات واسعة بأن علم التحليل النفسي هو علم الأرشفة عموماً. والأرشفة يحكمه مبدآن: الأول أن الأرشفة هو مكان ما يمكن حفظه، والثاني أن الأرشفة هو قانون ما يمكن قوله، ويحرص الأراخون في سدانة الأرشفة على إنفاذ هذين القانونين عبر مهمتي التفسير والتشريع اللتين تشكّلان سلطة الأرشفة. ولكن التأمل في وظيفتي الأرشفة السبائديتين، أي قانون ما يمكن حفظه وقانون ما يمكن قوله، يفصح عن عداء بنيوي لما لا يمكن حفظه وما لا يمكن قوله من مقتنيات اللاوعي والذاكرة. ومن هنا، ينشأ ما يمكن أن نطلق عليه "التوتر الختاني" بين الذاكرة والأرشفة، أو بين جوانية غير قابلة للحفظ والقول وبرّانية لا وجود لها إلا بفضل الحفظ

والقول. ولذا، فقد كان الأرشيف ولا يزال في حرب مع الذاكرة: هو يحرمها من التسجيل، وهي تحرمه من التمثيل، وإن لم تلجمه عن التأويل.

3

قبل ثلاثة عقود، وتحديدًا في العام 1995، تحوّلت محاضرة دريدا التي قدمها في العام 1994 عن "الذاكرة: مسألة الأرشيف" إلى كتاب، بعنوان: **حمّى الأرشيف: انطباع فرويدي** صار توراة السجال حول الأرشيف في مشارق الأرض ومغاربها.¹⁷ ولذا، فقد صار من الضروري التوقف ببعض التفصيل عند ما جاء في أسفاره، بتركيز خاص على ما يتعلق بموضوع هذه الترجمة ومقدماتها السجالية. توزّع الكتاب على "حاشية" و"تمهيد" و"مقدمة" وأطروحات "و"تعقيب" وتناول فيه دريدا تعريف الأرشيف وتقنياته واستعاراته وعلاقته بالتحليل النفسي، بين حدّي اللاوعي والذاكرة، كـ"علم يهودي" كما حاول تكريسه المؤرخ يوسف حاييم يروشالمي.

عمل دريدا على تأثيل تعبير "الأرشيف" الذي اشتقّ منه وظيفتيه، في الحفظ والتفسير، اللتين صارتا تبعاً قانوني الأرشيف لـ"ما يمكن حفظه" و"ما يمكن قوله" انطلاقاً من السلطة التي احتازها الأراخون بوصفهم سدنة الأرشيف باعتباره مؤسسة مادية للحفظ ومؤسسة معنوية لإنتاج التفسيرات والتشريعات حيال الحقيقة. بدا الأرشيف، وهذا وصفه، وكأنه حرب على النسيان، في حين أنه، كما سيتكشف لاحقاً، حرب على الذاكرة من خلال سلطته التي تمنحه حق إدارة شؤون النسيان خلال عمليات الحفظ والتفسير أو ما يمكن وصفه بـ"عنف الأرشيف"، الذي صار لاحقاً موضع نقاش ضمن أطروحة فالتر بنيامين عن "العنف المؤسّس" و"العنف الحافظ".¹⁸ هنا، يلفت دريدا النظر إلى ثلاث مسائل حيوية

تشكّل مبنى أطروحته، ولا يمكن مفهمة "حمّى الأرشيف" إلا باستدعائها، وهي: دافع الأرشيف، وجوّانية الأرشيف وبرّانيته ومشابهته الختان، وعلاقة الأرشيف بفرويد—مورّع الأهواء بين اليهودية والتحليل النفسي.

في المسألة الأولى، لا يتردد دريدا في الإعلان عن أن دافع الموت *la pulsion de la mort* هو ذاته دافع الأرشيف *la pulsion d'archive*، وهما دافعان، على الرغم من تناقضهما الظاهر، يتعالقان، وجوداً وعدمًا، بفعل التدمير. فلا تتولّد رغبة الأرشيف إلا تحت تهديد رهبة الموت الذي يمنح الأرشيف مبرر وجوده، وللمفارقة، مادته الفعلية التي تقتات على قتات الماضي وأشباح من مضوا... وهذا، على نحو تقريبي، هو ما يتسبب بظهور أعراض "حمّى الأرشيف *Mal d'archive*"، إذ إن ما يدمره الموت يسعى الأرشيف إلى حفظ آثاره، وإن طمس بقصدية واضحة، آثاراً أخرى على الطريق من خلال عمليات تنظيم النسيان أو لعلّه، للدقة، عمليات قتل الذاكرة.

أما في المسألة الثانية، فيؤكد دريدا أن جوّانية الذاكرة مستهدفة على الدوام من قبل برّانية الأرشيف، بمعنى أن الأرشيف لا يتعيّن إلا "في مكان الانهيار الأصلي والبنوي للذاكرة." وعلى ذلك، فإن الأرشيف، عبر فعل الأرشفة الصامت، لا يكفّ عن التحريض المباشر على ضرورة فقدان الذاكرة أو، على الأقل، إيكامها (وهو، للمفارقة، فعل مشابه لدعوة إدوارد سعيد الفلسطينيين إلى تعلّم مخاطر درس "فونس المتذكّر" الذي استدعى شبحه من كتابات خورخي لويس بورخيس القديمة لتدعيم توجهه السياسي في حقبة متأخرة من حياته).¹⁹ ومن العلاقة بين جوّانية الذاكرة وبرّانية الأرشيف ينشأ، ما أطلقنا عليه، التوتّر الختاني الذي يدفع إلى السؤال: أين يبدأ الأرشيف الذي يشكّل علامة برّانية على جرح داخل-ذاكراتي مقموع ولاوعي مكبوت؟ وأما في المسألة الثالثة، فيحوّل

دريدا سؤال جَوَّانية الذاكرة وبرَّانية الأرشيف من مجاز ختاني إلى حالة دراسية هي فرويد، بختانه وأرشيفه، أو لعله أرشيف ختان سيغموند فرويد وارتباطه بإهداء والده يعقوب فرويد **العهد القديم** في عيد ميلاده بعد أن نقش إهداءه على الجلد الجديد لـ **العهد القديم**: "امض، اقرأ كتابي الذي كتبت".

على هذه المسألة—القاعدة، بأكثر من المسألتين السابقتين، يستند متن **حمّى الأرشيف** عبر سجال ناعم مع المؤرخ يوسف حايم يروشالمي عن العلاقة بين علم التحليل النفسي والديانة اليهودية في كتابه **موسى فرويد: اليهودية النهائية والانتهائية**²⁰ التي ولّدت قناعة لدى يروشالمي بأن التحليل النفسي هو علم يهودي، ما ترك "انطباعاً قوياً" في دريدا، حدّ أنه أدرجه في عنوان الكتاب **حمّى الأرشيف: انطباع فرويدي**، وما دعاه، في مرحلة لاحقة، إلى اعتبار كتاب يروشالمي "أرشيف الأرشيف [الفرويدي]" وكتابه المقدس.

وفي إشارته إلى "انطباع فرويدي *Une Impression Freudienne*" يورد دريدا ثلاثة أبعاد لمفهوم الـ"انطباع" في علاقته بأرشيف فرويد: الأول، نصّي يتعلق بترك علامة تُكتب أو تُطبع أو تُنقش أو تُحفّر، وتصير أساس الأرشيف. والثاني، مفهومي يسعى إلى بلورة مفهوم للأرشيف، على الرغم من صعوبته، بالاستعانة بعلم التحليل النفسي الذي يبدو أنه يقترح نظرية للأرشيف. والثالث، مادي يهدف إلى أخذ رمزية ختان فرويد إلى أقصى حدود التأويل من حيث العلاقة بـ"حدود الأرشيف": أرشيف فرويد، وأرشيف علم التحليل النفسي، وأرشيف المؤسسة. ولعل هذا البعد الختاني للانطباع، يبدو الأكثر أهمية في السجال بين دريدا ويروشالمي حول أثر يهودية فرويد على علم التحليل النفسي (وبالتالي على الأرشيف الفرويدي) ابتداءً من صرخة الميلاد، ومروراً بصرخة الختان، وانتهاءً

بصرخة الشبحين المتسببين بالميلاد والختان (والداه: أمالي فرويد ويعقوب فرويد).

يقوم الأرشفة على العلوم التي تسهم فيه وعلى رأسها التحليل النفسي، والتاريخ، والأدب، وفقه اللغة، والفلسفة. ولذا يطرح دريدا مفهوم "علم الأرشفة" archiviology غير المكرس بوصفه كذلك، ولكنه حصيلة تلك العلوم. ومن خلال "الحوار" المونودرامي الذي أجراه يروشالمي مع (شبح) فرويد، متوسلاً أرشيفه، يبدو أن يروشالمي ينتزع اعترافاً إشكالياً من فرويد بأن التحليل النفسي هو علم يهودي. في "المقدمة" التي تشكّل معظم متن الكتاب، يحاور دريدا شبح يروشالمي وشبح فرويد الأب وشبح فرويد الابن في آن معاً، على الرغم من غمزه الدائم قناة المؤرخ الذي لا يعترف بالأشباح لكنه يستنطقها، متقصداً فحص ذلك الادعاء بغية بلورة "مفهوم الأرشفة" الفرويدي كحالة خاصة وتأسيسية في تدشين مفهوم "الأرشفة" العام الناشئ عن هذه الحمى في مخاطبة الأشباح... "حمى الأرشفة".

هنا، يمعن دريدا في استجواب هذه الاستجابات الشبحية لإبراز الطبيعة المادية والمعنوية للأرشفة والتي يشكّلها كل من عناصر: الكتابة، والختان، والتفسير (القائم على مطاردة نوايا الأشباح والقبض على دلالتها القادمة من مستقبل ينتحل صفات الماضي). وعلى الرغم من أن الميت لا يملك القدرة على الإجابة ويلوذ دائماً بالصمت (وهو في ذلك يشبهه عمل جهاز الرد الآلي Answering Machine الذي يعلن على الدوام أن الشخص الذي تتصل به ميت، وهو لا يرد إلا لئيسكت نفسه، وليمنح أولوية الكلام للمتصل: المحلل النفسي أو المؤرخ)، يصرّ الحي على نقل الحق في انتزاع الإجابة من فم الشبح، لا لشيء إلا لأن الحي والميت والشبح تجمعهم يهوديتهم كمصدر لـ "العهد" (المتواصل، عادة

واستعادة، بعد انعقاده الأول بين الله وإبراهيم ونسله)، والكتابة الختانية على جلد **العهد القديم** وجلد فرويد، والتفسير... ما يجعل الأرشيف موقعاً داخلياً وخارجياً في آن معاً لرواية الحكاية.²¹ هنا، يصير الختان أرشيفاً والأرشيف ختانياً في دائرة يشترك في سلطة رسم حدودها المحلل النفسي، والمؤرخ، وفقه اللغة... وغيرهم من هواة الشعوذة وتحضير الأرواح.

للتعقيب على هذا العبث البنيوي مع الأشباح، يستدعي دريدا مفهوم "الطاعة المؤجلة" *nachtragliche* من إرث فرويد في كتابه **الطوطم والتابو**²² كقريئة توضيحية لمفهوم "حمى الأرشيف" القائم على الكلام مع الأشباح، أو للدقة حمل الأشباح على الكلام. ولكن "الطاعة المؤجلة"، للراجلين الموتى، من وجهة نظرنا، إنما هي في صميمها "عصيان مؤجل" و"قتل للأب"، الفعلي في حالة فرويد والمعرفي في حالة يروشالمي، يقترفه "حارس الأرشيف" أو "الأراخ"، سواء كان المؤرخ، أو الفقيه اللغوي، أو الفيلسوف، أو الناقد الأدبي... المفسر لدلالات صوت الشبح في ظل "موت المؤلف" و"حياة المؤلف". وبذا، فإن أولى طبقات عنف الأرشيف تتمثل في قتل تأويل الشهادة بعد إماتة الشاهد. من هنا يستمد الأرشيف سيطرته على الزمن بكتلته، فيصير الماضي والحاضر والمستقبل مضارعاً مستمراً في نفي كل زمنية لا تتوافق مع زمنية تأويل كلام الشبح الذي لم يقله! لكن هذا التزمين الإكراهي temporalization هو ما يؤمن قابلية الأرشفة archivability حتى في غياب مادة الأرشيف "الفعلية" والتي لا يكف المحلل النفسي والمؤرخ والفقيه اللغوي عن "افتعالها". هنا يصير الأرشيف نفيًا يتقدم ومادة تقدّمه هي ضجيج الأشباح، وذلك على الرغم من ميل دريدا إلى الإقرار بأن عدم اكتمال السجل الأرشيفي وإمكانية تجنيد مواد أرشيفية تعمل على استدامته يسهم في نفي اليقين بوجود "مفهوم الأرشيف".

وفي المحطة الأخيرة، أو ما تبدو كذلك، من ربط التحليل النفسي بالأرشييف ورشق هالة يهودية عليهما من خلال تفريد الذاكرة اليهودية وفعل التذكُّر اليهودي، يناقش دريدا افتراض يروشالمي أنه لو قُتل موسى النبي على "يد أسلافنا" لما كبت اليهود ذلك بل لكتب بكل طريقة ممكنة. وفي التعقيب على ذلك يقرر دريدا ثلاث مقولات:

المقولة الأولى، إن التعارض الظاهر بين فعل الذاكرة وفعل الأرشفة، وبين الكبت والكتابة، لا ينبغي اختزاله، ذلك أن من يكبت إنما "يكتب بطريقة أخرى"، وبالتالي: ف"الكبت هو أرشفة".

أما المقولة الثانية، فهي تعقيب مكثف على كتاب يروشالمي **زاحور [تذكُّر]**: **التاريخ اليهودي والذاكرة اليهودية**،²³ يحاول فيه دريدا سبر ادعاء يروشالمي الغريب باستفراد "إسرائيل" (أرضاً، وناساً، وحكاية) بواجب التذكُّر، الملزم والملتزم بنص **العهد القديم**. لا يخفي دريدا دهشته من اختيار "[شعب] إسرائيل" (المختار أصلاً!) للتذكُّر، ما جعله يرتجف. ولكنه لا يواجه حصرية يروشالمي، حتى لا نقول عنصريته، بل يزعج مفهوم "العدل/العدالة" في النقاش، ويتساءل، على خطى يروشالمي: إن كان يمكن للعدل أن يكون بديلاً للنسيان، وإن كان من العدالة أن يختصَّ شعب واحد بواجب الذاكرة. لا يبرز دريدا هذا التساؤل لنقد "التوقيع اليهودي" على الذاكرة، ما يجعلها وسيلة معبرة عن العنف الأرشييفي في احتكار الزمن (الماضي والحاضر والمستقبل)، بل للتنبيه من الإشكاليات التي قد تسببها هذه الحصرية في مسألة العلاقة مع الآخر/ين، الذين لا يذكر دريدا، بطبيعة الحال، أنهم منذورون للنسيان ("فلْيُمَحَّ اسمه وذكره") بلعنة دينية يعرفها دريدا جيداً لكنه، للمفارقة... لا يذكر هذا النوع من واجب النسيان ولا يتذكَّره!

وقبل إبراد المقولة التالية، لا بدّ من استطراد ضروري بخصوص يهودية فرويد وصهيونيته وعلاقتها بالذاكرة، إن جاز القول، استطراد في هيئة نقد على لسان إدوارد سعيد. فبين "الطباقي المصانري" و"الطباقي النفسي" يخرج سعيد من ثنائية يهودية فرويد بالنسب وصهيونيته بالانتساب، والتي أُضيف إليها ضلع ثالث هو "إسرائيليّته" بالتنسيب، ويحاول إخراجها من مركزانيّته الأوروبية عبر إلزامه بما قاله عن غير الأوروبيين بمن فيهم اليهود غير الأوروبيين، واليهود غير اليهود—وأولهم موسى النبي، كما ظهر في أسلوبه الأخير، في كتابه ذائع الصيت **موسى والتوحيد**.²⁴

في هذا السياق، يشتبك سعيد مع يروشالمي ويرى أنه باسترجاعه المتحذلق لفرويد كيهودي، من ناحية، يجعل "النزعة اليهودية"، حتى عند الملحد (أو "معشر ضعاف الإيمان"²⁵ بتعبير فرويد) سمة جينية متوارثة جعلت من الممكن صهر التراث اليهودي وتوحيده حدّ التصالح مع الأب المقتول—موسى الذي خلق اليهود واليهودية. ومن ناحية أخرى، ينسب يروشالمي إلى فرويد "قفزة إلهية" عبر تحويل استنتاجه التحليلي بمصرية موسى النبي إلى "حقيقة تاريخية" (الأمر الذي لم يقل به فرويد نفسه، بل كان في حالة من التمزّق والتناقض حياله). ولكن سعيد، في قراءته لفرويد ويروشالمي، يبدي تعاطفه غير المعلن مع فرويد ويوظّفه بشكل براغماتي، وكأن سعيد يقول إن فرويد كان مع "إسرائيل" ولكن "إسرائيل" كانت ضده، ذلك أن "إقامة إسرائيل بفعل 'مآثر' نزعة معاداة السامية الأوروبية تحديداً، في أرض غير أوروبية، أدّت إلى ترسيخ الهوية اليهودية سياسياً، في دولة بادرت إلى اتخاذ جملة من التدابير الحقوقية والسياسية الاستثنائية، من أجل سدّ أبواب تلك الهوية أمام كل ما ليس يهودياً".²⁶ وبذا، فإن التاريخ، غير اليهودي وغير الأوروبي، الذي قامت عليه اليهودية (أي التاريخ

المصري-العربي [الفلسطيني] الذي تشكّلت منه هوية موسى النبي) قد تمّ طمسه،²⁷ وإقصاء كل امتداد جغرافي أو ثقافي أو ديمغرافي له من هوية كيان "إسرائيل" الصهيوني.

وعلى الرغم من تفهّم سعيد محاولة فرويد "الرامية إلى إعادة هيكلة التاريخ البدائي للهوية اليهودية... والجهد الخاص الذي بذله للحيلولة، مرة وإلى الأبد، دون شطب أو إضعاف أن موسى كان غير أوروبي،"²⁸ إلا أنه اعتقد بأن فرويد أخفق، أو لعله تعمّد الإخفاق، في رؤية "إسرائيل" كجزء من القوة الشرائية للاستعمار الأوروبي في فلسطين. ولمقاربة هذا التناقض بين رؤية فرويد لليهودية والصهيونية، يلجأ سعيد إلى تفسيرين يقدمهما، للمفارقة، يهوديان آخران لفرويد، هما: يوسف حايم يروشالمي، وإسحق دويتشر.²⁹ ف"يهودية فرويد اللامتناهية"، التي دشنها يروشالمي، والضامنة لتذكّر ما لم يكن في الوسع نسيانه بسهولة في "إسرائيل"، ألزمت فرويد، لأسباب براغماتية، "أن يكون موسى شخصاً غير أوروبي حتى يحصل الإسرائيليون عبر اغتياله على شيء يكتبونه، كما على شيء يتذكّرونه، ويجلّونه، ويلبسونه ثوب الروح على امتداد المسيرة الطويلة لمغامراتهم الكبرى في عملية إعادة بناء إسرائيل."³⁰ وصانفة "اليهودي غير اليهودي"، التي دشنها دويتشر، وكان فرويد أحد أبطالها وضحاياها في آن معاً، جعلت من فرويد أحد المثقفين اليهود الكونيين مؤرّعي الهوى بين يهودية الأم وصهيونية السياق في المنفى، عقدة اليهودي وعقيدته، السياق الذي أُسست فيه "إسرائيل" كمشروع استعماري في فلسطين... سلالة المثقفين الذين لم يتردد حتى سعيد نفسه، غير الأوروبي وغير اليهودي، بالانتساب إلى فئة خاصة منهم عبر إعلانه الارتجالي والإشكالي أنه "المثقف اليهودي الأخير."³¹

وأما المقولة الثالثة، والتي تبدو كجسر بين المقولتين السابقتين (وما تلاهما من استطراد)، فتفيد بأن العنف الذي يمارسه المرء، سواء عبر الذاكرة (بالإضافة إلى كل ما هو مقموع-مكبوت superrepression وكل ما هو لأرشفيف anarchive) أو الأرشفيف، إنما هو محمول على حماية نفسه من، وبسبب، الآخر (*l'Un se garde de l'autre*)، علماً بأن الواحد هو آخر لذاته وللآخرين... أما يهودية علم التحليل النفسي والأرشفيف، فيبدو أن دريدا يتركها برسم المستقبل إذ ثمة حاجة لعمل إضافي على تعريف مفردتي "علم" و"يهودي"!

في الخلاصة، يقدم دريدا ثلاث أطروحات مركزها ما يمكن أن نطلق عليه شبحية (أو طيفية spectrality) الأرشفيف التي تمارس عنفها الخاص من خلال جعل المعرفة دائماً قادمة من المستقبل لكن في إهاب الماضي، ما يمنح الأرشفيف سيولته الزمنية بين الإقامة في الماضي والإتيان من المستقبل في آن معاً. ومن خلال هذه السمة الشبحية للأرشفيف، يمكن فهم بروتوكول علم التحليل النفسي (ومن بعده بروتوكول علم التاريخ) في التعامل (غير العلمي!) مع الانتياب الشبحي، أي مع حمل الموتى على الكلام، وللدقة ما يريد المحلل أو المؤرخ سماعه من كلام الميت الذي يجري كمعجزة على لسان الحي. ولأن "الأنا هي الشبح الحقيقي"، أو "مركز السراب" بتعبير حسين البرغوثي، شبح المحلل أو شبح المؤرخ، فإنها تحسن مخاطبة الأشباح على نحو يجعل الحقيقة التاريخية في خدمة الحقيقة المادية عبر توسط ما يمكن أن نطلق عليه "الحقيقة الشبحية" التي لا تتحقق إلا بعودة الموتى للإدلاء بشهاداتهم على ألسنتنا نحن، على السنة أشباحنا التي تصرُّ على استنطاق جهاز الرد الآلي كل مرة لنمنح أنفسنا حق الكلام الذي انتزعناه من الغائبين. هنا، وعلى خطى فرويد،³² يورد دريدا مثلاً لا يعوزه انعدام البراءة للتمثيل على الحقيقة المادية والحقيقة التاريخية، وهو

ما أطلقنا عليه اسم "الحقيقة الشبحية". فإذا كان موسى هو المسيح الأول (الحقيقة المادية)، ويسوع هو بديله الترقيعي (الحقيقة التاريخية)، فإن بولس يمثل (الحقيقة الشبحية) الذي يخبر الأمم بأن يسوع، للأسف، هو المسيح المنتظر، والمخلص المقتول!

في الختام يشير دريدا إلى أن لكل أشباحه (من فرويد حتى دريدا)، والسمة الشبحية هي المحدد الأكثر أهمية لمفهوم الأرشيف (غير المحدد وغير الواضح وغير المكرس بعد). ولكن "حمى الأرشيف" قد لا تكون بالضرورة ناشئة عن حالة الانتياب الشبحي (المصطنع) الذي يحدث بدافع خشية فقدان المترتب على الموت، موت الأحياء وموت الأشياء، بل قد تكون صادرة عن رغبة قهرية وتكرارية وتوقية (نوستالجية) للعودة إلى الأصل، أصل من مات من الأحياء وما مات من الأشياء. هنا، يبرز دور التحليل النفسي في تحديد شروط الأرشيف وحمى الأرشيف في آن معاً. وهذا، بشكل عام، هو ما يحدد مسار أطروحات دريدا الخلاصية الثلاث: الأولى، أنه من خلال علم التحليل النفسي يمكن تحقيق فكرة الأرشيف (ورديفه علم الآثار). والثانية، أن لا أرشيف دون وجود دافع الموت والتدمير. والثالثة، أن فرويد، عبر حالة نموذجية من "حمى الأرشيف" (قتل الآباء، واستنطاق الأشباح من خلال فعل العصيان المؤجل في إهاب طاعة مؤجلة، وتحرير المكبوت وتثوير المقموع)، قدّم أكبر خدمة لتحديد مفهوم الأرشيف.

4

أما وقد صارت بين أيدينا ثلاث مساهمات كبرى، في القول على الأرشيف والتاريخ والتاريخ، لكل من دريدا ونيشانيان والنجار، فلا بدّ من العودة إلى أسئلة

الأرشييف والتأريخ والتاريخ في ظل حضور أرشييف الإبادة الجماعية بالبحر الحي والمباشر: غزة 2023. في مفارقة دالة، وعبر اعتراف رهيف بخطئه الفادح، لا يخفي نيشانيان ندمه على توقيع عريضة دعت الحكومة الفرنسية في العام 2004 إلى معارضة دخول تركيا إلى أوروبا (وذلك بالانضمام إلى الاتحاد الأوروبي) ما لم تعترف بأن المذابح التي اقترفتها الإمبراطورية العثمانية بحق الأرمن في العام 1915 كانت إبادة جماعية. ومردُّ ندم نيشانيان فيه إشارة واضحة إلى اشتراك تركيا مع أوروبا، الأصل، في إرادتها الإبادية وعنقها الأرشييفي. كما يشير نيشانيان إلى إبادة جماعية قديمة، لم يعد يتذكَّرها أحد، حدثت في طروادة (الأوروبية في الأمس، والآسيوية اليوم)، ويقول: "أريد أن تُعرَف تركيا بحقيقة ما هي عليه [الآن]، وما كانت عليه بالفعل في بداية القرن العشرين: أوروبية، رغم كل شيء. وهذا من شأنه أن يضع حداً لعدد من الأوهام، وللنفاق الأخلاقي كذلك. كما ينبغي أن يتيح [ذلك] التأكيد على ما يضمن تماسك أوروبا، فلنقل في التقليد الهومري الذي يبدأ في آسيا الصغرى مع الإبادة الجماعية الطروادية: النسيان أو الجهل المنهجي بالإرادة الإبادية (لكن لم يكن هناك أرشييف آنذاك، كانت هناك ملحمة وحسب، وهذا هو الفرق كله). إما أن يكون التحريف التاريخي أوروبياً، أو لا يكون."³³

وفي مقولة مقارنة، قبل ثلاثة عقود، أورد محمود درويش إشارة مشابهة فيما يتعلق بإرادة الإبادة الجماعية العابرة للحدود بين قوى الاستعمار العالمية: "هكذا ينام العالم. وهكذا يصحو. هو مدجج بالسلاح، وأنا مدجج بالقيود. القوي متحصّر، والضعيف بربري. وليس التاريخ قاضياً. التاريخ موظف. ماذا كان الهنود الحمر سيقولون لو هزموا غزاتهم؟ والذين يتباهون بالحضارة والتقدم غالباً ما يكونون القتلة... القتلة. انظروا هذا الثلاثي: الأول [أمريكا] أباد شعباً في

الماضي، ويبيد اليوم شعباً وتربة في جنوب شرق آسيا، ويفجّر علامة تحضره الكبرى -القنبلة الذرية- في شوارع العالم... يطالبني بالخروج من حلبة الإنسانية، ومن الكرة الأرضية لأنني إرهابي. والثاني [أوروبا] ليس من الحكمة أن نذكره بماضيه. لقد أحرقت عشرات الملايين من البشر باسم الحضارة والتمدن، والآن يتعانق القاتل والضحية وينجبان وليداً جديداً هو الثالث ["إسرائيل"]. فماذا ينتج عن زواج الإرهاب إلا الإرهاب! وجاء الثالث، المدجج بالتوراة والسلاح، واقتلعتني من جبالي وسهولي ودحرجني من الحضارة إلى الحضيض. هذا الثلاثي يطالبني بالخروج من الكرة الأرضية لأنني إرهابي. وماذا كان العالم يفعل؟ في ساعة متأخرة من الليل، يذهب إلى غرفة النوم، وينام.³⁴

يمكن قراءة التساقي بين هاتين الإشارتين من باب تأكيد المؤكّد رداً على السؤال -المظلة: من أين تأتي إرادة الإبادة الجماعية؟ والإجابة، بكلمة واحدة، هي: أوروبا. كما يمكننا أن نجعل منهما مدخلاً للتأمل في سؤال استحالة تأريخ الإبادات الجماعية على امتداد ثلاثة آلاف عام من طروادة إلى غزة نظراً للأسباب التكوينية التي تجعل تدمير كل أثر للإبادة الجماعية عنصراً بنويّاً في فعل الإبادة الجماعية نفسه. كما يمكننا، كذلك، أن نقرأ إشارة نيشانيان اليتيمة على امتداد كتابه (فيما يتعلق بملحمة طروادة، والإبادة الطروادية، والإرث الهومري) قبالة إعادات درويش المتكاثرة لدرس طروادة فلسطينياً. بمعنى أن قراءة إشارة نيشانيان بعدسة درويش، شعرياً وثقافياً وسياسياً، في سياق الأرشيف المفتوح بالبحث الحي والمباشر لإبادة غزة الجماعية، تستدعي بعض الاستطراد حول: الأرشيف، ودور الأدب (وبخاصة الشعر) في التأريخ، وبالتالي في التاريخ.

من حيث المبدأ، يتحرّز درويش، المهجوس بذاكرة طروادة ودرسها باعتبارها أحد المجازات الكونية لفلسطين، وهو الذي طالما وصف نفسه بأنه "شاعر

طروادي"،³⁵ من كتابة التاريخ شعراً. ولتكريس ذلك، خصص درويش قصيدة لاذعة في سخريتها من شعرنة التاريخ، إن جاز التعبير، بعنوان "لا تكتب التاريخ شعراً"، نورد هنا مقطعيها الأول والأخير اللذين يوجزان هذا الموقف الذي أشبع درساً وتحليلاً:³⁶

"لا تكتب التاريخ شعراً، فالسلاح هو
المؤرّخ. والمؤرّخ لا يُصاب برعشة
الحُمّى إذا سمّى ضحاياه ولا يصغي
إلى سرديّة الجبتار. والتاريخ يوميات
أسلحة مدوّنة على أجسادنا. 'إن
الذكي العبقري هو القوي'. وليس
للتاريخ عاطفة لتشعر بالحنين إلى
بدايتنا، ولا قصد لنعرف ما الأمام
وما الوراء... ليس للتاريخ
وقت للتأمل، ليس للتاريخ مرآة
ووجه سافر. هو واقع لا واقعي
أو خيال لا خيالي، فلا تكتبه.
لا تكتبه، لا تكتبه شعراً!"³⁷

لكن هذين المقطعين اللذين يتندّر درويش فيهما على المؤرخ والشاعر (وهما يتبادلان الأدوار في إنتاج "واقع لا واقعي" أو "خيال لا خيالي" وقد أصابتهما، أو لم تصبهما، "حمّى الشعر" في حمأة الأرشيف وهما يحصيان الضحايا ويستنطقان الأشباح)، يعززهما موقف لاحق لدرويش في التندّر الاستنكاري على الشاعر الذي انتحل صفات المؤرخ، أو لعله المؤرخ الذي انتحل صفات الشاعر،

في "الإرث الهومري" الذي لم يشير إليه نيشانيان إلا على نحو عابر، ومثله فرويد في حديثه عن دور الموروث الإغريقي والموروث الموسوي (المتزامنين تاريخياً) في تناسخ الحكايات الأسطورية والملاحم الشعبية.³⁸ ومَن غيره... هوميروس، الشاعر المؤرخ والمؤرخ الشاعر، يصلح رداً على "بربرية" أدورنو، أي موقفه من كتابة الشعر بعد الكارثة؟ ففي قصيدة تالية لدعوة "لا تكتب التاريخ شعراً"، بعنوان: "لا كما يفعل السائح الأجنبي"، يكتب درويش بضمير المتكلم الفردي (وما يخرزونه من صفات الشاعر (العام) والمثقف والسياسي للتحدث بضمير المتكلم (الجمعي)):

"لم أكن واقعياً. ولكنني لا
أصدقُ تاريخ 'إلياذة' العسكري،
هو الشعر، أسطورةٌ خُلقت واقعاً...
وتساءلت: لو كانت الكاميرا والصحافةُ
شاهدةً فوق أسوار طروادة الآسيوية،
هل كان 'هومير' يكتب غير الأوديسة؟"³⁹

عادة ما أستدعي هذا المقطع من قصيدة درويش في إطار التنظير لصناعة اللاهوت القومي، أو مفهمة النصر والهزيمة وإتقانها لعبة التناوب في سلالة المجازات التاريخية التي رأى فيها الفلسطينيون فلسطين باعتبارها: الجنة، وطروادة، والأندلس.⁴⁰ فالجماعة القومية (أو الوطنية، بكلمات أخرى) التي تتُم هندستها كجماعة مُتخَيِّلة imagined community، تحتاج رأس المال الطباعي لتشكيلها، بوصفها اختراعاً إيديولوجياً حادثاً، لا كوجود تاريخي متعَبِّن منذ الأزل. ولإنجاز "اختراع" القومية، احتاجت الحركات القومية إلى تدشين الدولة، بوصفها تجسيداً لفائض القومية على القوم، عبر ثلاث مؤسسات، هي: الخريطة،

والإحصاء، والمتحف، والتي تعبّر، تبعاً، عن: الأرض والناس والحكاية، بوصفها الكلاسيكيات الكبرى للهوية القومية.

فالخريطة تعرّف "الأرض" كجغرافيا تملكها الدولة، أو تدّعي ملكيتها، أو ترغب في تملكها استعمارياً، وهي أداة صناعة النموذج الإقليمي المُشتهى والمتخيّل في أذهان أعضاء الجماعة القومية المتخيّلة، لحيز الدولة السابق على وجود الدولة. أما مركز الإحصاء فيعرّف "الناس"، كديموغرافيا تحكمها الدولة، وتسيطر فيها على سياسات الحياة والموت عبر فعل السيادة، وتسيطر خارجها على حق الدفاع عن النفس عبر إعلان الحرب. وأما المتحف، فيعرّف "الحكاية"، كهستوريغرافيا تصنعها الدولة، عبر رأس المال الطباعي، ولا تنفصل عن المؤسستين السابقتين، اللتين تمدّان الحكاية التاريخية بمادتها الخام، إذ بين الحياة والموت تنتائج القصص الفردية والجماعية التي يلمّ المتحف (والأرشيف جزء لا يتجزأ منه) شتاتها كعرض حيّ (أو هكذا يبدو!) لكل ما هو ميّت ولا يزال أثره قائماً وإن طُمس تعيّن ما يدل عليه الأثر.⁴¹ وكذلك فإن الإحصاء، لا ينفصل عن الخريطة والمتحف، بل يتممهما من خلال مسؤوليته عن التوزيعات الإثنية والعرقية واللغوية كجماعات متخيّلة فرعية (قد يشكّل كل منها جماعة وجه لوجه face-to-face community) موزّعة على رقاع الخارطة ورقع المتحف، وكل ما يتعلق بذلك من اقتصاديات السكان من حيث التوزيع، والتطيف، والضرائب.

ولذا، فثمة أهمية خاصة لرأس المال الطباعي في تشكيل القومية، إذ لا بدّ للجماعات القومية أن تحوّل وعيها بذاتها إلى حكاية تاريخية مكتوبة ومدججة بالأساطير القادرة على جمع شتات الأمة بملاط إيديولوجي تبتكره الحركة القومية لتحويل "إمكانية" الوجود القومي بالقوة وبلا عقد سياسي، إلى "تحقق"

وجود قومي بالفعل في إطار الدولة.⁴² وعليه، فإن تحويل القصص الفردية والجماعية غير المؤدّجة إلى حكاية تاريخية جماعية، أي إلى سرديّة وطنية National Narrative، هو شرط ضروري لتبلور الأمة.

هنا، لا بدّ من التذكير بالدعوة الملحة التي تتواتر أصدائها في نتاجات إسماعيل ناشف، ويتوجها باقتراح محدد في هذا المقام، بضرورة قراءة الطورين الطباعي والرقمي في الرأسمالية على نحو تجسيري لا يغفل أفول الأول، ولا يسلم بصعود الآخر. ذلك أن "نيشانيان يقف في لحظة أفول الطور [الطباعي] ويتلمّس بدايات جديدة، ومن هنا استطاع أن يوجّه تحليله لقدس أقداس هذا الطور "مؤسسة الحقيقة" الحداثيّة، وأن يجهّزها، ولو جزئياً. ولكنني لا أعتقد أنه كان يعي تماماً موقعه في لحظة الأفول، ليس كما نعيها نحن الآن على الأقل. وهذا ينطبق على النجار، بالتبعية. نحن في طور مختلف، هو الرأسمالية الرقمية، وكل المفاهيم الأساسية التي استخدمها نيشانيان في مداخلاته مرّت بتحوّلات جذرية، هذا فضلاً عن المفكرين الفرنسيين ومداخلاتهم، بطبيعة الحال، والتي على أهميتها، وليدة طور ولّي. السؤال، بأل التعريف: ماذا يعني طور الرأسمالية الرقمية بالنسبة للإبادة الجماعية في غزة؟ فهذا الطور، هو: شرط تمكين حصولها بالطريقة التي تجري بها؛ ويوفر البنية التحتية الاقتصادية العسكرية، ويتيح إمكانية شموليتها (أي لا شيء، حرفياً، لا شيء بعدها)؛ ويحتم بثاً حياً للإبادة الجماعية كجزء تعريفي لهذا النوع من الإبادات؛ وكل إمكانية سرد قابلة للتداول مرهونة بالمسرح الذي يوفره، أو يمنعه، هذا الطور؛ ويؤمّن الغطاء الأخلاقي للمجرمين الصهاينة، لغاية الآن على الأقل. وبالطبع، نحن لا زلنا في خضم الإبادة الجماعية، وموقع استشرافنا لأبعادها لا يزال محدوداً جداً. ومن نافل القول، إن

علينا الربط بين الطورين، الطباعي والرقمي، بما هما البنية التحتية التي تمكّن كارثتنا [من الحدوث]، وفي الوقت ذاته قد تمكّن/تحجّب قولنا.⁴³

هنا، لا يُقرأ التنافذ بين الثقافة الشفاهية (الشعبية) والثقافة الكتابية (العالمية) على أنه فعل خالٍ من التسييس، فالأعمال الأدبية وتأويلاتها الثقافية هي جزء من البناء السياسي للحكاية القومية من خلال مراكمة رأس المال الطباعي، وبخاصة حين تنحال الأسطورة إلى تاريخ، لا على مستوى التداول الاجتماعي، الشعبي والرسمي على حدّ السواء، بل على مستوى بعث الأجداد من قبورهم ليشهدوا بناء الأمة الحديثة بإغفال رزين، ومتعمّد، للفجوة التاريخية بين "الأسطورة القومية" و"تحققها السياسي" اللذين يشكّلان ثنائية ما يُعرّف بـ"السؤال الهومري"، أي بحث أثر الأسطوريات القومية في تشكيل الواقع، أو تاريخه، لا العكس. وقد عبّر درويش عن هذا السؤال النظري المركّب، في لحظة شعرية نادرة، في تساؤله عن المفاضلة بين الإلياذة والأوديسة في تأريخ إبادة طروادة (الثامنة). وهنا لا بدّ من التذكير أن درويش، وبحسّ الساهر، يفصّل ضياع الحكاية على أن يرويها مؤرخ تحريفي إذ "من حسن حظنا أو سوءه، أن المؤرخين الأجانب الخبراء في مصائرنا وتاريخنا الشفهي لم يكونوا هنا، فلم نعرف ما حلّ بنا."⁴⁴ ولكن لهذا المقطع الشعري هنا أهمية خاصة متعددة الطبقات قبالة إشارة نيشانيان الدالة، تحديداً في سياق كارثة إبادة غزة الجماعية 2023-2025.

ففي الطبقة الأولى، ثمة تأطير منهجي، ليس هنا محل الاستطراد في تفصيله لدور الأدب في السياسة ودور السياسة في الأدب (رغم سذاجة الكليشيه)، أي لدور الخيالي في خلق الواقعي ودور الواقعي في خلق الخيالي.

لكن الأمر مختلف هنا، لأن الحديث يتركز على الشعر كنوع خاص من الوثائق التاريخية، والتي لا ينبغي له أن يكونها حسب إرشادات نيشانيان.

أما في الطبقة الثانية، فلا يدور الحديث عن الشعر (الأوديسة) بوصفه نصاً موازياً للوثيقة التاريخية (الإلياذة)، بل بوصفه نصاً مستقلاً يدعو نيشانيان إلى استخدامه كنصب تذكاري للكارثة يختزن طاقة الحداد والحق في الحداد في كل زمان ومكان، لا في الشاهد الناجي وحسب، بل في كل من يتلقى النص حين يتسع نطاق الشاهدة لما يتجاوز حدود الشاهد الفرد نحو شاهدة الجماعة.

وأما في الطبقة الثالثة، فيثير درويش السؤال حول واقعية الشعر قبالة واقعية التاريخ والشك في قدرتهما، على حدّ السواء، في التقاط حدثية الكارثة ودمويّتها.

أما الطبقة الرابعة، وهي الأهم في سياق إبادة غزة الجماعية الآن، فهي عبثية الشعر والتاريخ مجتمعين في ظل حضور الكاميرا، لا بمنطق أدورنو الغريب الذي لا يكف عن تأكيد الفرادة الخاصة لإبادة ألمانيا النازية اليهود في الهولوكوست،⁴⁵ بل بمنطق الفرادة المضاعفة لإبادة غزة الجماعية الذي تفقد فيه حتى الكاميرا جدواها في التدليل على حدثية الحدث الكارثي.

هنا يبرز "السؤال الغزي"، لا الهومري، ماذا كانت جدوى الكاميرا وهي تنقل بالث الحي والمباشر حرق حاملها الصحفي أحمد منصور في ليلة 7 نيسان/ أبريل 2025 في خيمة نزوحه قرب مجمع ناصر الطبي في خان يونس الذي في جنوب غزة بالقصف "الإسرائيلي"؟ فهذا حدث لن تتمكن من التقاطه ولا تمثيله لا إلياذة ولا أوديسة، لا نثر ولا شعر، لا كلام ولا بكم... هذا حدث لا ينبغي أن يكون المتحدث باسم حدثيته إلا من احترق فيه، صوت أحمد منصور نفسه

وصمته، في تحقيقهما واستحالتهم، في حدود الخيمة المحترقة والعالم الذي يتدفأ على الحريق... لا ينبغي أن يكون المتحدث باسم حدثيته إلا صوت يوسف فارس وصمته وهو يعقب على صفحته التي بنت صورة الحدث الصارخ، بصمت صارخ: "احترقت الحقيقة".

أما محمود درويش، فقد كتب على صفحته، في سنة رحيله: "ماذا يدور في بال نيرون، وهو يتفرج على حريق فلسطين؟ يبهجه أن يدرج اسمه في قائمة الأنبياء نبياً لم يؤمن به أحد من قبل... نبياً للقتل كلّفه الله بتصحيح الأخطاء التي لا حصر لها في الكتب السماوية: 'أنا أيضاً كلم الله!' وماذا يدور في بال نيرون وهو يتفرج على حريق العالم؟ 'أنا صاحب القيامة.' ثم يطلب من الكاميرا وقف التصوير، لأنه لا يريد لأحد أن يرى النار المشتعلة في أصابعه، عند نهاية هذا الفيلم الأمريكي الطويل... ثمّة من يقول: 'من حق القاتل أن يدافع عن غريزة القتل.' أما القتلى فيقولون متأخرين: 'من حق الضحية أن تدافع عن حقّها في الصراخ.'"⁴⁶

في خيمة أحمد منصور، الشاهد والشهيد والمشاهد والشهادة، لا يملك شبح محمود درويش إلا أن يعلن بربرية غالق الكاميرا، وموت السؤال الهومري، واستقالة الإنسانية من الانتساب إلى الإنسان. على مقربة من مجمع ناصر الطبي تتجاوب أصوات الأرواح مع صمت الأشباح في حالة حصار،⁴⁷ حدودها الخيمة المحترقة على الجسد المحترق وهو يحتضن الكاميرا المحترقة بما فيها من صور الحريق: يصرخ شخص الصحافي النبيل يوسف فارس: "احترقت الحقيقة"، لا الكاميرا ولا ما فيها من صور، بل "حقيقتة الحقيقة"، الشاهد الشهيد، أحمد منصور. يردد شبح محمود درويش: "لا تثق بالقصيدة، بنت الغياب، فلا هي حدس ولا هي فكر ولكنها حاسة الهاوية"، ولا يكاد يكمل جملته: "الشهيد

يحاصرني كلما عشت يوماً جديداً، ويسألني... "حتى يقاطعه طيف أحمد منصور: "أين كنت؟" يستأنف شبح محمود درويش: "الشهيد يعلمني"، فيتدخل طيف أحمد منصور: "لا جماليّ خارج حريتي"...

ثم يُسمَع ضجيج أصوات آتية من البعيد، أشخاص وأشباح وأطياف يمارسون أنماطاً مختلفة من الشاهدية، أصوات جديدة تكاد تكتمها "قبضة تاريخية خائفة"، لا تزال تردد أصداء قصيدة قديمة تنطق باسم جماعة الموتى بضمير المتكلم الفردي:

"لم يسألوا: ماذا وراء الموت؟ كانوا
يحفظون خريطة الفردوس أكثر من
كتاب الأرض، يشغلهم سؤال آخر:
ماذا سنفعل قبل هذا الموت؟ قرب
حياتنا نحيا، ولا نحيا. كأنّ حياتنا
حصص من الصحراء مختلف عليها بين
آلهة العقار، ونحن جيران الغبار الغابرون.
حياتنا عبء على ليل المؤرّخ: 'كلّما
أخفيّتهم، طلعوا عليّ من الغياب'...
حياتنا عبء على الرّسام: 'أرسمهم،
فأصبح واحداً منهم، ويحجبني الضباب'.
حياتنا عبء على الجنرال: 'كيف يسيل
من شبح دم؟' وحياتنا
هي أن نكون كما نريد. نريد أن
نحيا قليلاً، لا لشيء... بل لنحترم

القيامة بعد هذا الموت. واقتبسوا،
بلا قصد كلام الفيلسوف: 'الموت
لا يعني لنا شيئاً. نكون فلا يكون.
الموت لا يعني لنا شيئاً. يكون فلا
نكون.'
ورثبوا أحلامهم
بطريقة أخرى. وناموا واقفين!⁴⁸

هنا يؤكّد درويش مطلبه القديم بأنْ نكفّ عن الاعتقاد بأن "الشعر هو الشاعر"
ذلك أن "علينا أن نصّدق الشعر ونكذب الشاعر."⁴⁹ وبغض النظر عن فاعل الصدق
ومفعول التصديق، فلا حدّ لمديح فعل الشهيد، ولا حدّ لاستظهار قول الشهيد،
ولا حدّ لإعلان موت هوميروس، والسؤال الهومري، وإن بقيت الإلياذة
والأوديسة مدفونتين بين ركام رفوف مكتبنا المُبادة، في جوف حديقة الدم—
غزة، عاصمة طروادة المعاصرة، أو ظاهرتين فوق رفوف مكتبات أعدائنا الباقية،
في جوف وحش الحديد—"تل أبيب"، عاصمة إسبارة المعاصرة... وهي
تتوسّط صورهم التذكارية الملتقطة بالكاميرا العسكرية في غزة والكاميرا
السياحية في زياراتهم الهادئة إلى طروادة (العاشرة) التي "اكتشفها" الأوروبيون
الألمان دون أن يصابوا برعشة حمّى الشعر وقد غرقوا في حمأة الأرشيف والإبادة
حتى أذانهم...

لكن ما يتوجّب قوله، كخلاصة وقد عزّ الخلاص، إن نقد الفهم الغريب
للمحمولة السياسية والمعرفية المخبوءة في "حمّى الأرشيف"، لا يعني بالضرورة
هجر العناد الوثائقي لكتابة تاريخ المغلوبين الذين فاتهم الانتصار. ولا ينبغي
اعتبار هذا النقد دعوة عدمية لسمل العيون على طريقة أوديب، ملك طيبة لا

ضحية فرويد، كتكتيف رمزي لتدمير أدوات الشاهدة وموادها وموت فاعليها، بل يستهدف النقد هنا تعلّم "الدرس الأرمني"، إن جاز التعبير، في حماية الذاكرة، بمحيطها وأمكنتها وعلاماتها ومعالمها، من التدمير الذي ثلّقه الأرشفة والأرشفة بحقيقة الحقيقة، وقصتها.

وإن كان لا بدّ من الشعر، فليذهب أدورنو وحده إلى جحيم البربرية، ولنستمع إلى حكمة درويش القديمة وقراره الفردي باسم الجماعة الوطنية الفلسطينية: "سنختار سوفوكليس"⁵⁰، لأنه خلّص أوديب من برائن فرويد، بل لأنه أدرك أكثر من امرئ القيس، مريض الأطلال وصريع الخرائب، أن "دما يؤرّخ سيرتنا في شقائق هذا المكان الجميل"، ولأنه أدرك ضرورة تذكيرنا بأهمية السراب في "مسامرة ظلنا في الجنوب"، ولأنه أدرك "ما صنع السيف [باسمنا في الحروب]" التي خاضها "الأفضلون [الذين] يحملون السلاح"، كما انفرد بوصفهم مظفّر النّوّاب، لنبقى معاً في فلسطين، ونشد واقفين: "سلاماً على أرض كنعان: أرض الغزالة والأرجوان."

6

إن كان لا بدّ من خاتمة، بعد كل هذا الإسهاب السجالي المتشعب، والضروري ربما، فيتوجب أن يتمّ تكريسها لاتخاذ موقف فردي وجماعي حيال "التحريف التاريخي" يكون بالضرورة "ضد التاريخ" و"ضد الأرشفة" وقد أدرك المرء استحالة تأريخ الإبادة الجماعية على الرغم من إمكانية الترجمة. وهذه بعض دروسنا، نحن الفلسطينيين اليوم، التي ينبغي لها أن تكون "الواجب البيتي" اليومي فيما تبقي من بيوت، أو خيام، في غزة وعموم فلسطين: درس التسمية، ودرس المسؤولية، ودرس الأرشفة، ودرس الوثيقة، ودرس الشهادة.

الدرس الأول، هو درس التسمية التي سنطلقها على كارثة إبادة غزة الجماعية 2023-2025. أي ماذا نسمّي الإبادة الجماعية في غزة لتفريدها عن أية إبادة جماعية أخرى؟ فإذا كانت حصيلة تفريد إبادة ألمانيا النازية اليهود باسم رمزي (أيقوني) emblematic name هو المحرقة (الهولوكوست)، وكانت حصيلة تفريد إبادة أتراك الإمبراطورية العثمانية الأرمن باسم علم (خاص) proper name هو الكارثة (أغيد)، فلماذا تكون حصيلة تفريد إبادة "إسرائيل" الفلسطينيين في غزة باسم نوع (عام) generic name هو الإبادة الجماعية؟ ولذا، فتمّة ضرورة ملحة، بعد توقّف الإبادة الجماعية المستمرة في غزة 2023-2025 أو توقيفها، تقتضي التفكير ملياً في منح اسم خاص، يراوح بين الاسم الرمزي والاسم العلم، للكارثة التي اقترفتها "إسرائيل" بحق الفلسطينيين من نكبة 1948 وحتى إبادة غزة 2023 بما يتجاوز اسم النوع "الإبادة الجماعية" واسم العلم "النكبة"، وذلك بعيداً عن المحاولات التي بدأت منذ اندلاع الحرب في صهينة النقاش السياسي والنظري والأخلاقي حيال غزة، داخل كيان "إسرائيل" وفي صفوف "يهود الشتات"، وتحويل الكارثة، كالعادة، إلى حاشية في نقاش "المعاناة اليهودية".⁵¹

هنا، يتوجب على الفلسطيني أن يكفّ عن السعي لأن يكون "المثقف اليهودي الأخير" على طريقة إدوارد سعيد، فيما يبقى تحوّل اليهودي إلى "المثقف الفلسطيني الأخير" منوطاً بضميره الفردي وقدرته على إعلان الطلاق من امتيازات الجماعة الاستعمارية ومغادرة معسكر "الأم" نحو خندق "العدالة" لئلا يكون ألبير كامو آخر.⁵² وإذا كان محمود درويش، في مقالته التاريخية، التي سبقت كارثة إبادة غزة الجماعية بخمسة عقود، بعنوان: "صمت من أجل غزة"،⁵³ قد عمل على تفريد "أسلوب غزة في إعلان جدارتها بالحياة"، فإن من الواجب

اليوم على من تبقي من الفلسطينيين أن يعملوا على تفريد أسلوب غزة في إعلان عدم جدارتها بالموت وهم يكرسون اسماً خاصاً بما حلَّ بها من كارثة على يد دولة الاستعمار الاستيطاني "إسرائيل" وشركائها والمتواطئين معها. قد لا يبدو فعل التفريد هذا استثنافاً على أسلوب غسان كنفاني في التعامل مع الفجيعة حين لا تكون الفكرة وليدة الكآبة ولا تكون الكآبة وليدة الفكرة. وقد لا يكون التشاؤم وليد إقدام الشهداء، ولا يكون التفاؤل وليد إحجام الشهود وقد اختلطت رغبة الحرية بحسرة المشابهة بين الخسارة والهزيمة. وقد لا تكون الحياة، ابتداءً، هي من جعلت الموت خيار الإنسان الذي فاته تحديد لحظة الميلاد (وقد صارت خلفه)، مسؤولة عن تحديده لحظة الاستشهاد (وقد صارت أمامه) حين يقع على الموت، أو يقع الموت عليه...⁵⁴ لكن التفريد يظل محاولة ثورية لقراءة شظايا الزمن الفلسطيني الذي ينوس بين الانتساب إلى أمل "ثورة الطوفان" والانتساب إلى ألم "حرب الإبادة" كما يفهمها خالد عودة الله دون أن تكون ضحية الإبادة الجماعية صنواً لهزيمة الروح الجماعية.⁵⁵

وفي هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى اقتراح لافِت من إسماعيل ناشف يحمل تحدياً خاصاً للفلسطينيين، ليس فيما يتعلق بتفريد تسمية الإبادة الجماعية للفلسطينيين في غزة، أو فيما يلي من آليات عمل الشهادة، على مستويات التدليل والتمثيل والتأويل، بل على مستوى "علاقتنا نحن الفلسطينيين بالتجربة اليهودية في أوروبا، الإبادة الجماعية والتفكير فيها ومفهمتها، وبالامتداد بالضرورة إلى النظام الصهيوني، وممارسته الإبادة الجماعية في فلسطين. ما يقترحه نيشانيان لمواجهة قتل الكارثة الأرمنية على يد منظومة حصرية الهولوكوست، هو في نهاية المطاف فعل رمزي أرمني، أي يقارب إعادة تشكيل الذات الأرمنية، كنفي لآليات الإقصاء والقتل الأوروبية

والأمريكية. وإن كنت أتفهّم هذا المقترح، إلا إنني أراه إشكالياً، فنفي النفي يُبقي مسألة الإنكار، بما هي الخطيئة الأولى بعد الكارثة، مرجعية متتالية النفي. فنفي النفي، الفعل الأدبي المونيومنتالي، لا يزال من ذات المادة، اللغة، ومحمولاً على ذات الرغبة، إدارة الحياة/الموت (عوضاً عن رغبة الحياة/الموت ذاتهما). موقع فلسطين في هذا السياق يختلف عن موقع الأرمن، وهو ليس فرقاً تاريخياً بالمعنى الذي ورد في الكتاب والتعقيب والترجمة، وليس مفاضلة بين ضحية وأخرى... فبمستوى معين، لا يمكن للنظام الصهيوني، بما هو نظام استعماري استيطاني غربي، وبالامتداد الحداثي، إلا أن يبيد الفلسطينيين ليكون، هذا شرط وجوده. ولذلك، فإن التسمية كنفي للحصرية لا تفي بالغرض هنا، والحقيقة أنني لا أدري إن كان هنالك فعل يفي بالغرض في هذا السياق لحمل أبعاد الإبادة الجماعية في غزة، وفي فلسطين عامة، فكل فعل بهذا الشأن ناقص بالضرورة.⁵⁶

لكن تفريد "أسلوب غزة في إعلان جدارتها بالحياة" وتفريد أسلوب غزة في إعلان عدم جدارتها بالموت، لا يزال محكوماً بمفارقة—تحرصها خيانة الفرح وخيانة الحزن—تحول دون ممارسة الحداد، أو الحق في الحداد الذي لا يزال الفلسطيني، وهو لا يملك الحق في إدارة شؤون حياته وموته، في انتظار نيله.⁵⁷ فممارسة الحداد، التي صارت جزءاً لا يتجزأ من مسعى المقاومة الفلسطينية لاحتياز الحق في الحداد، كما يؤسس عبد الجواد عمر، لا تزال رهن تحقق مستحيل تحول دونه إرادة الهزيمة التي تمثّلها السلطة الفلسطينية، وإرادة الانتصار التي تمثّلها السلطة الصهيونية. ولأن الثانية لا تمنح الأولى حتى فرصة إدارة شؤون الحداد، فإن الحداد لا يبدأ لكي ينتهي، بل يصير أحد معالم الخسارة الشاملة التي يُراد تكريسها في مبنى الذات الفلسطينية الجمعية ومعناها كهزيمة لا نصر بعدها. وعندما يتحوّل حظر الحداد في الحالة الفلسطينية، على نحو

مغاير لحظر الحداد في الإبادات الجماعية الأخرى، إلى مكُون بنيوي في إبادة الفلسطينيين السياسية، يلجأ الفلسطينيون إلى تمجيد فعل الشهادة في ظل غياب جسد الشهيد وحظر الحداد عليه، وذلك عبر شحذ الذاكرة وتفعيل التذكُّر بأقصى ما يمكن لشعب أن يذكر ويتذكَّر خيانة الفرحة المتوقف والحزن الموقوف حتى إشعار آخر في المقابر الجماعية مجهولة الأسماء، ومقابر الأرقام، وثلاجات اعتقال الموت والموتى...

هنا، يولد الشعر بعملية قيصرية يجريها الفلسطينيون، الناجون من الإبادة الجماعية بمباضع صدئة ودون تخدير فيما تبقى من أفنية مشافيههم المقصوفة التي تفوح منها رائحة البارود والجثث المتفحمة، للاحتفاظ بشهاداتهم عن حضور مفعولية الشهادة في غياب فاعلها الشهيد. وهنا، تماماً، يبدأ فعل العصيان المزدوج الذي تمارسه الشهادة، ضد الأرشيف وضد التاريخ، رافضة الذهاب إلى أرشيف المقبرة ومقبرة الأرشيف في آنٍ معاً. وفي هذه الحالة، لا ينبغي للفلسطينيين أن ينشغلوا، اليوم، بصنمية الذاكرة وإمكانية أرشفتها أو ضرورة النسيان وإمكانية نسيانه لـ "البدء من جديد" لأن الجديد لم يأت بعد، ولأن القديم لم يذهب إلى البعيد إلا لمقتضيات النشيد... هنا تنهض الشهادة، في صورتها الأولى، قبل التحول إلى نصب تذكاري، لتكون صرخة بلسان فلسطيني مبين يرفض الصمت والمحو والسرد النقيض الذي لم يكن "حتى/الموتى" في مأمن منه حين واصل العدو الانتصار على معسكر إبادة جماعية محاصر منذ عشرين عاماً—غزة.

الدرس الثاني، هو درس المسؤولية الفردية والجماعية، وذلك على الرغم من أن إعلان المسؤولية لا يكون أخلاقياً إلا إذا كان بضمير المتكلم الفردي. مسؤولية الفلسطينيين حيال أنفسهم، ومسؤولية غير الفلسطينيين حيال أنفسهم وحيال

الفلسطينيين في آنٍ معاً، وذلك لتحقيق ثلاثة أهداف، سواء بشكل متزامن أو متعاقب: الأول، إعادة تنظيم الصفوف لأجل وقف كارثة الإيادة الجماعية المستمرة في غزة. والثاني، استئناف ملاحقة مقترفي الإيادة الجماعية، والمشاركين فيها، والمتواطئين معها سواء عن طريق المؤسسات القضائية الكبرى، مثل محكمة العدل الدولية ومحكمة الجنايات الدولية، أو من خلال المؤسسات القضائية في كل بلد على حدة كما هو الحال في جنوب أفريقيا وبلدان كثيرة غيرها، أو من خلال إنشاء المؤسسات الخاصة مثل "مؤسسة هند رجب". والثالث، هو تدشين أوسع تجمع أكاديمي وقانوني وسياسي، بالتعاون مع حركة المقاطعة العالمية (BDS)، للتعامل مع مؤسسات الجامعة والقضاء والبرلمان، الغربية بشكل خاص، سواء جزأً تمييزها ضد الفلسطينيين، أو ملاحقتهم، أو محاسبة من يناصرهم، أو عزل من يتضامن معهم، أو إنكار كارثة إيادة غزة الجماعية بأي شكل من الأشكال، وبخاصة في ظل العودة المتسارعة للفاشيات الغربية، الرسمية على وجه التحديد، وما بدأ ينتج عن تلك العودة البغيضة من قبضة خانقة على حرية التعبير حيال غزة وعموم فلسطين.

وعلى الرغم من أهمية هذا العمل الفردي والجماعي، إلا إنه ينبغي عدم إغفال خطرين على نتائجه: أما الخطر الأول، فهو العودة، من حيث لا نحتسب، إلى هوامش "مؤسسة الحقيقة" (الجامعة، والمحكمة، والبرلمان) بكل تعالقاتها المدمرة للحقيقة، رغم أنه يمكن توسلها كساحات للنضال وأدوات لبلوغ غاياته. وأما الخطر الآخر، فهو عدم الانجرار إلى الرغبة في توظيف مناصرة يهود العالم لصالح المعاناة الفلسطينية بلا ضوابط على نحو يجعل فهم معاناة اليهودي (على يد النازية) عتبة وحيدة لشرعنة تفهم معاناة الفلسطيني (على يد الصهيونية). إن صلف مجرم الحرب رئيس وزراء العدو (الذي يعتبر مثلاً نموذجياً للصهيوني

بوصفه سمسار الدم اليهودي، في وصف شعار التضامن العالمي "فلسطين حرة" بأنه النسخة الحديثة للتحية النازية "يحيا هتلر"، ووقاحته بعد كل ما اقترفه الكيان الصهيوني من إبادة جماعية في غزة بعقد مقارنات معكوسة بين النازية والمقاومة وما تشكّله من خطورة على يهود العالم، لا بين النازية والصهيونية ما تشكّله من خطر على العالم بأسره)... لا ينبغي أن يدفع الفلسطينيين للجوء إلى خدمات "المحامي اليهودي" المتضامن مع فلسطين للرد، الخدمات التي تتوزّع عادة على شخصيات: "أستاذ إسرائيلي من أصل عربي في جامعة..." أو "مؤرخ يهودي من أصل ألماني في مركز..."، أو "فيلسوفة أمريكية في جامعة..."، أو "كاتبة ومخرجة أفلام كندية في..."، أو "صحافي إسرائيلي تقدّم من أصول تشيكية ومستشار سابق لشمعون بيرس..." يكتب في هآرتس وقيم في القدس، أو "صحافية إسرائيلية يسارية من أصول بوسنية-رومانية..." تكتب في هآرتس، أيضاً، وتقيم في رام الله، أو حتى ناشط في حركة المقاطعة يقيم في لندن... وكلهم ناجون (أو نسل ناجين) من محرقة النازية، ويجمع بينهم خدمتهم السابقة في جيش الاحتلال الصهيوني، وتوبّتهم المعكوسة بعد ملابسة الجريمة عن قرب.

التائب اليهودي "يعود بالجواب"، فيما الخارج عن الدين "يعود بالسؤال"، ولكنه في الحالتين لا يرى الفلسطيني "في طريق الله" إلا "غير يهودي" قد يكون "موضوعاً" للتضامن لا "ذاتاً" لها تعيُنّها الوجودي المستقل وحقوقها السياسية، وأحقّيتها بالحياة، والموت في سبيلها... مقاومة، إن لزم الأمر. صحيح أنه لا ينبغي رفض التضامن من أيّ كان لأنه أحد أشكال ديمومة إنسانية الإنسان، ولكن لا بدّ من التحرّز من أن يكشف التضامن اليهودي المعاناة الفلسطينية، إذ لا يأتي اليهودي إلا بحمولته الخاصة من المعاناة، مشروعة الحضور على أي حال، لكنها

ستكون ضارة حين تُستخدم بوصفها "المقدمة" التي قد تبلغ حدّ "الضرورة" لمنح صوت لمعاناة الفلسطيني، ما قد يؤذي شاهدة الفلسطينيين على مستويات التدليل والتمثيل والتأويل.

الدرس الثالث، هو درس الأرشيف، والدقة "حمّى الأرشيف". وحمّى الأرشيف لم تكن بدايتها أيقنة التاريخ الشفوي منذ سبعينيات القرن العشرين ولن تكون نهايتها محنة الأرشيف المادي منذ تسعينيات القرن العشرين وحتى إبادة غزة الجماعية 2023-2025. فتدشين أرشيف عام، سيكون أرشيفاً مستعمراً بالضرورة في ظل الهيمنة الاستعمارية الصهيونية وغياب الكيانية الفلسطينية والسيادة على الأرض حتى إشعار آخر، على الرغم من إرادة العناد الوثائقي أو التوثيقي لكارثة فلسطين منذ نكبة 1948 وحتى غزة 2023 من قبل بعض المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية والأهلية. ولأن التدمير وإرادة الإبادة الجماعية تنال من الأرشيف قبل تدشينه وتحوّله إلى آلة تدمير بعد تدشينه المنذور لعدم الاكتمال، فإن ممارسة "الطاعة المؤجلة" في إهاب "العصيان المؤجل" لأطراف الضحايا التي تُغتَصَب أصواتها، بعد الانتهاء من عمليات اصطياد الأشباح، في ميادين التدليل على الكارثة وتمثيلها وتأويلها، في إطار محاولة الأرشفة، لن تكون إلا إمعاناً في اقتراح التحريف التاريخي. صحيح أن فكر الحداثة، الممركزة أوروبياً، أسس لها وكان درعاً لحراسة إمبريالياتها المتوحشة وما يزال، ولكن فيه ما يمكن أن يكون مادة للتأمل في سياق نقد السياسات الثقافية، وتحديداً في الحالة الفلسطينية التي تعثر فيها مشروع الدولة القومية (المشروع الوطني الذي استبدلت فيه منظمة التحرير الفلسطينية على مدار خمسة عقود ونصف فكرة التحرير وتقرير المصير بفكرة الكيانية التي تقرّمت إلى سلطة بلا سيادة). فعلى امتداد أكثر من نصف قرن صار "بناء

المؤسسات الوطنية" مقدمة لـ "هدم المشروع الوطني"، الذي لم يحقق تحريراً ولم ينجز استقلالاً، حيث صارت المؤسسات، وعلى رأسها المؤسسة الثقافية، تحتضن تدشين السردية الوطنية، تاريخاً وتأريخاً، على مقاس التحولات السياسية في برنامج منظمة التحرير الفلسطينية والتي أدت إلى كسوف "فلسطين الميثاقية" خلف "فلسطين ما تبقى". ولذا، فقد تشكّلت "مؤسسة الحقيقة" الفلسطينية (الأكاديمية، والقضاء، والبرلمان) على نحو مشوّه أخذ تدريجياً، مع استثناءات قليلة، في إنتاج سردية مشوّهة تمارس نوعاً من "الردع التاريخي" لكل محاولة أخرى لإعادة السردية الفعلية إلى رشدها، سردية نضال حركة التحرر الوطني الفلسطيني الأصلانية ضد حركة الاستعمار الاستيطاني الصهيونية (ودولتها "إسرائيل") بهدف التحرير وتقرير المصير.

هنا، يمكن الاستعانة بمثال توضيحي لتبلور مشروع الردع الثقافي، الذي ينتج السردية التاريخية وأساسها الأرشيف والمتحف، طرحه جان بودريار في **المصطنع والاصطناع** خلال حديثه عن مجمّع بوبور Beaubourg، المعروف كذلك باسم "متحف بومبيدو" في باريس،⁵⁸ والذي لا يملك المتأمل في قصته إلا الميل لإغواء المشابهة مع "مؤسسة الحقيقة" الفلسطينية بعناصرها الثلاثة: الأكاديمية (بما فيها المؤسسات والمراكز البحثية بشكل خاص)، والقضاء المقدود على قدّ رغبات السلطة وأجهزتها الأمنية، والبرلمان المعطل... بأمر الرئيس حتى إشعار آخر.

استخدم بودريار هذا المثال من أجل نقد ولادة "الواقع فوق الواقعي" Hyperreal، الذي يتاح فيه لرأس المال أن ينتج "سلعة فوق السوق" Hypermarchandise و"ثقافة فوق الثقافة" Hyperculture، لا تعدو كونها "تحفة بهية من تحف الثقافة المضادة". ولعلّ هاجس المقابلة لا يتولّد من

"التخاطر المعماري" بين بعض مؤسسات رام الله ومؤسسات باريس (الطوابق المتعددة، واتساع قاعات العرض السينمائي، وارتفاع صالات العرض الفني، وضخامة المكتبات، وشمولية الأرشيفات، وفيتيشية الشفافية الزجاجية الصديقة للبيئة في المباني الخضراء المستدامة، والخدع التصميمية المدهشة، بالإضافة إلى مختلف المستحضرات الأخرى للسعادة المصطنعة، من: طواقم فنية، وخبراء أجانب، ولجان تحكيم عالية الكعب لتمر من تحته الذائقة...)، بل من "التخاطر الرأسمالي" في صناعة السياسات والممارسات والنتائج الثقافية التي تتحوّل تدريجياً إلى تاريخ يعوزه التاريخ.

في هذا الواقع فوق الواقعي، تصير المؤسسة آلة لصنع الفراغ، أشبه بمفاعل ثقافي يعيش في عزل تقني وبيئي واقتصادي وجيوسياسي، وفي داخله يتبلور نموذج للأمن الثقافي-التاريخي المطلق الذي يتعمم على الحقل الاجتماعي كله. ومع فارق الأحجام (مقارنة بالمفاعل النووي العسكري)، يتبلور في المركز انشطار ثقافي وردع سياسي، وفي خارجه، يتحوّل كل ما يختلف معه إلى رماد قاحل المعاني، تذروه رياح الهامش. لقد تمكّن هذا الهيكل الردعي، أو ما أطلقنا عليه في مقام آخر "المؤسسة الثقافية السعيدة"،⁵⁹ من تحقيق "أمن" ثقافي، تمّت نمذجته، بعد أن جرى تحويل "الجمهور" إلى رقيقٍ ثقافي مدجّن المشرب، غير معترف بكمه النقدي، ولا بتوقف فاعليته بعد أن جرى تحنيطها عبر متحفة اسمه على "قائمة المستفيدين" في "صفحة المؤسسة".

لقد صارت "المؤسسة" مأتماً هائلاً للثقافة التي تنتج تاريخاً بلا تاريخ، يؤمّه سعداء الواقعية الثقافية والوقية السياسية، وبالتالي التاريخية، المتصالحون مع علاقات الارتزاق من ريع الاصطناع الذي صنعتها السياسة ولم يصنعه التاريخ. لقد تحوّلت هذه المؤسسات إلى ثقب أسود للذائقة، وماكينة للمحو العنيف

للوّاقعي، الجميل أو القبيح، الذي أنسي المتأملون ملامحه حين التزموا بقواعد التداول الجديدة لسلع الفرجة الراهنة التي كان ينبغي أن تكون مادة التاريخ في عملية التأريخ. وفي حين أعلن بعض مثقفي المركز الاستعماري النبلاء قلة حيلتهم على اجتراح أدوات مقاومة من داخل مفاعلات الردع الثقافي (تاريخي الملامح)، فدعوا إلى ثورة فعلية عليها: "لنعمل جميعاً على هدم بوبورا"، فإن المثقفين الفلسطينيين، ومنهم المؤرخين الذين يفترض أن يحرسوا تاريخ البلاد من الخلخلة، ما زالوا يمارسون عنفهم الرمزي، غير بالغ الأثر، لصوغ شعار ثوري، مؤداه: "فلنعمل جميعاً على هدم المؤسسة السعيدة!" لنكون ضد التاريخ، وضد الأرشيف، وضد التحريف.

الدرس الرابع، هو درس إعادة النظر في مفهمة الوثيقة التاريخية. وهنا تتوجب العودة إلى جهد إدوارد سعيد، غير المكتمل على أي حال، والذي تعرّض إلى كثير من التحريف كذلك، حيال معنى "الوثيقة التاريخية" خلال سجّاله العابر مع "المؤرخين الجدد" من الصهاينة الأقحاح أو مع من تمّ وصفهم من بين هؤلاء بـ "اليهود التقدميين" تلطفاً في التعبير بدل "الصهاينة الناعمين". وقد تمثّلت خلاصة دعوة سعيد إلى إعادة النظر في مفهوم "الوثيقة التاريخية" في ربط الامتياز الديني والقومي (يهودية المؤرخ و"إسرائيليّته") وموقعيته الفكرية (دوره في مؤسسة الأكاديمية الصهيونية التي تعتبر لبنة بنيوية في المشروع الاستيطاني الصهيوني ومؤسسته العسكرية من "الخطّة دالت" في نكبة 1948 في عموم فلسطين وحتى "خطّة الجنرالات" و"الذكاء الصناعي" في كارثة 2023 في غزة)، باتخاذ موقف سياسي وأخلاقي حيال ضحايا أعمال الإبادة الجماعية المنظمة والمخططة عن سبق إصرار وترصد من قبل حكومات "إسرائيل" الفاشية المتوالية.⁶⁰

في هذا السياق، الذي سنخصص له كتابة أخرى على أية حال، تصير علامات الترقيم (وبخاصة الشَّرطة المائلة) كلية القدرة على عطف فلسطين على "إسرائيل" (Israel/Palestine) أو عطف "إسرائيل" على فلسطين (Palestine/Israel)، بعد مفاوضات عسيرة بين "الشركاء" كما يبدو، دون أن تهتز عاطفة الكتَّاب (اليهود في معظمهم، على الرغم من وجود فلسطينيين وعرب وآخرين بينهم أحياناً) لما يقترفونه من إغفال رزين، منهجي وعن سبق إصرار وترصُّد، يلاشي التفوق الأخلاقي للشعب الفلسطيني في مسيرة نضاله الطويلة من أجل الحرية والتحرر على عدوه المستعمر الصهيوني. يحدث هذا، كذلك، في ظل تغييب مطلق لتوصيف طبيعة الصراع بين حركة التحرر الوطني الفلسطيني الأصلانية وحركة الاستعمار الصهيوني الاستيطانية وكيانها "إسرائيل"، على الرغم من التفحيط النظري والتشبيح الأيديولوجي (وإن جاء، للمفارقة، في إهاب معاداة الأيديولوجيا) الذي قد يحسن تشخيص الواقع، لكن دون اتخاذ موقف أخلاقي وسياسي حيال المظلمة التاريخية الفلسطينية الصارخة حدَّ السماء، من شأنه أن يفقد المفحطين بعض امتيازاتهم، ويحرم الشَّبَّيحة رعدة الحمى.⁶¹

هنا، ربما يتوجب على الفلسطيني التوقف لا عن إعادة مفهمة الوثيقة وحسب، بل وعن تسميتها كذلك، لأن كل وثيقة لا يمكن تحويلها إلى شهادة، وبالتالي إلى نصب تذكاري، لا يعوّل عليها، وبخاصة إن اكتنف ذلك سعي محموم للتدليل على الدليل، لا على الحدث. ففي لفتة بالغة التكثيف يشير نيشانيان إلى أن ثمة خطورة بالغة، تتجاوز التحزُّرات المتحوّلة تدريجياً إلى تحديثات في استثمار الشهادة عبر تحويلها إلى نصب تذكاري، وهي التساؤل عما يتبقَّى من الحدث، حدث الإبادة الجماعية (غير المرئي)، الذي لا يكفُّ عن محو إرادة محو

الشاهد، أي محو الصورة وصاحب الصور وإمكانية تحويلها إلى قرينة تدلّ لا على صاحبها، إن نجا من الموت وصار شاهداً وحسب، وإنما على القاتل. هنا، تختزن الصورة، إن كان ثمة صورة، حشداً من القرائن على الضحية والجلاد في آنٍ معاً، ولربما هذا ما عناه نيشانيان بالقول إن "الحدث هو شيء يحدث للصورة. إنه اختفاء في الصورة ومن داخلها"... وفي أحيان أخرى ظهور للصورة وإظهار لما في داخلها. ولذا، فإن الصورة يمكن أن تكون بقية نثرية تدلّ على الناجي والجاني، أي تدلّ على حدثيّة الحدث بوصفه حقيقة. هنا، تنتصر الصورة بحدّ ذاتها في معركة التدليل والتمثيل والتأويل.

ولكن، يبقى السؤال: أين وقع الحدث بالضبط؟ مثلاً، في الصورة الرأسية التي التقطها القاتل من جيش الاحتلال الصهيوني من الجو لـ "مدرسة فهمي الجرجاوي" في حي الدرج شرق مدينة غزة في 25 أيار 2025 التي استشهد فيها 31 فلسطينياً معظمهم من الأطفال والنساء؟ أم في الصورة الأفقية التي تظهر الطيف الشبكي المتحرك للطفلة ورد الشيخ وسط نيران الانفجار بعد أن قضت والدتها وستة من إخوتها وأصيب والدها بجراح خطيرة؟ أم في صورة تشير فيها الباقية ورد إلى ما تبقي من العائلة (عائلتها المنتسبة إلى "عائلة الإنسان الصغرى")... أحذيتهم التي لن تجد لها مكاناً في متحف ذاكرة وبطولة فلسطيني، "نصب واسم/ ياد فاشيم"، كالذي أقامه العدو لضحايا المحرقة النازية على أنقاض خربة حمامة بين عين كارم ودير ياسين في القدس الفلسطينية المحتلة؟ هنا، لا جدوى من نقاش نيشانيان، أين يقع الحدث، في الصورة أم خارجها، لأن حدثيّة الحدث متحققة في الصور الثلاث، في التدليل، وإن غامر أحد من الأعداء (الخارجين من العائلة عائلة الإنسان الكبرى وعليها) بفرض التأويل أو اغتصاب التمثيل. وربما لا يكون ثمة جدوى، كذلك، لتحويل الصورة أو التسجيل الحي،

إلى شهادة، لأن ذلك ضرب من ضروب من العبث، لا لأنه برهان بالبرهان، بل لأنه محاولة للتدليل على الدليل.

الدرس الخامس، هو درس الشهادة التي ينبغي تحويلها إلى نصب تذكاري للحداد على كارثة إبادة غزة الجماعية. وهو الدرس الذي طرحه نيشانيان على امتداد الكتاب وكرّسه النجار على امتداد التعقيب للنهوض بالأدب ليكون "ضد التاريخ"، أو في مواجهته (بترجمة أخرى للمفردة الظرفية against). وعلى الرغم من عدم وجود بنى مؤسسية أو آليات ممأسسة (وهذا هو الهدف ربما) تتولى تنفيذ دعوة تحويل اللغة، وبخاصة الشهادة، عبر عملية "أدبنة اللغة" إلى نصب تذكارية للحداد، تدليلاً عليه وتمثيلاً له وتكريساً للحق فيه، إلا إن بداية الطريق ربما تكون في جعل كل حدث خلال كارثة إبادة غزة الجماعية بمثابة "تابوت مفتوح" لا تنطق باسم المسجى فيه، لا الكاميرا، ولا البيان الرسمي، ولا وثيقة العدو، ولا توثيق الصديق.

هذه، بالتأكيد، ليست دعوة إلى "الأرشفة بالكبت"، كما ورد في أكثر من موقع من تنظيرات حمى الأرشفة في سجلات فرويد وبيروشالمي وديدا، بل بجعل عمليات الكبت والقمع روافع تحمل الشهود من الناجين على الكلام عن الميت العاري، والموت المستباح... وربما إن أسعفهم الوقت والطاقة يكون بعض الكلام عن الحي العاري والحياة المستباحة. إن من شأن هذه العمليات أن تسهم في تصعيد الفرق اللغوي حتى يتحوّل إلى خيط ذهبي في نسيج الفرق التاريخي الذي من شأنه أن يحدث الفرق الأخلاقي في إدخال كارثة غزة حيّز التسجيل التاريخي دون تحريف تاريخي. كما إن من شأن هذا المسعى، حين تكون الترجمة ممكنة، أن يضع حداً لإنكار الحق في المناصرة في بعض بلاد العرب،

والحق في التضامن في بلاد العالم بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الحق في الحداد باعتبار الحداد جزءاً لا يتجزأ من "حق" الذاكرة، وليس "واجب" الذاكرة وحسب.

وعلى الرغم من أهمية تحويل الشهادة إلى نصب تذكاري وإنقاذها من برائن الأرشيف، لغرض توسيع نطاق الشاهدةية، إلا أن ثمة العديد من التحزّرات التي تحيط بتلك "العملية"، والتي لم تنج منها محاولات التحويل في سياق الإبادات التاريخية الكبرى، ومنها: أولاً، الأولوية التي يقول بها، محقّين، دعاة إعادة الإعمار والملاحقة القضائية وتنامي خطاب الثأر والانتقام. وثانياً، كون الشهادة هي أداة التدليل على الإبادة الجماعية وتمثيل ضحاياها رغم أنها تنحصر في عرض تجربة الناجي لا في توثيق الحقيقة التاريخية، بمعنى أنها تتجاوز، نسبياً، تحدي مقولة مقترف الإبادة الجماعية: "أثبت إن استطعت" التي لا تنشُد من الشهادة إلا قيمتها الإثباتية، وتتوسل الأرشيف، باعتباره جزءاً من إرادة الإبادة الجماعية، لحظر التمرئي الفردي والرؤية الجماعية في آنٍ معاً، عبر منطق "البرهان بالبرهان" الذي يجعل "الإبادة الجماعية غير حقيقية" ويعمل بدأب لا ينقطع على استدعاء ما لا يرى لا ما يمكن أن يرى ويكون "قابلاً للعرض *montrable*". وثالثاً، خطورة تحوّل الشهادة إلى مادة خام لسلب الشهداء والناجين ما يمتلكون من قرائن التدليل والتمثيل على يد المؤرخين والقضاة والمشرّعين والمحلّلين النفسيين وغيرهم من "خبراء النهش"، بتعبير حسين البرغوثي، والحيولة دون جعل الشهادة نصباً تذكاريّاً في المجال العام عبر احتجاجها في قبو الأرشيف (القبر)، أو ركنها في مكتبة التاريخ الشفوي (متحف الأشباح) حيث تتلاشى الفروق بين المرئي واللامرئي، على الرغم من أن النصب التذكاري لن يمنع "الأشباح من تعذيب أحفادها" بمواصلة الصراخ في ليل الجريمة الذي لا بدء له ولا انتهاء. ورابعاً، انقلاب مهمة الشهادة من التحفيز على وقف الإبادة الجماعية

وإنصاف ضحاياها إلى سردية تتناهبها فنون الفرجة المريحة والأدائية المخدّرة لآلام الضمير بعد انقضاء زمن الإبادة الجماعية سواء في السينما أو المسرح أو الفن أو الأدب... بمعنى فقدان الشهادة وظيفتها التأييدية (فقدان راهنية الشهادة) والاحتفاظ بوظيفتها التضامنية (استبقاء مستقبلية الشهادة)، ما يعني خسارة الشهادة سمتها السرمدية إن لم تتحول إلى نصب تذكاري ينتصر في "حرب النظرة" إلى الصورة لا في "حرب الصورة" التي لا يمكن كسبها دون خوضها عبر فعل الفوز بـ"الدمعة"، دمعة المعاناة ودمعة المعاناة من المعاناة. إن من شأن الشهادة حين تصوير صورة، على هيئة نصب تذكاري، أن تستدعي حدث الإبادة الجماعية دون الاستعانة بأشباح المُبَادِين.

إن هذه التحرّزات، المتحوّلة مع مرور الوقت إلى تحديات، من شأنها تضيق "فضاء الرؤية" في المجال العام الذي تعمل فيه الشهادة كـ "نصب تذكاري" على جعل الحدث الإبادي مرئياً في أفق "العالم المتحضر *le monde civilisé*" بتعبير هاغوب أوشاغان. هذا بالإضافة إلى أمر بالغ الأهمية، وهو عزل مقترفي الإبادة الجماعية أو المشاركين فيها أو المتواطئين معها، عن عضوية "المجتمع الدولي" أو "الطرف الثالث" أو للدقة عن "عائلة الإنسان الكبرى"، بتعبير رولان بارت، الأمر الذي يمتاز بحساسية خاصة حين يتعلق بـ "يهود العالم" الذين تزعم "إسرائيل" تمثيلهم حين يتحوّل الصهيوني إلى "سمسار الدم اليهودي"، بتعبير محمود درويش. وبالتالي، فإن تحدي هذه التحديات يقتضي مهارة روحية وأخلاقية عالية في تحويل الشهادة إلى فن والفن إلى شهادة (بغض النظر عن نوعه، أكان كتابياً، أم مرئياً، أم مسموعاً)، واستدراج المتلقّي، عبر توسيع فعل الشاهدية، إلى اتخاذ موقف من الشهادة والفن وموضوعها (الإبادة الجماعية) في آنٍ معاً.

لكن السؤال عسير الإجابة هنا، هو: هل يستطيع الشاهد، في هذه الحالات، الكلام؟ وإن لم يتكلم الشاهد، رغم احتيازه السرمدي لـ "فحوى" الشهادة، فمن يتمتع بالقدرة على جعل الشهادة تتكلم بغير أدوات الشاهد (أي باستثمار أدوات "القَصّ النقدي" أو الأدب أو السينما أو المسرح أو الرسم...)؟ هنا تكمن العقبة الكأداء في العلاقة بين الشهادة والفن، لا على مستويي التدليل والتمثيل، بل على مستوى التأويل دون الوقوع في شرك "التحريف التاريخي" الذي يمارسه المؤرخون والقضاة والمشرعون في تشويه سردية البقاء والفناء في آن معاً... وبالتأكيد دون الوقوع في شرك "التحريف الجمالي"، مضمحل الفعالية وضاغر الضمير، إن جاز القول، ناهيك عن مغامرات أدلجة المعاناة مفهومة الدوافع ومبررة الغايات. هنا، يتحوّل مساعد الشاهد، أو الشاهد المساعد الذي لا يخفي مقصده في "إنقاذ التاريخ"، إن لم يتحلّ بأعلى درجات السلامة الروحية والنضج الأخلاقي، إلى "أمين أرشيف" خارج مؤسسة الحقيقة التي يحرسها المؤرخون والقضاة والمشرعون، وهو ينتج أدباً رديئاً وفناً رديئاً حين ينصبّ نفسه متحدثاً باسم من لا يرى وما لا يرى رغم استحواذه، وربما بسبب استحواذه، على فحوى الشهادة التي يُنطقها في ظل غياب الشاهد وصمت الشهيد.

ضد التاريخ

جيل النجار

"لقد حفظت جزر أشجار البواباب وزبدة الشيا والخروب والتين تاريخ من لا دولة لهم، وكانت أرشيف المغلوبين."

سايدية هارتمان

أن تفقد أمك، 2007

"إنه لمن الضروري، ولربما قد حان الوقت للعودة إلى ما هو لاتاريخي بمعنى يتعارض جذرياً مع الفلسفة الكلاسيكية: ليس لتشويه السلبية، بل في هذه المرة لتأكيدھا، بصمت. فالسلبية، لا الحقيقة الوضعية، هي رأس المال غير التاريخي للتاريخ."

جالك دريدا

الكتابة والاختلاف، 1967

"التاريخ لا يمكنه إثبات أي شيء، إنه نسيج من الإنكارات."

هاغوب أوشاغان

بانوراما الأدب الأرمني، 1979

إن كتابة التاريخ بعد أوشفيتز هي [فعل] بربري. هذا هو الاستنتاج الحتمي الذي يقودنا إليه مارك نيشانيان.¹ عند الحدِّ المؤقت للمسار المتفرد الذي رسمته أعماله الممتدة (والذي يشكّل فيه [كتاب] **التحريف التاريخي**، على استثنائيته، جزءاً ضئيلاً)، لا يتم فرض هذه الصيغة إلا لماماً، ولا تبدو وكأنها تشكّل انحرافاً جوهرياً عن تأكيد ثيودور أدورنو الشهير ("كتابة الشعر بعد أوشفيتز هي [فعل]

بربري " *Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch*)، إنها تكتيف لدعائها وحسب، نسخة عنها، أو ترجمة لها.² ومع ذلك، فإن هذه الصيغة تتعامل عملياً مع الفرق التاريخي— "فروقنا التاريخية، في حقيقة الأمر، تصنع فرقاً"— عبر ادعائها أنها تجسّر ما لا يمكن تجسيده (أنّى كان للترجمة، أو لغيابها، أهمية عبر الزمان والمكان واللغة) من خلال القطيعة أو الاستمرارية، والمخلوق والمختلق، والخاص والكوني، والمتضمن والمقصّى، والممكن والمتطور، والتربية والتقدم.³

ولذا، فإن [هذه الصيغة] تشترك في محاولة، مهما كانت يائسة، لاستبدال الامتياز المستمر والمتزايد لهذا الفرق، إمبريالية الفرق التاريخي و"تعالى منزلته" على الآخرين—ابتداءً من الاسم الرمزي للحدث الذي يفسّره نيشانيان ويثبّته، ويصنع فرقاً كذلك، حيث يعمل هنا كلحظة أخرى في "فرق ليس ذا طبيعة تاريخية أو تأريخية" (HP 54)؛ ولتزام على دورها في ظل الديمومة غير المحتملة لشروط الحدث.⁴ إذا كان "الماضي هو في المقام الأول وسيلة تمثيل الفرق"، كما ادعى ميشال دو سارتو،⁵ فما هي الفروق التي يتمّ إغفالها بامتيازها؟ كيف يمكن تصوّر طبيعة الفرق التاريخي في الحقل الأوسع للفروق؟ ما هو الشيء الذي "وضع التاريخ في مكان القوى الفكرية الأخرى... ليَجعله السيد الأوحده؟"⁶ ماذا عن "التوقيع العلمي" للتاريخ وادعائه بالأوليّة أو السيطرة؟⁷ كيف، بكلمات أخرى، "يصير المعنى هو التاريخ؟"⁸

إن الأهمية المستمرة للتاريخ في لحظة قد يكون فيها "التضييق غير الضروري لميدان المعركة من أجل السلطة التاريخية" أقل أهمية من سؤال كيف أصبح ينظر إلى مادة السلطة على أنها مرتبطة بالتاريخ على نحو غير قابل للنقض، وكأن التاريخ هو السلطة، وبأكثر من ذلك، وكأن السلطة هي التاريخ.⁹

وربما تكون السلطة كذلك، لكن بافتراض أنها تحافظ على نفسها، و"تعمل بفاعلية من خلال الفروق المُأسسة"، عبر مأسسة الفروق الهائلة وإدارتها.¹⁰ وهي منسّقة ومنظّمة بـ[الفروق] أيضاً. لكن، كيف يظهر كل شيء، وعلى العكس من تجلّياته [وبالرغم منها]، وكأن "السلطة تعمل سوية مع التاريخ"، مرتبطاً بشكل أكثر قوة (أو مخرباً ومُهشّشاً على نحو أخطر)، أو هكذا علينا الاعتقاد، بهذا الفرق الفريد، وأحياناً حتى [الفرق] الغريب.¹¹ لقد أصبح التاريخ نفسه منذ فترة طويلة "سلطة الخطاب التي تكون دائماً عرضة للسماح بدخول المستبَعدين في جماعتها حين تُرسم دائرته.¹² هذه هي سياسات المعنى التاريخي كذلك (العلاقة "بين الحياة والتاريخ"، كما قال [فريدريك] نيتشه)، حيث أصبح التاريخ "مقياس كل الأمور الاجتماعية" (والمسار شبه-الحصري نحو تمثيل جَلدها، أو احتماليّتها، أو محدوديّتها)، وصار التعرّف عليه يتم بشكل صريح أو ضمني أنه الأهم بين "التقنيات الثقافية للحكم" كجزء لا يتجزأ من "المشروع الثقافي للسيطرة."¹³ بعد أوشفيتز، بعد الكارثة، "لا يزال التاريخ لاهوتاً مقنّعاً؛"¹⁴ ولا يزال "الحقل الأساسي للعلوم الإنسانية كلها."¹⁵

ولكن بأية وسيلة يصير كذلك؟ كيف يعمل التاريخ وكيف يشغل؟ كيف يدير [وكيف يُدار]؟ إجابة نيشانيان الإمبريقية-المتعالية؟—[وهي] الأرشيف—تبدو بسيطة على نحو مخادع.¹⁶ ومع ذلك، فإن فهمه يقتضي منا أولاً النظر في كيفية تخليص التاريخ نفسه من "الخطابات حتى بعد أن تكون عملية التفكك قد شَفرت فروقها؟"¹⁷ يحذّ التاريخ نفسه "بعقلانية واحدة" (وقد يقول المرء: لنظرية واحدة للمعنى)، وبالتالي فهو "يحترم نتيجة تلك العملية الطويلة (والمتفاوتة) للتفكك التخصصي." وبالفعل، فإن احترام هذه النتيجة دون فهم ليس "العملية التاريخية" وحسب، بل كذلك العمليات التفاضلية العديدة التي

تصمّم وتشكّل مسارها وما بعده، حيث "تميل إلى طمس آثار التشابه التي تبقى في الخطابات الحديثة"، والتي ليس التاريخ إلا واحداً منها.¹⁸

ولذا، فإن التاريخ ينتشر وينمو على امتداد مجال خطابي بالغ التسارع. ولكنه يفعل ذلك انطلاقاً من شرعيته، وأساسه، وشرعنته، والذي يكون في بعض الأحيان، إلى حدٍّ ما وحرفياً، مصدراً قانونياً وقضائياً؛ وهو الأرشيف.¹⁹ التاريخ— أي حقل التاريخ، وكذلك، ما بعد التاريخانية، و"المواقع المتداخلة التي يُنتج فيها التاريخ، بوضوح خارج الأكاديميا،"²⁰ وفي نهاية المطاف الخطاب العام للدليل والبيّنة والشهادة حيث تُفهم الحقائق وتُعتمد بوصفها متعلقة بالأرشيف—هو شرط إمكانية [حدوث] القتل الجماعي في عصر إعادة الإنتاج التكنولوجي.²¹ وكما يقول نيشانيان بشكل قاطع: ف"إن سلطة الأرشيف هي التي جعلت من إرادة الإبادة الجماعية ممكنة على هذا النحو" (HP 16).

أما بالنسبة للشعر (كما يدعوه أدورنو)، وبشكل عام، الأدب—الآخر النموذجي للتاريخ—سواء تخلّى عن خطاب الدليل والبيّنة (مقتصراً على عدم الأرشفة، وكأن ذلك ممكن أصلاً) أو سعى إلى خلق معيار آخر للدليل (مدعياً أرشيفاً أكثر شمولية ودقة)، ربما يتبين أنه أقل تواطؤاً مع التاريخ بأكثر من كونه شريكاً في التشكّل معه وبه.²² بكلمات أخرى، قد يكون الأدب أقل من تهديد، وحتى أقل من بديل، للتاريخ مما نعتقد. وعوضاً عن ذلك، فإن الأدب يصادق على الأرشيف الذي يشكّله التاريخ (وهو اصطناع شعبي فيكوي [نسبة إلى الفيلسوف والمؤرخ الإيطالي جامباتستا فيكو]—بلاغة كليّة الحضور للعمل والإنتاج—والذي وحّد، في نهاية المطاف، ومنذ فترة طويلة بين التاريخ والأدب، حقيقة وخيالاً).²³

والمصادقة على الأرشيف، وإعادة شرعيته—[إن] "الأرشيف ابتداءً هو قانون ما يمكن قوله"—بوصفه يحرس الذاكرة ويضمن ديمومتها وبقاءها، هي الآلية الضرورية حيث يتم تعريف الحقيقة على أنها تترك بقية قابلة للتوثيق والأرشفة [أو] مؤرشفة.²⁴ هكذا يتم تفسير الصمت المزعوم، وبكم الشاهد، من بين أمور أخرى، كاشفاً العلاقة الجوهرية بين الأرشيف والصمت. فما لا يوجد في، وليس من، الأرشيف، وغير مسموح به من قبل حراسه، يظل أبكم (أي إنه يتم وصفه وإنتاجه بوصفه أبكم).²⁵ وحتى وإن أمكن نطقه، فإنه لا يُسجّل بوصفه قد قيل، ناهيك عن أنه قد سُمع. والأنكى من ذلك: فحين تُؤرشف الشهادة، إن أُرشِفَت أصلاً، أي حين تستسلم للأرشفة، تصير غير مسموعة، وغير مقروءة، وبالكاد تبقى في انتظار من "يحملها على الكلام"—إن تكلمت أصلاً.²⁶

تدمير الأرشيف

ثمة شيء آخر على المحك هنا، شيء أكثر من الاهتمام المتزايد بإنتاج المعرفة، لجهة الطريقة التي "تعبّر [فيها] كل وثيقة عن نفسها... وتسهم في بناء "واقع" الماضي،"²⁷ ذلك أنه هنا يبدأ تدمير الأرشيف (بالمعنى المزدوج للإضافة [دماراً وتدميرًا]).²⁸ هكذا "يشكّل الأرشيف شرط إمكانية [وعدم إمكانية] أي تدمير بأن يصبح حقيقة تاريخية في عيون الإنسانية المتحضّرة" (HP 12). متسلّحة بمثل هذه الحقائق وبوعياها التاريخي، تتجاهل "الإنسانية المتحضّرة" (لا المؤرخون وحدهم) حقيقة بديلة واحدة—مع أنها حقيقة محرومة من التحقق—وهي أن الأرشيف ليس فقط، أو حتى بالضرورة، قائماً على الإنتاج والإقصاء، وحتى على التدمير والفقد (الحياة، والأفراد، والجماعات، والمدن، والكتب، والمكتبات)، بل إنه بنفسه كذلك أداة وتقنية للدمار الشامل.²⁹

بالتأكيد إننا تعلّمنا أن الأرشيف "يعرّف نمط ظهور العبارة-الشيء؛" أي أنه "ما يمنح ما يمكن لنا قوله—ولنفسه، موضوع خطابنا—أنماط ظهوره، وأشكال وجوده ووجوده المشترك."³⁰ ولكنه يشكّل، بالتالي، شروط ظهور الشيء واختفائه، ووجوده وعدم وجوده؛ [يشكّل] حقيقة عدم حدوثه، إن جاز القول. وبما يتخطّى "ندرة الوثائق"،³¹ إذن، يثير الأرشيف قضية تتجاوز "إمكانية بلوغ التوثيق" أو القدرة على "تعلّم قراءة البيّنة بعكس التيار، وبعكس مقاصد من أنتجوها."³² في ظل التطوّرات التكنولوجية الحديثة، وبالتزامن معها وعلى الرغم من الإسراف فيها، يهيئ الأرشيف إمكانية "منح جزء من الإنسانية القدرة على جعل الواقع يظهر ويختفي بإشارة بسيطة."³³ الأرشيف هو هذه القدرة نفسها وموقع محوها، إذ دونها تختفي الحقائق—الواقع الوحيد المتبقي

"للمدافعين عن الحقيقي".³⁴ كما أن ما "تجاهله الإنسانية المتحضرة" هو على وجه التحديد الطريقة الصامتة التي يحدث بها هذا (كحدث آخر مشكوك في واقعيته)، وهي ما وصفها نيشانيان، على خطى جاك دريدا، بأنها "عنف الأرشيف نفسه، كأرشيف، كعنف أرشيفي".³⁵

وبكلمات أخرى، فالأرشيف ليس علاجياً إلا لماماً أو ليس حتى مسكناً لآلام الفقد—والحلم بأرشيف أفضل، كلي-الاشتمال، أو بأرشيف أكثر تعددية، الذي هو الحلم بالتاريخ باعتباره تاريخاً شاملاً (بل وتواريخ شاملة)، إنما ينكر هذا بصورة أكبر.³⁶ بدلاً عن ذلك، يضمن الأرشيف، مرةً وإلى الأبد، أن ما يُحفظ فيه وما لا يُحفظ يصير، إن جاز القول كما في مرتين سابقتين، مفقوداً، وبالفعل، مدمراً.³⁷ هكذا "يتكلم [التاريخ] عن الماضي فقط ليدفنه".³⁸ فما يحرسه الأرشيف ويحفظه، وبكلمات (صامتة) أخرى، يحرسه [ويحفظه] حتى الموت.³⁹ إن الأرشيف، المماسس بالخطاب التاريخي (الذي قد وقد لا يسيطر عليه—"ليس في وسعي أن أشارك في إنتاج المصادر التي أحللها"، يقول المؤرخ—ولكنه يجد فيها مثكاه)، المختوم والمؤكد من قبل القضاة والقانون، ينظم التقسيمات التخصصية ويضمن الجريمة الكاملة—جريمة بلا أثر—لن تحظى أبداً بمكانة الحقيقة.⁴⁰ ذلك أنه لو كانت هناك جريمة، "لتمّ تذكرها وتسجيلها". ولأن الحال لم يكن كذلك، لأنه لم توجد وثيقة واحدة، فإن النتيجة التاريخية هي نتيجة حتمية: لم تكن هناك جريمة.⁴¹ وبأكثر من ذلك، فإن ديمومة الآثار تتيح محوها، نهائياً، [وتتيح] تدميرها.

وكما يقول إدواردو كادافا في سياق محايث، ف"إنه يمكننا القول حتى إن الحقيقة تعني صنع الرماد".⁴² بالتأكيد، لا يمكن محو جميع آثار جريمة ما، لكن محواً كهذا هو التحدي الدقيق الذي تقرّر "إرادة الإبادة" (*la volonté génocidaire*)

التنطّح له بشكل صارم.⁴³ وإلى جانب المؤرّخ، وبلاشتراك معه، تعترف إرادة الإبادة الجماعية، كلّاً، بل وتستطيع القول إن الأرشيّف وحده هو المهم. إنها تعترف، كذلك، أن بعض الآثار قد تبقى، ولكنها قد لا تتمكن أبداً من بلوغ الأرشيّف، ذلك أنها لن تتمكن أبداً من أن تصبح وثائق، ناهيك حتى عن أن تكون مؤهلة لوصف بيّنة. ولذا، فإن هكذا آثار لا حاجة لمحوها، فقد تمّ تدميرها مسبقاً، أي، إنها أبطلت من قبل التاريخ—الخطاب المتنامي للأرشيّف.⁴⁴ "إن وظائف الذاكرة والتخزين التي يستند عليها القانون تسيطر على وهم "التذكّر"، الذي بالرغم من اسمه فإنه يتمّ استحضاره لجعل الحقيقة قابلة للنسيان."⁴⁵

هكذا يكون في وسع المرء، وبطريقة عملية وغير عملية مطلقاً في الآن نفسه، مراكمة آلاف وآلاف الصفحات على رفوف المكتبات، وآلاف وآلاف الصور وتسجيلات الفيديو، التي لن تُقرأ ولن تُشاهد ("ربما كانت هذه المرة الأولى التي اختزل فيها الناس في حضارة كتابية إلى الاعتراف بالعلامات،" كما يكتب فريديريش كيتلر عن بداية هذه الممارسة).⁴⁶ هكذا يكون في وسع المرء أيضاً التسجيل بل والاعتراف بأن المجازر قد وقعت، فيما يصرّ على أن الإبادة الجماعية لم تحدث. وبالتالي، فليس ثمة من صمت يمكن استرجاعه، ذلك أن مهمة الأرشيّف تضمن بقاء بعض الآثار التي لن تجد طريقها أبداً لبلوغ مرتبة البيّنة (فالأرشيّف كما سنرى مرة أخرى، ينظّم التقسيمات التخصصية بين التاريخ والأدب، على سبيل المثال). في هذا السياق، وفي سياقات أخرى، كما يبيّن نيشانيان، لا يمكن لأي شهادة أبداً أن تثبت [وقوع] إبادة جماعية، كما أنه ليس في وسعها أن تكون كذلك دون الاشتراك في المصادقة على الأرشيّف—والمؤرخ.⁴⁷ لا يمكن لأي بيّنة، على أية حال، مقاومة الإسهام الخاص الذي صنّعه إرادة الإبادة الجماعية بواسطة الأرشيّف، وتحديداً التدمير المخطّط لمفهوم

الحقيقة بواسطة الأرشيف ("إن آلة الإبادة-الإنكارية مكرّسة لتدمير مفهوم
//الحقيقة بعينه" HP 27). لا أرشيف، لا حقيقة.

ولهذا السبب، يجب القول إن "الإبادة الجماعية ليست حقيقة"، ذلك أن
الإبادة الجماعية—المعرّفة على نحو فريد من قبل نيشانيان بوصفها، وفقاً لأشد
قواعد التاريخ والقانون صرامةً، لا-حدث "والذي ينكر في نفسه وبنفسه انتماءه
للتاريخ، الأمر الذي ينفي واقعيته وينكرها" (HP 73)—هي الإنجاز المنحرف
لإرادة تعلّمت كل ما تحتاج معرفته من المؤرخين ومن تعريفهم للحقيقة. لقد
تعلّمت كل ما تحتاج معرفته من النمو المطرد للأرشيف—وتدميره. ولهذا
السبب، أخيراً، فإن كتابة التاريخ—"دليل التربية الداخلية للبرابرة الخارجيين"،
كما أطلق عليه [فريدريك] نيتشه—بعد الكارثة هي فعل بربري.⁴⁸

في مديح التاريخ

إن استنتاج نيشانيان، والتوضيح الذي قاد إليه كما يحدث في [كتاب] **التحريف التاريخي**، ربما يكون عصياً على التلقّي تماماً ربما. ليس فقط من قبل المؤرخين، الذين يكونون بالكاد وحدهم هدفه (وكأن الشعراء كانوا المستهدفين من قبل أدورنو!). فما الذي يمكن أن يعنيه [ذلك] بأكثر من *إدانة التاريخ* (أقل بكثير من تحسينه أو إصلاحه)؟ إنها لسمة غريبة لعصرنا أنه، وعلى نحو يبدو متعارضاً مع الثقافة العامة (التي شخّصها كريستوفر لاش على أنها "لامبالاة ثقافتنا حيال الماضي")، تواصل الفروق التاريخية السيطرة في الآن نفسه على وعي "زمننا" وفهمه كـ "زمن تاريخي".⁴⁹

مهما كان المعنى الذي يمنحه المرء لهذه التعبيرات—وفي واقع الأمر، مهما كان المعنى الذي قد نجده في التاريخ—الرغبة في "صنع التاريخ" وتكاثر التواريخ و"الاختراقات التاريخية"، بالإضافة إلى الاندفاع نحو مستقبل خلاصي لا شفاء منه؛ حقيقة أننا غير قادرين على "اجتراح سياسات دون فانتازيا حيال المستقبل" أو التخلّي عن شخصية الناجي في مركز مخيالنا السياسي؛ أو الضرورات المعمّمة للذاكرة (التي يطلق عليها الفرنسيون تعبير "واجب الذاكرة" *le devoir de mémoire*)؛ ناهيك عن الدافع، أو لعلّه، التمكن من حماية نسخة من خزّانات معلوماتنا الفردية والجمعية والاحتفاظ بها على "آلات الزمن" (على افتراض أنه يمكننا فعل غير ذلك وبالفعل التمكن من محو وحدات المعلومات bits and gigs) المهمة على الدوام إلى جانب فانتازيا الحفظ الكامل)... [فإنها] كلها تشهد على قوة التاريخ الدائمة—بأكثر [ما تشهد على] يؤسه.⁵⁰

بالفعل، في مقابل الدعوات المتكررة (فضلاً عن الممارسات البيداغوجية والثقافية والسياسية) لايداع التاريخ في سلة مهملاته الخاصة، ("التاريخ هو هراء، لا أكثر ولا أقل"، كما أورد هنري فوردي في مقولته الشهيرة) أو لإعلان نهايته (على طريقة [فرانسيس] فوكوياما)، تَمَكَّن التاريخ من الاحتفاظ بمقدار مفاجئ من رأس المال الرمزي والثقافي وحتى مراكمته، وذلك بطريقة لم تتمكَّن منها سوى قلة من الخطابات، ناهيك عن التخصصات، سواء في المجال العام أو في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية.⁵¹ وكذلك فقد "اتسعت في الجيل الأخير أو نحوه عوالم المؤرخين بمعدل مذهل"،⁵² في حين "اتسع نطاق الكتابة التاريخية بشكل هائل في السنوات الثلاثين الماضية".⁵³

المذهل في ذلك أنه مصحوب، في آن معاً، بافتتان بالغ واستخفاف تام بالتاريخ، ولكن زمننا، مع ذلك، يبقى زمناً تاريخياً، يهيمن عليه "الاعتقاد الدائم بالتقدم العلماني" والمقولات المستمرة عن "المعنى في التاريخ"؛⁵⁴ مشعباً بالمقولة الفيكوية إن "البشر صنعوا بأنفسهم هذا العالم من الأمم"؛⁵⁵ مسكوناً، على نحو منحرف، بالتاريخ والتواريخ، والمؤرخين الجدد والتاريخانيات وحتى التواريخ الجديدة، التي تصنع وتعاد صناعتها؛ ومهووساً كذلك بـ"نهاية التاريخ" وأخرويات أخرى، أي، [إن زمننا] لا يزال [مهووساً]، بالتاريخ.⁵⁶ وعلى الرغم من وجود تمايزات ينبغي تسجيلها بين هذه العلامات للرغبة التاريخية والتكثيف غير المسبوق لتقنيات الأرشفة وعملياتها، فلا يمكن لقواعد الأرشيف إلا أن تكون قد عززت الممارسات الصغرى والكبرى للتاريخ والأرخنة.⁵⁷ وهكذا، ينمو الأرشيف، كالصحراء.

ربما يجدر التريث عند هذا الأمر. فالتاريخ، "أم علوم البشر"، كما أطلق عليه [ميشيل] فوكو، بالكاد يبرز بين التخصصات/متحاربة. وبدلاً من ذلك، فإنه تَمَكَّن

بنجاح أن يبقى [محدثاً] على الموضة. في هذا البلد [الولايات المتحدة الأمريكية]، تُعدُّ برامج التاريخ ودوائره من ضمن الأكبر في كليات الآداب والعلوم، وقد بقي حجمها مستقراً في العموم على امتداد العقود القليلة الماضية، بينما في بعض الحالات نمت أكثر، متوسّعة نحو دوائر أخرى من خلال برامج مشتركة، أو غيرها.⁵⁸ في اتجاهات النشر (على افتراض أنها يمكن أن تمنح الوصول إلى أي نوع من المعاني)، تحظى الكتب والسير التاريخية بتمثيل لافت على رأس قوائم الكتب الأكثر مبيعاً. إن وجود التاريخ، والخبراء التاريخيين، في القنوات التلفزيونية المتخصصة والبرامج وكذلك في إنتاج الأفلام، وفي المتاحف والنصب التذكارية، وفي المناظرات العامة، وأخيراً (وربما قبل ذلك كله)، في محاكم القضاء—كل هذا لا يمكن إغفاله. كما أن المرء لا يمكنه تجاهل النقاشات التاريخية اللانهائية والضرورية لـ"الحداثة" (أو ربما من الأفضل القول "الحداثات") أو حقيقة أن "الزمن التاريخي" حظي أيضاً باهتمام متجدد. لقد تمّ تمحيص عصرنا التاريخي، ومعناه التاريخي، ومصادر دعمه الهائلة، ومرة أخرى، أرخته.

وكذلك، فقد برزت جدالات عامة بين المؤرخين، خلافات زادت بأكثر ما لاشت أهمية ادعاءاتهم واستثمارهم العام، بغض النظر عن إدارته، في عمل التاريخ. على الغالب، وعلى هذا النحو، أن على المرء النظر في اضمحلال المعارضة القارّة للتاريخ، أو على الأقل مقاومته. ذلك أن ثمة العديد من الانتقادات للتاريخية إن لم تكن للتاريخ [بحدّ ذاته] (والتي يعبرُ فريدريك نيتشه عن أشهرها) وهذا الجانب أو ذاك من تخصص التاريخ (مؤخراً ميشال دو سارتو وهابيدن وايت وروبرت يانغ وميشيل رالف تريو ورواناجيت غوها وديبش تشاكرابارتي). ومع ذلك، فلو كان التاريخ لقمة سائغة جرّاء هذه

"الهجمات" والخلافات الداخلية، لكان المرء يتوقع أن يكون المؤرخون في خندق الدفاع عنه، باعتبارهم مؤرخين، بطبيعة الحال. وبصرف النظر عن المشاحنات المهنية والتذمر من انعدام الأهمية، ينظر المرء دون جدوى إلى "الوعي الشقي" للمؤرخين—أو إلى هشاشتهم المؤسسية. وبدلاً من ذلك، فكل واحد هو مؤرخ، والمرء ينطق ويسمع على الدوام دعوات متوالية للأرخنة، تفصح عن "إعادة توكيد للتاريخانية تقريباً وكأن شيئاً لم يكن".⁵⁹

[ثمة] أنواع جديدة من التواريخ تُصنع ويُعاد صنعها (مثل التاريخ الجزئي، والتاريخ الثقافي الجديد، من بين تواريخ أخرى)، وأساليب جديدة كذلك، ومواضيع جديدة (من العائلة إلى الاستمنا ومن الكتاب إلى الحاشية) وتمرق بسرعة عالية تحت النظرة الثابتة للتخصصات التاريخية. ومقارنة بنقاد الأدب، الذين نادراً ما كان موضوعهم بحد ذاته ومهمتهم أكثر لايقينية وهشاشة (اللهم إن صاروا مؤرخي أدب أو كتّاب سِير)، أو ربما اختفت، والذين يمكنهم، لسبب وجيه، الكتابة عن "موت التخصص"⁶⁰ ومقارنة بعلماء الإنسان، الذين تعرّض تواطؤهم مع القوى الاستعمارية لنقد خاص (ولكنهم يعودون بقوة الآن، بفضل الجيش الأمريكي)⁶¹ ومقارنة بالمستشرقين، الذين خضعت شرعيتهم لاستجواب ملحوظ...⁶² يبدو أن المؤرخين ببساطة قد فشلوا في اعتبار أنفسهم متواضعين أو مهمّشين، كونهم [ليسوا] بأي شكل من الأشكال تحت الضغط. لأجل هذا، يمكن للمرء بالكاد أن يتخيل، بأي درجة من الجدية، توجد اليوم [كتابة] دفاعاً عن الحياة التاريخية *apologia pro vita historia* تكتب اليوم، [كتابة] في وسعها أن تجادل بأن التاريخ ليس هراءً، وهذا في الحقيقة أمر مهم.

في نهاية المطاف، من الذي سوف يشكك في ذلك؟ من الذي سوف يعارض، بشكل واعٍ، ادعاءات التاريخ؟ يمكن للمرء، بطبيعة الحال، أن يبقى لامبالياً حيال

التاريخ، أو جاهلاً به، ولكن من النادر اليوم أن يتجاوز المرء ذلك نحو معارضة التاريخ (وبالتالي، فإن مقاومة التاريخ، في الغالب، تترجم باقتراح تاريخ جديد ومحسّن—أو أحسن من ذلك، تواريخ). ما الحاجة للدفاع عنه؟ أو مهاجمته؟ بلا شك، ثمة من يقاومون التاريخ (ولنقل التاريخانية، لمزيد من الدقة)، أولئك الذين لا يتعاملون مع التاريخ، وأولئك الذين يحجمون عن استخدام التفكير التاريخي. ولكن هؤلاء يمكن وسمهم بسهولة بأنهم لا-تاريخيين، أو أسوأ من ذلك [بأنهم] جوهرانيون نادراً ما يقيمون حجة واضحة ضد التاريخ. ومن ثم، فهناك بوضوح أولئك الأشخاص—بل تخصصات كاملة في حقيقة الأمر، الذين يمكنهم تجاهل التاريخ. ولأن الطبع يغلب التطبّع (وما يتوجب قوله عن أنهم لا يفسلون في أرشفته بشكل دقيق)، فإنهم بالكاد يخدشون الإيمان الاستثنائي والمتجلّد بفاعلية دروس التاريخ، أو السجلات الحالية حول الخلق والتطور، ناهيك عن الحنين المتوارث الذي يفصّل جماعات الأسلاف على أنماط التضامن المتكاثرة (فلا شك أن البحث عن الأصول و/ أو البدايات قد انتهى تقريباً، وأن مواقع الجينيالوجيا [النسابيات] على وشك أن تعلن إفلاسها، أيضاً).

وعلاوة على ذلك، هناك الكثيرون ممن يعظّمون التاريخ ويبجلونه، يسعون إلى مساءلة مركزانيته الإثنية بغية نسبتها لأنفسهم [ومنعها] سطوة أكبر؛ أولئك الذين يخشون إمكانية دراسة (أو الأسوأ أن يكونوا بين) "شعوب بلا تاريخ" (أو، لا قدر الله، [شعوب] بلا مؤرخين). ثمة مجموعات كاملة تحتفي—ويحتفي بها—ب"عودت(ها) إلى التاريخ"، أو لاكتشافها أنها أيضاً كانت مباركة إذ منّ عليها بوعي تاريخي. وهناك آخرون ممن يرون في التاريخ—أو، مرةً أخرى، التواريخ—حالتنا الحتمية، الذين يعبرون عن شعور كئيب بأننا خسرنا ما كان

في وسعه أن يكون وسيطاً للتواصل مع التراث، وأننا، للأحسن أو للأسوأ، نعيش في زمن تاريخي.

منكمشاً ومتمدداً في الآن نفسه، يفتقر "المجال العالمي للتاريخ" إلى معالم واضحة، بلا شك. ومع ذلك، يبدو أنه يحدد بشكل متزايد *زمننا*، والذي يتوجب، لذلك، أن يُدعى، بحق وكما كان، العصر التاريخي. حتى هنري فوردد نفسه ما كان له إلا أن يشهد على هذه الهيمنة للفرق التاريخي، مع إصراره المتعجل على "التاريخ الذي نصنعه اليوم" واستثماره المتفاني، بشكل مطلق، في المستقبل. بطرق متناقضة، إذن، يتسبب التاريخ. وبالتالي، فإن الدعوة إلى "الأرخنة" لا تزال تُسمع بوضوح، جنباً إلى جنب مع المراثية الإلزامية أن *جسنا* التاريخي آخذ في الاختفاء. يجب الدفاع عن الذاكرة، على الأقل، ولكن، [هل ندافع عن] التاريخ؟

إن الإجابة، المعلنة والمضمرة التي تسري في الأرشيف المتنامي ومكتبات البحوث العلمية والروايات التاريخية، تبدو سلبية بشكل قاطع. وإن لم يكن التاريخ بحاجة إلى دفاع، فما هو الحال مع نقد التاريخ؟ هل يجب الهجوم على التاريخ؟ وعلى الأرشيف؟ إن خصوصية *زمننا*، والطريقة التي نعرّف بها أنفسنا في هذا الشأن التاريخي (أو غيابها) وأساس فرادتنا (حدائتنا) والرغبة الجارفة نحو التقدم والجديد—من شأنها أن تكون حصيلة الحضور التاريخي المتنامي، الفرق الذي يصنعه التاريخ، وربما، سيطرته علينا.

تاريخ فوكو

إن "عصر التاريخ"، كما أسماه ميشيل فوكو فعلاً، هو العصر الذي يسود فيه الفرق التاريخي.⁶³ في كتابه **نظام الأشياء** يصف فوكو التذبذب المستمر وإعادة التوزيع بين الشروط والعناصر أو اللحظات، التي يتم عزلها على نحو مغير واستراتيجي.⁶⁴ دليلاً على انفصال تاريخي، "الإنسان" خليف، بأن يكون مثلاً ذا علاقة هنا، ذلك أن فوكو لم يدعِ أبداً أنه لم يكن ثمة وجود للبشر قبل الفترة الحديثة. بدلاً من ذلك، وبينما "الطبيعة، والطبيعة الإنسانية، وعلاقتهم، لحظات وظيفية محدّدة ومرتبقة" في *المعرفة الكلاسيكية (نظام الأشياء 310)*، وبينما حظي البشر في تلك المعرفة بـ "موقع متميز في نظام العالم" (**نظام الأشياء 318**)، فإن الحداثة قد جاءت بإنسان جديد، الإنسان "بصفته حقيقة كثيفة وأولية، وبصفته موضوعاً عسيراً وذاتاً سيداً لكل معرفة ممكنة" (**نظام الأشياء 310**). وبكلمات أخرى، فالإنسان الآن "محدد—وبأكثر من ذلك مطلوب" عبر التوزيع الجديد للأشياء (العمل، والحياة، واللغة) (**نظام الأشياء 313**)، متجاوزاً إيّاها وهو مشارك فيها. وكذات وموضوع، ينتمي الإنسان إلى مستويين مختلفين (إنه الازدواج الإمبريقي-المتعالي)، [إنه] عنصر وشرط في آن معاً. في المجال التوزيعي العام للمعرفة، يدرك المرء أن التاريخ أيضاً يتأثر بهذا التقسيم.

التاريخ هو علم إمبريقي؛ حتى إنه "أول علوم الإنسان، وإن جاز القول، أمها" (**نظام الأشياء 367**). ومع ذلك، فإذا كان للتاريخ "مكانة خاصة"، فذلك "لأن موضوع العلوم الإنسانية—الإنسان—هو كائن تاريخي."⁶⁵ ولذا، فالتاريخ هو أكثر بكثير من مجرد علم معين. إنه، في حقيقة الأمر، "نمط الوجود الأساسي والجوهرية للاختباريات [المعارف التجريبية]، والذي استناداً إليه يتم تأكيدها

وضبطها وترتيبها وتوزيعها داخل فضاء المعرفة من أجل معارف وعلوم أخرى ممكنة" (نظام الأشياء 219). وبتحيده وعزله، وبأهم من ذلك، تعميمه وكوننته، فإن التاريخ هو "ما يتحدد به مكان ولادة ما هو إمبريقي وبما يمنح لهذا الأخير وجوده الخاص، بعيداً عن كل تسلسل جاهز للأحداث. ولعله لهذا السبب، توزع التاريخ بكيفية ملتبسة، منذ وقت مبكر، بكيفية تتعذر، لا محالة، إمكانية التغلب عليها وعلى التباسها، بين علم إمبريقي للأحداث، وبين ذلك النمط من الوجود الأصلي الذي يفرض مصيرها على سائر الكائنات الاختبارية، وعلينا نحن الكائنات الفردية" (نظام الأشياء 219). مثل الإنسان، يظهر التاريخ ازدواجاً إمبريقياً-متعالياً.

ليس من المفاجئ أن فوكو قد أكد على ذلك بالقول "إن التاريخ أصبح العنصر الذي لا يمكن تجنُّبه في فكرنا" (نظام الأشياء 219)، تماماً مثلما كان النظام في العصور الكلاسيكية.⁶⁶ وأين يمكن لهذه اللاتجنيبية أن تكون أكثر حضوراً من تأكيد غاري غتنغ بأن قيمة عمل فوكو نفسه في نظام الأشياء منوطة بالعمل /التاريخي الذي كان ينبغي أن يولِّده. يشدد غتنغ على الحقيقة (الملتبسة بعض الشيء) بأن الكتاب "لم يمنح بعد حافزاً رئيسياً لمزيد من العمل /التاريخي. ولذا، فإنه يبقى أن نرى فيما إذا كان سيتم تبريره من خلال تفنيداته."⁶⁷ فالتاريخ، بوصفه نمطاً أساسياً ولا يمكن تجنُّبه من الوجود والمعرفة، يأتي ليحتل موقعاً متعالياً. من الواضح أنه ينتمي إلى شروط الإمكانية للمعرفة الحديثة. ولذلك، يجب مواجهة جدِّته، ولكن إعلان هذه الجدَّة تاريخيَّة يعني للمفارقة محو ظهورها العرَضِي ("شراسة تدفُّقها التاريخي،" كما يكتب فوكو في (نظام الأشياء 250)) على امتداد مجال معرفي وتمجيدي واسع، وكذلك إمكانية زوالها.⁶⁸ وكعنصر من بين عناصر أخرى (ولكن التوسُّع الهائل لكلمة عنصر قد نما

الآن وأصبح مقسماً في آني معاً)، وكتخصص من بين تخصصات أخرى، لا يزال التاريخ ينتمي إلى ترتيب عابر، إلى حقل توزيع، إلى مجموعة تدبير تشهد على حدوده الخاصة. أليس في وسعنا أن نقول عن التاريخ ما قاله فوكو عن الإنسان؟ حينها، لن يكون السؤال "هل الإنسان موجود حقاً؟" (نظام الأشياء 322). وإلى متى؟ في واقع الأمر، إن كان من الممكن تصوّر اختفاء الإنسان (وهل لا يزال كذلك؟)، فماذا عن اختفاء التاريخ؟ وماذا سيكون الفكر بلا تاريخ الأفكار؟ بلا تاريخ؟ ومن سيفكر حينها؟ ("من يتكلم؟" [Qui parle؟] هو سؤال الحداثة (نظام الأشياء 305). التفكير، بخلاف التاريخ، ربما لن يكون الجواب على، ولا الجواب لمثل هذه المطالب الاستفهامية أو وسيلة للتعريف.

هل يمكننا، هل في وسعنا، نحن البشر، أن نكون بلا تاريخ؟ موضع الشاهد هنا ليس "نهاية التاريخ" (كما يفيد الشعار المعروف الآن)، بل التخلّي عن (ويستخدم فوكو، ومثله نيشانيان، فعل تخلّى عن *renoncer*) التفكير التاريخي — ووضع التاريخ والمؤرخين في مكانهم الطبيعي. يشير فوكو إلى هذه المحدودية للتاريخ حين يقول بأن الحيز كان البعد الذي لا مفرّ منه في العصر الكلاسيكي، بينما بعد [جورج] هيغل على الأقل، "فإنه من العبث تخيل أن الفلسفة يمكن أن تتجاوز عالمها المعاصر، كما أن من العبث تخيل أن بإمكان الفرد أن يتخطّى عصره، أن يقفز فوق رودس".⁶⁹ لو كان للحيز أن يتخذ شخصية الاحتمال (في نهاية المطاف، من لم "يقفز"، ليس فوق، وبالتأكيد خارج حيز "ه" الخاص اليوم؟ من لم يصعد إلى [قمر] سبوتنيك [الاصطناعي] خاصة حنه آرنت؟)، فماذا عن التاريخ إذن؟⁷⁰ ماذا إن لم يكن التاريخ أكثر من "صورة بين نمطين مختلفين لكيثونة اللغة؟" ماذا لو كان على التاريخ أيضاً أن "يعود إلى ذلك العدم الهادي الذي حَجَرَتِه فيه في الماضي وحدة الخطاب؟" ماذا "لو أنه قُدِّر لهذه الترتيبات

أن تختفي كما ظهرت؟" ماذا "لو تسبب حدث لا يمكننا حالياً إلا استشعار إمكانية حدوثه—دون معرفة شكله أو ما يعد به—في انهيار [تلك الترتيبات]؟" ماذا لو كان على المرء أن يراهن على أن التاريخ سوف يُمَحَى، مع الإنسان، "مثل وجه مرسوم في الرمل على حافة البحر؟" (نظام الأشياء 386-387). لقد أشار فوكو إلى وعد (أو وعيد) هذا المحو والاختفاء في "العلوم المضادة" لعلم الأجناس [الإنثولوجيا]، والتحليل النفسي، واللغويات. وقد سعى لتحقيق ذلك حين أوكل لنفسه مهمة كشف "اللاوعي/الايجابي للمعرفة" (نظام الأشياء xi)، كما كتب فوكو ذلك، بشكل أكثر وضوحاً، في عناوين أعماله. وبوضع تركيز أقل على "التقدم التعاقبي للمعرفة، وأكثر على تقدمها التزامني،"⁷¹ أكد فوكو على الفرق الذي يصنعه التاريخ، وبأكثر من ذلك، الفرق الذي يصنعه فيما بين الفروق (التشابه أو الهوية، البنية أو الوظيفة، الكلمات والأشياء). إنه نوع جديد من الفرق، وبالتأكيد، "اختراع حديث."

ولذا، فقد أصرَّ فوكو على ما قد يبدو كتناقض فقط مع عقيدة بالغة التكُّس، وهي أرخنة التاريخ. ومع ذلك، ولو كان ذلك ممكناً، فإن تاريخ التاريخ (أو "مقاومة التاريخ") بالكاد ستشكِّل "علماً مضاداً" (من الممكن دائماً أن تنشأ علوم الإنسان عن علوم الإنسان—علم نفس علم النفس، وعلم اجتماع علم الاجتماع، وهكذا). (نظام الأشياء 354-355). ربما على العكس، سيكون ذلك تأكيداً على أن المحدودية ليست سمة للتاريخ، وبأقل من ذلك للمؤرخ الذي يجد المعنى التاريخي حتى حيث يهرب منه. في الواقع، "حين يؤرِّخ المؤرخون التاريخ، والذي هو بحدِّ ذاته [أمر] نادر، فإنهم يقومون بذلك وفق القواعد الصارمة للتأريخ."⁷² من جانبه، تابع فوكو "بحته الخلفي لطبيعة التاريخ كتاريخ طبيعي-*historia*"—كان عليه أن يتعامل مع أولئك الذين رأوا في عمله إنكاراً "لإمكانية

التغيير نفسها" (نظام الأشياء xii). ولكن، بدلاً من النظر إلى تاريخ آخر، أو السؤال عن تاريخ [آخر]، دافع فوكو عن "المنهج المقارن" (نظام الأشياء x) الذي سمّاه "أركيولوجيا [حفريات المعرفة]" و"جينياولوجيا [نسائيات المعرفة]" —وليس تاريخاً— وهكذا مشروع ليس تاريخاً تماماً، بالمعنى التقليدي للكلمة، [بل] هو حفريات"" (نظام الأشياء xxii). فقط في وقت لاحق "عاد" فوكو بشكل واضح إلى تأكيد التاريخ (عودة تتصادى دون شك مع "عودته إلى الذات").⁷³ وعلى خطاه، تبعه الكثيرون باحثين عن "عودة إلى التاريخ" تخصّصهم، وهكذا اتسع التاريخ وزادت هيمنة حكمه على العمل الفكري في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية.⁷⁴ ومن ذا الذي —وباسم من— يرغب في نقد التاريخ ويدّعي بأنه سيّطاً حدوده أو نهاياته؟

هذا، إذن، هو العصر التاريخي —أو بتسمية قد لا تكون مقنعة "العصر العلماني" —الذي يوفّر الأرضية التي يتعايش عليها، على نحو غريب، كما يبدو، مفهومان متمايزان، ولربما في صراع لا يكاد يذكر في نهاية المطاف. الأول مؤسّس على إلزامية "التاريخ دائماً" (ما يترجم على نحو متزايد ربما كـ "الأرشفة دائماً" —وبالتأكيد، أن نحفظ دائماً نسخة احتياطية من معلوماتنا على قرص التخزين)، وفي الإيمان أن تطبيقه سوف يأتي بالخلاص والتحسّن (في واقع الأمر، قد جاء على نحو دقيق بهذا تحسّن، إن لم يكن بالخلاص، وسوف يستمر في صيانه وحمايته).⁷⁵ أما الآخر، فهو التيقّن بأن التقدّم الذي تحقق حتى الآن هو على قدر هائل من الجسامة حدّ أنه ليس ثمة من درس من الماضي يمكن أن يكون مفيداً لنا. وبمصطلحات جيوسياسية، يمكن للمرء على نحو تقريبي أن يدعو التصور الأول أوروبا، والتصور الآخر الولايات المتحدة الأمريكية.

على أي حال، وفي كلتا الحالتين، ثمة فرق فريد—[وهو] الفرق التاريخي—يعمل بوصفه المحدّد الأساسي الذي سيلعب الورقة الراححة ضد العرق، والطبقة، والجنس، والدين، ويشكّل المحدّد الأساسي لفهم الذات وتمثيلها والدوافع الاستعلائية للتوسّع الذاتي. في كلا المفهومين، يجد المرء، كما وجد رينهارت كوسليك، أنه "كلما تمّ عيش زمن معين بوصفه زمنيّة جديدة، مثل "الحداثة"، كلما ازدادت المطالب المرجوة من المستقبل.⁷⁶ ولكن هذا—وهنا تكمن مساهمة نيشانيان—ليس قاعدة التطور التي تعرّف التاريخ (أي: التاريخانية)، بل هو قاعدة الأرشييف.

إن هجوم نيشانيان على التاريخ، أو بشكل أكثر دقة، اعترافه القاتل أن التاريخ—خطاب الأرشييف—هو شرط، وليس ببساطة تمهيداً، للبربرية، ينطوي على دعوة مغالية، ومستحيلة، للرفض التام ("يتوجب على المرء، في واقع الأمر، التبرؤ من التاريخ" (HP 54)). [إنها دعوة] مستحيلة، حتى فقط لأن البربرية قد تكون حتمية (لاستدعاء مجال ممارسة مختلف، ولكنه ذو علاقة، أولئك الذين يؤمنون أن "المدمن على الكحول، يظلّ مدمناً على الكحول"—قاعدة الضرورة—ربما سيدينون أنفسهم على التكرار، مع أو دون فرق، تحت وطأة هذه السمة بعينها). و[هي دعوة] مستحيلة، كذلك، لأن الرفض، بالضرورة، يعبر عنه من داخل التاريخ نفسه. في هذا السياق، مرة أخرى، ربما يتساءل المرء عن تأثير النقد السابق للتاريخ (إن كانت هكذا هي الطريق لفهم "أزمة التاريخانية" وما يسمّى "تحدي" ما بعد الحداثة، أي ما بعد الاستعمار).⁷⁷

أخيراً، والأهم [من ذلك]، قد يكون الرد الأقل ملائمة هو محاولة الإتيان بجِدّة أخرى (ومع ذلك، كما يعترف رانا جيت غوها، "يستمر البحث عن الأشياء، البحث عن الجِدّة من أجل ذاتها").⁷⁸ في مواجهة الكارثة—الحداد على

الحداد—أي جِدّة يمكن أن تكون ممكنة وأي حداد؟ وبكلمات أخرى، أي إسهام يمكن بعد أن يقدّم للأرشيف؟ مارك نيشانيان—كاتب، ومترجم، وناقد أدبي، وفيلسوف—يهتم بالمستحيل. فهو من ناحية، يميل إلى "أن يظلّ صامتاً مع (وحيال) صمت معين".⁷⁹ ومن ناحية أخرى، يهتمّ بالنصب التذكارية للحداد وهي، غير المقبولة من داخل الزمن التاريخي، ليست ببساطة خارجه. هذه النصب التذكارية لا يمكن استحداثها (لا يمكن بناؤها، أو صنعها، أو إنتاجها، أو اختراعها)، ولا يمكن لها الاستسلام لمطالب العصر التاريخي. إنها، إن أردنا الدقة، غير حديثة [وغير قابلة للاستحداث].

إنكارات

لقد وضع خصمٌ معروفٌ المؤرخين في موقفٍ دفاعي، محاولاً بالطبع—أو هكذا يبدو—[شئ] هجوم قريب على التاريخ.⁸⁰ إن كلمة "إنكارية" *negationism*، المستخدمة في هذه الترجمة [ترجمة النجار لكتاب نيشانيان] للإشارة إلى هذا الخصم، ليست كلمة إنجليزية تماماً. في الأصل الفرنسي *négalionisme* هي كلمة تحيل إلى نوع محدّد من الإنكار، وأبرزه إنكار الهولوكوست.⁸¹ ومع ذلك، فقد اكتسبت الكلمة رواجاً عندما أصبح من الواضح أن [هذا] التصنيف، والذي ينطبق على أولئك الذين يرغبون في مراجعة السجل التاريخي (أي *التنقيحيين* *révisionnistes*)، يمكن أن يمنحهم الشرعية والفضل. وقد يتمّ اعتبارهم مشاركين، شرعيين، في حركة أوسع من التنقيحيات التاريخية.⁸² فالمؤرخون، بالفعل، وبطرق عديدة، هم تنقيحيون محترفون. فهم يتحققون من صحة الرواية التوراتية لـ[سفر] الخروج، أو أهمية الثورة الفرنسية، أو تاريخ الموضوعية. إنهم يتساجلون ويغيرون رأيهم بشأن ما يشكّل وثيقة تاريخية، وقيمة البيّنة، وحدود الأرشيف.

بمرور الوقت، قام [المؤرخون] بتوسيع تعريف موضوع التاريخ وشاركوا في تحويل مفهوم الحدث. وبقدر ما أن تخصص التاريخ نفسه تاريخي، إلا إنه دائماً مفتوح *للتنقيح*. من المؤكّد أن الخلافات التاريخية تسبق تأسيس التاريخ كتخصص حديث، وهو أمر يرسم المزيد من النقاش فيما إن كان المؤرخون المحترفون قد نجحوا في تقليص نطاق الخلاف المحتمل أو مفاقمته وإلى أي غاية. ومع ذلك، وكما قد أشرت سابقاً، فلا يمكن إنكار أهمية القضايا التاريخية—والجدالات المحيطة بها، والصدى العام الذي تجتذبه في معارض المتاحف وبناء النصب التذكارية والآثار التاريخية، وفي البرامج التلفزيونية وصناعة الأفلام

الضخمة، وفي الصحف والمجلات وحتى على صفحات العديد من الكتب، وأخيراً كذلك، في تصريحات السياسيين (من العبودية إلى فيتنام، ومن الاستعمار إلى الإبادة الجماعية)—حتى وإن كان قياس أهمية هذا كله بحد ذاته محلاً للنقاش. هل الخلافات التاريخية، وإعادة البناء، والتنقيحات هي حقيقة حول التاريخ أم أنها ظواهر مزاملة له، أو إزاحات، أو حتى شاشات [لعرض أو إخفاء]، أجدات، وصراعات، وشروط معاصرة؟

الإنكارية هي، أو ينبغي أن تكون، مسألة مختلفة. إنها تتخطى الخلاف المشروع وتدّعي بأن حدثاً معيناً لم يقع. بطريقة يمكن وصفها بأي شيء عدا أنها استفزاز فكري أو تلاعب معقول (خذ، على سبيل المقارنة القابلة للنقاش، عمل جان بودريار حرب الخليج لم تقع)، تسعى الإنكارية إلى التأكيد على أن واقعية حدث معين لم يتم إثباتها، وأن السجل التاريخي، هنا أيضاً، قابل للتنقيح. عادة ما تواجه الإنكارية بمعارضة شرسة. في العديد من البلدان، يُعاقب على الإنكارية—إنكار الهولوكوست—بموجب القانون. ومع ذلك، ليس ثمة من شيء واضح بخصوص التوافق الذي يبدو أنه يحدث بين التاريخ والقانون (توافق، مرة أخرى، يتخطى المناسبة المحددة). [التاريخ والقانون]، في نهاية المطاف، تخصصان متمايزان للممارسة إجرائياً، حتى وإن اشتركا أيضاً في الكثير تاريخياً ومنهجياً.⁸³ لماذا يجب أن يأخذ الرد، على الإنكارية، هذا الشكل المحدد؟ لماذا يجب على المحاكم أن تبتّ في الأحداث التاريخية أو في إنكارها؟ ثمة طرق عديدة للإجابة على هذه الأسئلة، ولكن طرحها ينبغي أن يكون كافياً للكشف عما يكرّس مارك نيشانيان نفسه لإظهاره وتبياناه في التحريف التاريخي، وهو الإجماع الأساسي بين القضاة والمؤرخين، حول تعريف حقيقة تاريخية (إن الخلاف أكثر جوهرية حول من يحكم قبضته على السلطة والمرجعية ليبتّ في

الحكم هو أمر آخر، ولربما أقل إثارة للاهتمام). ولا شك أن الأكثر إزعاجاً، هو إدراك نيشانيان المقنع بأن المنكرين يشتركون في ذلك الإجماع أيضاً. ومثلهم كذلك، وأخيراً، يفعل القتلة.

بوصفها مسألة عملية وملموسة، فإن حجة نيشانيان ينبغي ألا تكون غير متوقّعة (حتى وإن أربكتنا)، حجته بالكاد تحدث في بعد مجرد: إنها تتعامل مع شخصيات عامة، ومؤسسات دولة وسجلات حديثة حادة، وتغيرات في التشريعات والمعايير المهنية. "العلوم كلها"، كما يذكّرنا لورين داستون وبيتر غاليسون، "يجب أن تتعامل مع مشكلة اختيار وتدشين "موضوعات فاعلة"، على العكس من الموضوعات الطبيعية باللغة الوفرة والتنوع.⁸⁴ وإذا كان كل ما يلزم لتحديد "الموضوعات الفاعلة"، وقبول حدث ما على مسرح التاريخ، هو "مجرد شاهد واحد"، "فإن علم التاريخ سيصبح حقلاً واسعاً من الشائعات المتنافسة، ليس إلا".⁸⁵ ولربما قد أصبح كذلك. ومع ذلك، وعلى المستوى المؤسسي، فقد كان [من شأن علم التاريخ] أن يكون لديه العديد من الموضوعات وما كان له أن يكتسب الصرامة، والمصادقية، والمحترمية التي تليق بحقل أكاديمي (كما اقترح داستون وغاليسون، "ولضاءف الأرشيف البورخيسي [نسبة إلى القاص الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس]، بكل معلوماته التاريخية، التاريخ بدلاً من شرحه").⁸⁶ وسيكون لدينا فهم مختلف تماماً لماهية الحقيقة (على افتراض أن علاقتنا بالحقائق هي، في المقام الأول، مسألة إحساس أو حساسية). وإذا كان يمكن التعرف عليه ابتداءً، فسيكون له شكل عملي ومؤسسي مختلف تماماً. في الوضع الحالي، ثمة الكثير من العوامل الضرورية من أجل أن تكون الحقيقة حقيقة، من بنى الشرعية إلى القرارات السياسية، ومن ادعاءات الذاكرة إلى الممارسات الثقافية، وتوافق القانون والعلوم والقضاة والمؤرخين.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الحقيقة، الحقيقة التاريخية، على الأقل، هي ما يمكن إثباته—ولغة الإثبات والأدلة هي المفتاح هنا—من خلال الاستعانة بالشهود والوثائق، التي تشكّل كلها أرشيفاً (أو تفشل في تشكيله).

إن هذه الكوكبة من العناصر (الشاهد، والدليل، والوثيقة، والأرشيف، والحقيقة) هي التي تجمع بين المؤرخ والقاضي، والشاهد والجاني.⁸⁷ وعلى أساسها يمكن لمارك نيشانيان أن يكتب "الإبادة الجماعية ليست حقيقة"، ذلك أن السؤال يتعلق في نهاية المطاف بما يخفق في التسجيل على موازين التاريخ، وأن المرء يجب أن يتعامل مع "التدمير الذي [يأتي] منه ما يشكّل شرط الإمكانية لأي تدمير بأن يصبح حقيقة تاريخية في نظر الإنسانية المتحضرة: الأرشيف."⁸⁸ مرة أخرى، وكما أصرّ سيغموند فرويد [في مقولته] الشهيرة، فإن جريمة قتل لا تترك أي آثار من الصعب اقترافها. جزء من الصعوبة يتعلق بطبيعة الفعل (إلى أي درجة يمكن للمرء أن يتكلّم عن حدوث الاختفاء)، ولكنه يتعلق أيضاً بخصائص الآثار، ومقبولية البيّنة. وبأي طريقة كانت، هذه الأمور تتربط بدرجات متفاوتة من التقارب بالتغيرات في معايير وسلوكيات العلم (الجنائي أو غيره). ومن ناحية أخرى، فإذا كان "تاريخ الموضوعية العلمية قصيراً، وعلى نحو مفاجئ" فإن ذلك يعود أيضاً إلى أن الأشياء الدليلية—الآثار، والبيّنات، والإجراءات—تمّ تعريفها من جديد.⁸⁹ وبالتأكيد، فإن داستون وغاليسون يتعقّبان تاريخ الموضوعية "كطريقة جديدة في دراسة الطبيعة، وفي أن تكون عالماً" (17). في هذا المجال المحدد، "الموضوعية هي رؤية عمياء" شكل من المعرفة "التي لا تحمل في ثناياها أي أثر للعارف—المعرفة غير المتّسمة بالانحياز أو الاحتراف، بالوهم أو الحكم، بالتمنّي أو السعي. الموضوعية هي رؤية عمياء، رؤية بلا استدلال، أو تفسير، أو ذكاء" (17).

هنا، يفترض في الأرشييف أن يشهد بنفسه، إن جاز القول، وكأنه ليس تحت ناظري أي أحد كان. دون الدخول في "صراع الكليات" المستمر، ليس من الصعب إدراك أن التخصصات التاريخية أعادت أيضاً تشكيل أو اختراع مواضيعها وأساليبها بطريقة تعدّل المفاهيم السائدة لما يشكّل بيئة، أو حقيقة، حين يتعلق الأمر بالأحداث التاريخية. وهذه التخصصات قد تنشر جمالية مختلفة ربما.

يكتب نيشانيان في مكان آخر، ليس عن الرؤية العمياء للباحث بل عن الصوت الأبكم للأصلاحي الذي يتبع الشاهد ويبشّر بقدومه [كأنه ظله].⁹⁰ أما مارتين هاريس، فيصوغ، على نحو مقنع، نسخة تقريبية لهذه الحجة حين يتناول تجسيدات زوجة لوط وهو يتحدث عن "المنطق السوري للشاهدة في تخصصات مختلفة—من تواريخ المسرح، إلى نظرية السينما، والتحليل النفسي، وتاريخ الفن، وما يتجاوز ذلك. بالنسبة لهاريس، فإن القرن العشرين، على وجه التحديد، "[شهد] استثماراً خاصاً في المنطق السوري الذي موضعَ المشاهد في موقع يتأمل فيه المشاهد دماره الخاص".⁹¹ الآن لا يحتاج القاتل إلى الاتفاق مع المعايير السائدة للعدالة، والإجراءات الإثباتية والشاهدة، لكي ينفذ ذلك التدمير، ولكي يتبنّى سلوكاً عملياً يؤكد على المفهوم ذاته للبيئة ويصادق عليه كما في النظام القضائي. وينطبق هذا، كذلك، على القاتل الجماعي: "فالقاتل نفسه لم يحتفظ بأي أثر لجريمته في ذاكرته الخاصة".⁹² ماذا عن الشاهد إذن؟ يمكن للمرء أن يسجل تاريخ الجريمة الكاملة أو الأصول (الحديثة والقديمة) ليس فقط للإبادة الجماعية، ولكن أيضاً للمحاولة القصدية لإخفائها وإنكارها.

هل صحيح أنه لا جديد تحت الشمس حين يتعلق الأمر بالإبادة الجماعية؟ يصرّ نيشانيان على أن هذا قد يكون—أو أنه سيكون بالفعل—تأكيداً غريباً يمكن للمؤرخ أن يقوم به؛ وسيكون تصوراً تاريخياً غريباً للتبني.⁹³ ومع ذلك، فالأهم

هو أن المؤرخين فشلوا في فهم (وثمة طريقة أخرى أكثر تلطفاً للتعبير عن هذا) أن "الإبادة الجماعية ليست حقيقة." إن فريدة إرادة الإبادة الجماعية كانت دائماً هدفاً موجهاً لتدمير الشاهدة، ومحو كافة الآثار والبيّنات المرتبطة بأفعالها الجرمية.⁹⁴ وبفهم طبيعة الأرشيف، كانت إرادة الإبادة الجماعية دائماً موجهة تحديداً نحو عدم ترك أي أرشيف (وبالتالي عدم ترك شهود) خلفها. على العكس من المجازر التاريخية التي لا تعد ولا تحصى والتي تمّ ترويجها قصدياً، واستخدمت كإشارة على الجسامة أو لزرع الخوف (ويمكن للمرء [هنا] أن يفكر في جنكيز خان)، فإن الإبادة الجماعية متماثلة مع الجريمة الكاملة، أي الجريمة التي تهدف إلى عدم ترك أي آثار. ومثل الجريمة الكاملة، فإن الإبادة الجماعية، لذلك، تُرتكَب أولاً بالاعتراف به، ومن ثم بقبول، المفهوم نفسه للبيّنة مثل النظام التاريخي، مفهوم الحقيقة نفسه الذي يتبنّاه المؤرخون. وإنها هذه الحقيقة نفسها التي تسعى إرادة الإبادة الجماعية إلى تدميرها.

"التاريخ، هنا، هو تخصص عاجز تماماً. إن غياب أو عدم وجود الأرشيف ليس حقيقة محايدة، واثانوية بالنسبة لإرادة الإزالة، وإنما يجب أن يفهم أن ذلك يكمن في صميمها. لن يكون هناك أرشيفات لإرادة الإزالة الجماعية إن صحَّ أن هذه الإرادة مؤسّسة، في جوهرها، على تدمير الأرشيف نفسه. وهذا هو السبب، أيضاً، في عدم وجود ذاكرة، وبالتالي، في عدم وجود حداد على الإزالة" (WDNR 14).

مثل المؤرخ، تعرف إرادة الإبادة الجماعية أن الواقع—مجموعة الحقائق في الأرشيف—يتسع تماماً [بالمقدار نفسه] لما يمكن إثباته، وتوثيقه، وأرشفته. التاريخ، بكلمات أخرى، هو تنقيحية [من نوع ما]. إنه "ذلك التأكيد لـلامكان الحدث الذي يحمل اسم التنقيحية."⁹⁵ هذا اللامكان هو الأرشيف، ولا توجد

حقيقة سوى هذه الحقيقة. لا يوجد شيء خارج الحقيقة. وبناء على ذلك، فإن هذا الفهم المشترك للحقيقة—من قبل القتلة والمؤرخين، ومن قبل القضاة والمؤرشفين على حدّ السواء—هو ما يجعل الإبادة الجماعية ما هي عليه. أو، بالأحرى، هو ما يجعل الإبادة الجماعية ليست ما هي عليه. الإبادة الجماعية ليست حقيقة.

"لم تتضمن الجريمة المخططة [عن سبق إصرار وترصد] مجرد القتل، بل اشتملت، بغض النظر عن كيفية فهم المرء لهذا، على محو موت الضحايا، وطمس كافة آثار الموت، و(بشكل ما) إخفاء آثار جريمة القتل. لم تشتمل الجريمة على قتل الحياة، بل على قتل الموت. وهذه الصياغة الأخيرة، للأسف، ليست مجازية على الإطلاق. إنّ كتم الموت عبر كتم الأرضيف هو جوهر الإبادة الجماعية" (HP 55). فقط بهذه الطريقة يمكن للمرء أن يفهم كيف يمكن للمجموعة نفسها من المؤرخين الفرنسيين الذين جاهدوا بصوت عالٍ واستنفروا ضد إنكارية روبير فوريسو [للهولوكوست] أن يستمروا في التجمّع لدعم إنكارية أمثال جيل فاينشتاين وبرنارد لويس. نيشانيان واضح جداً ويجد هنا مرتبط الفرس لعرضه الغني والمعقد، ليس ببساطة أن هذه الإبادة الجماعية بأكثر من تلك تحتل مكانة متميزة في علاقتها بالحقيقة. بل إن مفهوم الحقيقة التي يُعتقد حولها الإجماع محكومة [سلفاً] بإنكار الإبادة الجماعية. الحقيقة تتكوّن من الآثار [المحيطة إليها]، ومن البيّنات التي تظهر من الأرضيف، ومن قوة الوثائق التي شرعنها المؤرخ (والقاضي).

بالموافقة على هذا التعريف للحقيقة التاريخية، وباختراعها مع شروط إمكانيتها في المقام الأول، أنتج المؤرخون الخلفية الضرورية التي من دونها لم يكن للإبادة الجماعية أبداً أن تحدث [من قبل]، وبشكل متزامن، لا يمكن لها أن

تحدث أبدأ [من بعد]. هذه حقيقة. وبصيغة أخرى، والتي اقتبسها آنفاً، "إن سلطة الأرشفة هي التي جعلت إرادة الإبادة الجماعية ممكنة على هذا النحو" (HP 16). وهكذا، فإن "حدثاً يتم إنتاجه وبالتالي إنكاره في نفسه وب نفسه من الانتماء للتاريخ، هو ما ينفي وينكر واقعيته الخاصة" (HP 73). هنا يكمن الذكاء العميق والإزعاج والسلطة العميقين لإرادة الإبادة الجماعية. وهنا يكمن تواطؤ المؤرخين والقضاة في أجهزة الإبادة الجماعية، التواطؤ—وهذا ما لم يكن ينبغي قوله—الذي يتجاوز القصيدة.⁹⁶

إن قسوة الاتهام، الذي يركّز، بشكل أكثر مباشرة على المؤرخين وعلى مفاهيمهم وممارساتهم، لا تعفي الذين حاولوا، ومن خلال بروتوكولات مميزة، التشبُّث بمفهوم الشهادة بوصفها بيئة ("التحوُّل الأساسي للشهادة إلى خطاب إثبات") أو، كما وصفهم نيشانيان، أولئك الذين أحالوا الشهادة إلى وثيقة للأرشفة (نيشانيان هنا يعتمد على، ولكن يبتعد عن، التفريق الذي دشَّنه فوكو بين الوثيقة والنصب التذكاري).⁹⁷ في أعماله السابقة، يتساءل نيشانيان عن الغياب المدوِّي للنصوص الأدبية بين الكُتَّاب الأرمن بعد الكارثة [الإبادة الجماعية الأرمنية]، شأنها شأن /الكارثة التي يبدو أنه كان معبراً عنها قبلها/. إن التركيز على الكتابة الشاهدية، ولربما الوصائية [من وصايا] والجِدادية، تقود نيشانيان إلى تقفّي الشخصية الحديثة للشاهد حتى أصولها فقه-اللغوية (سائراً على خطى ميشيل فوكو). وقد كان جورجيو أغامبين قد تتبَّع هذه الأصول نحو تطوُّرات لغوية أكثر حداثة).⁹⁸ بعد إدوارد سعيد، أصبح فقه اللغة هو ما يمهّد الطريق للتفكير التاريخي والوثائقي والوصائي، موضع البحث هنا. إن فقه اللغة، وهو وحدة التقسيم التي أحالت التاريخ والأدب إلى متواطئين حداديين، هو الذي خلق الأرشفة، الذي علمت إرادة الإبادة الجماعية أنه كان عليها فقط تجاوزه

لإنتاج حدث لن يكون حدثاً. أرغب في التوقف قليلاً عند مسار نيشانيان الأدبي للنظر فيما دفعه نحو العودة إلى فقه اللغة، ليرى فيه شرط إمكانية "الشاهد والأرشييف" (كما يقول أغامبين)، [وشرط إمكانية] الأدب والتاريخ.

تاريخ الأدب

إن المهمة التي حددها مارك نيشانيان منذ فترة طويلة، إذن، هي وبشكل واضح مواجهة التاريخ، وليس مجرد نقده نحو هدف مراوغ وقابل للتصحيح الذاتي. إنها مهمة، [كما جاء] في صياغة مبكرة، "لا تقدّم نفسها على شكل تاريخ" لأن "التاريخ لا يزال، بالرغم من كل تجديدات التخصص، هو خطاب الحقائق" (WDNR 10). وهذا هو [ما يفسّر] لماذا "علينا أولاً أن نحرر هذا الحدث، الكارثة، من كل ما يحول دون فهمها، وبخاصة من تلك الكوابح التي طالما أدخلتها إليها المقاربات التاريخية والسياسية؟ إنه سؤال تحرير الكارثة من كل ما يحولها إلى شيء، أو لحظة، أو حقيقة تمنح لها معنى وهمياً" (11-12). في مرحلة سابقة، مع ذلك، كانت ثمة جهود واضحة لكتابة، بل لتحسين التاريخ، تحديداً، "تاريخ اللغة الأرمنية عبر عصورها واستعمالاتها" (AULA 22). وقد كانت اللغة الأرمنية عبر عصورها واستعمالاتها *Ages et usages de la langue arménienne* اختياراً واعياً ومقصوداً كتاريخ، وإن كان من نوع مختلف، يسعى إلى "الإفلات تماماً من مجال المعرفة اليقينية من خلال التركيز على سؤال "الأدبنة literarization"، [أي] أن تصير اللغة الأرمنية أدباً عبر أحداث وانقطاعات تحدد تحقيقاً جديداً... لتناول مشاكل معاصرة من خلال جوانب تاريخية لا يتم، عادة، أخذها بعين الاعتبار (24-25). متوسلاً العمل الأدبي بوصفه الجانب الآخر للتاريخ، يظهر نيشانيان قدرته على كتابة التاريخ، "لينتج على نحو واع بذاته، وبمناهج المؤرخ،" تاريخاً أكثر اتساعاً واشتمالية، "تاريخاً لم يوجد بعد."⁹⁹

بتوسيع هيمنة ذلك التاريخ الأكثر اشتمالية، عادةً، ينبري [المؤرخ] لكتابة تاريخ لغة "تفحص معنى عملية "الأدبنة"، أي شروط تحوّل اللغة إلى لغة "أدبية" و/شكال هذه الظاهرة. إن ما سيحظى باهتمامنا قبل كل شيء هو إذن سلسلة

الانقطاعات في تاريخ هذه اللغة ووعي متحدثيها بها... إنه تاريخ المفاهيم والتلقّيات: مفاهيم اللغة عبر العصور عموماً، بقدر ما يمكن للمرء الوصول إليها؛ وتلقّيات اللغة المحكية واستخداماتها الشعبية" (24-25).

لكن، لاحظ أن المبادئ التي يحددها نيشانيان باعتبارها تجعل هذه الأدبنة ممكنة (أولاً، مبدأ المركزة [76]؛ وثانياً، مبدأ تهيئة المجتمع للعمل [82]؛ وثالثاً، مبدأ الفصل عن الأجنبي، مروراً بالأجنبي الذي هو كذلك إغلاق الحساب معه [84-85])، يفترض أن تكون ذات طبيعة غير لغوية وغير تاريخية ("هل يمكن للإفادة التاريخية أن تخلق البيئة المتعلقة بالأسباب والشروط التي تمكّن من ولادة 'لغة أدبية'؟ الأسباب العرضية لا ينبغي أن تحجب ما يحدث بالفعل" [86]؛ التأكيد مضاف). بكلمات أخرى، يفيد واقع الحال أن مفهوم الحدث ("ما يحدث فعلاً") موسوم بأنه ما يتجاوز (أو تجاوز حتى الآن) حدود التحقيق/التاريخي. سيذهب نيشانيان إلى حدّ التنبؤ بجهوده اللاحقة حين يؤكّد محاولته الامتناع عن اعتبار الأعمال الأدبية بمثابة "أرشفات" سيكون في وسعها أن تمكّن بطريقة ما "توثيق" حالات اللغة المحكية" (139). هنا، ومع ذلك، فإن هذه المحاولة تبقى علاجية.

إن ذلك يعني التعامل نقدياً مع مشاريع تاريخية سابقة، بل ومع قوائم مرجعية بأكملها. يوضح نيشانيان أن "ثمة قوائم مرجعية كاملة من المجلدات، المكتوبة بشكل أساسي باللغة الأرمنية، موضوعها على ما يبدو هو نفسه ما يشغلنا هنا: إعادة تتبّع تاريخ اللغة الأرمنية من خلال إبراز الحقب الصامتة لتطورها" (29-30، التأكيد مضاف).

وعلى ذلك، وبغض النظر عن التحفّظات الطفيفة، يبدو أن ثمة وضوحاً أكيداً حيال فُرادة الأدب، لبعض الوقت على الأقل. وبكلمات أخرى، هناك وعد بـ "تاريخ آخر، مختلف جداً، و متميّز عن تاريخ المؤرخين، وأكثر غموضاً وسيولة" (ATRN 158). وهذا ما يفسّر لماذا أعرب نيشانيان عن أسفه، في مناسبات عدة، للطريقة التي حوّل فيها كُتّاب، لا يمكن إنكار موهبتهم الأدبية، أنفسهم إلى "أمناء للأرشيف".¹⁰⁰ وكما يوضح نيشانيان ذلك في كتاب **التحريف التاريخي**، فإن "هؤلاء الكُتّاب، الأعظم في صفوف الأرمن على امتداد القرن، عبّروا عن استعدادهم لأن يكونوا أمناء للشهادة، وفي حقيقة الأمر، للأرشيف، حدّ أنهم أنفسهم اختاروا أن يوجّهوا الضربة القاضية للأدب" (HP 15)، وانظر على سبيل المثال، (ATRN 264). إن وعد الأدب (على ندرته) وفرداته—الأدب كما يقف إلى جانب التاريخ أو خارجه—تمحور حول السؤال إن كان لدى الأدب شيء آخر يقوله، شيء مختلف حيال التاريخ تحديداً، وحيال الكارثة، إن لم يكن حيال الحقائق، أو حيال الحقائق وحسب.¹⁰¹

"هل يوجد لدى الكُتّاب والشعراء المزيد لقوله عن الثورة الوطنية وتعالقها بالكارثة أكثر من، فلنقل، الفاعلين أنفسهم أو المؤرخين، أو، مرة أخرى، أكثر من المحلّلين السياسيين للأحداث؟ نعم، لديهم، لكن ليس لأنهم قادرون على رؤية الظروف التاريخية ببصيرة أفضل أو لأن تفسيراتهم أكثر دقة. إن لديهم المزيد ليقولونه بسبب سلطة الأدب، لأن الأدب مرتبط، بشكل أساسي، وللمفارقة، بفعل الحداد، وهو قادر على استكناه وشائج الحداد في ممكنه، وبأكثر من ذلك، في استحالته" (WDNR viii).

ليست المسألة، إذن، أن الأدب يستحق معالجة متميزة ومنفصلة، ولا أن عمليات الأدبنة ("الحركة المعقّدة حيث تصبح اللغة مكتوبة، لكن حين تصبح

أيضاً لغة أدبية، فيما كانت من قبل إما محض لغة محكية أو لغة دارجة بالمقارنة مع اللغة المكتوبة، الجديدة والقديمية") يجب أن تعالج من خلال بحث محدد، وتاريخ متميز، إن جاز القول، يتضمّن "مفهمات وتلقّيات: مفهمات للغة بشكل عام عبر العصور، بقدر ما تكون متاحة؛ وتلقّيات اللغة المحكية واستخداماتها الشعبية".¹⁰²

الأدب، بالنسبة لنيشانيان، يتطلّب تأملاً محمولاً على الإمام الفلسفي والتاريخي، وتناولاً نقدياً يراعي فرادته، وقطائعه، وتحولاته، وتحوّلته، فعلاً، إلى أدب. "إن ظهور لغة أدبية، إذن، لبس نتاجاً ثقافياً للغة طبيعية. إن ظهورها يشكّل حدثاً ليس الإنسان سيّده".¹⁰³ ولذا، فإن قراءة نقدية وجادة للأدب تتطلّب عناية دقيقة ليس فقط بالفروق اللغوية الداخلية على امتداد الزمان والمكان، وعصور اللغة/ات واستخداماتها (والمتلقيّين، والمستهدفين، واللهجات، والتجانس و/أو التوحيد، وما إلى ذلك)، ولكن أيضاً بمسألة الترجمة، وبشكل أكثر تعميماً، باعتبار "الأجنبي" الذي يتم تضمينه أو استبعاده، واستعارته وإعادة تهيئته، ولكنه دائماً يترك آثاره على اللغة وتشكيلاتها الاجتماعية والسياسية والبلاغية.

إن نيشانيان نفسه هو مترجم متفانٍ لا يكل ولا يمل وذو حساسية مرهفة (من الفرنسية والألمانية إلى الأرمنية، ومن الأرمنية إلى الإنجليزية والفرنسية)، وتأملاته حول الترجمة، المنتشرة كما هي على امتداد كتاباته، لا غنى عنها لفهم عمله عموماً ولفهم مداخلاته النقدية بشكل صحيح.¹⁰⁴ ولعل الأكثر أهمية في هذا السياق، هو اهتمامه بالترجمات الداخلية، وإمكانية التواصل بين الأرمن بعضهم مع البعض الآخر واستحالتهم، والوصول إلى تراثهم النصي، استناداً إلى التقسيمات المتعددة التي ميّزت اللغات الأرمنية، ابتداءً من التفريق بين الأرمنية الشرقية والأرمنية الغربية.

ولذا، عندما يتعلّق الأمر بالأدب، فإن المهمة لا يمكن أن (على الأقل، لا) "تتجلى في هيئة تاريخ" (WDNR 10). بل "إن مهمة الناقد بامتياز هي أن يُظهر عبر وسائل أخرى، وسائل غير روائية *des moyens non romanesques*، ما في وسع الأدب وحده *seule la littérature*، أو هكذا يبدو، أن يتملّكه ويستبقه داخل نفسه؛ ما يمكن للأدب وحده اختباره" (WDNR 246/ ATRN 278)؛ الترجمة معدّلة). فالأدب، إن كان للمرء صوغ الأمر في صيغة مختصرة، هو بالتالي ضد *التاريخ*. ذلك أن "التاريخ لا يزال، رغم كل تجديّات التخصص، هو خطاب الحقائق. في الأدب، الحقائق هي دائماً خارج الشيء ذاته" (WDNR 246/ ATRN 278). الأدب يجب أن يكون ويبقى مفصّلاً.

"لم يكن لنا أن نأخذ الأدب في جوهره بعين الاعتبار، كنوع محدد من الحدث *ماهيته كحدث* [*en son événementialité propre*] الذي هو كذلك فعلاً. في أحسن الأحوال، سيكون لنا أن نحوّه إلى موضوع أو وثيقة للتاريخ، الأمر الذي لا يزال ممكناً والذي هو، للأسف، السمة الأكثر شيوعاً، حتى في الدراسات الأكثر حداثة والأفضل اطلاعاً. على أية حال، فإن نوع الحدث الذي يشكّل الأدب ماهيته ويمكنه روايته لا ينتمي للتاريخ. ليس ثمة من صنافية تاريخية يمكنها أن تقدّم تفسيراً له. وبكلمة واحدة، وضمن أفق الكارثة، ليس ثمة من تاريخ للأدب، وإنما ملابسة لحدوده وحسب، إعادة لميلاده، وتساؤل عن قدراته" (WDNR 246/ ATRN 278).

فقط عبر الاعتراف بفرادة الأدب وقبولها، والمجال المميز للفعل الجمالي الذي يدسّنه، يمكن لنشانيان أن يواصل، عند هذه النقطة، استحضار، وحتى رثاء، غياب الأدب. تتفاوت المصطلحات هنا، وهذا مهم بطبيعة الحال، ولكن

سواء كان يكتب عن اختفاء أو تخلّ، أو عن فشل أدبي معين (*la littérature* *défaillance*, ATRN 274)، وحتى عند التأكيد على أن "عملاً أدبياً يمكنه أيضاً أن يبدو كأداة ضد الأدب نفسه، ضد الأدب بوصفه متواطئاً، وضد التحديد الأدبي للقومية" (WDNR ix) ... فإن ما يستمر في التأكيد عليه هو عمل الأدب، "سلطة الأدب"، كما رأينا، "لأن الأدب بصورة أساسية، وللمفارقة، مرتبط بعمل الحداد، وهو قادر على استكنائه وشائج الحداد في إمكانيته، وبأكثر من ذلك، في استحالاته" (viii). وللإعادة، إنه باسم هكذا أدب، باسم عمل الأدب، يمكن لنيشانيان أن يصف الكتاب الأرمن المعاصرين (والأعظم من بينهم) بأنهم قد تخلّوا عن الأدب وأفشلوه، وقد صاروا "مجرد أمناء للأرشفة" (WDNR 233). لقد كان لهم "التجربة الفظيعة للكاتب في التخلي عن الأدب وإنكاره ذاتياً، وتوديعه-وداعاً للأدب (*an adieu to literature* WDNR 233؛ التأكيد مضاف).

لارتباطه بشكل جوهري باستحالة الحداد، ونهاية الحداد الذي هو الكارثة (لأن إرادة الإبادة الجماعية تحظر الحداد، وتفرض "تحريم الحداد")، فإن تحويل الأدب إلى شهادة، العملية التي من خلالها "أعادت الكارثة موضوعة كل شهادة أدبية في بعد الأرشفة، وبالتالي، دمّرت على الفور مفهوم "الشهادة" بحدّ ذاته، يجلب كذلك تخلياً عن الأدب للأدب، وتحركاً باتجاه "مفهوم غير أدبي للنص" (WDNR 245). ذلك أن "النص الأدبي ليس شهادة، وليس سرداً شخصياً للأحداث، أو الحقائق، أو المشاكل، أو الأوضاع." ¹⁰⁶ الأدب، المشهور ببلورة المطالبة بـ "تعليق الإنكار"، يتطلّب أكثر من ذلك (ولربما ينطبق ذلك أيضاً على الشهادة). بالتعامل مع غير الواقعي، باعتباره ما يتجاوز التوثيق والحقائق (كما يعرفهما التاريخ والقانون)، فإن الأدب أيضاً يطالب بـ "تعليق التصديق"، بل و"تعليق الواقع". يوضح نيشانيان أن "هذا—إرجاء التصديق أو الإيمان، مع

المحاكاة والمحاكاة المصطنعة—هو ما يبدأ به الأدب بما تعنيه الكلمة من معنى" (WDNR 245).

ضد الوثيقة، وضد الأرشيف [أي في مواجهتهما]، يقترح نيشانيان النصب التذكاري، الأدب كنصب تذكاري. ولكنني، على الرغم من ذلك، ينبغي أن أشير إلى أن ثمة عدداً هائلاً من النصب التذكارية في عمل نيشانيان، وبخاصة عبارات "نصب حداد تذكاري *monument de deuil*" و"نصب الحداد التذكاري *monument du deuil*" التي تظهر بشكل متكرر في كتاباته. تعلن العبارة تمييزاً يستعيره نيشانيان، كما رأينا، من ميشيل فوكو، التمييز بين الوثيقة والنصب التذكاري، ولكن [التمييز] يعمل قبل أن يحظى بتداول صريح. يصير [الأدب نصباً تذكاريًا] كوصف (في بساتين محترقة لجورجين مهاري، وبين الخرائب لزابيل إسيان)، أو، بتواتر أكبر، كاسم لما هو مفقود، وغائب، وغير موجود. ثمة أنواع مختلفة من النصب التذكارية بطبيعة الحال. وفي الواقع، فإن الأصلائي، هذا الاختراع الأعظم لفقه اللغة، الذي سنعود إليه عما قريب، يوصف كـ "نصب تذكاري"، نصب تذكاري لفقه اللغة (ومن أجل) الحداد عليه.

في وقت لاحق، سيعبر نيشانيان عن نوع من الأمانة أو الحلم بنصب تذكاري سيأتي واصفاً زمناً مستقبلياً—ربما ليس بعيداً—حين تُقرأ النصوص التي كتبها الناجون ويُعلّق عليها، بدلاً من استخدامها لأغراض تأريخية. "ستفقد سردية النجاة حينها من المجال الجاذبي للنظرة التاريخية؛ وسيُقدّم للجمهور بوصفه نصباً تذكاريًا... الشهادات بوصفها نصباً تذكارية، ربما، سيكون لها فرصة أن تُقرأ. دون حضور طيفي. ومتحررة، أخيراً، من الحقيقة وتاريخ المؤرخين! ومتحررة، أخيراً، من مبدأ الواقع! سينتهي بها المطاف محققة المكانة بين المتناقضات: الافتقار إلى الدمعة في التمثيل والاحتياج إلى الحقيقة في الأرخنة. هل هذا

حلم؟" (HP 104). كنصب تذكاري للحداد، نصب تذكاري لاستحالة الحداد، وبتجاوز كل ما عرفناه حتى الآن بهذا الاسم، يظهر الأدب كنصب تذكاري. إنه أثر هش، وعرضة دائماً للفساد ("النصب التذكاري قد تمّ إفساده بالفعل من قبل الوثيقة" (HP 123).

يظهر الأدب كاسم آخر لـ "تأريخ النصب التذكارية" الذي يعمل نيشانيان عليه بتواتر، ويدينه، ولكنه كذلك يُدرّجُه على امتداد كتاباته. ومثل قصيدة (في هذه الحالة تحديداً، أرض النار لـ يغيشي تشارينتس)، فإن النصب الكتابي يجب "قراءته كرتاء مثقل بالكارثة نفسها، ولكن أيضاً بالطبع، كتفسير لهذه لكارثة" (WDNR 57)، الأدب كنصب تذكاري هو في الوقت نفسه تاريخ وخيال، حداد واستحالة الحداد، شعر، ونقد. "الشعر يصير تأملاً حول نفسه. ولم يعد يسعى ببساطة إلى أخذ مكان [للتواجد]، إلى أن يكون حدثاً خالصاً. إنه يسعى إلى التأمل في أخذ-المكان هذا، في حدوث الأحداث بشكل عام، في نفسه وفي التاريخ كحدث. في هذه العملية، يكشف الشعر عن نفسه سرّاً بوصفه الشيء الذي يتيح أخذ المكان... كحدث غريب ومقلق تعلن فيه وتنعكس إمكانية أي حدث كان—وهذا يعني، مرة أخرى، مواجهة الشعر، وجهاً لوجه، للتاريخ الذي على هذا النحو، في فعل من الاعتراف المتبادل" (WDNR 71-72). مثل الأدب والنقد، ومثل "تراكب الشعر والتاريخ"، فإن الشعر يأخذ "مكان التاريخ" ويصيره. (WDNR 71-72).

الأدب (أو التاريخ)، بمعنى بديل للمصطلح، سيكون، بالتالي، نصباً تذكاريّاً. إنه يَعدُّ بفعل شهادة لا يهدف إلى التوثيق بل بأكثر من ذلك أن يكون وسيلة "إعطاء المعنى، ومنح الأسلوب، ومعارضة حظر الحداد من خلال الحداد نفسه؛ وإنقاذ فعل الحداد عبر فعل الكتابة، وإقامة النصب التذكاري، وفي الآن نفسه،

إيصال... المعاناة؛ الكتابة... عند حدّ ما يمكن أن يُقال، وما يمكن أن يُسرد، ولكن بطريقة تتيح لكتاب عظيم أن يخرج منه" (WDNR 228). ولكن هل الأدب، بهذا المفهوم، ممكن؟ هل يمكن للأدب، بكلمات أخرى، منح شهادة مختلفة؟ هل ثمة شهادة خارج فقه اللغة؟ يمكن للمرء رؤية شيء ما يتحوّل في أعمال نيشانيان عندما يوجّه اهتمامه إلى فقه اللغة، أو للدقة، عندما يعود إليه. بالنظر تاريخياً [إلى أعمال نيشانيان]، لا بدّ لمر/جعة كبيرة أن تكون قد أُجريت لعمله السابق ("ATDP 17 *la revision est de taille*"), حوّلت وأعدت تفسير اشتغاله الدائب على فقه اللغة كما أدّى في AULA، وقد تمّت مراجعته وجرى تنقيحه، ونقده وإعادة صياغته على امتداد صفحات طويلة باللغة التحديد، وحتى الحدة.

هذا ما يقوله نيشانيان بنفسه، إنه يقرّ بالمراجعة، وبشكل صريح، ولكنني أود أن أقترح أن تبعات مفهمته للأدب، والذي لا يمكن تمييزه عن مقياس الكارثة، يجب أن يتمّ التأكيد عليها لأجل تحقيق فرق أعمق من—مرة أخرى—الفرق التاريخي، مهما كان الأخير فاعلاً في العمل. ليس لأنه كان من الخطأ صياغته على هذا النحو وتبعاً لقواعد مألوفة... لكن في حين كانت الكارثة، ومعها ومن خلالها خطاب التاريخ، تُرى على أنها تضع نهاية للحداد، فإن فقه اللغة الآن—أي الاختراع المشترك للتاريخ والأدب—هو ما جاء ليقطع طريق وصولنا إلى الحداد. بكلمات أخرى، إن فقه اللغة هو الذي يحظر الحداد، لأن اختراع فقه اللغة "هو الحدث المخصص الذي جعلنا ما نحن عليه، ذلك 'الخاص' بنا والذي، بالإضافة إلى ذلك (ولكن هل هي إضافة؟)، منحنا لغتنا الأدبية" (ATDP 20).

بقدر ما هو الأدب "توأم لفقه اللغة" (ATDP 15)، فإنه يشارك في استحالة الحداد. وإذا كان صحيحاً "أننا لا نعرف اليوم شيئاً عن الحداد (أي الحداد الكارثي)،" فإن ذلك بسبب فقه اللغة، بسبب الاختراع فقه اللغوي وتوزيع الفن،

والدين، والأدب. ذلك أنه "ومنذ البداية، قرر فقه اللغة كل شيء فيما يتعلق بالحداد (... لقد قرر كل شيء فيما يتعلق بالكارثة التي منها يكون الحداد). وبالتالي، فإن الفن، في وظيفته وفحواه، يعتمد بشكل كامل على هذا القرار فقه اللغوي" (ATDP 15). وفي نهاية المطاف، "فإن ما يُعرّف نفسه بوصفه أدباً يفعل ذلك تاريخياً و فقط كردة فعل على بداية المشروع فقه اللغوي... الأدب [يجد نفسه] في تبعية مزدوجة تجاه فقه اللغة" (102).

كارثة (فقه اللغة)/ الكارثة (فقه اللغوية)

"إنه يخترع فن حمل الفقراء على الكلام عن طريق إسكاتهم، يجعلهم يتكلمون كالبيكم... كلامهم ممتلئ دائماً بالمعنى. إنهم، ببساطة، يتجاهلون المعنى الذي يحملهم على الكلام، [المعنى] المتكلم فيهم. إن دور المؤرخ هو إيصال هذا الصوت."

جاك رانسيير

أسماء التاريخ، 1992

"إن الحد الأدنى من الدلالة بوصفه مصدر التمتمة للغة يبقى بالكاد هو نفسه طالما لم يتكلم؛ والقلم يأتي لمساعدته."

فريدريش كيتلر

شبكات الخطاب، 1985

فقه اللغة هو الاسم الذي يعطيه نيشانيان للتاريخ—الطريقة التي يترجم بها التاريخ، وفي الحقيقة، يزيح بها—كل شيء ("كل كائن تاريخي يصير في الأساس [كائناً] فقه-لغوي" (ATDP 110)). كالأدب، وكأدب، يظهر فقه اللغة في علاقته الأساسية بالحداد. سيكون هناك الكثير الذي يمكن قوله عن الحداد وعن هذا الاهتمام بالحداد في عمل نيشانيان. في السياق الذي يعيننا هنا، ربما ينبغي للمرء أن يبدأ، من جديد، بتعريف فريد آخر يورده نيشانيان للإبادة الجماعية، وهو استحالة الحداد، وبشكل أكثر تحديداً، حظر الحداد المفروض من قبل إرادة الإبادة الجماعية. في مواجهة/استعصاء الحداد وغيباه *"die Trauer Gleich fehlt"*

كما كتب فريدريش هولدرلين، وينضم نيشانيان إلى أولئك الذين حاولوا فحص هذه المقولة ولربما ترجمتها.¹⁰⁷

على نحو أكثر عمومية، يمكن للمرء أن يؤكد أن نيشانيان يكتب—الحداد. بمعنى أن الحداد هو الشيء الوحيد الذي يكتب منه وعنه. يمكن للمرء أن يتحدث عن الصدمة أيضاً، ونيشانيان نفسه يفعل ذلك، في بعض الأحيان، حتى وإن بشيء من المقاومة التي ينبغي أن تجعلنا نتريث. ومن بعده، لن أفعل أنا الآن أكثر (وبلا شك، أقل بكثير) من ترجمة الحداد. ومع ذلك، فإن ما سأحاول تقديمه في هذا القسم، وبطريقة غير مباشرة، هو تقفّي أثر بعض الكتابات لكلمة *الكارثة* من خلال أعمال نيشانيان من أجل توضيح الادعاء الذي قدّمته للتو، وهو أن فقه اللغة هو اسم التاريخ.

لقول ذلك باختصار، فالكارثة هي تلك التي بناء عليها يكون اختراع صمت أصلي متوقّعا. وقد بدأنا نرى أن التاريخ يحتاج إلى هذا الصمت بغية "جعله يتكلم"، كأرضية لعملياته الخاصة. التاريخ، كما يقول ميشال دو سارتو، "يجبر الجسد الصامت على الكلام. إنه يفترض وجود فجوة للظهور بين عتمة الواقع الصامت الذي يسعى للتعبير عنه والمكان الذي ينتج فيه كلامه الخاص، محمياً بالمسافة القائمة بين نفسه وموضوعه."¹⁰⁸ ما يتبقّى ليُرى هو امتداد بنية—الفرق التاريخي—حيث تبقى تكرارات الصمت مكونة لعدد من الخطابات (الاستشراق، وكذلك القومية والاستعمار، والأدب وعلم الإنسان، والشاهد والأرشييف)، وكلها "تتنمي" إلى فقه اللغة، وتشترك في نشره. في نهاية مسار يبدأ بالكارثة (التي تظهر مبكراً في كتابات نيشانيان مرجّعة صدى تأثير موريس بلانشو)، يجد المرء شخصية أخرى تظلّ محدّدة بانتمائها إلى الكارثة: شخصية الأَصْلاني. ما هو الأَصْلاني؟

يجد نيشانيان السؤال والخلاصة الموجزة لمساره الخاص في عمل ستائيس غورغوريس، الذي يستبق، على نحو فريد، الحجج التي كنا نتتبعها، ويجب على ذلك السؤال ذاته من خلال الأرشفة. "ما هو الأصلي؟" يسأل غورغوريس. "هذا السؤال يحدّد الموقع الذي تقيم فيه الأمة. إنه يشير إلى أرشفة التمثيل (الذاتي)، الجرد المقدّس للأصنام التي تجعل التاريخ القومي ممكناً. يحتوي هذا الأرشفة كل أطر الزمان وأطر المكان المنعكسة من المخيال القومي. هنا يتم إنتاج وحفظ الديمومة الثقافية باللغة الضرورية لتأسيس أي أمة. إنه المكان الذي يكتب فيه تاريخ الجغرافيات المختلفة للأمة، لحظاتها الجغرافية المتذكّرة والمتخيّلة. إنه سرّة حلم الأمة، باستدعاء فرويد مرة أخرى — *التقليد نفسه topos* الذي يتيح الاستبصار الثقافي (التحديقة السّريّة *omphaloskopis*) التي تغذي إعادة إنتاج كل أمة. الأرشفة، في نهاية المطاف، غير قابل للتفسير، حتى لو لم يكن ذلك إلا لكونه نفسه ينتج "أرضية" تفسير ذاته.¹⁰⁹

وبشكل أدق، فالأصلائي يسبق الشاهد: نتيجة لنفس العملية التأويلية والأدائية، القائمة على، وبوصفها، الأرضية نفسها، التي يتم تشكيلها والمصادقة عليها من قبل التاريخ، بينما تشرعن هي التاريخ. وإن الصمت الذي يشترك فيه الأصلي مع الأرشفة ("الأرشفة، في نهاية المطاف، غير قابل للتفسير") هو ما يسمّيه نيشانيان الكارثة. ولكن نيشانيان يتوانى، إن جاز القول، ضد التاريخ القومي، وذلك من خلال النظر في شروط ظهوره ومن خلال شخصية الأصلي. تأمل ترجمة نيشانيان لحجة غورغوريس، التي تجمع بين عدد من الخيوط التي درجنا على متابعتها، ابتداءً من الدور الذي لعبه التاريخ كتقنية للحكم، والسلطة، والمعرفة.

"يعرف المرء سلفاً أن الأصلاني هو من يحمل الكارثة في داخله. إنه تجسيد لكارثة التراث. الأصلاني هو نثار [بقية ما بعد الانفجار]. /ن/ اختراع الأصلاني، الوجه الآخر لفقه اللغة، بوصفه نثاراً هو الطريقة التي يعمل بها الاستشراق على أرخنة الموضوع. بالنسبة للفكر فقه اللغوي، الكارثة حدثت تاريخياً. الأصلاني لم يعد يتذكر. إنه لم يعد يتذكر تاريخه، ولم يعد يتذكر أرخته الخاصة. هكذا هي إرادة فقه اللغة [تشبه إرادة الإبادة الجماعية]. ومن ناحية أخرى، فإن فقه اللغة يجب أن يتجاهل كل شيء عن الحقيقة يشكّل جسداً واحداً مع صورة الأصلاني النثرية والبَقَوِيَّة بوصفه حاملاً للكارثة. ولذا، فإن فقه اللغة هو الذي اخترع الكارثة التاريخية" (ATDP 138).

الأصلاني هو شاهد، بالفعل [وسلفاً]. إنه "الشاهد الصامت".¹¹⁰ وبأكتر من ذلك، فهو بالفعل [وسلفاً] الناجي من كارثة لا يعرفها وقد جاء إلى الوجود حاملاً لها "الناجون من كارثة قديمة لا تسمي نفسها" (172). إنه اختراع لا ببساطة في التاريخ، بل هو شرط التاريخ، وأرضيته، ومصدر شرعيته. فالتاريخ، في حقيقة الأمر، يُعرّف "استناداً إلى طريقة سوف يعامل من خلالها هذا الحدث/اللاحدث الكلامي الذي لا يملك فاعله القدرة لضمان مرجعية ما يقوله".¹¹¹ ولهذا السبب فإنه كالأرشيْف، بل هو نفسه أرشيْف، "ركام ونصب تذكاري" (123)، قبر أو وثيقة ينتظر أن يُقرأ، وأن يُفسّر، وأن يُحمَل على الكلام.¹¹² يصف جول ميشليه حالته بمصطلحات دقيقة: "حارس الأرض، [و] نصب تذكاري إنساني، يحتوي القبر على شاهد صامت سيتكلّم حسب الحاجة".¹¹³ إذن، فالأصلاني يتكلّم، ومع ذلك فهو أبكم، غير قادر على سماع نفسه، وقد فقد إمكانية الوصول إلى صوته الخاص، الصوت الذي لم يعرف أبداً أنه يمتلكه، ولكنه الصوت الذي سيبقى غير قادر على الوصول إليه. إنه سيّد "مملكة البكم، واللاواقعي، والأمّي" وساكنها.¹¹⁴

الأصلائي، إذن، محظور عليه الحداد على ما لا يعرف أنه فقده. كان يجب ضمان "سماع هؤلاء الناس لأنفسهم، والدخول في علاقة مع أنفسهم... كان يتوجب على المرء منح صوت لمن كان، إلى حينه، عديم الصوت، وإعادة الكلام إلى من قُطع كلامه من جذره، لأنه لم يكن من الممكن وصول [الكلام] إلى أذنه هو. هكذا يكون البكم. البكم هو الأكثر ملاءمة لـ "الأصلائي". لقد كان على المرء إعادة وضع كلام [الأصلائي] على لسانه، وفي أذنه" (71). إن التفكير في هذا البكم، هو التفكير في الكارثة، التفكير في البكم بوصفه كارثة (72).

ولكن الأصلائي يتكلم، وقد قلت ذلك. في بكمه وعبر بكمه، يتكلم. إنه يتكلم "أرشفات الكلام القديم، المشكّلة بفعل الضرورة الداخلية المحضة، وبالتحديد بسبب القَدَم المفترض لكلام الأصلائي... كلام الأحياء يُنظر إليه على أنه 'آثار قديمة'. كلام الأصلائي [أثر] قديم [قطعة أنثيقة]، في أحسن الأحوال مثل النقوش التي على شواهد القبور والتواقيع التي على المخطوطات المنسية" (83). ولذا، فالأصلائي يتكلم، وكلامه هو صوت الأزمنة القديمة، وقد وهن ومُحي (82). أن تستمع إلى كلامه، وللدقة، الذي لا يملكه أو يفهمه، وأن تنسب إليه ما لا يمكنه سماعه وما لا يعرف أنه يقوله، [يعني] أن يقوم فقيه اللغة بأرخته (82). الأصلائي مكفول العمق، وبالتالي، [فهو] عمق تاريخي. إنه مقسّم على أنه من التاريخ، لكنه ليس فيه.¹¹⁵ وبالتالي، فإن العمليات التاريخية ستبقى دائماً تعيده إلى التاريخ، وبخاصة إلى تاريخه هو. الأصلائي مثل خرائط المواقع الخالية من الساكنين التي بدأ علماء الآثار الناشئون ترسيمها ("الأعمال الأولى لفقه اللغة كانت ذات طبيعة أثرية وجغرافية" [130])، موجود هناك ليقرأ، وليمنح صوته الخاص ومعناه الخاص. إنه يشبه حيّزاً جغرافياً بحاجة إلى اكتشاف، " [إنه] حيّز يحمل الآن تاريخه الخاص، تماماً على سطح جسده، إن جاز القول... [يجب على

المرء] "قراءة" العمق الزمني لأشياء الحيّز الجغرافي، وفتح هذه الأشياء على زمنها التاريخي" (137). وعبر هكذا قراءة، يقدّم فقه اللغة الفرق التاريخي باعتباره ما يقسم الأرض عن نفسها (وفي نهاية المطاف، الأصلاني عن نفسه)، إن جاز القول، مزيلاً إيّاها من تحت أقدام ساكنيها، الأصلانيين، في الوقت الذي يكون فيه الأصلانيون مقسومين أيضاً: عن صوتهم (الذي لا يستطيعون سماعه) وعن آذانهم (التي لا تستطيع الفهم). إن موقع هذا التقسيم، وكذلك بداية التاريخ، هو الكارثة.

إنها، كما بدأنا نرى، كارثة تاريخية. ونيشانيان، الذي يعرف حبات التاريخ وسردياته منذ أمد طويل، يعترف: "لقد سألت نفسي دائماً كيف تمكن الإثنوغرافي دائماً من الوصول إلى الموقع في اللحظة نفسها للاختفاء النهائي... وتحديدًا في اللحظة حينما يكون التراث قد بلغ نقطة التفكك بحيث يكون في وسع المرأة الطاعنة في السن فقط الوصول إليه، لا الشباب" (146). ماذا لو لم يأت باحث فقه اللغة؟ ماذا لو لم يصل في تلك اللحظة ذاتها؟ [لو حصل ذلك] لكانت الكارثة قد حدثت، ولكانت، بالنسبة للأصلاني، خسارة أخرى بلا حداد. ولأن الأصلاني نفسه، بالطبع، هو من يكون [سلفاً] ودائماً غير قادر على التفسير، فإنه علامة لأجلها "صارت كل [عملية] فك الشيفرات مستحيلة، بعدما فقد مفتاح اللغة الأصلية، العالم الذي كان فيه [الأصلاني] مهماً" (148). بموته عند الوصول، وغير وإع بالكارثة التي حلّت به، ماذا سيكون الأصلاني قد جمع في ذاته، كارتته الخاصة، الكارثة التكوينية لوجوده (أي لكونه-أصلياً)؟ إن خسارة الأصلاني (إضافة مضاعفة [بالمعنى المزدوج للكلمة أي خسارته وخسرانه]) هي خسارة بلا حداد. "الأصلاني هو من خسر الحداد" (149). هكذا هي "كارثة الأصلاني" (153). هكذا هو المصدر/التاريخي لـ"للحداد الكارثي"، الإمكانية، أو

بالأخرى، الاستحالة التي في هيئة تاريخ (165). بكلمات أخرى، يشترك التاريخ مع إرادة الإبادة الجماعية في المرسوم الذي تكون فيه القدرة على الحداد محظورة.

ومع ذلك، فإن مهمة المؤرخ ووظيفة الفرق التاريخي ستبقى دائماً تكييف تاريخ الأصيلاني عليه (ذلك أنه سيعلم الأصيلانيين كيفية الحداد، وعلام يمارسون الحداد—حداد ليس بحداد). وليس هناك إلا أهمية ضئيلة فيما كان هذا التاريخ كونياً أو مجزئاً. إنها الإشارة التي بواسطتها يمنح المرء إمكانية للوصول إلى ما هو، بأي حال من الأحوال، [إنه] غائب من نفسه، وغير متاح لنفسه، وبالفعل، ركام وقبر. ما يجده المرء، إذن، في أصل المشروع فقه اللغوي الذي هو التاريخ، هو مهمة تحضيرية تعيد تشكيل الحداد من خلال إنكاره، [إنه] "التهديد العنيف لصمت نهائي في علاقة المرء بنفسه، وبالتالي الضرورة الغريبة لوساطة من أجل أن يسمع الأصيلاني من جديد صوته الخاص في مصدره الملحمي-الأسطوري" (71).

كما نصّت عبارة [كارل] ماركس الشهيرة (التي فعلها إدوارد سعيد في الاستشراق)، إن الأصيلاني لا يستطيع تمثيل نفسه، إنه لا يستطيع أن يوصف أو يُفكّر فيه، إلا بوصفه قد نجا من كارثة ("النهاية قد حدثت بالفعل"، 72)، ما يفصله عن نفسه، والأهم من ذلك، ما يجعله يولد كما ما لم يكن من قبل أبداً: أصلياً (الاستشراق، [كما] أوضح روبرت يانغ، هو تاريخانية). ولذا، فإن ما كان "قبل" الأصيلاني لا يمكن تصوّره كتاريخ، ولهذا السبب فإن التاريخ، والقطيعة، أو الاستمرارية، تحرم الأصيلاني من الإقامة، أو الكلام، أو الممارسة، و[يظل] بنيوياً وإلى الأبد، خارج الأرشيف. إن تضمين هذا الخارج، وأرشفة كل شيء—الإشارة التاريخية بامتياز—لا يغيّر من سطوة التاريخ إلا القليل.¹¹⁶ وفي حقيقة

الأمر، فإن [فعل ذلك] يوسّعها أكثر وأكثر، وإن كان بشكل خاطئ كذلك. إن ما يمكن أن يشمل التاريخ، العناصر التي يمكنه الاعتراف بها وحسب، هي الشهود، والوثائق، وفي حقيقة الأمر، الأرشيفات. ليس ثمة تاريخ بلا أصلانيين، بقدر ما أنه ليس هناك أي شيء بلا أرشيفات. بكلمات أخرى، لا تاريخ بلا كارثة. التاريخ يجذر الأصلاني في الكارثة—التاريخ يعلنها وينتجها—كما يجذر نفسه في الأرشيف ([إنه] تدمير الأرشيف أو، كما يقول دريدا، حمى الأرشيف).

وهكذا، ربما، لم يكن الأمر أن يكون [المرء] ضد التاريخ (وكان ذلك ممكن أصلاً)، بقدر كونه ضد المؤرخين. [يستطيع المرء] فقط أن يتنافس مع الحقيقة غير الواقعية التي مؤدّاها أن التاريخ هو [الذي] ضدنا. ربما يمكن لهذا أن يبدأ بتوضيح لماذا يجد المرء في الأدب الأرمني إرهاباً للكارثة (النبوءة لم تكن تتكلم هنا، بل التاريخ. وقد كان يخبر الأصلانيين بما قد أتى عليهم بالفعل).¹¹⁷ وهذا ما يوضح الدور البنيوي والمدمر الذي لعبه فقه اللغة في مشروع إقامة الأدب القومي—الشهادات والوثائق التي تغذي الأرشيف. وأخيراً، فإن نيشانيان يبيّن لماذا، ومنذ بداية اشتغاله على الأدب الأرمني، والسابق للكارثة بوقت طويل، كان دائم الاستجابة، بالإضافة إلى النصوص التي كان يقرأها، إلى إعادات—وفي حقيقة الأمر، ترجمات—الكارثة.¹¹⁸

الإحالات

هوامش ضد الأرشيف

¹ مارك نيشانيان هو فيلسوف وناقد ومترجم، وأكاديمي جوال تنقل في التدريس بين جامعات مختلفة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وغيرهما، وظلّ أستاذاً للغة والأدب الأرمني في جامعة كولومبيا في نيويورك حتى العام 2007، ثم انتقل للتدريس في برنامج الدراسات الثقافية في جامعة صابانجي في إسطنبول. بعد إتمام دراسته العليا، بإشراف جان لوك نانسي، أطلق مجلة *GAM, Hantes Verlutsakan* **جام: مجلة النقد والتحليل** (بالأرمنية)، التي لا يزال محررها، وقد صدر منها، منذ العام 1980، عشرة أعداد. ظهرت أعماله اللاتفة بلغات عديدة، أهمها الأرمنية والفرنسية والإنجليزية والتركية. ألّف بالأرمنية: *A Bibliography of Hagop Oshagan* **ببليوغرافيا هاغوب أوشاغان** (1998)، و *Patker, patum, patmut'ium* **الصورة والأسطورة والتاريخ** (2016). كما أصدر بالفرنسية عدة أعمال، أهمها: *Ages et usages de la langue arménienne* **عصور واستعمالات اللغة الأرمنية** (1989)، *Entre l'art et le témoignage* **بين الفن والشهادة** (2006-2008) وصدر في ثلاثة مجلدات تُرجم اثنان منهما إلى الإنجليزية وهما: **كتاب الكارثة، والحداد وفقه اللغة**. هذا بالإضافة إلى كتاب *Le sujet de l'histoire* **موضوع التاريخ** (2015)، *La Perversion historiographique* **والتحريف التاريخي** (2006) الذي ترجمه إلى الإنجليزية جيل النجار. وبالتركية *Edebiyat ve Felaket* **الأدب والكارثة** (2011). ومن ترجماته وشروحاته بالأرمنية عن لغات أخرى: **المسيح الدجال** لفريدريك نيتشه، و**تاريخ قصير للتصوير الفوتوغرافي** لفالتر بنيامين، و**عقوبة الإعدام والرجل الأخير** لموريس بلانشو، و**الإنسان المستباح** وبقايا **أوشفيتز** لجورجيو أغامبين.

² جيل أنيجار (أو النجار باللفظ العربي للاسم العربي) هو أستاذ في دائرة الأديان وقسم دراسات أفريقيا والشرق الأوسط وجنوب آسيا في جامعة كولومبيا في نيويورك، وفيلسوف وأكاديمي ومترجم متخصص في الأدب المقارن ودراسات الأديان، والفكر اليهودي، إضافة إلى اهتماماته الفكرية ذات العلاقة باليهود العرب، واللاهوت السياسي،

والعرق والدين، ونقد المسيحية، والبلاغة المقارنة، والفلسفة القارية. وهو مثقف صلب، ومدافع بارز عن قضايا التحرر في العالم، ومناصر معروف للقضية الفلسطينية. يكتب بالفرنسية والإنجليزية. ومن أعماله: *On the Sovereignty of Mothers: The Political*؛ *Qu'appelle-t-on as Maternal* عن سيادة الأمهات: السياسي باعتباره أمومياً (2024)؛ *Destruction? ما الذي يُدعى دماراً* (2017) [بالفرنسية]؛ *Blood: A Critique of Christianity* دم: نقد المسيحية (2014)؛ *Semites: Race, Religion, Literature* ساميون: العرق، الدين، الأدب (2008)؛ *The Jew, the Arab: A History of the Enemy* اليهودي العربي: تاريخ العدو (2003)؛ *"Our Place in Al-Andalus": Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* مكاننا في الأندلس: القابلاه، الفلسفة، والأدب في كتابات اليهود العرب (2002)؛ وقد حرر وقدم لمجموعة جاك دريدا المعنونة: *Acts of Religion* أداءات الدين (2002)؛ وترجمته، من الفرنسية إلى الإنجليزية، لكتاب مارك نيشانيان، بعنوان: *The Historiographic Perversion* التحريف التاريخي (2009)، وكتاب بيتر زيندي، بعنوان: *Prophecies of Leviathan. Reading Past Melville* نبوءات لويثان: القراءة ما بعد ملفيل (2010).

³ Marc Nichanian, *La perversion historiographique: Une réflexion arménienne*, (Paris: Léo Scheer, 2006); *The Historiographic Perversion*, trans. by Gil Anidjar (New York: Columbia University Press, 2009).

⁴ انظر: عبد السلام بنعيد العالي، في الترجمة (بيروت: دار الطليعة، 1997)؛ انتعاشة اللغة: كتابات في الترجمة (ميلانو: منشورات المتوسط، 2021).

⁵ إسماعيل ناشف، "تعقيب"، 3 حزيران 2025.

⁶ المصدر نفسه.

⁷ Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963), 77. وانظر كذلك: إدوارد سعيد، فرويد وغير الأوروبيين، ترجمة فاضل جتكر واثار ديب (بيروت: دار الآداب، 2004)، 27.

⁸ Amy Allen (ed.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (New York: Cambridge University Press, 2018), 114.

⁹ للمزيد عن الصهيونية واليسار الغربي، وبخاصة اليسار الفرنسي، انظر: عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، ترجمة أدونيس وعبد السلام بنعبد العالي وزبيدة بورحيل ومحمد برادة (بغداد-بيروت: منشورات الجمل، 2009)، 55-184.

¹⁰ شلومو رايج، "خواطر يهودي ساخط"، **الكرمل**، العدد 8 (1983): 325.

¹¹ Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Disputes*, trans. by Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 57.

¹² Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, trans. by Harry Zohn (New York: Schocken, 1968), 255.

¹³ Jacques Rancière, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, trans. by Hassan Melehy (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), 74.

¹⁴ إدوارد سعيد، "إنّ بالرواية"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 127 (2021): 181-207؛ إدوارد سعيد، "جغرافيات محاصرة، مشهديات متحاربة"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **إضافات**، العددان 49-50 (2020): 70-86؛ مايكل تاوسيج، "قبر فالتر بنيامين"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 132 (2022): 130-167؛ سايدية هارتمان، "فينوس في أداءين"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **أسطور**، العدد 16 (2022): 123-138؛ جان لوك نانسي، "بين عالمين: الحقيقة وقصتها"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **الأخبار**، 30 تشرين الثاني 2021؛ جان لوك نانسي، "المقتحم: قلب الفيلسوف"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **مجلة مؤمنون بلا حدود**، العدد 13 (2018): 384-392؛ جيل النجار، "اليهودي-العربي: تاريخ العدو"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ ورنّا بركات، **الكرمل الجديد**، العدد 3-4 (2013): 123-170؛ جيل النجار، "الدولة الانتحارية"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **إضافات**، العددان 43-44 (2018): 218-241؛ عوز شيلاح، **أراض للتزّه: رواية في شذرات**، ترجمة عبد الرحيم الشيخ (رام الله: مدار-المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2010)؛ غاياتري سيفاك، "التابع يتكلّم عبر الموت"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ ورنّا بركات، **باب الواد**، 12 تموز 2021؛ صبحي الزبيدي، "ترحالون رقميون: الأوطان-الأرض والأوطان-الصفحات"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **تبين**، العدد 33 (2020): 141-162؛ حسين البرغوثي، "حفاة في مواجهة الجيئات العسكرية: الانتفاضة الأولى في القرى"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **مجلة الدراسات**

الفلسطينية، العدد 113 (2018): 135-150؛ رفعت العرعير، "غزة ترد بالكتابة: رواية فلسطين"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 138 (2024): 24-10؛ سامرة اسمير، "إرشادات غزة: عن نهاية الحكم الاستعماري"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 137 (2024): 27-37؛ رنا بركات، "هل السماء تبكي: العنف الاستيطاني ونهاية العالم"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 137 (2024): 262-267.

¹⁵ للمزيد في هذا الشأن، انظر: إسماعيل ناشف، "صمت الظواهر: مقاربات في سؤال المنهج"، *إضافات*، العدد 10 (2010): 118-144؛ عزمي بشارة، "في أولوية الفهم على المنهج" في *مناهج البحث في العلوم الاجتماعية—الجزء الأول: مقاربات فلسفية وإبستمولوجية*، تحرير مراد ديان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)؛ جمال ظاهر، *النساء والرسول والسياسة: في الحضارة العربية والإسلامية* (بيروت: دار الفارابي، 2025)، 13-45.

¹⁶ انظر على سبيل المثال: هارتمان، "فينوس في أداءين"، مصدر سبق ذكره.

¹⁷ Jacques Derrida, *Mal d'Archive: Une Impression Freudienne* (Paris: Editions Galilee, 1995); *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. by Eric Prenowitz (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

جاك دريدا، *حمّى الأرشيف الفرويدي*، ترجمة عدنان حسن (دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2003).

¹⁸ Walter Benjamin, "Critique of Violence," *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, trans. by Edmund Jephcott, ed. Peter Demetz (New York: Schocken books, 1986), 276-300.

¹⁹ سعيد، "جغرافيات محاصرة"، مصدر سبق ذكره.

²⁰ Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven: Yale University Press, 1991).

²¹ للمزيد حول مسألة الختان والكتابة عند دريدا، انظر: أمينة غصن، *جاك دريدا: في العقل، الكتابة، والختان* (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002).

²² سيفغوند فرويد، **الطوطم والتابو**، ترجمة بوعلي ياسين (دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1983).

²³ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle and London: University of Washington Press, 1996).

²⁴ تُعدُّ محاضرة إدوارد سعيد، بعنوان: "فرويد وغير الأوروبيين"، التي صارت كتاباً فيما بعد، أفضل قراءة سياسية في كتاب: سيفغوند فرويد، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1986). يقف سعيد على تناقضات فرويد في هذا الشأن بين إعجابه بثيودور هيرتزل، وعدم اتفاهه تماماً مع عمل الوكالة اليهودية، ورفض زيادة الهجرة اليهودية إلى فلسطين، إذ أدان "تحويل قطعة من سور هيرود إلى أثر قومي مقدس، واستثارة مشاعر السكان الأصليين"، إلا أن فرويد قبل عضوية الجامعة العبرية، وأشاد بالصندوق القومي اليهودي ووصفه بأنه "أداة عظيمة مباركة في سعيه لإقامة وطن جديد في أرض آبائنا القديمة"، سعيد، **فرويد وغير الأوروبيين**، مصدر سبق ذكره، 50-51. للمزيد عن تحليل توّزع فرويد بين اليهودية والصهيونية و"الإسرائيلية"، انظر: صبري جرجس، **التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي** (القاهرة: عالم الكتب، 1970). وانظر كذلك:

Jacquy Chemouni, *Freud et le sionisme : terre psychanalytique, terre promise* (Malakoff: Solin, 1988).

²⁵ فرويد، **موسى والتوحيد**، مصدر سبق ذكره، 169.

²⁶ سعيد، **فرويد وغير الأوروبيين**، مصدر سبق ذكره، 61.

²⁷ للمزيد في هذا الشأن، انظر:

Keith Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (London: Routledge, 1986); Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

²⁸ سعيد، **فرويد وغير الأوروبيين**، مصدر سبق ذكره، 71.

²⁹ في هذا السياق، يحيل سعيد، بشكل خاص، إلى كتابي:

Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses*, op. cit.; Isaac Deutscher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays* (New York: Hill and Wang, 1968).

³⁰ سعيد، فرويد وغير الأوروبيين، مصدر سبق ذكره، 72.

³¹ انظر تعبيرات سعيد عن ذلك التوق في: المصدر نفسه، 73-74. وانظر كذلك: إدوارد سعيد، *السلطة والسياسة والثقافة*، ترجمة نائلة حجازي (بيروت: دار الآداب، 2008)، 496.

³² لا يكفُ فرويد عن تكريس فكرة موسى بوصفه يسوع شعبه، وذلك عبر تمرين "التطبيق" لظاهرة-الأسطورة-الدينية بين "الوليمة الطوطمية" و"طقس المناولة" وسحب تحليل اللاوعي الفردي على تحليل اللاوعي الجماعي: ابتداءً من مقاربة السياق التاريخي-الجغرافي لولادة كل من موسى وعيسى (مصر فرعون وفلسطين هيرودوس)، ومروراً بالشهادة (قتل الملك الإلهي وصلب الإله الملكي)، وانتهاءً بالسعادة (استيهام الخلاص وتحقيق الفداء). انظر: فرويد، *موسى والتوحيد*، مصدر سبق ذكره، 16، 49، 112-127.

³³ Nchanian, *The Historiographic Perversion*, op. cit, 13.

³⁴ محمود درويش، *يوميات الحزن العادي* (بيروت: مركز الأبحاث—منظمة التحرير الفلسطينية والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، 277.

³⁵ محمود درويش، *حيرة العائد: مقالات مختارة* (بيروت: دار الريس للكتب والنشر، 2007)، 129؛ *في حضرة الغياب* (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2006)، 67-68؛ فيلم جان-لوك غودار، *موسيقانا* (2004).

³⁶ للاطلاع على مرافعات محمود درويش العديدة حول "الفروق الصغيرة" بين الكتابة الشعرية والكتابة النثرية والكتابة السياسية، وبصيغة أخرى بين الشاعر والمثقف والسياسي، انظر: عبد الرحيم الشيخ، "متلازمة درويش 1: النصر، الهزيمة، المنفى"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 122 (2020): 159-186؛ "متلازمة درويش 2: الفكرة، الثورة، الدولة"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 125 (2021): 147-188؛ "تحولات البطولة في الخطاب الثقافي الفلسطيني 1"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 96

(2013): 73-95؛ "تحولات البطولة في الخطاب الثقافي الفلسطيني 2"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 97 (2014): 100-118؛ "المثقف اليهودية الأخيرة: جوديث بتلر قارئة لسعيد درويش"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 87 (2011): 93-119؛ Abdul-Rahim Al-Shaikh, "The Political Darwish: 'In Defense of Little Differences,'" *Journal of Arabic Literature*, vol. 48, no. 2 (2017): 93-122.
37 محمود درويش، لا تعتذر عما فعلت (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2004).
99-97.

38 فرويد، موسى والتوحيد، مصدر سبق ذكره، 99-101.

39 المصدر نفسه، 135.

40 انظر على سبيل المثال: عبد الرحيم الشيخ، "القومية"، *أبجديات تحريرية فلسطينية* (بيروت: معهد مواطن للديمقراطية وحقوق الإنسان في جامعة بيرزيت، 16 أيلول 2021)، 1-9؛ الشيخ، "متلازمة درويش 1"، مصدر سبق ذكره، 164-171.

41 للمزيد عن النزعة المتحفية والأرشفة، انظر:

Rana Barakat, "Lifta, the Nakba, and the Museumification of Palestine's History," *Native American and Indigenous Studies*, vol. 5, no. 2 (2018): 1-15.

42 للمزيد عن رأس المال الطباقي والسؤال الهومري، انظر: بندكت أندرسون، *الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها*، ترجمة ثائر ديب (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)؛ فالتر أونغ، *الشفاهية والكتابية*، ترجمة حسن البنا عز الدين (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994).

43 ناشف، "تعقيب"، مصدر سبق ذكره.

44 محمود درويش، *أثر الفراشة: يوميات* (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2008)، 102.

45 للمزيد عن مقولة أدورنو "كتابة الشعر بعد أوشفيتز هي فعل بربري"، انظر:

Robert Kaufman, "Poetry after 'Poetry after Auschwitz'," in *Art and Aesthetics after Adorno*, ed. Jay M. Bernstein et al. (Berkeley: University of California Press, 2010), 116-181.

⁴⁶ محمود درويش، *أثر الفراشة*، مصدر سبق ذكره، 20-30.

⁴⁷ محمود درويش، *حالة حصار—الأعمال الجديدة* (بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر، 2002)، 173-265.

⁴⁸ درويش، *لا تعتذر عما فعلت*، مصدر سبق ذكره، 59-60.

⁴⁹ درويش، *في حضرة الغياب*، مصدر سبق ذكره، 169.

⁵⁰ محمود درويش، *أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي* (عكا: دار العربي، 1993)، 67-81.

⁵¹ ثمة محاولات بهذا الاتجاه سجّلها كل من إلياس خوري، وإسماعيل ناشف، وسامرة اسمير، ورنا بركات ينبغي التوقّف مطولاً عندها. انظر: إلياس خوري، *النكبة المستمرة* (بيروت: دار الآداب، 2023)؛ إسماعيل ناشف، *العتبة في فتح الإيستيم* (رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2010)؛ سامرة اسمير، "إرشادات غزة: عن نهاية الحكم الاستعماري"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 137 (2024): 27-37؛ Rana Barakat, *Ongoing Return: Mapping Memory and Storytelling in Palestine* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2025). وفي متن هذه المحاولات ردود مضمرة على أعمال كثيرة، أهمها الكتاب الذين حرره كل من بشير بشير وعاموس غولديرغ، وكتب مقدمته إلياس خوري: Bashir Bashir, and Amos Goldberg, eds., *The Holocaust and the Nakba: A New Grammar of Trauma and History* (New York: Columbia University Press, 2018). وانظر كذلك: خالد عودة الله، "المحرقة والنكبة: التاريخ المقلوب"، *باب الواد*، 10 أيار 2016.

<https://babelwad.com/ar/الجامعة-الشعبية/الحلبي/nakbahholocaust/> شوهد في 2 أيار 2025.

⁵² للمزيد في هذا الشأن، انظر: سعيد، *السلطة والسياسة والثقافة*، مصدر سبق ذكره، 496؛ عبد الرحيم الشيخ، "التضامن مع فلسطين: الأسود والأبيض والرمادي"، *في مفهمة فلسطين الحديثة: نماذج من المعرفة التحررية-2*، تحرير عبد الرحيم الشيخ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2023)، 139-192.

⁵³ درويش، **يوميات الحزن العادي**، مصدر سبق ذكره، 219-222.

⁵⁴ للاطلاع على الموقف من لحظة الميلاد (الحياة) قبالة لحظة الاستشهاد (الموت)، انظر: غسان كنفاني، "الباب"، في **الأثار الكاملة—المسرحيات**، ج 3، ط3 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية/ مؤسسة غسان كنفاني الثقافية، 1983)، 54-56.

⁵⁵ انظر: خالد عودة الله، "بيان جنوبي تحرري من فلسطين: من أكتوبر 1492 إلى أكتوبر 2023"، **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العدد 1 (2025): 11-23؛ "ما بعد الطوفان: شظايا الزمن الفلسطيني في أدب غسان كنفاني"، **دائرة سليمان الحلبي**، 8 تموز 2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=4xAnU86pw1A>

شوهده في 2 أيار 2025.

⁵⁶ ناشف، "تعقيب"، مصدر سبق ذكره.

⁵⁷ انظر: إسماعيل ناشف، **صور موت الفلسطيني** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015). وانظر كذلك:

Abdaljawad Omar, "Can the Palestinian Mourn?" *Rusted Radishes: Beirut Literary and Art Journal*, 27 November 2023.

<https://rustedradishes.com/can-the-palestinian-mourn/>

شوهده في 9 أيار 2025.

⁵⁸ انظر: جان بودريار، **المصطنع والاصطناع**، ترجمة: جوزيف عبد الله (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، 123-136.

⁵⁹ عبد الرحيم الشيخ، "المقبرة السعيدة"، **الآداب**، 30 كانون الأول 2019.

<https://al-adab.com/article/المقبرة-السعيدة/>

شوهده في 5 أيار 2025.

⁶⁰ للمزيد عن دعوة إدوارد سعيد إلى إعادة النظر في مفهوم "الوثيقة التاريخية"، انظر: إدوارد سعيد، **نهاية عملية السلام: أوسلو وما بعدها** (بيروت: دار الآداب، 2002)، 241-

245؛ إيلان بابيه، "تأثير إدوارد سعيد على النقد ما بعد الصهيوني في إسرائيل"، **الكرمل الجديد**، العدد 2 (2011): 79-96. وانظر كذلك:

Edward Said, *The End of the Peace Process: Oslo and After* (New York: Vintage Books, 2001), 273-277; "New History, Old Ideas," *Al-Abram Weekly*, 21-27 May 1998; Nur Masalha (ed.), *Catastrophe Remembered: Palestine, Israel and the Internal Refugees: Essays in Memory of Edward W. Said 1935 - 2003* (London: Zed Books, 2005); Abdirahman A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society* (London: Verso, 2004), 143-144; Barbara Harlow, *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation and Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion Since Ibn Khaldun* (Berkeley: University of California Press, 2010), 327; Ilan Pappé, *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge* (Verso: London, 2015), 131-132; Salman Abu Sitta, *Mapping My Return: A Palestinian Memoir* (Cairo: American University in Cairo Press, 2016).

⁶¹ انظر على سبيل المثال، لا الحصر، الحديث عن "منبر تبادل المعرفة" في مجلة لا يُذكر في مقدمة عددها الأول، الصادر بعد بدء حرب الإبادة الجماعية، اسم "غزة؛" و"شعرية الإبادة الجماعية في "إسرائيل"، فلسطين" (ويمكن ترجمة العنوان، مع الأخذ بعين الاعتبار الفاصلة بدلاً عن الشرطة المائلة، على النحو التالي: شعرية إبادة "إسرائيل" للفلسطينيين في فلسطين التي صارت "إسرائيل" بعد أن قتلت ما يكفي منهم لاستحقاق الوصف):

Tamir Sorek and Honaida Ghanim, "Palestine/Israel Review: Carving Out a New Intellectual Space," *Palestine/Israel Review*, vol. 1, no. 1 (2024): 1-20; Mark LeVine and Eric Cheyfitz, "Israel, Palestine, and the Poetics of Genocide Revisited," *Journal of Genocide Research* (22 April 2025): 1-23.

هوامش ضد التاريخ

¹ فيما يلي، أحيل إلى كتابات مارك نيشانيان بالمختصرات التالية:

AULA: *Ages et usages de la langue arménienne* (Paris: Entente, 1989);

WDNR: *Writers of Disaster: Armenian Literature in the Twentieth Century*, vol. 1: *The National Revolution* (Princeton: Gomidas Institute, 2002);

ATR: *Entre l'art et le témoignage: Littératures arméniennes au XXe siècle*, vol. 1: *La révolution nationale* (Geneva: MetisPresse, 2006)

وهو الترجمة الفرنسية للكتاب السابق WDNR؛

ATDP: *Entre l'art et le témoignage: Littératures arméniennes au XXe siècle*, vol.2: *Le deuil de la philologie* (Geneva: MetisPresse, 2007);

HP: *The Historiographic Perversion* (New York: Columbia University Press, 2009).

على الرغم من أنني أقتبس من الترجمات الإنجليزية، إلا أنني اعتمدت في الغالب على الأصل الفرنسي، الذي قمت بترجمته بنفسي. عند التعامل مع هذه الكتابات، ينبغي أن يكون واضحاً أنني لا أدعي الإحاطة بها. فأنا، في حقيقة الأمر، أترك معظم ما كتب نيشانيان منه وعنه: الأدب الأرمني، بالطبع (زاييل إسيان، هاغوب أوشاغان، دانيال فاروجان، على وجه الخصوص)، ولكن أيضاً الفلسفة (شيلينغ، هايدغر، بنيامين، دريدا، لاكو-لابارت)، والأهم من ذلك كله، مسألة الترجمة، التي كنت أود القول إنه ينبثق منها كل عمله وأصاليته البالغة. كما أن هذه [المقالة] ليست، بأي حال من الأحوال، خلاصة لعمل مارك نيشانيان، ذلك أنها تمتد عبر الكتب واللغات، والحقول والنصوص (الأدبية، والتاريخية، والفلسفية)، والموضوعات والمشكلات. محاولتي الخاصة لا تشكّل إلا حجر حدود من نوع ما، وتضع علامات بليوغرافية على جانب الطريق، وهي شراكة في السبل وإن لم تكن شراكة في الأصوات ("*un partage des voies, sinon des voix*") ("أن تكون الطريق—سبيل العبور—لا الصوت " *Être voie—c'est-à-dire chemin de passage—et non pas voix* يكتب روبرت هارفي في *شهادة الأثر* (Témoins d'artifice). وليست تماماً ترجمة، بل لفظة صداقة وامتنان كذلك، حتى وإن عبّر عنها بأقل مما تستحق. أعبر عن شكري أيضاً لكل من ناومان نقبي، ورايكا هيرزيغ، ونينا كابوتو، وجورج هوفمان لقراءتهم وملاحظاتهم على هذا الملحق.

² كما يذكر رولف تيدمان من عنوان المختارات التي حررها، فإن أدورنو نفسه كانت لديه صياغة أكثر تحديداً أو تساؤلاً: "إنه سؤال فيما إذا كان من الممكن للمرء العيش بعد أوشفيتز؟"

Theodor W. Adorno, *Can One Live After Auschwitz? A Philosophical Reader*, ed. Rolf Tiedemann, trans. by Rodney Livingstone et al. (Stanford: Stanford University Press, 2003), xi و 435.

³ أقتبس هنا من ديبش تشاكرابارتي

Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference (Princeton: Princeton University Press, 2008), xii.

يشارك نيشانيان مع ديبش تشاكرابارتي اهتماماً كبيراً بمسألة الترجمة وإحساساً بضرورتها كنمط بديل من الفكر والممارسة ("لا يمكن النظر إلى مشكلة الحداثة الرأسمالية بعد الآن على أنها ببساطة مشكلة اجتماعية للانتقال التاريخي وحسب... بل كمشكلة تتعلق بالترجمة أيضاً" [17])، مع أن ذلك يقوده، كما أعتقد، إلى استنتاجات مختلفة. وعلى أية حال، فإن الترجمة، بالنسبة لكليهما، توفر موارد مميزة لمعالجة الفرق التاريخي—الفرق الذي يصنعه التاريخ—دون منحه امتيازاً.

⁴ كما يقول روبرت يانغ، "في نهاية المطاف، 'لماذا التاريخ'، لماذا التاريخ أصلاً؟ لماذا... ليس الصراع الطبقي، أو الاقتصاد، أو الدولة، أو العلاقات الاجتماعية؟"

Robert J. C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, 2d ed. (London: Routledge, 2004), 55.

يذكر بيير هادو أن الفلاسفة القدماء غالباً ما تجاهلوا منح أي قيمة إيجابية للماضي. "الموقف الفلسفي الأساسي يقوم على العيش في الحاضر، لامتلاك الحاضر وليس الماضي."

Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Albin Michel, 2002), 328.

يتوسع نورمان براون في البحث إلى أقصى حدوده: "لماذا يمتلك الإنسان، دون كل الكائنات، تاريخاً؟"

Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (Middletown: Wesleyan University Press, 1985), 15.

ولكن صيغة أخرى، أكثر دقة، هي سؤال موريس بلانشو: "كيف من الممكن القول: إن أوشفيتز قد حدث؟"

Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, trans. by Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), 143.

إن عبارة "السمو بكرامته" (*la transcendance de sa dignité*) هي عبارة جاك دريدا، الذي يُلهم كتابه **الكلام والظاهرة** *Speech and Phenomena* وبحثه للصوت، بشكل مباشر أو غير مباشر، تأملات نيشانيان حول التاريخ.

Jacques Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 77.

⁵ Michel de Certeau, *The Writing of History*, trans. by Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1988), 85.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Unfashionable Observations*, trans., with afterword, by Richard T. Gray (Stanford: Stanford University Press, 1995), 143.

⁷ أستعير تعبير التوقيع العلمي "توقيع العلم" the signature of science من جاك رانسير:

Jacques Rancière, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, trans. by Hassan Melehy (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

رانسير—أذكر هنا بشكل عابر—يشير إلى أن الفرق التاريخي ليس إلا تحييد الماضي (49)، موقع "غريزة الموت المتأصلة في الإيمان العلمي بالتاريخ" (41).

⁸ Michael Taussig, "History as Commodity: In Some Recent American (Anthropological) Literature," *Critique of Anthropology* 9, 1 (1989): 16.

⁹ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon, 1995), 49; Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), 44.

وُستدعى صياغة جون سكوت بأن "الجندر هو طريقة أساسية في الدلالة على علاقات السلطة"، حيث يصنّف الجندر في نهاية المطاف ضمن الفرق التاريخي.

¹⁰ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 264.

وبالتالي، تمّت مقارنة "شعوب بلا تاريخ" من خلال إدارة الصناعات التفاضلية، الموسومة بعلامات لا تنطبق على أولئك الذين يدرسونها ويحكمونها، وهي: الإثنية والعرق، والعرق والدين. يتوسّع ديفيد تشيديستر في الطريقة التي صارت فيها شعوب بلا تاريخ، "شعوب بلا دين" أيضاً—غياب أساسي للحكم التبشيري والاستعماري.

David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1996).

وفي أمكنة أخرى، وُجِدوا بدين فقط، "ما يثبت"، للأسف بطرق متباينة، أن الدين، وعلى نحو بالغ التشابه مع الإثنية والعرق (أو الطائفة [الفصل الطائفي الإثني في الهند تحديداً])، يخدم بوصفه علامة تفاضلية قبالة التاريخ والحضارة.

David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1996).

¹¹ Trouillot, *Silencing the Past*, 28.

¹² Rancière, *The Names of History*, 29.

¹³ Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 8–9.

أقتبس نيكولاس ديركس عن الطائفة، وليس عن التاريخ، ومع ذلك فإن من الصعب تجاهل أن الطائفة—[وهي] الصنافية المفردة والنظامية لتسمية، وبالتالي احتواء، النظام الاجتماعي الهندي" (13)—كانت مشتقة من فرق أعمق وأكثر أهمية. كانت الطائفة "أحد الأسباب الرئيسية لكون الهند بلا تاريخ، أو على الأقل بلا معنى للتاريخ" (3). وخلف الفرق الذي تصنعه الطائفة، هناك الفرق الذي يصنعه التاريخ (على الرغم من أن المرء يمكنه أيضاً، في سياق آخر، النظر إلى الوظيفة التفاضلية لكلمة *ثقافي* في العبارات المقتبسة). إن كون التاريخ—تاريخ الهند بوصفها كيانية جغرافية ذات مكانة تاريخية لا جدال فيها—هو تاريخي استعماري، وبأكثر من ذلك، يعتمد على الأرشيف (الإمبريالي)... هو ما يذهب ديركس إلى تبيان، وللمفارقة، إلى أرخته. ولذا، فالتاريخ يعارض علم الإنسان، والبنوية تعارض الجوهرية. ولكن، أليس الاستعمار هو المؤسسة ذاتها التي تفرّق بين التاريخ وعلم الإنسان؟ [أليس الاستعمار وراء] تحالفها المتناقض؟ مع نقده المقتنع لـ"الدولة الإثنوغرافية"، يغفل ديركس "التأريخية"، وفي حقيقة الأمر يسقط

"الدولة التاريخية" التي تحكمها—أو تشكّل وجهها الآخر. في الواقع، إن كل شيء [يشي] وكأن التاريخ ينبغي أن يتم تأكيده بوصفه الحامي الوحيد والأخير متاح ضد الجوهرانية، بدلاً من كونه الشرط غير المدروس لإمكانية وجودها. وكما تقول آن ستولر، ف"الأرشفيات الاستعمارية كانت، في آنٍ معاً، المخيال والمؤسسة التي صنعت *التواريخ* وهي تخفي، وتكشف، وتعيد إنتاج سلطة الدولة."

Ann Laura Stoler, "Colonial Archives and the Arts of Governance," *Archival Science* 2, 1–2 (2002): 97. (التأكيد مضاف).

¹⁴ Nietzsche, *Unfashionable Observations*, 140.

¹⁵ Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley: University of California Press, 1993), 15.

¹⁶ وفقاً لبيتر بيرك، "كانت الثورة التاريخية المرتبطة برانكه ثورة في المصادر والمناهج قبل كل شيء، وابتعاداً عن استخدام التواريخ السابقة، أو 'السجلات'، نحو استخدام السجلات الرسمية للحكومات. بدأ المؤرخون العمل بانتظام في الأرشفيات."

Peter Burke, *History and Social Theory*, 2d ed. (Ithaca: Cornell University Press, 2005), 5.

ولم يتوقفوا منذ ذلك الحين. تبقى الأرشفيات "أماكن مقدسة حيث ينتقي المرء من الوثائق و'الحقائق' عن الماضي" (Scott, *Gender and the Politics of History*, 8). ومن المثير للاهتمام، أن استطلاعاً حديثاً عن فلسفة التاريخ، والذي لم يذكر الأرشفيات، حتى ولو بشكل عابر، أخفق في تناوله بوصفه مسألة تستحق البحث، ناهيك عن كونه مفهوماً. Mark Day, *The Philosophy of History: An Introduction* (New York: Continuum, 2008).

إن ظهور "النموذج الحدسي للسيميائيات [الذي يقرأ العلامات]" الموصوف من كارلو غينزبيرغ يستند إلى "النموذج الاستدلالي [الذي يقرأ الدلائل]"، أي إلى ما يمكن أن يشكّل علامة موثوقة، ابتداءً من مسارب الحيوانات.

Carlo Ginzburg, "Clues: Roots of an Evidential Paradigm," in Carlo Ginzburg, *Myths, Emblems, Clues*, trans. by John and Anne C. Tedeschi (London: Hutchinson Radius, 1990), 118.

¹⁷ Mary Poovey, *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 18.

¹⁸ المصدر نفسه.

¹⁹ الأرشيف، كما يقول منظر الأرشيف، يظل "الأساس للقصص التي نرويها لأنفسنا وللتأكد من صحتها، والسرد القصصي للمرويات التي تمنح التماسك والمعنى للأفراد، والجماعات، والمجتمعات."

Joan M. Schwartz and Terry Cook, "Archives, Records, and Power: The Making of Modern Memory," *Archival Science* 2, 1–2 (2002): 13.

ويتضمن الأرشيف، بشكل افتراضي أو فعلي، المصادر التي يعتمد عليها المؤرخون، والمؤسسات (مثلاً: القانونية والعلمية)، والتأج الثقافي (الأرشيفات، بهذا المعنى، هي المصادر التي يقوم عليها التاريخ، كما نوقش [هنا]. على سبيل المثال في:

Martha Howell and Walter Prevenier, eds., *From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods* (Ithaca: Cornell University Press, 2001).

وقد يكون من المهم ملاحظة أن ماري بوفي تسجل مشروعها التاريخي الخاص على أنه خارج الحدود، وبوصفه عرضة للإقصاء من قبل المؤرخين، ذلك أن أشياء مثل الحقيقة، كما تقول: "لا تترك آثاراً يمكن للمؤرخين التعرف عليها بوصفها دلائل قابلة للتوثيق" (Poovey, *History of the Modern Fact*, xiv؛ التوكيد مضاف). ولذا، فإنها تسعى إلى تحدي فكرة "التوثيق بالطرق التقليدية"، إن لم يكن الأرشيف نفسه كذلك [طريقة تقليدية]. ومع ذلك، فإن ما توثقه هو تحديداً تكوين الأرشيف الحديث، "التفاصيل... التي تفسر كبيّنات" و "قيمتها كافية لجمعها" (9). من جانبه، يوضع تريو الأرشيف فيما يبدو استمرارية متسقة من الإنتاج (المصادر، والأرشيفات، والسرديات، والتاريخ)، ولكنه يمنح الأرشيفات دوراً فريداً وضرورياً. فالأرشيفات، بالنسبة له، هي "مؤسسات تنظم الحقائق والمصادر وتشترط إمكانية وجود التصريحات التاريخية" (Trouillot, *Silencing the Past*, 52؛ التوكيد مضاف). وما تبقى، يمكن القول، ليس إلا مجرد تعقيب.

²⁰ Trouillot, *Silencing the Past*, 19.

²¹ ثمة الكثير مما يتصادى مع فالتر بنيامين هنا، ويستحق دراسة منفصلة ومطوّلة. أما الآن، فيمكن إثبات الادعاء بإيجاز من خلال قراءة نيشانيان مع كتاب إدواردو كادافا

كلمات من نور *Words of Light*، وهنا بالتحديد، يمكن قراءة القسم المعنون:
"Danger/خطر"

Eduardo Cadava, *Words of Light: Theses on the Photography of History* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 47–59.

يستطرد كادافا حول الروابط مع إرنست يونغر ويقترح تشابهات متأخرة مع بول فيرللو وفريدريش كيتلر.

²² "ولكن لماذا لا ينبغي أن يضيفوا ملحقاً للتاريخ؟" هو السؤال المطروح من قبل فيرجينيا وولف ومن قبل العديد من المؤرخات التسويات من بعدها.

Virginia Woolf, *A Room of One's Own* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989).

وإجابة وولف الخاصة، والمعروفة جيداً هي شقيقة [إجابة وليام] شكسبير: "ولذا، أفضل أن أضعها بصيغة الخيال" (113). أما أمنية راناجيت غوها للتاريخ بـ "أن يحاكي الأدب الحياة من جديد بغية استعادة تاريخانية ما هو متواضع واعتيادي"، فيمكن موضعها في السياق نفسه.

Ranajit Guha, *History at the Limit of World-History* (New York: Columbia University Press, 2002), 94.

²³ ولذا، فإنني لست متأكداً من ضرورة توضيح استخدام مفردة تاريخ (والعديد من مرادفاتهما) في محاولة التعقيب، مثلما أفعل هنا، على موقف نيشانيان. يمكن للمرء تبني عدد من الإشارات، ابتداء من تعليق كلمة تاريخ بين مزدوجين. لقد تناول هايدن وايت هذه الإشارة سلفاً حين جادل بأن "الفروق التقليدية بين 'التاريخ' و'التاريخانية' هي عديمة القيمة فعلياً".

Hayden White, "Historicism, History, and the Figurative Imagination" in *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

وعوضاً عن ذلك، يمكن للمرء استبقاء التفريق الإجرائي الشهير في اللغة الألمانية بين "التاريخ *Historie*" و"القصة *Geschichte*" ويجادل فقط حول الأخيرة (رواية وتفسير الأولى، حول الحقائق المجردة، إن جاز القول). هذا أيضاً ليس خيار نيشانيان. ولربما هو الأقرب إلى ميشال بوسارتو، الذي يعني بـ "التاريخ" "ممارسة (تخصص)، ونتائجها (خطاب)، والعلاقة بينهما" (de Certeau, *The Writing of History*, op. cit., 102n2).

ولكن عمليات الـ"خطاب" في جدال دو سارتو نفسه تبدو لي متجاوزة بكثير "نتائج" التخصص، إذ بدلاً من ذلك تزود [عمليات الخطاب] سياقاً مستقلاً نسبياً يعمل ضمنه التخصص. وبهذا التحزُّن، وباستدعاء تأكيد المشتراكات اللفظية التي طورها جاك رانسيير (في [كتابه] *أسماء التاريخ* *The Names of History*)، يقارب المرء، كما أعتقد، موقف نيشانيان.

²⁴ المقتبس هنا هو

The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language, trans. by A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972), 129.

وانظر كذلك رانسيير، الذي يوضح "بمعنى ما، أن الوثيقة متطابقة مع الحدث نفسه". Rancière, *The Names of History*, 44.

²⁵ عن "دخول الصمت في عملية الإنتاج التاريخية"، انظر: (Trouillot, *Silencing the Past*, خاصة وما بعدها 26, 28, 48). ولكن بحث الصمت الذي يشغل المؤرخين يتضمن، مرةً أخرى، مجالاً أوسع، إذ يتوجب على المرء أن يرد على أولئك الذين يصفهم نيشانيان بأنهم "غير قادرين على سماع أنفسهم" كما أنتجهم خطاب التراث الذي يُموضع "الصوت الذي يستبقي الصمت" في مركزه (Derrida, *Speech and Phenomena*, 70–87)، أو في الأرشيف بوصفه صوتاً "مكان السلب"، بوصفه "صوت الموت".

Giorgio Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. by Karen E. Pinkus and Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 39 و 47.

يكتب أغامبين "إن من الضروري هنا ملاحظة كيف أن الـ'ضمير' في الفلسفة الغربية يستند في الأصل على أساس صامت" (91). إن التشكيك القائم في التاريخ هنا يشتمل على أكثر بكثير من ميل مهني أو مؤقت، بالمقارنة مع:

Derrida, *Speech and Phenomena*, 102–103; Agamben, *Language and Death*, 103–104.

²⁶ كما يعبر عنها كارلو غينزبيرغ فإن "الوثائق (المتهمين، والشهود) لا تتكلم من تلقاء نفسها... ولحمل الوثائق على الكلام، يتوجب علينا استجوابها".

Carlo Ginzburg, *The Judge and the Historian: Marginal Notes on a Late-Twentieth-Century Miscarriage of Justice*, trans. by Antony Shugaar (London: Verso, 1999), 35.

وفي موضع آخر سيوضح غينزبيرغ الجوانب المظلمة لتعبير "حَمَلها على الكلام"، محيلاً على وجه التحديد إلى التعذيب.

Carlo Ginzburg, *History, Rhetoric, and Proof: The Menabem Stern Jerusalem Lectures* (Hanover: University Press of New England, 1999), 23.

وانظر كذلك: شوشانا فيلمان حول "مهمة المؤرخ"، وهي "إعادة بناء ما أسكتته التاريخ، ومنح صوت للموتى والمغلوبين، وإحياء القصة غير المسجلة، المُسكّنة والخفية، للمضطهدين" في:

The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 34.

من جهة أخرى، يعترف جاك رانسيير في تعقيبه على كلام بيرسينيوس Percennius (في كتاب تاسيتس *الحوليات Annals*) أن بعض الشهادات يمكن "حملها على الكلام" بوصفها لا-أحداث، بوصفها غياب الكلام. وبالتالي، ليس ثمة حاجة لتكذيبها أو دحضها. يقتبس المؤرخ هذه [الشهادات] (أو يختلقها)، ولكنه "لا يستطيع التعقيب عليها، ولا يستطيع دحضها. إنها لم تُقَل لتكون صحيحة أو خاطئة. وبشكل أساسي، ليس لها علاقة بالحقيقة"، أي، ليس لها علاقة بالحقائق (Rancière, *The Names of History*, 26). وانظر كذلك: العمليات المشمولة في حمل الوثائق "على الكلام من تلقاء نفسها" (44، وما بعدها). "إن حمل الناجين على الكلام"، يقول نيشانيان في موضع آخر، "هو [فعل] إجرامي".

²⁷ (Scott, *Gender and the Politics of History*, 138). إن الاهتمام بـ"الإحداثيات الاجتماعية التي تمنح الشرعية للنظم المعرفية (الايستيمولوجيات)، وكيف يتخيل الناس أنهم يعرفون ما يعرفونه وما هي المؤسسات التي تصادق على تلك المعرفة، وكيف يفعلون ذلك" هو جزء من "التحوّل الأرشيفي" الحديث، الذي وصفته آن ستولر وأجملته بشكل جيد (95) (Stoler, "Colonial Archives,"). ولعل ما يُؤكّد باستمرار خلال ذلك ربما يمكن رصده، على خير وجه، في تفشّي بلاغة إنتاج لغة الإمكانية والقدرة وصنعها وتشكيلها.

²⁸ في الرد على عمل دريدا على الأرشيف، والذي يقرأه نيشانيان أيضاً، يطرح المؤرشف براين بروثمان سؤالاً وثيق الصلة بالموضوع: "ألا تحمل عملية الحفظ في حدّ ذاتها بذور التدمير؟ ألا تزعزع—تستولي على—الماضي، جاعلة إياه حاضراً (ما)، 'راهنية' مادية،

وتحقق [بذلك] تأثيرات دائمة تدمّر المحدودية؟ أليس التأثير السائد لنقل الأرشيف هو ترميم—أي تدمير—الحضور؟"

Brien Brothman, "The Limits of Limits: Derridean Deconstruction and the Archival Institution" in *Archivaria* 36 (1993): 209.

وللمفارقة، فإن بروثمان لم يعاود أبداً طرح هذه الأسئلة، ولم يتناول تدمير الأرشيف في قراءته المطولة لدريدا، ولا سيما [كتابه] *حمّى الأرشيف* *Archive Fever*. انظر مراجعة كتاب براين بروثمان: 189–192 (Spring 1997): *Archivaria* 43؛ وانظر كذلك [مقاله]:

"Declining Derrida: Integrity, Tensegrity, and the Preservation of Archives from Deconstruction," *Archivaria* 48 (1999): 64–88.

وانظر أيضاً كيف أن التدمير والمحو استعصى على قراءة ديفيد بيل، الغنية على الرغم من ذلك، لدريدا، وبشكل خاص مقارنته عمل دريدا مع عمل فريدريش كيتلر.

David F. Bell, "Infinite Archives," *SubStance* 105, 33, 3 (2004): 148–161.

* يستخدم النجار تعبير (destruction of the archive) مورداً ملاحظة توضيحية بأن ثمة "إضافة مزدوجة (double genitive)"، أي "التدمير" الذي يتسبب به الأرشيف، و"الدمار" القائم فيه بشكل تبادلي. وسيتم اعتماد تعبير "تدمير الأرشيف" على امتداد هذه الترجمة للإشارة إلى هذين المعنيين في آن معاً. [المترجم].

²⁹ نيتشه، مرة أخرى، كتب عن هذا البعد التدميري (العتيق) للتاريخ، وبالتلميح، عن الأرشيف بوصفه مدمراً للحياة، [و] "هوساً أعمى بالجمع... جمع بلا كل ولا ملل لكل شيء كان موجوداً في يوم من الأيام" (Nietzsche, *Unfashionable Observations*, 105). يصف كيتلر كيف أن نيتشه يضع "وسيط الروح قبالة خلفية من الخواء أو التآكل."

Friedrich A. Kittler, *Discourse Networks, 1800/1900*, trans. by Michael Metteer and Chris Cullens (Stanford: Stanford University Press, 1990), 207.

أصرّ عاموس فنكنستين على الطبيعة التدميرية لبعض أشكال كتابة التاريخ، واصفاً إياها، كذلك، بكونها "ذاتية-التدمير بالضرورة" (Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 48–49). يعيدنا كيتلر إلى "حمل [شيء ما] على الكلام" ويوسّع التشخيص إلى "كل وسيط يجلب المخفي إلى النور ويحمل الماضي على الكلام" كمساهمة "عبر جمع البينات، بموت الإنسان" (Kittler, *Discourse Networks*, 286). بالنسبة لنيشانيان، وعلى نحو أكثر

تواضعاً، فإن الأرشيف تدميري، وفي حقيقة الأمر، ذاتي-التدمير بالضرورة، مدمر للموت، ومشارك في حظر الحداد.

30 Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 129–130. يصير جورجيو أغامبين على البعد الإيجابي للأرشيف كفضاء للإمكانية والحقيقة: "الأرشيف"، كما يكتب أغامبين، "متموضع بين اللسان [اللغة]، بوصفه نظام بناء جمل ممكنة—أي، إمكانيات الكلام—والجسد الذي يوحد مجموعة ما قيل، الأشياء التي نُطقت فعلاً، أو كُتبت."

Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive (Homo Sacer III)*, trans. by Daniel Heller-Roazen (New York: Zone, 2002), 143–144.

31 Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 130.

32 (Ginzburg, *History, Rhetoric, and Proof*, 24). يضيف تربو الكثير إلى مقولة غينزبيرغ، والأبرز في إضافته ربما حين يتناول الأرشيف ويصف "السلطة الأرشيفية" باعتبارها تحدد "الفرق بين المؤرخ، سواء الهاوي أو المحترف، والمشعوذ" (Trouillot, *Silencing the Past*, 52). ولكن هؤلاء، الذين يخلقهم الأرشيف أو لا يخلقهم، (هيمنة لغة الإنتاج أو جعلها تدوم) يبدو أنهم سيدورون حصرياً في فلك الاحتراف. ولكن، ماذا عن الشهود؟ بالتأكيد أن خلقهم أو عدم خلقهم ليس من الطبيعة ذاتها. وأخيراً، ليس ماذا عن الصمت وأمحائه في الأرشيف، بل ماذا عن التدمير الفعّال بواسطة الأرشيف؟

33 (Ginzburg, *History, Rhetoric, and Proof*, 25). من الغريب أن غينزبيرغ يقصر الإمكانية على جعل الواقع يظهر ويختفي على جهاز التحكم عن بعد للتلفزيون؛ وسيكتب كيتلر بشكل أوسع إن "التلاعبات التكنولوجية الممكنة تحدد ما يمكن أن يصبح خطاباً فعلاً" (Kittler, *Discourse Networks*, 232). وعلى الرغم من أن غينزبيرغ يناقش مسألة المصادر مطولاً، إلا إنه يسعى إلى التعبير عن "وجهة نظر من يعملون في اتصال مع الوثائق، بالمعنى الأوسع للمصطلح" (Ginzburg, *History, Rhetoric, and Proof*, 2). دون أن يسائل أبداً توفر الوثائق (أو نقصها) ومعناه بالنسبة لـ "التاريخ، والبلاغة، والدليل"، فإن غينزبيرغ، لذلك، لا يتناول أكثر من مسألة "الوصول" إلى الأرشيف، والذي يفترض أنه معطى وينتظر من يكتشفه ويفسره. لم يطرح أي سؤال حول الدور التأسيسي للتدمير في صنع الأرشيف—والحقيقة. ومع ذلك، كما أشار جوزيف مالي، فغينزبيرغ هو واحد

من المؤرخين الحديثين الذين عارضوا تنحية (بمعنى: تدمير) التاريخ-الأسطورة، ما يدل على فهم ثاقب للقوة التدميرية للأرشيف—ولمن يدعون أنهم يحملونه على الكلام. Joseph Mali, *Mythistory: The Making of Modern Historiography* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 25–26.

³⁴ "ولذا، فالآثار تُنتجُ حَيَّز كتابتها فقط من خلال الصعود إلى حقبة محوها،" يكتب دريدا عن مرحلة مبكرة لجهاز الأرشيف. منذ البداية، في "حضور" أثرها، تتكون [الأرشيفات] من القوة المزدوجة للإعادة والمحو، ولقابلية القراءة وتعذرُها [في آن معاً]."

Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 226.

"المدافعون عن الحقيقي" هي عبارة نيتشه في (*Unfashionable Observations*, 144). أما جوان سكوت، فتقدم صيغة أكثر اعتدالاً، لكنها لا تقل أهمية. فهي تتحدث عن السجلات، الأرشيفات، على أنها "طرق لتدشين السلطة رؤى معينة للنظام الاجتماعي، أو تنظيم تصورات 'التجربة'" (Scott, *Gender and the Politics of History*, 115).

³⁵ Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. by Eric Prenowitz (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 7.

³⁶ "على نحو تقريبي، يمكن القول، إن التوق إلى تحقيق الشمولية-الكلية قد يكون العلامة المسجلة للمؤرخين، وبخاصة أولئك الذين يسعون إلى تحويل الحقل. وكما يفهم بيتر بورك، فإن مؤرخي مدرسة الحوليات، على سبيل المثال، أرادوا استبدال التاريخ السياسي "بما وسموه بأنه 'تاريخ أوسع وأكثر إنسانية'، تاريخ من شأنه أن يشتمل على كل الأنشطة الإنسانية" (Burke, *History and Social Theory*, 14). يجسّد جاك غودي بشكل لافت هذا الحلم الشمولي في [كتابه] *سرقة التاريخ*. هنا، لا تقوم الشمولية فقط على الادعاء بأن "التاريخ" موجود في مكان آخر غير الغرب. بل تتم استعادة كل هذه "الإنجازات" التي فرضها الغرب (The West) على "البقية" (The Rest) كنوع من التراث العالمي (من الحب والديمقراطية وحتى رأسمالية السوق، من الحرية إلى الفردية وحتى المركزية الإثنية).

Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

³⁷ "لتأكيد ما يتيح الأرشفة ويشرطها، لن نجد أبداً أي شيء آخر غير ما يعرضه للتدمير، أو في الحقيقة ما يهدده بالتدمير، مقدماً [الوجود] القبلي، والنسيان... الأرشيف دائماً يعمل، بوصفه [وجوداً] قبلياً، ضد نفسه" (Derrida, *Archive Fever*, 12).

³⁸ (De Certeau, *The Writing of History*, 101). الترجمة معدلة.

³⁹ "يحمي المرء نفسه من، وبسبب، الآخر" (*l'Un se garde de l'autre*)، هي صياغة دريدا اللافنة في [كتابه] *حُمى الأرشيف*، ولكن المرء ينبغي أن يسمع كذلك أصداء رانسيير، الذي يصف "أقلمة" الكلام التاريخي من حيث دفن، "موضعة الكلام في الاحتياط" (Rancière, *The Names of History*, 54). الأرشيف قبر، والمؤرخ "نْيَاك موتى" (74).

⁴⁰ (Ginzburg, *The Judge and the Historian*, 20)، تناول كل من غينزبيرغ ودو سارتو، وإن بطرق مختلفة جداً، تواطؤات وانقسامات القانون والتاريخ، بفرق هام واحد، مع ذلك. من خلال التركيز على الشخص المعزول (القاضي أو المؤرخ) في حيّز محدود (قاعة المحكمة أو دُرج الكتابة)، يقلّص غينزبيرغ بشدة نطاق العمليات والآليات موضع البحث (وبالتالي، يستثنى الأرشيف). على خطى حنه أرنت، تستكشف شوشانا فيلمان أيضاً البنية الخاصة التي بموجبها "تتولّى المؤسسات القانونية محاكمة التاريخ نفسه"، (Felman, *The Juridical Unconscious*, 112)، مع أنها لا تُفهم إنتاج الأرشيف (وتدميره) إلا كمشكلة تلقى ("نحن لا نسمع" [30])، "المحلّفون ينظرون ولكنهم لا يرون"، (81)، ما يضمن أن "البينة ستفشل في أو ستعجز عن [الظهور]" (96)، ومع ذلك قد يتم تخفيفها عبر التوسّع على هيئة سجل أدبي (100). ولمثال مختلف عما يمكن لرأي مقارن أن يبذره عليه، انظر:

Bruno Latour, "Scientific Objects and Legal Objectivity" in Alain Pottage and Martha Mundy, eds., *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social: Making Persons and Things* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 73–114; Mark Cousins, "The Practice of Historical Investigation" in Derek Attridge, Geoff Bennington and Robert Young, eds., *Post-structuralism and the Question of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 126–136.

⁴¹ Yosef H. Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven: Yale University Press, 1991), 85؛ Derrida, *Archive Fever*, 64 وما بعدها

يذهب دريدا إلى القول إنه "بدلاً من الإشارة، كما يعتقد [يروشالمي] أن بوسعه الادعاء، أنه إذا لم تترك الجريمة أي أرشيف فذلك لأنها لم تحدث، وحسبنا أن نقرأ النصوص التي يستشهد هو بها لاستنتاج العكس" (66). ويبرز إمكانية "أرشيف الافتراضي"، فإن دريدا لا يدعو إلى الشمولية، بل إلى تحوّل في مفهوم الأرشيف.

⁴² Cadava, *Words of Light*, 22.

⁴³ "إرادة الإبادة الجماعية" هي تعبير نيشانيان. [وهذا يحمل] المرء على تذكّر فريد أ. ليوتشر الابن، الذي أهده إيرول موريس فلمه الوثائقي **السيد الموت** *Mr. Death*. منطق ليوتشر هو أن الجريمة بحدّ ذاتها، وبشكل أكثر دقة، [جريمة] قتل إنسان، من الصعب تحقيقها، وتتطلب، نظراً لذلك، جهداً أكبر. "إنه لعمل شاق، إعدام بضع مئات من الناس دفعة واحدة. لدينا عمل شاق في إعدام رجل واحد." انظر:

www.errolmorris.com/film/mrd_transcript.html

شوهده في 14 تموز 2008.

بالبحث عن آثار هذا الجهد، والفشل في إيجادها، يستخلص ليوتشر ما بدا لطلبة هارفرد الذين تم اختيارهم لمشاهدة عرض مبكّر [للفيلم] على أنه استنتاج تاريخي لا تشوبه شائبة: لم يكن هناك قتل. انظر:

<http://errolmorris.com/content/interview/moma1999.html>

شوهده في 14 تموز 2008.

⁴⁴ ولذا، يمكن للمرء القول إن خطاب الأرشيف يعمل مثل خطاب [صاحب] حجة الغياب *alibi*، كما تصفه شوشانا فيلمان: "يتكلّم خطاب [صاحب] حجة الغياب... تحديداً *لئلا* يعرف، وللدقة *لئلا* يعترف" (98, *Felman, The Juridical Unconscious*). يصف روبرت بوغ هاريسون بدقة الآلية المستخدمة هنا بأنها ما يحدث "حين ينقلب التاريخ ضد غريزة التذكّر وحفظ-الذات خاصته، عندما ينظر إليه وقد صار قوة محو لا قوة كتابة، قوة اعتداء على الأرض لا أنسنة الأرض،" عندئذٍ، يضيف هاريسون، "تتلاطم صور بحر قياامي، لا محالة، في الخيال الإنساني."

Robert Pogue Harrison, *The Dominion of the Dead* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 16.

لاحقاً، يصف هاريسون مرة أخرى "هذا فقدان للأرخنة"، مدعياً أن أحد "تجلياته هو في حقيقة الأمر الإفراط في التاريخ" (86). ثمة تشابهات لافتة هنا مع ما تصفه رينيه بيرغلاند كـ "تقنية خطابية محددة لإزالة الهندي"، وهي تحديداً، الانتشار الاستثنائي في الأدب الأمريكي لتمثيلات الأمريكيين الأصليين كأشباح—بوصفهم أرشيفات لماضٍ مات منذ القدم، مضى وانقضى، وسيبقى كذلك على الدوام. الأرشفة هي التطييف [تحويل الذوات إلى أطيف أو أشباح].

Renée L. Bergland, *The National Uncanny: Indian Ghosts and American Subjects* (Hanover: Dartmouth College and University Press of New England, 2000), 3.

⁴⁵ Kittler, *Discourse Networks*, 52–53.

⁴⁶ المصدر نفسه، 222، يتصادى مع "النموذج الحدسي للسميائيات" لكارلو غينزبرغ، في: (Ginzburg, "Clues"). ثمة أصداء بنيامينية كذلك، وهي مشروحة بشكل بديع في كتاب (كلمات من نور Eduardo Cadava. *Words of Light*).

⁴⁷ مبرّنة التاريخ، ضمناً، (أو على الأقل المؤرخين)، تشهد شوشانا فيلمان على أزمة في المعنى القانوني، لكن ليس التاريخي. وهي، لذلك، تعزو للقانون حصرياً سلطة تدمير البينة، بغية "إبطال [إمكانية] رؤيتها" (79, *The Juridical Unconscious*). تسأل فيلمان: "ألم يحدث التاريخ ليُسجّل، على الأقل، فرقاً قانونياً؟" (83)، ولكنها لا تتساءل عما إذا كان القانون والتاريخ ينبغي أن يستجوبا ("يسجّلا") الفرق التاريخي (يمكن للمرء القول إن هذا الاستجواب هو، رغم ذلك، الشيء ذاته الذي تكافح فيلمان معه طوال الوقت. انظر الصفحات: 12-13). تواصل فيلمان القول إن "الأحكام هي قرارات بشأن ما ينبغي قبوله في وما الذي ينبغي نقله من الذاكرة الجماعية. القانون، بهذه الطريقة، هو قوة تنظيمية لأهمية التاريخ" (84). إن هذا تحديداً يوازي ما يجادل به نيشانيان (الذي يجد إلهاماً في فيلمان في أكثر من مناسبة)، مع تحفّظ رئيسي واحد، يمكن صياغته على النحو التالي: باتخاذ قرارات مماثلة بشأن السجل والبيّنات المقبولة، فإن التاريخ أيضاً هو قوة تنظيمية لأهمية القانون.

⁴⁸ كان نيتشه يعرف هذا جيداً، وقد كتب عن مهمة المؤرخ بالمصطلحات التالية: "يبدو تقريباً أن المهمة هي مراقبة التاريخ حتى لا يأتي منه شيء غير قصص التاريخ—ولكن

بالتأكيد ليس الأحداث!" (Unfashionable Observations, 118). ومن ثم ينتقل نيتشه إلى المسألة الأوسع المتعلقة بـ"الحساسية التاريخية" بوصفها "تقتل المستقبل لأنه يدمر الوهم ويسلب الأشياء الموجودة من تلك الأجواء التي لا يمكنها العيش فيها إلا وحدها". وكذلك، فإن "العدالة التاريخية" (القاضي والمؤرخ) هي ما "تقوّض الأشياء الحية وتدمرها، وحكمها دائماً هو الإعدام." (Nietzsche, Unfashionable Observations, 131).

⁴⁹ Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: Norton, 1979), xviii.

عن "الزمن التاريخي"، انظر:

Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. by Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2000).

وعن الانتشار الواسع لـ"الوعي الثيماتي بالتاريخ"، انظر:

Trouillot, *Silencing the Past*, 19 وما بعدها.

⁵⁰ Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham: Duke University Press, 2004), 11.

عن الناجي، انظر:

Elias Canetti, *Crowds and Power*, trans. by Carol Stewart (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1984). يعبر "بؤس التاريخ" يعود لكارل بوبر.

⁵¹ لقد كان السؤال "هل وصل التاريخ إلى نهايته؟" بالكاد يمثل تحدياً للمهنة التاريخية. وإن كان كذلك، أصلاً، فقد كان تحدياً للماركسية. وبالإضافة إلى ذلك، يحتفظ السؤال بمعنى مبالغ فيه للتاريخ، كما أوضح جاك دريدا في نقده لفوكوياما، في:

Jacques Derrida, *Specters of Marx*, trans. by Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1993).

المؤرخون، والوعي التاريخي، لم يفقدوا موضوعهم أبداً—وبالتأكيد لم يعترفوا أبداً بضياعه. [انظر] على سبيل المثال:

Lutz Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?* trans. by Patrick Camiller (London: Verso, 1992).

⁵² Peter Burke, "Overture: The New History, Its Past and Its Future," in Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992), 1.

⁵³ Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Hanover: Wesleyan University Press, 1997), 7.

⁵⁴ Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

⁵⁵ Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, trans. by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca: Cornell University Press, 1968), 425.

مثل ماركس من بعده، اعترف فيكو بحدود هذا الادعاء حين قال إن "هذا العالم بلا شك صدر عن عقل متنوع أحياناً، وأحياناً العكس، وهو دائماً متفوق على الغايات التي حددها البشر لأنفسهم"، المصدر نفسه.

⁵⁶ حسب صياغة تشاكرابارتي، مع التبعات الممتدة إلى المحاولة الحالية، فإن "الوعي المضاد للتاريخ" يحفظ التاريخ باعتباره "تحديداً الموقع الذي يستمر فيه الصراع" (37). وتجدر الملاحظة، على الرغم من ذلك، أن تشاكرابارتي لا يسعى ببساطة إلى تدوير التاريخ، بل إلى فصل التاريخ عن نفسه، ما يفسر استخدامه المتقطع للمزدوجين حول المصطلح (مثلاً، صفحة 41). يمكن للمرء المجازفة بالقول إن نسخة من "سياسات اليأس"، التي أگدها تشاكرابارتي، مرةً، ثم أنكرها (45-46)، لا تزال فاعلة في عمل نيشانيان. انظر:

Qadri Ismail, "(Not) at Home in (Hindu) India: Shahid Amin, Dipesh Chakrabarty, and the Critique of History," *Cultural Critique* 68 (2008): 210–247.

⁵⁷ انظر، على سبيل المثال [كتاب] غاردي المذهل:

Delphine Gardey, *Écrire, calculer, classer: Comment une révolution de papier a transformé les sociétés contemporaines (1800–1940)* (Paris: La découverte, 2008), وخاصة 147-184. وغاردي تنشغل بشكل ملحوظ بالفترة ذاتها التي يتناولها نيشانيان.

⁵⁸ <http://www.historians.org/perspectives/issues/2006/0610/0610new1.cfm>.

⁵⁹ (Young, *White Mythologies*, 68). على نحو اعتذاري إلى حد ما، عن كتابة فصل رائع في تاريخ معاداة-التاريخانية، يصف ديفيد مايرز بعبارات واضحة "قصة النجاح

الاستثنائية" للتاريخانية في المخيال البحثي والشعبي. "كنمط للإدراك"، يكتب مايرز أن [الأرخنة] "كنمط من الإدراك، بلغت مرحلة تهيمن فيها على طريقتنا في التفكير بالماضي" David N. Myers, *Resisting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 5. إن المعنى رفيع المستوى لـ "الفرق التاريخي"، لدى مايرز، يوقع هذا الفرق على شبكة محصورة تشتمل على الذاكرة واللاهوت (الدولة والقانون، بكلمات أخرى)، لكنه على الرغم من ذلك يبين—بل في حقيقة الأمر يؤكّد—أن كلاً من الذاكرة واللاهوت (إلى جانب أعراض الجهل التاريخي ومراثيه) خضعت جميعها لحكم التاريخ. وكما هو الحال مع معاداة التاريخانية، كما أكد ديبش تشاكرابارتي من بعد فوكو، فإن التاريخانية هي التاريخ الوحيد الذي نعرفه؛ التاريخ الوحيد الذي نتوقع معه أو منه الخلاص والانعقاد، إلى جانب الدولة، ربما، بل ومن المفضل، العالمية.

Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37 (1992): 1–26.

⁶⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline* (New York: Columbia University Press, 2003).

⁶¹ Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1973) وانظر كذلك:

Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983); David H. Price, *Threatening Anthropology: McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activist Anthropologists* (Durham: Duke University Press, 2004).

"التحوّل التاريخي" في علم الإنسان بالكاد يكون صدفة في هذا السياق. انظر:

Stoler, "Colonial Archives," 88-92 خاصة.

⁶² Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1978).

⁶³ ما يلي في هذا القسم ليس بأي شكل من الأشكال بديلاً عن التعامل العميق، على يدي باتريس هان-بايل، مع مكانة التاريخ في أعمال فوكو. وأنا [هنا] أحاول فقط قياس هذه الإشكالية لدى فوكو بقدر ما تتعلق بأعمال نيشانيان.

B. Han-Pile, "Is Early Foucault a Historian? History, history, and the Analytic of Finitude," *Philosophy and Social Criticism* 31, 5–6 (2005): 585–608.

⁶⁴ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1970).

ومن الآن فصاعداً يشار إليه بالاختصار (OT).

⁶⁵ Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 213.

⁶⁶ بعد بضع صفحات، يكتب فوكو أن "كل معرفة متجذرة في حياة، ومجتمع، ولغة لها تاريخ، وفي هذا التاريخ تحديداً تجد المعرفة العامل الذي يمكنها من التواصل مع أشكال أخرى من الحياة، ونماذج أخرى من المجتمعات، ودلالات أخرى" (OT 373).

⁶⁷ Gutting, *Michel Foucault's Archaeology*, 179; (التشديد مضاف).

⁶⁸ يحيل عاموس فنكنيستين إلى انفجار التاريخ، والذي يطلق عليه "اكتشاف التاريخ كتفكير سياقي" وباعتباره يدشن "ثورة عميقة في الفكر التاريخي في القرنين السادس عشر والسابع عشر". ويصف نتيجته بأنها "مفهوم كل حقيقة تاريخية، سواء كانت نصاً، أو مؤسسة، أو نصباً تذكاريًا، أو حدثاً، وبأنه لا معنى لها في حد ذاتها إن لم تُر في سياقها الأصلي".

Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 206.

⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), 11.

[تشير هذه الإحالة إلى عدم الحاجة إلى وجود شاهد (أو دليل أو قرينة أو بيئة) إذا كان المتحدث يستطيع فعل ما فعل أو إثبات ما يقول خارج الزمان والمكان الذي اجترح فيه الفاعل الفعل. وتعود العبارة في الأصل اليوناني إلى *Ἀνθρώπου γὰρ καὶ Πόδος καὶ πῆδημα* "هنا رودوس، فلتقفز هنا". المترجم].

⁷⁰ على غرار ذلك، جادل والتر مايكلز لفهم الاختفاء المزعوم للحمية المفروضة للعرق التي تحوّلت إلى الحمية المختارة للثقافة. ولكن قابلية الحركة تظل مرهونة بالمجال غير القابل للحركة بغض النظر عن طبيعته.

Walter Benn Michaels, "Race Into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity," *Critical Inquiry* 18, 4 (1992): 655–685.

⁷¹ Gutting, *Michel Foucault's Archaeology*, 220–21.

⁷² Ashis Nandy, *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics* (New Delhi: Oxford University Press, 2003), 90.

⁷³ Beatrice Han, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, trans. by Edward Pile (Stanford: Stanford University Press, 2002), 38.

تصف هان كيف أنه "بين الأركيولوجيا والجينيولوجيا يتأرجح التوتر بين المتعالي والتاريخي ويرتد مرة أخرى" (9). وكما توضّح، فإن الكثير يبقى عالماً في فهم المتعالي لدى فوكو وفيما إذا كان "الْقَبْلِي التاريخي" قابلاً للاختزال في الخطاطة الكانطية الإمبريقية-المتعالية (38-69).

⁷⁴ إن فكرة "العودة إلى التاريخ" تشكّل جزءاً أساسياً في الفكر والسياسة الصهيونية، كما يبيّن آمنون راز-كراكوتسكين. وتبعات هذه الفكرة، التي تتصادى مع اهتمامات تشاكرابارتي، تبلغ مدى أوسع.

Amnon Raz- Krakotzkin, "Jewish Memory Between Exile and History," *Jewish Quarterly Review* 97, 4 (2007): 530–543.

⁷⁵ إن وعد التاريخ (معنى "الإنسانية المخلّصة" كما يصفه بحدة فالتر بنيامين) تم تأكيده حديثاً من قبل راناجيت غوها، الذي يحلم بشمولية تجعل كتابة التاريخ "تحتوي على موضوع شامل كالشرط الإنساني نفسه. سينفتح العالم على ماضيه وهو مستعد لخدمة سردياته. ليس ثمة قارّة، أو ثقافة، أو منزلة أو شرط لوجود اجتماعي سوف يُعتبر صغيراً جداً أو بسيطاً جداً على نثره... سيكون هذا هو عالم نثر العالم نفسه. وأي قصص سوف يكون عليه روايتها" (Guha, *History at the Limit of World-History*, 22). وبالطبع، فإن غوها يعترف أيضاً بأن هذا "الأمل بجعل التاريخية متساوية الامتداد مع الشرط الإنساني نفسه لم يتحقق" (73). شوشانا فيلمان تتبع مساراً مشابهاً، [لكن] دون التحذير النهائي، حين تجيب بالإيجاب على السؤال: "هل يمكن اعتبار الأدب سجلاً لما تبقي خارج السجلات القانونية؟" (Felman, *The Juridical Unconscious*, 100). ويستمر الأرشيف في النمو.

⁷⁶ Koselleck, *Futures Past*, 3.

⁷⁷ لا أعني التقليل من شأن هذا التحدي، والذي تم توضيحه بشكل مقنع من قبل روبرت يانغ وآخرين. وفي حقيقة الأمر، لا شك أن عمل نيشانيان مدين للمصادر نفسها التي اهتم بها يانغ وآخرون من بعده. ومع ذلك، تبقى هناك مسألة رأس المال الرمزي الدائم للتاريخ.

⁷⁸ Guha, *History at the Limit of World-History*, 65.

⁷⁹ (Derrida, *Writing and Difference*, 36). لقد قمْتُ بتعديل الترجمة بناءً على النص الفرنسي، ومؤداه: "se taire d'un certain silence" والذي يعني، كما حاولت تقديمه، كلا [الأمريين التاليين]: "التزام الصمت حول صمت ما" و"التزام الصمت بطريقة ما، بنوع خاص من الصمت". Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), 58.

⁸⁰ تحت إرشاد نيشانيان، يكون المرء أفضل جاهزية على إدراك مفارقة الإشارة التي تساوي بين الردود الفلسفية على الهولوكوست والاعتذار عنها (أو بعض النسخ الغربية الأخرى من التاريخية بأثر رجعي، حيث يمكن رؤية ما لم يحدث بعد—فلنقل، ما بعد الحداثة—كنوع من المُمكن لما حدث في أجواء تاريخية بارزة، وفي حقيقة الأمر، أجواء أكثر ظلاماً). وبدلاً من وضع تخصص التاريخ تحت الاستجواب—على الأقل، بوصفه لاعباً هاماً في إنتاج الدولة (الشمولية) الحديثة—يتم استخدام الهولوكوست لتدعيم المفاهيم الثابتة عن التاريخ والمناهج التاريخية.

⁸¹ تمَّ الإحساس بالحاجة إلى استخدام مفردات جديدة فيما يتعلق بهذه الظاهرة. ولذا، فقد اختار كولن تاتز "الإنكارية والإنكاري بدلاً من [التعبير] التقليدي إنكار ومنكر لهذا النوع من إنكار الإبادة الجماعية ونفيها".

Colin Tatz, *With Intent to Destroy: Reflecting on Genocide* (London: Verso, 2003), 185n1.

ومع ذلك، فقد بدأت الكلمة الفرنسية négationisme (إنكار الهولوكوست) تظهر في اللغة الإنجليزية.

⁸² إن كلمة "تنقيحية" (revisionism)، التي تتبّعها قاموس أكسفورد الإنجليزي (OED) حتى القرن التاسع عشر، تظهر بشحنة سلبية (بالاعتماد على موضوعية التاريخ) في الأوساط الاشتراكية وتستخدم على نحو لافت في السياقات السياسية. *التنقيحية*

التاريخية، التي ستستخدم (لاحقاً) لوسم منكري الهولوكوست، تحدث في سياق أكثر حيادية حول خمسينيات القرن العشرين.

⁸³ على الرغم من أنه يصرُّ على أن "القانون والتاريخ، على ما يبدو، لهما قواعد مختلفة وأسس معرفية مختلفة"، يواصل كارلو غينزبيرغ التأكيد على "الرابط بين الأدلة، والحقيقة، والتاريخ،" مشدداً على مكانة كل من الشاهد و"الواقع".

Carlo Ginzburg, "Just One Witness," in Saul Friedlander, ed., *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 85–86.

وانظر، كذلك، تأملات غينزبيرغ المطولة حول الموضوع في **القاضي والمؤرخ** (*The Judge and the Historian* خاصة 12-18، 110-119)، حيث يبدو إنه يقترح، وعلى نحو مفاجئ، إنه خلافاً لأخطاء القضاة، فإن أخطاء المؤرخين لها "تبعات" أقل مباشرة "أو أقل" خطورة".

⁸⁴ Lorraine Daston and Peter Galison, *Objectivity* (New York: Zone, 2007), 19.

⁸⁵ أحيل مرةً أخرى إلى عنوان كارلو غينزبيرغ: "شاهد واحد فقط"، الذي يناقشه نيشانيان باستفاضة في الفصل الثالث.

⁸⁶ Daston and Galison, *Objectivity*, 50.

⁸⁷ بالإضافة إلى أرخنة الحقيقة التاريخية (التي قدّمتها، على سبيل المثال، ماري بوفاي)، يمكن للمرء بلا شك أن يجادل ضد طبيعة الحقيقة التاريخية كما يتناولها نيشانيان (أو ترجمتي له)، والتي ينبغي فحصها وفقاً لمعايير "الموضوعية" التي دشنها كل من داستون وغاليسون. فهما يوضّحان "أن الاستخدام الحالي يسمح بالانتقال السهل بين معاني الموضوعية [وبالتالي معاني الحقيقة]، وهي على التوالي أنطولوجية، ومعرفية، ومنهجية، وأخلاقية. ومع ذلك، فإن هذه المعاني المختلفة للموضوعي [وللحقيقة] لا تتسق لا في الفكر ولا في الممارسة" (Daston and Galison, *Objectivity*, 51). قد يكون هذا صحيحاً، ولكن لاحظ أن ثمة جانباً قانونياً يركز عليه نيشانيان، والذي يفتقر إليه تفسير داستون وغاليسون. وما الذي قد يجعل "الفكر والممارسة" يتسقان، غير القانون؟

⁸⁸ (Nichanian, *HP* 12). يستمد نيشانيان إلهامه، هنا وفي مواضع أخرى، من كتاب جاك دريدا *حمى الأرشفة* *Archive Fever*.

⁸⁹ Daston and Galison, *Objectivity*, 27.

⁹⁰ (Nichanian, *ATDP*). سأعود إلى هذه المسألة أكثر في النص.

⁹¹ Martin Harries, *Forgetting Lot's Wife: On Destructive Spectatorship* (New York: Fordham University Press, 2007), 9.

هاريس حذر من أن يساوي ببساطة بين الشاهدية والشهادة، ومع ذلك، فإن التمييز بينهما أمر صعب المنال، وبخاصة في مواجهة الصدمة. ومن هنا، جاء، في بعض الأحيان، تراكب "موضع المشاهد، وموضع الشاهد" (58، 72).

⁹² Nichanian, *ATRN* 22.

⁹³ انظر نقاشه لغينزبيرغ وادعاء الأخير أن "الذاكرة وتدمير الذاكرة هما عنصران متكرران في التاريخ" (96) (Ginzburg, "Just One Witness," 96). ولذا، فإن تدمير الذاكرة، موت الموت، ومحو كل الآثار، وكل الأرشفات، لن يكون شيئاً جديداً بالنسبة للمؤرخ. وبأكثر من ذلك، فإن مفهوم الشاهد ومكانته غير القابلين للتغيير إلى الأبد، هو أمر لا يتوقف عن إدهاش نيشانيان.

⁹⁴ تُذكّرني زميلتي كورتني بيندر أن مقترفي الإبادة الجماعية *génocidaires* [تبدو المفردة معبرة عن التواطؤ بين من يقتطفون الإبادة الجماعية ومن يؤرشفونها. المترجم] هم حفظة سجل قسريين، وبناء أرشفيف. ولكن هذا يشير بالتحديد إلى فهمهم العميق لحكم الأرشفيف: إن فاعليته التدميرية تستند إلى تأكيد، وعمليات، الحفظ ذاتها.

⁹⁵ Rancière, *The Names of History*, 31, وانظر كذلك، 37.

⁹⁶ "إن التواطؤ بين الإمبريالية وتاريخ-العالم،" كما يكتب راناجيت غوها، "ليس مجرد سؤال حول استيلاء المستعمرين على ماضي المستعمرين. ولكنه يعبر كذلك عن عولمة التنمية الإقليمية الخاصة بأوروبا الحديثة—أي تجاوز نثر العالم بنثر التاريخ." Guha, *History at the Limit of World-History*, 45.

⁹⁷ يكتب فوكو، محيلاً إلى "المنهجية" قصيرة العمر التي نَظَر لها، "الأركيولوجيا [حفريات المعرفة] لا تنظر إلى الخطاب بوصفه وثيقة *document*، ولا تعتبره علامة أو إشارة تحيل إلى شيء آخر، كما لا ترى فيه عنصراً، مهما بلغ من الشفافية، نكون ملزمين، في الغالب، باختراق عتمته وضبابيته، حتى نصل أخيراً إلى حيث يثوي كل ما هو عميق وجوهري فيه... بل تعنى بالخطاب في حد ذاته كنصب تذكاري *monument*، فالأركيولوجيا، ليست تخصصاً تأويلياً: ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف "خطاب آخر" يتوارى خلف الخطاب. كما ترفض أن تكون دراسة "مجازية." (Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 138-139). يقتبس نيشانيان نصاً من العام 1968 الذي ينسب فيه فوكو إلى كانيوهام فكرة استخدام مصطلح النصب التذكاري. هنا، وفي أماكن أخرى، ينبغي على المرء أن يصغي إلى أصداء بنيامين، التي لا تترك أي مهلة أمام أي "وثيقة للحضارة" [للدفاع عن نفسها] في علاقتها بالبربرية.

⁹⁸ Agamben, *Remnants of Auschwitz*.

⁹⁹ Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 20 و 42.

¹⁰⁰ يكتب كيتلر بروح الأدب [في حقبة] 1900، قائلاً إن "الأدب" أصبح ديكتاتوراً يعطي الأوامر، ويتبعه الشباب الذين يقتلون ما هو حقيقي فيهم ويسجل من قبل أمناء [للأرشيف] (Kittler, *Discourse Networks*, 167). في وقت لاحق، يتناول كيتلر عمل برام ستوكر (دراكولا، 1897)، واصفاً مينه هاركر بوصفها أمينة [الأرشيف] والمؤرشفة النهائية، حيث يُفهم العمل الأدبي بوصفه سكرتيرياً: "فهي التي حلمت بفعل ما رأت الصحافيات يقمن به حين يستخدمن الآلة الطابعة لتسجيل كل مدخل يومي، وكل شريط صوتي، وكل قصاصة ذات علاقة من صحيفة أو برقية، وكل وثيقة وكل دفتر مذكرات. فهي تعمل نسخاً من تسجيلاتها، وتسلم كل ذلك يومياً إلى جميع المحققين، وهكذا دواليك" (354). ومن المثير للاهتمام، يذكر كيتلر، ولكنه لا يعقب، على تدمير الأرشيف، فعلاً دوره في اجتثاث ذلك العدو من "تخوم الأرض-التركية نفسها." ويتعين على المرء التأمل كذلك في كيفية التدمير على يدي الشاهد في دراكولا. وبالفعل، فإن أولئك الذين يواجهون نهاية العالم، يتصدون كذلك لتدمير الأرشيف ويؤكدونه: "نحن لا نريد أي دلائل، ولا نطلب من أحد أن يصدقنا!"

Bram Stoker, *Dracula*, ed. John Paul Riquelme (Boston: Bedford/St. Martin's, 2002), 369.

يعاود كيتلر بحث هذه القضية في مقالة "إرث دراكولا Dracula's Legacy"، حيث يعترف بتدمير الأرشيف (إضافة مضاعفة). ومن ثم، "إن الكونت [الدَّرَاقُول] لا يستمر فقط في حرق الوثائق السرية، بل كذلك الأجهزة التي تأتي معها." ومع ذلك، فإن ما يتبقى من الأرشيف يوصف على نحو أحادي، وحتى إنكاره. "يقول كيتلر إن "أمناء الأرشيف لا يجمعون المعلومات ويرؤونها وحسب، بل إنهم كل مساء يؤمنون الحياد والإفناء للدلالات كلها. إن الكونت يبدأ بالأوراق النقدية وأوراق الآلة الطابعة، حيث *تستعصي على التدمير*."

Friedrich A. Kittler, "Dracula's Legacy" in John Johnston, ed., *Literature, Media, Information Systems* (Amsterdam: G+B Arts International/Overseas Publishers Association, 1997), 74. (التأكيد مضاف).

¹⁰¹ بالنسبة إلى نيشانيان، ثمة "عمل أدبي أرمني [واحد] فقط كُتب في القرن العشرين نجحت فيه الشهادة في تحويل نفسها إلى أدب [*se faire littérature*] أو نجحت، على الأقل، في توظيف الأدب لصالح نفسه، وذلك باقتراح أشكلة لمفهوم الأدب في مواجهة الكارثة" (ATDP 189). الإحالة هنا مقصود بها عمل زابيل إسيان بين الركام *Averaknerun mej*.

¹⁰² هكذا صيغ المشروع في كتاب نيشانيان الأول *Ages et usages de la langue arménienne* انظر: (AULA 24–25). هناك، يميز نيشانيان مشروعه في النقد الأدبي عن علم اللغة وعن التاريخ والتاريخ، مشككاً في قدرة الأخير مطلقاً على تفسير "الأسباب والشروط التي تحكم ولادة 'اللغة الأدبية'" (86). إن ظاهرة الأدب، كما يكتب نيشانيان، "تنجو من مفهمة علم اللغة" (151، 201).

¹⁰³ Nichanian, *AULA* 170–171.

¹⁰⁴ سواء كانت مرتبطة بالمفاهيم التاريخية في (AULA)، وبخاصة 300–138، 301، أو بالنقاشات حول فالتر بنيامين أو أنطونيو بيرمان، وكلاهما ترجم نيشانيان أعمالهما كذلك إلى الأرمنية.

¹⁰⁵ (Nichanian, *WDNR* 10). لقد قمْتُ بتعديل الترجمة لتقريبها إلى النسخة الفرنسية الأخيرة (27 *ATRN*).

¹⁰⁶ (Nichanian, *WDNR* 245). هنا أيضاً تمّ تعديل الترجمة استناداً إلى النص الفرنسي (277 *ATRN*).

¹⁰⁷ يتحدث نيشانيان عن "الخلل في الحداد *le défaut du deuil*" (168 *ATDP* و 148 وكذلك 44–243). ويتناول دريدا استحالة الحداد ويناقش، من بين أمور أخرى، قصيدة "الهة الناكرة-Mnemosyne" لـ [فريدريش] هولدرين. هناك يقتبس دريدا ترجمة مايكل هامبورغر الإنجليزية "الخلل [يكن] في الحداد"

Derrida, *Memoires for Paul de Man*, trans. by Cecile Lindsay et al. (New York: Columbia University Press, 1989), 6.

مع أن نسخة أخرى تفيد بأن "الخطأ في الحداد." ولنقاش أكثر توسعاً، انظر:

Marc Nichanian, "Avons-nous vraiment perdu la langue à l'étranger?" in *TTR* 14, 2: 161 وما بعدها; and Hanselm Haverkamp, "Error in Mourning—A Crux in Hölderlin: 'Dem gleich feh- let die 'Trauer' ('Mnemosyne')," trans. by Vernon Chadwick, *Yale French Studies* 69 (1985): 238–253.

¹⁰⁸ De Certeau, *The Writing of History*, 3.

¹⁰⁹ Stathis Gourgouris, *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 45.

¹¹⁰ العبارة لجول ميشيليه، خلال نقاشه لرانسيير (54 *Rancière, The Names of History*) وما بعدها). ومع ذلك، فإن سياق التاريخ القومي المتبني من قبل رانسيير ينبغي توسيعه، وفقاً لما اقترحه نيشانيان من بعد إدوارد سعيد، ليشمل فقه اللغة—التاريخ—كمشروع استشراقي واستعماري. ويتوجب على المرء أن يأخذ بعين الاعتبار التوازيات البنيوية والسياسية مع ما يصفه فريدريش كيترلر بأن "المرأة كفم الأم"، التي لها "كل الحق في أن تكون صوتاً، لكن لا حق لها في امتلاك صوت." وعلى نحو مماثل للأصلائي "لا تتكلم الأم ولا تكتب، ولكن من أعماق روحها تتصاعد النبرات غير المنمقة التي ينقذها المؤلف عبر الكتابة" (66–67 *Kittler, Discourse Networks*). وليس من المفاجى أن يكون الأخوان

شيلغل في مركز تحليلات كيتلر ونيشانيان. ولكن كيتلر، بالمناسبة، يربط شخصية الأم بالأرشفيف وبإعادة إنتاجه تكنولوجياً (على سبيل المثال: 110، 117).

¹¹¹ Rancière, *The Names of History*, 24.

¹¹² "الشاهد هو... شخصية من الأرشفيف"، يكتب ويليام روبرت في نقاشه المطوّل لدريدا وأغامبين.

William Robert, "Witnessing the Archive: In Mourning," in Oren Baruch Stier and J. Shawn Landres, eds., *Religion, Violence, Memory, and Place* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 46.

¹¹³ Michelet, *The Names of History*, 57.

¹¹⁴ Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1989), 57.

توسّع مينه-ها وتوضح أن الأصلاني "يقف دائماً على الجانب الآخر من التلة، عارياً وغير قادر على الكلام، وبالكاد حاضر في غيابه" (67). وذلك ما يفسّر أن هدف فقيه اللغة (وهو هنا عالم الإنسان) دائماً هو توسيع الأرشفيف، أو كما عبّر عن ذلك كليفورد غيرتز، "توسيع عالم خطاب الإنسان" (مقتبس في مينه-ها، 72).

¹¹⁵ كما يكتب دو سارتو، مستدعياً [جاك] لاكان، فإن موضوع التاريخ، الأصلاني، مستلب من قبل "تقسيم تأسيسي" (de Certeau, *The Writing of History*, 102).

¹¹⁶ يعبّر نورمان براون عن ذلك بإيجاز تصويري، معقّباً على نيتشه [بالقول]: "إن قدرة الإنسان على الوعد تنطوي على إمساك (غصابي) غير صحيّ مع الماضي (الشخصية الشرجية!)؛ إذ لا يستطيع "التخلّص من" أي شيء" (Brown, *Life Against Death*, 267).

¹¹⁷ انظر للمقارنة (ATDP 35 and 94–95). يُدّكر المرء بالتبرير الشائن للاقتلاع الذي ألقى بالأصلانيين في غيابة النسيان قبل أن يعرض المساعدة في تعجيل أمر [الاقتلاع]. انظر:

Sven Lindqvist, "Exterminate All the Brutes," trans. by Joan Tate (New York: New Press, 1996).

¹¹⁸ قارن مع:

AULA 327–330; 346–351; 365–369; 372, 381–383, 391–397; ATRN 306.

المرجعية

مرجعية المقدمة

بالعربية

- اسمير، سامرة. "إرشادات غزة: عن نهاية الحكم الاستعماري"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 137 (2024): 27-37.
- أندرسون، بندكت. *الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها*، ترجمة ثائر ديب. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- أونغ، فالتر. *الشفافية والكتابية*، ترجمة حسن البنا عز الدين. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994.
- بابيه، إيلان. "تأثير إدوارد سعيد على النقد ما بعد الصهيوني في إسرائيل"، *الكرمل الجديد*، العدد 2 (2011): 79-96.
- البرغوثي، حسين. "حفاة في مواجهة الجيبيات العسكرية: الانتفاضة الأولى في القرى"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 113 (2018): 135-150.
- بشارة، عزمي. "في أولوية الفهم على المنهج" في *مناهج البحث في العلوم الاجتماعية—الجزء الأول: مقاربات فلسفية وإبستمولوجية*، تحرير مراد ديان، 27-62. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022.
- بركات، رنا. "هل السماء تبكي: العنف الاستيطاني ونهاية العالم"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 137 (2024): 262-267.
- بنعبد العالي، عبد السلام. *في الترجمة*. بيروت: دار الطليعة، 1997.
- _____. *انتعاشة اللغة: كتابات في الترجمة*. ميلانو: منشورات المتوسط، 2021.

- بودريار، جان. **المصطنع والاصطناع**، ترجمة: جوزيف عبد الله. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.
- تاوسيف، مايكل. "قبر فالتر بنيامين"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 132 (2022): 130-167.
- جرجس، صبري. **التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي**. القاهرة: عالم الكتب، 1970.
- الخطيبي، عبد الكبير. **النقد المزدوج**، ترجمة أدونيس وعبد السلام بنعبد العالي وزبيدة بورحيل ومحمد برادة. بغداد-بيروت: منشورات الجمل، 2009.
- خوري، إلياس. **النكبة المستمرة**. بيروت: دار الآداب، 2023.
- درويش، محمود. **يوميات الحزن العادي**. بيروت: مركز الأبحاث—منظمة التحرير الفلسطينية والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.
- _____. **أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي**. عكا: دار العربي، 1993.
- _____. **حالة حصار—الأعمال الجديدة**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2002.
- _____. **لا تعتذر عما فعلت**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2004.
- _____. **في حضرة الغياب**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2006.
- _____. **حيرة العائد: مقالات مختارة**. بيروت: دار الريس للكتب والنشر، 2007.

- _____ . **أثر الفراشة: يوميات**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2008.
- دريدا، جاك. **حمّى الأرشيف الفرويدي**، ترجمة عدنان حسن. دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2003.
- رايبخ، شلومو. "خواطر يهودي ساخط"، **الكرمل**، العدد 8 (1983): 325-333.
- الزبيدي، صبحي. "ترحاليون رقميون: الأوطان-الأرض والأوطان-الصفحات"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **تبثّن**، العدد 33 (2020): 141-162.
- سبيفاك، غاياتري. "التابع يتكلم عبر الموت"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ وورنا بركات، **باب الواد**، 12 تموز 2021.
- سعيد، إدوارد. **نهاية عملية السلام: أوصلو وما بعدها**. بيروت: دار الآداب، 2002.
- _____ . **فرويد وغير الأوروبيين**، ترجمة فاضل جتكر وثنائر ديب. بيروت: دار الآداب، 2004.
- _____ . **السلطة والسياسة والثقافة**، ترجمة نائلة حجازي. بيروت: دار الآداب، 2008.
- _____ . "جغرافيات محاصرة، مشهديّات متحاربة"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **إضافات**، العددان 49-50 (2020): 70-86.
- _____ . "إنّ بالرواية"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 127 (2021): 181-207.
- ضاهر، جمال. **النساء والرسول والسياسة: في الحضارة العربية والعربية الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي، 2025.

- الشيخ، عبد الرحيم. "المتقفة اليهودية الأخيرة: جوديث بتلر قارئة لسعيد ودرويش"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 87 (2011): 93-119.
- _____. "تحولات البطولة في الخطاب الثقافي الفلسطيني 1"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 96 (2013): 73-95.
- _____. "تحولات البطولة في الخطاب الثقافي الفلسطيني 2"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 97 (2014): 100-118.
- _____. "المقبرة السعيدة"، *الآداب*، 30 كانون الأول 2019.
<https://al-adab.com/article/المقبرة-السعيدة>
- _____. "متلازمة درويش 1: النصر، الهزيمة، المنفى"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 122 (2020): 159-186.
- _____. "متلازمة درويش 2: الفكرة، الثورة، الدولة"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 125 (2021): 147-188.
- _____. "القومية"، *أبجديات تحررية فلسطينية*. بيرزيت: معهد مواطن للديمقراطية وحقوق الإنسان في جامعة بيرزيت، 16 أيلول 2021، 1-9.
- _____. "التضامن مع فلسطين: الأسود والأبيض والرمادي"، في عبد الرحيم الشيخ (محرراً)، *مفهمة فلسطين الحديثة: نماذج من المعرفة التحررية-2*، 139-192. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2023.
- شيلاح، عوز. *أراض للتزهد: رواية في شذرات*، ترجمة عبد الرحيم الشيخ. رام الله: مدار-المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2010.
- العرعير، رفعت. "غزة ترد بالكتابة: رواية فلسطين"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد 138 (2024): 10-24.

- عودة الله، خالد. "المحرقة والنكبة: التاريخ المقلوب"، **باب الواد**، 10 أيار 2016.
<https://babelwad.com/ar-الجامعة-الحلي/nakbahholocaust/الشعبية/>
- _____ . "ما بعد الطوفان: شظايا الزمن الفلسطيني في أدب غسان كنفاني"، **دائرة سليمان الحلي**، رام الله 8 تموز 2024.
<https://www.youtube.com/watch?v=4xAnU86pw1A>
- _____ . "بيان جنوبي تحرري من فلسطين: من أكتوبر 1492 إلى أكتوبر 2023"، **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العدد 1 (2025): 11-23.
- غصن، أمينة. **جاك دريدا: في العقل، الكتابة، والختان**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002.
- غودار، جان لوك. **موسيقانا** (فيلم)، 2004.
- فرويد، سيغموند. **الطوطم والتابو**، ترجمة بوعلي ياسين. دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1983.
- _____ . **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1986.
- كنفاني، غسان كنفاني. "الباب"، في **الآثار الكاملة—المسرحيات**، ج 3، ط3، 107-27. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية/ مؤسسة غسان كنفاني الثقافية، 1983.
- ناشف، إسماعيل. **العتبة في فتح الإيستيم**. رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2010.
- _____ . "صمت الظواهر: مقاربات في سؤال المنهج"، **إضافات**، العدد 10 (2010): 118-144.

- _____ . صور موت الفلسطيني. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- نانسي، جان لوك. "المقتحم: قلب الفيلسوف"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، يتفكرون-مجلة مؤمنون بلا حدود، العدد 13 (2018): 392-384.
- _____ . "بين عالمين: الحقيقة وقصتها"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، الأخبار، 30 تشرين الثاني 2021.
https://www.al-akhbar.com/Literature_Arts/324773
- النجار، جيل. "الدولة الانتحارية"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، إضافات، العددان 43-44 (2018): 241-214.
- _____ . "اليهودي-العربي: تاريخ العدو"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ ورنا بركات، الكرمل الجديد، العدد 3-4 (2013): 170-1123.
- هارتمان، سايدية. "فينوس في أداءين"، ترجمة عبد الرحيم الشيخ، أسطور، العدد 16 (2022): 138-123.

بالأجنبية

- Abu El-Haj, Nadia. *Facts on the Ground: Archeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Abu Sitta, Salman. *Mapping My Return: A Palestinian Memoir*. Cairo: American University in Cairo Press, 2016.
- Al-Shaikh, Abdul-Rahim. "The Political Darwish: "In Defense of Little Differences," *Journal of Arabic Literature*, vol. 48, no. 2 (2017): 93-122.
- Barakat, Rana. "Lifta, the Nakba, and the Museumification of Palestine's History," *Native American and Indigenous Studies*, vol. 5, no. 2 (2018): 1-15.
- ————. *Ongoing Return: Mapping Memory and Storytelling in Palestine*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2025.
- Bashir, Bashir and Amos Goldberg, eds. *The Holocaust and the Nakba: A New Grammar of Trauma and History*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Benjamin, Walter. "Critique of Violence." *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, trans. Edmund Jephcott. ed., 276-300. Peter Demetz. New York: Schocken books, 1986.
- ————. "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, trans. Harry Zohn, 252-264. New York: Schocken, 1968.
- Chemouni, Jacquy. *Freud et le sionisme : terre psychanalytique, terre promise*. Malakoff: Solin, 1988.
- Derrida, Jacques. *Mal d'Archive: Une Impmsion Freudienne*. Paris: Editions Galilee, 1995.
- ————. *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. Eric Prenowitz. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Deutscher, Isaac. *The Non-Jewish Jew and Other Essays*. New York: Hill and Wang, 1968.

- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963.
- Harlow, Barbara. *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation and Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion Since Ibn Khaldun*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Hussein, Abdirahman A. *Edward Said: Criticism and Society*. London: Verso, 2004.
- Kaufman, Robert, "Poetry after 'Poetry after Auschwitz'," in *Art and Aesthetics after Adorno*, ed. by Jay M. Bernstein et al. 116-181. Berkeley: University of California Press, 2010.
- LeVine, Mark and Eric Cheyfitz, "Israel, Palestine, and the Poetics of Genocide Revisited," *Journal of Genocide Research* (22 April 2025): 1-23.
- Lyotard, Jean-François. *The Differend: Phrases in Disputes*, trans. Georges Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Masalha, Nur (ed.). *Catastrophe Remembered: Palestine, Israel and the Internal Refugees: Essays in Memory of Edward W. Said 1935 – 2003*. London: Zed Books, 2005.
- Nicheanian, Marc. *La perversion historiographique: Une réflexion arménienne*. Paris: Léo Scheer, 2006.
- _____. *The Historiographic Perversion*, trans. Gil Anidjar. New York: Columbia University Press, 2009.
- Omar, Abdaljawad. "Can the Palestinian Mourn?" *Rusted Radishes: Beirut Literary and Art Journal*, 27 November 2023.
<https://rustedradishes.com/can-the-palestinian-mourn/>
- Pappe, Ilan. *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge*. Verso: London, 2015.
- Rancière, Jacques. *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, trans. Hassan Melehy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- Said, Edward. "New History, Old Ideas," *Al-Abram Weekly*, 21-27 May 1998.

- _____, *The End of the Peace Process: Oslo and After*. New York: Vintage Books, 2001.
- Sorek, Tamir and Honaïda Ghanim. "Palestine/Israel Review: Carving Out a New Intellectual Space," *Palestine/Israel Review*, vol. 1, no. 1 (2024): 1-20.
- Whitelam, Keith. *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. London: Routledge, 1986.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle and London: University of Washington Press, 1996.
- _____, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. New Haven: Yale University Press, 1991.

مرجعية النص المترجم

- Adorno, Theodor W. *Can One Live After Auschwitz? A Philosophical Reader*, ed. Rolf Tiedemann, trans. Rodney Livingstone et al. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. Karen E. Pinkus and Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- ———. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive (Homo Sacer III)*, trans. Daniel Heller- Roazen. New York: Zone, 2002.
- Allen, Amy (ed.). *The Cambridge Habermas Lexicon*. New York: Cambridge University Press, 2018.
- Asad, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1973.
- ———. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bell, David F. "Infinite Archives," *SubStance* 105, 33, 3 (2004): 148-161.
- Bergland, Renée L. *The National Uncanny: Indian Ghosts and American Subjects*. Hanover: Dartmouth College and University Press of New England, 2000.
- Blanchot, Maurice. *The Writing of the Disaster*, trans. Ann Smock. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- Brothman, Brien. "The Limits of Limits: Derridean Deconstruction and the Archival Institution," *Archivaria* 36 (1993): 205-220.
- ———. "Declining Derrida: Integrity, Tensegrity, and the Preservation of Archives from Deconstruction," *Archivaria* 48 (1999): 64–88.

- Brown, Norman O. *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. Middletown: Wesleyan University Press, 1985.
- Burke, Peter. *History and Social Theory*, 2d ed. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- ————. “Overture: The New History, Its Past and Its Future,” in Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing*. 1-24. University Park: Pennsylvania State University Press, 1992.
- Cadava, Eduardo. *Words of Light: Theses on the Photography of History*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Canetti, Elias. *Crowds and Power*, trans. Carol Stewart. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1984.
- Chakrabarty, Dipesh. “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?” *Representations* 37 (1992): 1–26.
- ————. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Chidester, David. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1996.
- Cousins, Mark. “The Practice of Historical Investigation” in Derek Attridge, Geoff Bennington and Robert Young, eds., *Post-structuralism and the Question of History*, 126–136. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Daston, Lorraine and Peter Galison, *Objectivity*. New York: Zone, 2007.
- Day, Mark. *The Philosophy of History: An Introduction*. New York: Continuum, 2008.
- De Certeau, Michel. *The Writing of History*, trans. Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988.
- Derrida, Jacques. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- ————. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

- _____. *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- _____. *Memoires for Paul de Man*, trans. Cecile Lindsay et al. New York: Columbia University Press, 1989.
- _____. *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1993.
- _____. *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. Eric Prenowitz. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Dirks, Nicholas. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Edelman, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Felman, Shoshana. *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage, 1970.
- _____. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972.
- Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- _____. *Perceptions of Jewish History*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Gardey, Delphine. *Écrire, calculer, classer: Comment une révolution de papier a transformé les sociétés contemporaines (1800–1940)*. Paris: La découverte, 2008.

- Ginzburg, Carlo. "Clues: Roots of an Evidential Paradigm," in Carlo Ginzburg, *Myths, Emblems, Clues*, trans. John and Anne C. Tedeschi. London: Hutchinson Radius, 1990.
- _____. "Just One Witness," in Saul Friedlander, ed., *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, 82-96. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- _____. *History, Rhetoric, and Proof: The Menahem Stern Jerusalem Lectures*. Hanover: University Press of New England, 1999.
- _____. *The Judge and the Historian: Marginal Notes on a Late-Twentieth-Century Miscarriage of Justice*, trans. Antony Shugaar. London: Verso, 1999.
- Goody, Jack. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Gourgouris, Stathis. *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Guha, Ranajit. *History at the Limit of World-History*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Gutting, Gary. *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Hadot, Pierre. *Exercises spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- Han-Pile, Beatrice. "Is Early Foucault a Historian? History, history, and the Analytic of Finitude," *Philosophy and Social Criticism*, 31, 5-6 (2005): 585-608.
- Han, Beatrice. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, trans. Edward Pile. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Harries, Martin. *Forgetting Lot's Wife: On Destructive Spectatorship*. New York: Fordham University Press, 2007.
- Harrison, Robert Pogue. *The Dominion of the Dead*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

- Hartman, Saidiya. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.
- Haverkamp, Hanselm. "Error in Mourning—A Crux in Hölderlin: 'Dem gleich feh-let die Trauer' ('Mnemosyne')," trans. Vernon Chadwick, *Yale French Studies* 69 (1985): 238–253.
- Hegel, G. W. F. *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Howell, Martha and Walter Prevenier, eds., *From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Iggers, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover: Wesleyan University Press, 1997.
- Ismail, Qadri. "(Not) at Home in (Hindu) India: Shahid Amin, Dipesh Chakrabarty, and the Critique of History," *Cultural Critique* 68 (2008): 210–247.
- Kittler, Friedrich A. *Discourse Networks, 1800/1900*, trans. Michael Metteer and Chris Cullens. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- _____. "Dracula's Legacy" in John Johnston, ed., *Literature, Media, Information Systems*. Amsterdam: G+B Arts International/Overseas Publishers Association, 1997.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe. New York: Columbia University Press, 2000.
- Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton, 1979.
- Latour, Bruno. "Scientific Objects and Legal Objectivity" in Alain Pottage and Martha Mundy, eds., *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social: Making Persons and Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Lindqvist, Sven. "Exterminate All the Brutes," trans. Joan Tate. New York: New Press, 1996.

- Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Mali, Joseph. *Mythistory: The Making of Modern Historiography*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Michaels, Walter Benn. "Race Into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity," *Critical Inquiry* 18.4 (1992): 655–685.
- Minh-ha, Trinh T. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Myers, David N. *Resisting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Nandy, Ashis. *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.
- Nichanian, Marc. *Âges et usages de la langue arménienne*. Paris: Entente, 1989.
- ————. *Writers of Disaster: Armenian Literature in the Twentieth Century, vol. 1: The National Revolution*. Princeton: Gomidas Institute, 2002.
- ————. *Entre l'art et le témoignage: Littératures arméniennes au XXe siècle, vol. 1: La révolution nationale*. Geneva: Metis Presse, 2006.
- ————. *Entre l'art et le témoignage: Littératures arméniennes au XXe siècle, vol. 2: Le deuil de la philologie*. Geneva: Metis Presse, 2007.
- ————. *The Historiographic Perversion*, trans. Gil Anidjar. New York: Columbia University Press, 2009.
- Niethammer, Lutz. *Posthistoire: Has History Come to an End?* trans. Patrick Camiller. London: Verso, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. *Unfashionable Observations*, trans., with afterword, Richard T. Gray. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Oshagan, Hagop. *Hamapatker Arevmatabay Grakanutean (Panorama of Western Armenian literature), vol. 9*. Beirut: Hamazkain, 1979.

- Poovey, Mary. *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Price, David H. *Threatening Anthropology: McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activist Anthropologists*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Rancière, Jacques. *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, trans. Hassan Melehy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- Raz-Krakotzkin, Amnon. "Jewish Memory Between Exile and History," *Jewish Quarterly Review* 97, 4 (2007): 530–543.
- Robert, William. "Witnessing the Archive: In Mourning," in Oren Baruch Stier and J. Shawn Landres, eds., *Religion, Violence, Memory, and Place*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.
- Schwartz, Joan M. and Terry Cook, "Archives, Records, and Power: The Making of Modern Memory," *Archival Science* 2, 1–2 (2002): 1–19.
- Scott, Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.
- Stoker, Bram. *Dracula*, ed. John Paul Riquelme. Boston: Bedford/St. Martin's, 2002.
- Stoler, Ann Laura. "Colonial Archives and the Arts of Governance," *Archival Science* 2, 1–2 (2002): 87–109.
- Tatz, Colin. *With Intent to Destroy: Reflecting on Genocide*. London: Verso, 2003.
- Taussig, Michael. "History as Commodity: In Some Recent American (Anthropological) Literature," *Critique of Anthropology* 9, 1 (1989): 7–23.

- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon, 1995.
- Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico*, trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca: Cornell University Press, 1968.
- White, Hayden. "Historicism, History, and the Figurative Imagination" in *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Woolf, Virginia. *A Room of One's Own*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Young, Robert J. C. *White Mythologies: Writing History and the West*, 2d ed. London: Routledge, 2004.



هذا الكتاب

ضد التاريخ، ضد الأرشفة (2025) هي المحاولة الثالثة في الاشتغال بترجمة أعمال جيل النجار بعد اليهودي العربي: تاريخ العدو (2013)، والدولة الانتحارية (2018)، وتتناول تعقيبه النقدي على كتاب مارك نيشانيان التحريف التاريخي (2009) الذي يتصدى لقضايا الإبادة الجماعية، والأرشفة، والتاريخ انطلاقاً من إبادة الإمبراطورية العثمانية الجماعية للأرمن في العام 1915 والرد على النزعة الإنكارية لها التي تصاعدت في العام 1994 في فرنسا. ونظراً لطبيعة النص النظرية، وفردة أسلوب النجار وانتقالاته كثيفة الإحالات بين الإنجليزية والفرنسية والألمانية، تسعى هذه المحاولة السجالية إلى تيسير قراءته من خلال ثلاثة عناوين، هي: "التحريف التاريخي" كنقطة انطلاق موجزة تضيء عمل نيشانيان الأصلي، و"ضد التاريخ" كخلاصة تنفيذية لمقاربة النجار النظرية، و"ضد الأرشفة - الإبادة الجماعية والأرشفة: استحالة التاريخ وإمكانية الترجمة" كمحاولة لقراءة ما يعنيه "التحريف التاريخي" للفلسطينيين وكيف يمكنهم أن يكونوا "ضد التاريخ"... وقد أصبح التاريخ ضدهم في غزة، وعموم فلسطين، وذلك من خلال فهم "مؤسسة الإبادة الجماعية" و"مؤسسة الحقيقة الجماعية" (الصيغة الجديدة لثنائية ابن خلدون عن "أهل السيف" و"أهل القلم") عبر دروس: التسمية، والمسؤولية، والأرشفة، والوثيقة، والشهادة.