بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست العدد

مُقدِّمة المركز **7**

تمهيد **8**

الفصل الأوّل: السَّامِيَّةُ – النَّشْأَةُ، المَعْنَى، التَّحَوُّلَاتُ **10**

الفصل الثّاني: المَفْهُومُ بَيْنَ الوَاقِعِ وَالتَّوْظِيفِ..... **25**

الفصل الثّالث: مُعَادَاةُ السَّامِيَّةِ – تَنَاقُضَاتُ الْمُصْطَلَحِ وَتَحَدِّيَاتُهُ..... **38**

الفصل الرّابع: الْإِسْلَامُ وَالْيَهُودُ..... **45**

الفصل الخامس: مُعَادَاةُ السَّامِيَّةِ الْحَدِيثَةِ – مِنَ الذَّاكِرَةِ إِلَى الْأَدَاةِ..... **56**

الفصل السّادس: نَحْوَ مُوَاجَهَةٍ وَاعِيَةٍ..... **71**

الخَاتِمَةُ: اسْتِعَادَةُ التَّوَازُنِ وَاسْتِئْنَافُ التَّبْيِينِ..... **84**

لائحة المراجع **86**

مُقدِّمة المركز

يَنبُعُ مَفهومُ «السَّامِيَّةِ» في أُسُسِهِ الأولى من مَرجِعٍ لُغَويٍّ وتاريخيٍّ، يُشيرُ إلى مَجمُوعةٍ من الشُّعوبِ الَّتي تَتَكَلَّمُ لُغاتٍ تَنتَمي إلى ما يُعرَفُ بِـ «العَائِلَةِ السَّامِيَّة»، ومِن أَبرَزِها العَرَبِيَّة، والعِبريَّة، والآرامِيَّة. غير أنّ هٰذا المَفهومَ لم يَبقَ حَبيسَ حُدودِهِ اللِّسانيّة، بل تَطوَّرَ، لا سِيَّما في القرنِ التّاسِعِ عَشَر، ليَتَحوَّلَ إلى أداةٍ مَفاهيميّة ذاتِ وَظائفَ أيديولوجيّةٍ وسِياسيّة، ارتَبَطَت بِظُهُورِ الاسْتِشراقِ وَتمدُّدِ المَشروعِ الاسْتِعماريِّ الأُوروبِّيّ، وَدُخُولِ العالَمِ الغَربيِّ في صِراعِ سُرُدِيّاتٍ مع الشَّرق.

في هذا السِّياق، لَم تَكُنِ «السَّامِيَّة» مُجرَّدَ تصنيفٍ لُغَويٍّ أو إثنِيّ، بل انقَلَبَت إلى مِحرَكٍ سِياسيٍّ فاعل، حَيثُ اسْتُخدِمَت لِتَرسِيخِ تَصَوُّراتٍ تَفُوقِيَّةٍ، وَلِتَبريرِ أَشكالٍ مُخْتَلِفَةٍ مِنَ الهَيمنَةِ الثَّقافِيَّةِ، وَالإقصاءِ الحَضاريّ. كَما أَسهَمَ هذا التَّوظِيفُ في إعادةِ تَشكِيلِ الهُوِيّاتِ القَومِيَّةِ، وَتَسويغِ تَداخُلِ البُنى اللُّغَويَّةِ معَ المَصَالِحِ السِّياسِيَّة، خُصوصًا معَ تَصاعُدِ الصُّهْيُونِيَّةِ وَخَلقِ نَماذِجَ تَحالُفِيَّةٍ جَديدةٍ بَينَ المَركَزِ الغَربيِّ وَبَعضِ تَمثيلاتِ الشَّرقِ.

وقد تَبيَّنَ في بَعضِ التَّقارِيرِ والكتاباتِ الأكاديميّة أنَّ المَفهومَ السَّامِيّ قد وُظِّفَ أَحيانًا كَوسِيلَةٍ لِدَعمِ رُؤى تَكامُلِيَّةٍ تَجمَعُ بَينَ شُعُوبٍ مُختَلِفَةٍ تَحتَ عُنوانٍ ثَقافِيٍّ مُشتَرَك، غَيرَ أَنَّهُ –وفي سِياقاتٍ أُخرَى– تَحوَّلَ إلى أداةٍ فاعِلَةٍ في خِدمةِ المَشاريعِ الاستعماريّة، وَفَرضِ تَصَوُّراتٍ انقِسامِيَّةٍ وَتَسَلُّطِيَّةٍ عَلى الشُّعُوبِ وَالهُوِيّاتِ المَحلِّيَّة.

وَإذ يَسعَى «مَركزُ المَعَارِفِ لِلدِّراسَاتِ الثَّقافِيَّةِ» إلى إضاءَةِ المَسائِلِ المَركَزِيَّةِ الَّتي تُساهِمُ في تَشكِيلِ المَعرِفَةِ الحَدِيثَةِ، وَنَقْدِ التَّصَوُّراتِ المَهيْمِنَةِ في فَهمِ التَّاريخِ وَالهُوِيَّةِ، فَإنَّهُ يُعْرِبُ عَن شُكرِهِ وَتَقدِيرِهِ لِلباحِثِ الدُّكتور مُحمَّد مَحمود مرتضى عَلى جُهدِهِ العِلمِيِّ القَيِّمِ فِي إعدَاد هذا البَحثِ المُهِمّ.

تمهيد

مُنذ اللَّحظةِ الَّتي خرجَ فيها مصطلحُ «السّاميّة» من حَيِّزِه اللُّغويِّ الضَّيِّقِ إلى فضاءِ التَّصنيفِ العِرقيِّ في أوروبا القرنِ التّاسعَ عَشر، بدأَت رِحلةُ التَّوظيفِ الإيديولوجيِّ الَّتي ستبلغُ ذروتَها لاحقًا في العقودِ التّالية، حيثُ تحوَّلَ مفهومُ «مُعاداةِ السّاميّة» إلى أداةٍ مركزيّةٍ في بُنيةِ الهيمنةِ الثّقافيّةِ والسّياسيّةِ الغربيّة. كان هذا التَّحوُّلُ انعكاسًا لتحوُّلاتٍ عميقةٍ في المنظومةِ الفكريّةِ الغربيّة، الّتي أعادت إنتاجَ الذّاكرةِ التّاريخيّةِ لليهودِ الأوروبيّين بصفتِهم «الضّحيّةَ الكبرى» الّتي ينبغي حِمايتُها من كلِّ خطابٍ نقديٍّ، حتّى وإنْ كان عقلانيًّا، حُقوقيًّا، أو ذا طَبيعةٍ تحليليّةٍ.

لقد طُبِعَ المصطلحُ، منذ بداياتِه، بطابعٍ استبعاديٍّ حينَ اختزلَ المعنى الواسعَ للسّاميّةِ – الّذي يشملُ العربَ والآشوريّين وغيرَهم من شُعوبٍ تَنتمي إلى سُلالةِ سامِ بنِ نوح – في اليهودِ وحدَهم، جاعلًا من هؤلاءِ الحَفَظةِ الحصريّينَ للمظلوميّةِ الأخلاقيّة. وتَكمُنُ المُفارقةُ هنا في أنَّ النبيَّ محمّدَ بنَ عبدِ الله ﷺ، وهو عربيٌّ من نَسلِ إسماعيلَ بنِ إبراهيم عليه السلام، يُعَدُّ – وَفقَ المفهومِ العِرقيِّ الأصليِّ – من السّاميّين، لكنَّ «مُعاداةَ السّاميّةِ» كما تُصاغُ وتُطَبَّقُ في الواقِعِ المُعاصِر، قد استُخدِمَت مرارًا ضِدَّ المسلمينَ والعربِ أنفسِهم، بل وصارَت تُشهَرُ في وجهِهم حينَ يتحدّثون عن الجرائمِ الّتي ترتكبُها إسرائيلُ في فِلسطينَ المُحتلَّة، رغمَ أنَّ هذه الشُّعوبَ ساميّةٌ أصلًا.

تَتمثَّلُ خُطورةُ هذا الاختزالِ في أمرَين:

الأوّل: أنَّه يَنزِعُ الصِّفةَ الإنسانيّةَ عن الضّحايا غيرِ اليهود، حتّى وإنْ كانوا من أبناءِ السُّلالةِ السّاميّةِ ذاتِها.

الثّاني: أنَّه يَجعَلُ من المفهومِ دِرعًا ضِدَّ النَّقدِ السّياسيِّ أو الأخلاقيِّ، إذْ كلُّ من تجرّأ على انتقادِ إسرائيلَ أو فَضحِ الانتهاكاتِ الّتي تُرتَكَبُ باسمِ الدّينِ أو الهويّةِ اليهوديّةِ، يَجِدُ نفسَه في مرمى الاتّهامِ باللاّساميّة. وهذا لا يَنطَبِقُ على السّياسيّينَ

الغربيّينَ فحسب، بل على الأكاديميّينَ، والمفكّرينَ، وحتّى بعضِ اليهودِ المناهِضينَ للصّهيونيّة.

إنَّ هذا البَحث يَسعى، بشكلٍ جذريٍّ، إلى تَفكيكِ الخِطابِ الّذي نَشَأَ من رَحِمِ هذه «المظلوميّةِ» اليهوديّةِ ليَصيرَ جُزءًا من مَنظومةٍ قَمْعيّةٍ تُخضِعُ العالمَ لمَنطِقِ الصَّمتِ، وتُجرِّمُ التَّفكيرَ، وتُبرِّئُ المُحتلَّ، وتُحوِّلُ الضَّحيّةَ إلى جَلّادٍ حينَ تَتبدَّلُ المواقِعُ. إنَّ تَفنيدَ مفهومِ «مُعاداةِ السّاميّةِ» يَعني الدِّفاعَ عن عَدلٍ حقيقيٍّ لا يقومُ على الاستثناءِ، ولا يَقبَلُ أن تُوظَّفَ المُعاناةُ التّاريخيّةُ لِتَبريرِ الاضطهادِ الحاضِرِ.

يَنطَلِقُ هذا البَحث من رَغبةٍ مُزدَوَجَةٍ: أوّلًا، إعادةُ قراءةِ المصطلحِ في سِياقِهِ التّاريخيِّ واللُّغويِّ لِكَشفِ جُذورِهِ الإيديولوجيّة، وثانيًا، مُساءلةُ التَّوظيفِ السّياسيِّ للمَفهومِ في الواقِعِ المُعاصِر، لا سِيّما في سِياقِ الصِّراعِ العربيِّ – الصُّهيونيِّ. كما يَسعى إلى تَسليطِ الضَّوءِ على الموقِفِ الإسلاميِّ من السّاميّةِ، من خِلالِ قراءةٍ قُرآنيّةٍ وسِياقيّةٍ تَكشِفُ عن رُؤيةٍ مُغايِرَةٍ تُقارِبُ المَسألةَ بمَنطِقِ القِيَمِ والعَدلِ والمَوقِفِ الأخلاقيِّ.

كما يأتي هذا البَحث في عالَمٍ يَتَراجَعُ فيهِ منسوبُ التَّفكيرِ النَّقديِّ أمامَ سَطوةِ المُصطلحاتِ المُفخَّخَة، ووَسْطَ حَمَلاتِ التَّجريمِ المُمنهَجِ لِكُلِّ مَن يُحاوِلُ كَسرَ احتِكارِ الخِطابِ الأخلاقيِّ، وذلك لِيُعيدَ السُّؤالَ إلى مَكانِهِ الطَّبيعيِّ: هل ما نَعيشُهُ اليومَ هو حِمايةٌ لِلأقلّيّاتِ أم تَكريسٌ لِسُلطةِ المُتَفَوِّقِ؟ وهل صارَت «مُعاداةُ السّاميّةِ» عُنوانًا لِلعَدلِ أم قِناعًا لِهَيمَنةٍ أيديولوجيّةٍ؟ وهل يُمكِنُ أن نُعيدَ تَحديدَ العَلاقةِ مع الآخَرِ – أيًّا كان – على أَساسٍ إنسانيٍّ جامِعٍ، لا على أَساسِ الهُويّةِ المُسبَقَةِ والمَوقِعِ السّياسيِّ؟

إنّنا نَحتاجُ اليومَ، أَكثرَ من أيِّ وقتٍ مَضى، إلى هذا النَّوعِ من التَّفكيكِ الشُّجاعِ، الّذي لا يَختبِئُ خَلفَ اللُّغةِ، ولا يَرضَخُ لِلابتِزازِ الأخلاقيِّ، بل يَذهبُ إلى لُبِّ الفِكرةِ، ويُعيدُ تَرتيبَ المَعاني، ويَقتَرِحُ بَديلاً يَقومُ على العَدلِ وعلى المُساواةِ.

الفصل الأوّل
السَّامِيَّةُ – النَّشْأَةُ، المَعْنَى، التَّحَوُّلَاتُ

المَبْحَثُ الأَوَّلُ:

جُذُورُ المُصْطَلَحِ – مِنَ اللُّغَوِيَّاتِ إِلَى التَّصْنِيفَاتِ العِرْقِيَّةِ

حينَ بدأَ عِلمُ اللُّغاتِ المُقارَن بالتَّشكُّلِ في أُوروبّا أواخِرَ القرنِ الثّامنِ عَشَر، كانتِ المسألةُ اللُّغويّةُ هيَ المَدخلَ الطّبيعيَّ لتَصنيفِ الحَضاراتِ والثّقافاتِ، قبلَ أنْ تَتَطوَّرَ هذهِ التَّصنيفاتُ لاحقًا إلى هُويّاتٍ عِرقيّةٍ وسِياسيّةٍ. وكانَ من أبرَزِ ما أَنتجَهُ هذا الحقلُ الوَليدُ، في صِيغَتِهِ الأُوروبّيّةِ، مَفهومُ «اللُّغاتِ السّاميّةِ»، وهو تَعبيرٌ نُسِبَ إلى المُستشرِقِ الألْمانيِّ أُوغُست لودفيغ شلوتسر، الّذي اقتَرَحَهُ في أواخِرِ القرنِ الثّامنِ عَشَر لِلإشارَةِ إلى مَجمُوعةٍ من اللُّغاتِ الّتي تَشمَلُ العربيّةَ والعِبريّةَ والآراميّةَ وغيرها، بِنَاءً على نَسَبٍ رَمزِيٍّ إلى سامِ بنِ نُوح، كما يَردُ في التَّوراةِ. هٰذهِ التَّسمِيَةُ لم تَكُن قائمةً على أُسُسٍ لُغويّةٍ خالِصةٍ، بل على خَلفيّةٍ تَوراتيّةٍ أُقحِمَت في التَّصنيفِ العِلميِّ، مِمّا جَعَلَ المَفهومَ مُنذ نَشأتِهِ الأُولى مَشُوبًا بِدَلالاتٍ ثقافيّةٍ دينيّةٍ سابِقَةٍ على الفَحصِ العِلميِّ المُحايِدِ.

بِرُغم أنَّ هذا التَّصنيفَ بدا في مَظهَرِهِ بَريئًا ومُجرَّدًا، فإنَّ جُذورَهُ كانت تُروِّجُ، بشكلٍ غيرِ مُباشِرٍ، لِسَرديّةٍ تَوراتيّةٍ تَرى في السُّلالَةِ السّاميّةِ ارْتِباطًا بالنُّبُوءَاتِ والاصطِفاءِ، بينما رُبِطَت سُلالاتٌ أُخرى – مِثلَ الحامِيّين – بِمَفاهيمَ سَلبيّةٍ في بَعضِ القِراءاتِ اللّاهوتيّةِ. وهكذا انزلَقَ التَّصنيفُ مِنَ الحقلِ اللّغويِّ إلى الحقلِ العِرقيِّ، ليَبدأ تَأطيرُ هذهِ الجماعاتِ على أنَّها أعراقٌ مُتمايِزةٌ، لا مُجرَّدُ مُتَكلِّمينَ بلُغاتٍ مُتَقارِبةٍ. هذا الانزِلاقُ كانَ امتدادًا لِمَنظورٍ ثقافيٍّ يَرى اللُّغةَ انعِكاسًا لِ «روحِ الأُمَّةِ»، وهوَ مَنظورٌ تَبَلورَ بوضوحٍ في الفِكرِ القوميِّ الألْمانيِّ الكلاسيكيِّ.

في هذا السِّياقِ، ساهمَ مُفكِّرونَ مِثلُ إرنست رينان في تَرسِيخِ التَّمييزِ بينَ

«الرُّوحِ السّاميّةِ» و«الرُّوحِ الآريّةِ»، حيثُ رأى فـي الأُولى نَزعَةً دِينيّةً جامِدَةً، وفـي الثّانيةِ انفتاحًا عَقلِيًّا وابتِكارًا فِكريًّا، وهو التَّمييزُ الّذي لم يَكُن تَوصيفًا لُغويًّا بقدْرِ ما كانَ حُكمًا أخلاقيًّا مُستبطَنًا، يُسهِمُ فـي تَأسيسِ سَرديّةٍ تَفاضُليّةٍ بينَ الشُّعوبِ. هذا النَّوعُ مِنَ الأحكامِ، الّذي راجَ بينَ المُستشرِقينَ وبعضِ المُؤرِّخينَ الأُوروبّيّين، أَسَّسَ لمَنطِقٍ ثقافـيٍّ استِعلائيٍّ، باتَ يُستَعمَلُ لاحقًا فـي تَبريرِ الاستعمارِ، وتَفسيرِ «تَخلُّفِ الشَّرقِ»، بل حتّى فـي دَعمِ النَّزعَةِ الاستِعماريّةِ الّتي رَأَت فـي تَفَوُّقِ الأُوروبّيِّ ناتِجًا عن عِرقِهِ ولُغتِهِ ورُوحِهِ الخاصّةِ.

ومعَ تَطوُّرِ النَّزعَةِ القوميّةِ فـي أُوروبّا، صارَتِ اللُّغةُ تُستَعمَلُ أداةً لِصياغةِ الانتماءِ العِرقـيّ، وأُعيدَ رَسمُ خَريطةِ الشُّعوبِ على أُسُسٍ لُغويّةٍ – بَيولوجيّةٍ. وبهذا، لم تَعُد «السّاميّةُ» تَعني فقط انتماءً لُغويًّا، بل باتَت مُرادِفًا لِعِرقٍ مُفترَضٍ، يَحمِلُ خَصائِصَ نَفسيّةً وسُلوكيّةً مُعيَّنةً، ويُقابِلُ «الآريَّ» فـي سَرديّةٍ ثُنائيّةٍ عن العالَمِ. وقد أَدّى هذا التَّحوُّلُ إلى تَثبيتِ صُورةٍ نَمطيّةٍ عن «السّاميّينَ»، تَشمَلُ – فـي بعضِ التَّصوُّراتِ – ميلًا إلى الانغلاقِ، واستِبطانًا لِلتَّقاليدِ، واستِسلامًا للنُّصوصِ، فـي مُقابِلِ الآريِّ العَقلانـيِّ، التَّقدّميِّ، المُحرَّرِ مِنَ القُيودِ. وقد ساهمَ هذا التَّشكِيلُ فـي جَعلِ التَّصنيفِ السّاميِّ أرضًا خَصبةً لِتَبريرِ أنماطٍ منَ التَّحيُّزِ الثقافـيِّ والعُنصريِّ.

وبينَما بدأَ التَّصنيفُ شامِلًا لِكُلِّ مَن يَتَحدَّثُ إحدَى هذهِ اللُّغاتِ، سُرعانَ ما بَدأ فـي الانكِماشِ، وتحديدًا بعدَ الهولوكوستِ وما تَبِعَها مِن تَحوُّلاتٍ سِياسيّةٍ، حيثُ تَحوَّلَ المَفهومُ فـي الوعيِ الغَربـيِّ مِن تَصنيفٍ عِلميٍّ إلى هُويّةٍ شِبهِ مُقدَّسَةٍ، تَكادُ تَنطَبِقُ حصرًا على اليهودِ، ليَصيرَ الحديثُ عن «السّاميّةِ» حديثًا عن جماعةٍ واحدةٍ فقط، ويُقصى منهُ العربُ والآشوريّونَ والفينيقيّونَ وغيرُهُم مِمَّن يُشترِكونَ فـي الأصلِ اللّغويِّ، بل حتّى فـي النَّسبِ التَّوراتِـيِّ ذاتِهِ. وهكذا، انتَقَلنا مِن مَفهومٍ واسِعٍ يَصِفُ كُتلةً لُغويّةً – عِرقيّةً مُتَخَيَّلَةً، إلى دَلالَةٍ ضَيِّقَةٍ تُوظَّفُ سِياسيًّا لِحِمايةِ فِئةٍ بِعَينِها، ولِقَمعِ أيِّ نَقدٍ يُوجَّهُ إليها تحتَ تُهمةِ «مُعاداةِ السّاميّةِ».

تَبرُزُ هُنا المُفارقةُ الصّارِخَةُ: أن يُستَعمَلَ مُصطلَحُ «مُعاداةِ السّاميّةِ» اليومَ في مُهاجَمَةِ شُعوبٍ ساميّةٍ أُخرى – كالعَربِ – بِسَببِ مواقِفِهمُ السّياسيّةِ أو خِطابِهِمُ الأخلاقيِّ تُجاهَ المَشروعِ الصُّهيونيِّ، مع أنَّ هؤلاءِ أنفُسَهم من نَسلِ سامِ بنِ نُوح، بل إنَّ النّبيَّ ﷺ، وهو قُرشيٌّ عَربيٌّ، يُنسب – بِحَسبِ التَّوراةِ والقُرآنِ – إلى هذهِ السُّلالَةِ السّاميّةِ. فَكَيْفَ تَحوَّلَ المَفهومُ إلى أداةٍ حَصريّةٍ؟ ومَنِ الّذي قَرَّرَ أنَّ السّاميّةَ تَعني اليهودَ فقط، بينما يُمكِنُ نَزعُها عن سِواهُم؟ إنّها واحِدةٌ مِنَ المُفارقاتِ الّتي تَكشِفُ كيفَ يُمكِنُ لِلمَفاهيمِ أن تُختَطَفَ، وأن تَتَحوَّلَ مِن أدواتٍ لِلبَحثِ إلى أَسلِحةٍ لِلهَيمَنةِ، ومِن تَصنيفاتٍ عِلميّةٍ إلى أَقنِعَةٍ أيديولوجيّةٍ.

المَبْحَثُ الثَّانِي:

السَّامِيَّةُ فِي الفِكْرِ الأُورُوبِّيِّ الحَدِيثِ – مِنْ عِلْمِ اللُّغَةِ إِلَى الإِيدِيُولُوجِيَا

لم يَكُنِ الفِكرُ الأُوروبّيُّ الحَديثُ مُحايِدًا في تَعامُلِهِ مع تَصنيفِ الشُّعوبِ واللُّغات، إذ حَمَلَ في طيّاتِهِ مشروعًا ضمنيًّا لإعادةِ بناءِ العالَمِ على صورةِ الذاتِ الغربيّة، مستعملًا الأدواتِ العلميّةَ الوليدةَ – مثل فقهِ اللغةِ المقارن، والأنثروبولوجيا، والتاريخِ النقدي – بوصفِها وسائلَ لتحقيق التفوّقِ الرمزي. وقد مثّل مفهوم «السامية» أحد تجليات هذا المشروع، حين انتقل من كونه تصنيفًا لغويًّا مرنًا إلى هويّةٍ ثقافيّةٍ متخيّلة، ثم إلى تصوّرٍ عرقيّ يُكرّس الفجوةَ بين الشرقِ والغرب، ويمنحُ الغربَ تفوّقًا معرفيًّا وأخلاقيًّا مزعومًا.

شهدت بداياتُ القرنِ التاسعِ عشر انخراطَ عددٍ من المفكرين الأوروبيين – بِخاصّةٍ في ألمانيا وفرنسا – في رسم صورةٍ نمطيّةٍ للساميين، استنادًا إلى مجموعةٍ من الخصائص المزعومة: الميل إلى التديّن، التمسّك بالنصوص، الانغلاق العقلي، غياب الحسّ الفلسفي، رفض الميتافيزيقا، والارتباط المفرط بالغيبيّات. في المقابل، تبلورت صورة «الآري» بوصفه النموذجَ الأمثل للإنسانِ الغربي: عقلانيّ، تجريبيّ، ميتافيزيقيّ، مبدع، ومتجاوز للتقاليد. هذا التصوّر ساهم في ترسيخ تراتبيّةٍ حضاريّة ذات طابعٍ عنصريّ، مُغلّفةٍ بالمفردات الثقافيّة.

يُعدّ إرنست رينان أبرز من رسّخوا هذا التمييز، فقد رأى في العقلِ السامي عقلًا دينيًّا محضًا، غيرَ قادرٍ على إنتاج الفلسفة أو الفنّ أو النظر الميتافيزيقي. ورغم أنه لم يُصرّح بعدائه لليهود، فإن تحليله لخصائص العقل السامي في كتابه تاريخ اللغات السامية أفضى إلى استنتاجاتٍ تنطوي على عنصريةٍ ناعمة، تمهّد – عن وعي أو من دونه – لنزعِ الاعتراف الكامل بإنسانيّة «الآخر السامي».

بدلًا من فَهمِ الاختلافات الثقافية ضمن أفقٍ إنسانيٍّ مشروع، جرى تحويلها إلى علاماتِ نقصٍ بنيويّ، تُستخدَم في تقييم الشعوب، والحكم على قابليّتها للتمدّن أو التقدّم أو الإصلاح.

هذا التصوّر لم يبقَ حبيسَ الدراسات اللغويّة، بل تسلّل إلى مجالاتٍ أخرى كالفلسفة، والتاريخ، والأدب. فقد تبنّى بعضُ الفلاسفة الألمان – بدرجاتٍ متفاوتة – هذه الثنائية، ونسجوا حولها رؤًى شاملةً عن التاريخ والحضارة. من اللافت في هذا السياق أثر الفكر الهيغلي، الذي صنّف الحضارات ضمن مسارٍ جدليّ ينتهي بأوروبا بوصفها موطن العقل المطلق. وضمن هذا التصنيف، غاب الساميون عن موقع الفاعليّة في تطوّر الروح، وباتوا مجرد محطّاتٍ تجاوزها التاريخ في رحلته نحو الحرية [1].

لم يَكنِ الفِكرُ الفَرنسيُّ في مَوقعٍ مُنفصلٍ عن هذه الرُّؤية، بل توسَّط فيها بعمقٍ. فقد ساهمت النَّزعةُ الوَضعيَّةُ، الّتي مثَّلها أوغست كونت إلى جانبِ رينان، في إعادةِ إنتاجِ التَّصنيفاتِ البشريَّةِ ضِمنَ مَنظومةٍ تَطوُّريَّةٍ تَضَعُ أُوروبّا في القِمَّةِ، وتُلحِقُ ما سِواها بدرجاتٍ مُتفاوتةٍ من «الطُّفولةِ العَقليةِ» أو«الجُمودِ الدِّينيّ». وفي هذا السِّياقِ، لم يُنظَرْ إلى «السّاميّةِ» باعتِبارِها تُراثًا لُغويًّا أو دينيًّا مُتَنوِّعًا، بل ككُتلةٍ واحِدةٍ ذاتِ خَصائِصَ ثابتةٍ، تُختزَلُ غالبًا في صورةِ «اليَهوديّ التَّقليديّ»، بِما تَحمِلُهُ هذهِ الصورةُ مِن بُعدٍ دينيٍّ وثقافيٍّ وسِياسيٍّ خاصٍّ.

مع نهاياتِ القرنِ التّاسِعِ عَشَر، وتزامنًا مع ظُهورِ النَّزعاتِ القوميَّةِ الحديثةِ، بدأت «السّاميّةُ» تتبلور، في إطارِ الفِكرِ الأوروبيِّ العامِّ، كهُويَّةٍ مُضادَّةٍ تَكمُنُ وَظيفتُها في إظهارِ التَّفوُّقِ الآريِّ فَقط. وفي الوقتِ الذي جرى فيهِ اختِزالُ «السّاميّةِ» في الهُويَّةِ اليهوديَّةِ، تمَّ تَهميشُ العَربِ – على الرُّغمِ منِ انتمائِهم اللُّغويِّ والأنثروبولوجيِّ الواضِحِ – واستِبعادُهم من هذا التَّصوُّرِ، أو إدماجُهم فِيهِ جُزئيًّا حَسْبَ الضَّرورةِ. وبهذه الطَّريقةِ، أصبحَ مفهومُ «السّاميّةِ» خاضِعًا للتَّوظيفِ الإيديولوجيِّ، يَتَّسِعُ أو يَضيقُ تَبَعًا للسِّياقِ السِّياسيِّ، لا وَفقًا لِلمعاييرِ العِلميَّةِ.

لم يَكُن هذا التَّحوُّلُ المَفهوميُّ مَحصورًا في إطارِ رَغبةِ الغَربِ في تَصنيفِ الآخَرِ،

1 – هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، بيروت، 2007، ص 190–195.

بل شكَّل أيضًا تَعبيرًا عن حاجَةٍ بِنيويَّةٍ لإنتاجِ «آخرٍ» تَتَحَدَّدُ الذّاتُ من خلالِهِ. ولذلك، فإنَّ «السّاميّةَ» لم تَكُن، في نِهايةِ المَطافِ، مُجرَّدَ فِئةٍ لُغويَّةٍ أو عِرقيَّةٍ، وإنَّما أداةٌ لتَشييدِ التَّمايُزِ الرَّمزيِّ الّذي بُنيَت عليهِ مَركزيَّةُ الغَربِ الحديثِ.

في المرحلةِ الّتي تَلَتِ الحربَ العالَميَّةَ الثّانيةَ، شَهِدَ هذا المَفهومُ تَحوُّلًا جَوهريًّا؛ إذْ صارَ سِلاحًا سِياسيًّا تُوظِّفُهُ دُوَلٌ ومُؤسَّساتٌ ونُخَبٌ، لا لِحِمايةِ جَماعَةٍ بَشريَّةٍ فَقط، بل لِترسيمِ حُدودِ المَسموحِ والمَمنوعِ في التَّعبيرِ والمَعرِفَةِ والسِّياسةِ.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ:

العَرَبُ وَالرَّسُولُ فِي أَصْلِهِمُ السَّامِيِّ – المُفَارَقَةُ المَنْسِيَّةُ

نشأ مصطلح «السّاميّة» بدايةً في ميدانِ الدراساتِ اللغويّةِ الأوروبيّة، للإشارةِ إلى مجموعةٍ من اللغاتِ المتقاربةِ، لكنه ما لبث أن تحوّل إلى مقولةٍ عرقيّةٍ. غير أنَّ المُفارقة الكبرى تَكمُن في الكيفيّة التي جرى من خلالها توظيفُ هذا المفهومِ لاحقًا، حيث تمّ حصرُه في دائرةٍ ضيّقةٍ تُطابق بين «السّاميّة» و«اليهوديّة»، على الرغم من أنّ المعاييرَ ذاتها التي صاغ بها الفكرُ الغربيُّ هذا التصنيفَ تنطبق – وبقوّة – على شُعوبٍ أُخرى، في مقدّمتِها العرب.

وَفقًا للسّرديّات التوراتيّة، التي استُعملت كمرجعيّةٍ ضمنيّةٍ في بناءِ مفهومِ «السّاميّة»، يُنسب العربُ إلى سامِ بنِ نوح. وإذا كانت هذه السّرديّةُ قد وجدت سبيلَها إلى التّصنيفِ الأوروبيّ الحديث، فمن المنطقيّ أن يُدرج العربُ ضمن الشّعوبِ السّاميّةِ، من حيث النّسب لا من حيث اللّغة فحسب.

رسَّخَ المستشرقون الأوائل هذا الانتماء المزدوج – اللغويّ والنسبيّ – في حديثهم عن «الشّعوبِ السّاميّةِ»، حيث أدرجوا العربَ إلى جانبِ اليهودِ والآراميّين والكنعانيّين ضمن سُلالةٍ واحدة، سواء في المؤلّفات اللغويّة أو في الشّروحات التّاريخيّة. لم يكن أحد في ذلك السّياقِ يستبعد العربَ من هذه الفئة، بل على العكس، أكّدت الأدبيّاتُ الأنثروبولوجيّةُ والتّاريخيّةُ الغربيّةُ هذا الأصلَ المُشترك، إلى حدّ اعتبار بعض الباحثين أن العربَ أقربُ إلى السّاميّين الأوائل من حيث استمراريّة الخصائصِ الثقافيّةِ واللّغويّةِ والأُسريّةِ.

ومع ذلك، فإنّ هذا الانتماءَ الواضحَ لم يمنح العرب – ولا النبيّ محمد ﷺ ذاته – أيّ حضورٍ يُذكَر في مفهوم «السّاميّة» كما استقرَّ في الذّهنيّة الغربيّة المعاصرة. بل الأدهى من ذلك، أن هذا المفهومَ بات يُستعمل أداةً لمهاجمة العربِ أنفسِهم، والتّشهيرِ بخطابِهم، وتجريمِ مواقفِهم، ولا سيّما حين تتعلّق بمواقفهم السياسيّة أو الأخلاقيّة من إسرائيل أو من المشروع الصّهيوني.

تظهر في هذا المشهد مفارقةٌ تاريخيّةٌ صارخة: مفهومٌ يُفترَض أن يشمل جماعةً واسعةً من الشّعوب، يتحوّل إلى درعٍ ثقافي–قانوني يُرفَع فقط لحماية فئةٍ واحدةٍ، ويُستَخدم في الوقت ذاته لإقصاءِ مَن يَفترِض النّسبُ والتّاريخُ أنّه من ضمنِ هذا التّعريفِ الأصليّ.

النبيُّ محمد ﷺ كان – وَفقًا لجميعِ المصادر الإسلاميّة والأنسابِ التوراتيّة – من نسلِ إسماعيلَ بنِ إبراهيم، أي من السّلالةِ التي تَندرج مباشرةً ضمنَ الشّعوبِ السّاميّة، حسب المفهومِ التّوراتي–الغربي. ورغم ذلك، لم يُمثَّل الإسلامُ في السياقِ الغربيّ يومًا كدينٍ ساميٍّ، لا من حيث العرق ولا من حيث الثّقافة، بل غالبًا ما جرى تصنيفه كدينٍ «شرقيّ» أو«صحراويّ» أو«عاطفيّ»، دون اعترافٍ بأصلِه المُشتَرك مع اليهوديّةِ والمسيحيّة، ودون اعتبارِ مؤسّسِه جزءًا من نفسِ النّسب السّامي الّذي يُعَدُّ – في السياقِ ذاته – مبرّرًا مركزيًّا لحمايةِ اليهودِ من النّقد تحت ذريعة «معاداة السّاميّة».

هذا الانفصام في تمثيل المفهوم يكشف طبيعته الإيديولوجيّة؛ فـ«السّاميّة» ليست وصفًا تاريخيًّا بريئًا، بل أداةٌ سياسيّةٌ يُعاد تشكيلُها بحسبِ الظّرف، وتُعاد تعريفُ حُدودِها على وَفقِ التّوازناتِ الجيوسياسيّة. بما أن العربَ مسلمون، والإسلامَ يشكّلُ تحدّيًا لمركزيّة الغرب، فقد استُثنُوا من المظلّة السّاميّة. وفي المقابل، جرى تثبيتُ اليهودِ – رغم تنوّعِ ألسنتِهم وأصولِهم ومواطنِهم – باعتبارِهم «السّاميّ النموذجيّ»، الذي يُوظَّفُ المفهومُ لحمايته وتَبرير أفعالِه السّياسيّة.

هذا التّناقض لم يظلّ محصورًا في الإطارِ النّظريّ، بل امتدّ إلى التّشريعاتِ السّياسيّةِ والإعلاميّةِ الغربيّة، حيث تُسنّ قوانينُ تُجرّم «معاداةَ السّاميّة» في سياقاتٍ يكون فيها المستهدَفُ خطابًا صادِرًا عن عربيٍّ أو مسلمٍ، يُفترَض منطقيًّا أنه ساميٌّ في الأصل. الصّيغةُ المُعاصِرةُ للمفهوم، وقد استُبعِد منها العربُ والمسلمون، تحوّلت إلى ما يُشبِه الحصانةَ المانعةَ للنّقد، لا إلى تعبيرٍ عن وحدةٍ تاريخيّةٍ أو نَسبٍ مشتركٍ.

هكذا، انقلب المفهومُ على نَفسه: بدلًا من أن يكون أداةً لحمايةِ الجماعاتِ الّتي تعرّضت للتّمييز على أساس النّسب أو اللّغة أو الثّقافة، صار أداةً لتمييزٍ جديدٍ، يُقصي بعضَ السّاميّين من مظلّةِ «السّاميّة»، ويُجرّمُهم تحتَ العنوانِ ذاته.

ولا يُمكن فهمُ هذا التّحوّلِ إلّا في ضوءِ السّياسةِ الحديثة، حيثُ تُحوَّلُ المفاهيمُ إلى أدواتٍ وظيفيّةٍ، تتبدّل دلالاتُها وَفق الحاجة، وتُعاد صياغتُها تبعًا للتّوازناتِ الدّوليّة. والنتيجةُ أنَّ أحدَ أقدمِ الانتماءاتِ المُشتَرَكةِ في المنطقةِ – أي الانتماء السّامي – بات يُستَخدَمُ للتّقسيم لا للوصل، وللتّجريم لا للإنصاف، ولِحمايةِ طرفٍ واحدٍ على حسابِ الآخَر، حتّى لو كان هذا الآخَرُ أقربَ نَسبًا إلى الجذرِ التّوراتيّ الّذي قامت عليهِ فكرةُ «السّاميّةِ» أَصلًا.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ:

السَّامِيَّةُ فِي الأَدَبِيَّاتِ الاسْتِشْرَاقِيَّةِ

لعبَ الاستشراقُ دورًا جوهريًّا في تثبيتِ مفهومِ «السّاميّةِ» داخلَ الخطابِ الغربيّ، لا بوصفِهِ مجرّدَ تصنيفٍ لُغويّ، بل باعتبارِه حقلًا لتشكيلِ صورةِ «الآخَرِ» غيرِ الأوروبيّ. ومنذ لحظةِ التّأسيس، لم تَكنِ الدّراساتُ الاستشراقيّةُ معنيّةً بتحقيقٍ عِلميٍّ مُحايدٍ بقدرِ ما كانت معنيّةً ببناءِ نظامٍ مَعرفيٍّ يُرسّخُ تفوّقَ الذّاتِ الغربيّةِ على الآخَرِ الشّرقيّ، وذلك من خلالِ أدواتٍ من بينها اللُّغة، والأنساب، والنُّصوصُ الدينيّة.

اضطلعَ مفهومُ «السّاميّةِ» بدورٍ مَحوريٍّ في هذا البناءِ المعرفيّ؛ إذ استُعملَ لتشكيلِ هُويّةٍ ثقافيّةٍ – عِرقيّةٍ، أُعطِيَت طابعًا جَوهريًّا، ثابتًا، ومُغايرًا للطّابعِ الأوروبيّ الحَداثيّ.

في هذا السِّياق، أصبحتِ اللُّغةُ بوّابةً لتأطيرِ «عقلِ الآخَرِ السّاميّ». فقد نَسَبَ كثيرٌ من المستشرقينَ إلى اللّغاتِ السّاميّةِ طَبيعةً مُغلقةً، جامدةً، تِكراريّةً، ذاتَ قُدرةٍ محدودةٍ على التّجريدِ أو الابتكارِ. في المقابل، جرى اعتبارُ اللّغاتِ الهندو–أوروبيّةِ لُغاتٍ حيّةٍ، مُنتِجةٍ، تَميلُ إلى العقلانيّةِ والمرونةِ. هذا التّمييزُ اللّغويُّ لم يكن توصيفًا حياديًّا، بل حَمَلَ في طيّاتِهِ حُكمًا ثقافيًّا وأخلاقيًّا، تَحوّلَ تدريجيًّا إلى حُكمٍ حضاريّ [1].

انعكسَ هذا التّصوّرُ على طَريقةِ تَمثيلِ العربِ واليهودِ على السّواء، مع تباينٍ واضحٍ في الدّلالةِ النّهائيّةِ. فقد رُسِمَ العربيُّ السّاميُّ بوصفِهِ كائنًا بدويًّا، خِطابيًّا، مهووسًا بالماضي، مُنفعِلًا بالنّصوصِ، بينما صُوِّرَ اليهوديُّ السّاميُّ – في بعضِ الأدبيّاتِ – كرمزٍ للبَقاءِ والدَّهاءِ التّاريخيّ، مع حُمولَةٍ دينيّةٍ خاصّةٍ.

رغمَ هذا التبايُن، يبقى القاسمُ المُشترَكُ بينَ الصّورتَينِ هو اعتبارُ «السّاميّ» كائنًا مَشدودًا إلى التُّراثِ، غيرَ قادرٍ على القَفزِ إلى أُفُقِ العقلِ الحَديثِ. لذلك،

1 – إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط6، بيروت، 2003، ص269–273.

لم يكن مستغرَبًا أن يُستبعَد «السّاميّونَ» من سرديّاتِ التّقدُّمِ، وأن يُنظَرَ إليهم كمُجتمعاتٍ تعيشُ خارجَ الزّمنِ الغربيّ، أو على هامشِهِ.

تُعَدّ الأعمالُ المُبكّرةُ لبعضِ المستشرقينَ الألمانِ والفَرنسيّينَ من أبرزِ الأمثلةِ على هذا التَّحيُّزِ. فقد وَصَفوا اللُّغةَ العبريّةَ بأنّها لُغةُ «الدِّينِ والانغِلاقِ»، في مقابلِ اللُّغاتِ الأُوروبيّةِ الّتي نُعِتَت بأنّها لُغاتُ «الفِكرِ والحُريّةِ». والأشدُّ وضوحًا أنَّ بعضَهم، كما في دراساتِ رينان، رَبَطَ بينَ البنيةِ النّحويّةِ للُّغةِ وبينَ ما رَآه بُنيةً عَقليّةً لدى المُتحدِّثِ بها، ليَخرجَ باستِنتاجاتٍ تعسُّفيّةٍ حولَ «العَقلِ السّاميّ» وخَصائصِهِ [1].

تركتْ هذه الرؤيةُ أثرًا بالغًا في صوغِ النّظرةِ إلى الإسلامِ نفسِهِ؛ إذ رَآه نتاجًا «ساميًّا» مُغلَقًا، عاطفيًّا، قائمًا على النَّقلِ لا على العقلِ، وعلى التَّسليمِ لا على النَّقدِ. هذا الفهمُ جرى توظيفُه لتفسيرِ ما وُصِفَ لاحقًا بـ«الجُمودِ الحضاريّ» في العالمِ الإسلاميّ، مع ربطِه مباشرةً بطبيعةِ اللُّغةِ والنَّسَبِ، متجاهلًا التَّاريخَ الفِعليَّ، والتَّأثيراتِ الاقتصاديّةَ والسّياسيّةَ والاجتماعيّةَ الّتي ساهمت في تَشكُّلِ الظّواهرِ.

هكذا تحوّلَ الانتماءُ السّاميُّ إلى تُهمةٍ ثقافيّةٍ جاهزةٍ، تُستَخدَمُ من جهةٍ لتَبريرِ الهيمنةِ الحضاريّةِ، ومن جهةٍ أُخرى لإقصاءِ مُجتمعاتٍ بأكملِها من المَجالِ الإنسانيّ المُشتَرَكِ.

ما يَلفتُ الانتباهَ هو أنَّ هذا النَّمطَ من التَّفكيرِ لم يَظلّ حَبيسَ المؤسّسةِ الأكاديميّةِ، بل تَسلَّل إلى الكُتبِ المدرسيّةِ، والدِّبلوماسيّةِ الثّقافيّةِ، والسّياساتِ الاستعماريّةِ المُباشِرَةِ. ففي تَقريرٍ فَرنسيٍّ يعودُ إلى أوائلِ القرنِ العشرينِ حولَ تعليمِ المُستَعمراتِ، وردتِ التّوصيةُ بتَعليمِ «الشّعوبِ السّاميّةِ» ما يُناسِبُ «مُستواها المحدودَ»، مع تجنّبِ الفلسفةِ أو العُلومِ النّظريّةِ، بِذريعةِ أنَّها «تُربِكُ عَقليّةً غيرَ مُؤهَّلةٍ لِذلك». وقد شكَّلت هذه الذّهنيّةُ جُزءًا من البُنيةِ التّحتيّةِ للتمييزِ العُنصريّ المَعرفيّ، الذي مَهَّدَ لتقسيمِ العالَمِ بينَ «مركزٍ عَقلانيٍّ أَبيضَ»

1 – إرنست رينان، تاريخ اللغات السامية، ترجمة خليل صابات، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1936، ص28–33.

و«هامِشٍ سَاميٍّ تَقليديٍّ».

إنَّ استعادةَ هذا التّاريخِ تُشكّل ضرورةً لفَهمِ كيفَ تَشكّلت بَعضُ المَفاهيمِ الّتي ما تزالُ فاعلةً إلى اليومِ. فـ«السّاميّةُ» لم تَكن مجرّدَ تَصنيفٍ، بل وَعيًا مفروضًا من الخارجِ، رُسِمت معه صُورةُ العربيِّ والمُسلِمِ واليهوديِّ، لا وَفقًا لِذواتِهم، بل وَفقًا لما أرادَهُ المركزُ المَعرفيُّ الأوروبيُّ أن يكون. ومِن هُنا، تنبَعُ الحاجةُ إلى إعادةِ النّظرِ في هذا البناءِ من جُذورِه، لِتفكيكِ ما فيهِ من تَركيزاتٍ سلطويّةٍ، وخِطاباتٍ مُتخفِّيةٍ وراءَ قِناعِ المَعرفَةِ.

المَبْحَثُ الخَامِسُ:

التَّحَوُّلُ إِلَى أَدَاةٍ سِيَاسِيَّةٍ

لم يكن مصطلح «السّاميّةِ» محايدًا في أيّ مرحلةٍ من مراحل تطوّره، غير أنّه بلغَ ذروةَ تَحوّله السّياسي حين انفصلَ انفصالًا تامًّا عن جذورِه التّصنيفيّة – سواء كانت لغويّةً أو نَسبيّةً – وتحوّل إلى أداةٍ تُستخدم في ميادينِ القانونِ والإعلامِ والسّياسةِ، بوصفِه مِعيارًا أخلاقيًّا يُحدِّد ما يجوزُ وما لا يجوزُ قولُهُ في الفضاءِ العامِّ.

شكّل هذا التّحوُّل انعكاسًا لتحوّلاتٍ عميقةٍ في ميزانِ القوى العالميّ، حيثُ انتقلَ المصطلحُ من أداةٍ وَصفيّةٍ إلى أداةٍ قَمْعيّةٍ، ومن تصنيفٍ نِسبيٍّ إلى ذريعةٍ مُطلَقةٍ.

تسارَعَت وتيرةُ هذا الانتقالِ في أعقابِ الحربِ العالميّةِ الثانيةِ، حين أصبحت مأساةُ المحرقةِ إطارًا مُهيمِنًا في الوعيِ الغربيّ الحديث، ومعيارًا أخلاقيًّا دائمًا يُعاد من خلاله ترتيبُ القِيَمِ والمفاهيمِ والسّياساتِ. وفي هذا السياق، تحوّل مصطلح «معاداة السّاميّةِ» إلى نقطةِ ارتكازٍ حسّاسةٍ، لا يُسمَحُ بمساءلتِها، وتُجرّمُ كلُّ مقاربةٍ نقديّةٍ لها، ويُصاغُ حولَها مناخٌ من الحَصانةِ الرّمزيّةِ والتّشريعيّةِ، لا يُقارنُ بأيّ مفهومٍ آخرَ في تاريخِ الخطابِ المعاصرِ.

لا يَقتصرُ المُدهشُ في هذا التّحوُّلِ على حجمِ الحمايةِ القانونيّةِ الّتي أُحيطَ بها المصطلحُ، بل يتجلّى أيضًا في الضّيقِ المُقصودِ للدّائرةِ الّتي يُغطّيها. فالمُفترَض – وَفقًا للجذرِ التّاريخيّ – أن «السّاميّةَ» تشمل العربَ والآشوريّين والفينيقيّين وغيرَهم من الشّعوبِ المُنتميةِ إلى نسلِ سامِ بنِ نوح، كما في السّرديّاتِ الدينيّةِ الّتي تأسّسَ عليها المفهومُ أصلًا. إلّا أنَّ الاستخدامَ السّياسيَّ الحديثَ حَصَرَ «السّاميّةَ» حَصرًا شبهَ كُلّيٍّ في اليهود، بل في شريحةٍ منهم ترتبطُ بالمشروعِ الصُّهيونيّ، إلى الحدّ الذي أصبح فيه نقدُ هذا المشروعِ، أو مجرّد الإشارةِ إلى طَبيعتهِ الاستعماريّةِ، يُواجَهُ باتّهاماتٍ جاهزةٍ بـ«معاداةِ السّاميّةِ»، ولو صدرَ النّقدُ

عن مُثقّفينَ عربٍ أو مُسلمينَ يَنتمونَ – عِرقيًّا ولُغويًّا – إلى السّلالةِ السّاميّةِ ذاتِها.

تكمُن الإشكاليّةُ الأعمقُ في أنّ هذا المفهومَ المُختطَفَ لم يُوظَّف في الخِطابِ فَحَسْب، بل وُظّفَ في القانونِ نَفسِهِ. فَقَدْ سَنَّت عِدّةُ دُوَلٍ أُوروبيّةٍ – مِثل ألمانيا، وفرنسا، والنّمسا، وبلجيكا – قوانينَ تُجرّمُ «معاداةَ السّاميّةِ»، وتُرتّبُ عليها عُقوباتٍ تصلُ إلى السّجنِ والغرامةِ. هذه القوانينُ شُرِّعت بادّعاءِ حِمايةِ الأقليّاتِ، ومنعِ تِكرارِ الماضي النّازي، غير أنّها تُستَخدَمُ اليوم في خنقِ حرّيّةِ التّعبيرِ، بخاصّة حين يتعلّق الأمرُ بإسرائيل، أو بالمقاومةِ الفلسطينيّةِ، أو بالتّحليلِ النّقديّ للتّاريخِ الصّهيونيّ.

هكذا تتشكّلُ بيئةٌ قانونيّةٌ كاملةٌ، يُصبح فيها مصطلحُ «السّاميّةِ» سيفًا مُسلّطًا، لا لحمايةِ جماعةٍ بشريّةٍ، بل لحمايةِ كِيانٍ سياسيٍّ من النّقدِ.

تَبلُغُ المُفارقةُ ذروتَها عند مقارنةِ هذا الوضعِ القانونيّ الصّارمِ بطريقةِ تعامُلِ نفسِ الدّولِ مع الإهاناتِ المُتكرّرةِ الّتي تُوجَّهُ إلى المسلمينَ ورموزِهم الدّينيّةِ. فبينما تُعاملُ «معاداةُ السّاميّةِ» كجريمةٍ لا تُغتفَرُ، تُدرَجُ أفعالٌ كإحراقِ المُصحفِ، أو نشرِ رسوماتٍ كاريكاتوريّةٍ مُسيئةٍ للنّبيّ محمدٍ ﷺ، أو حتّى التّحريضِ العلنيّ على الكَراهيّةِ ضدّ المُسلمينَ، ضمن خانةِ «حرّيّةِ التّعبيرِ».

تكشفُ هذه الازدواجيّةُ الصّارخةُ عن تَسييسٍ مُكتَمِلٍ لمَنظومةِ القِيمِ، حيثُ يتحوّلُ القانونُ إلى أداةٍ لحمايةِ طرفٍ بعينِهِ، بينما يُترَكُ الطّرفُ الآخرُ مكشوفًا أمامَ كلِّ أشكالِ الإهانةِ والتّشهيرِ والعُنفِ الرّمزيّ.

لو طُبِّقَ القانونُ الأوروبيُّ بمنطقِه المُعلَنِ، لَكان منَ البديهيّ أن تُمنَعَ كافّةُ صُوَرِ التّحريضِ الدّينيّ، سواء طالَتِ اليهودَ أو المُسلمينَ أو غيرَهم. إلّا أنّ الواقعَ يُؤكّدُ أنّ «المُقدَّسَ» الحقيقيَّ في المنظومةِ الغربيّةِ ليس الدّينَ، بل الذّاكرةَ السّياسيّةَ الخاصّةَ، تلكَ الّتي تَبلورَت بَعدَ الحربِ العالميّةِ الثّانيةِ، وتحوّلت إلى مِقياسٍ نهائيٍّ للحقيقةِ، والأخلاقِ، والسّياسةِ.

أمّا ما يخرجُ عن هذا الإطارِ – كالمُقدَّساتِ الإسلاميّةِ مثلًا – فلا حُرمةَ لهُ في الفضاءِ الغربيِّ الحديثِ، بل يُستباحُ دوريًّا، ويُبرَّرُ بوصفِه تَمرينًا على الحرّيّةِ.

هذا التّحوُّلُ الخطيرُ في دلالةِ «السّاميّةِ» يُظهِرُ بُنيةً وظيفيّةً خفيّةً في المَفاهيمِ: فهي لا تُعرَّفُ دائمًا بِما تَعنيه، بل بِما تُستخدمُ لأجلِه. فالمعنى لم يَتغيّر لأنّ المعطياتِ التّاريخيّةَ تبدّلت، بل لأنّ البنيةَ السّياسيّةَ قد تغيّرت. وحين تَتحوّل المَفاهيمُ إلى أدواتٍ لتحديدِ ما يُقالُ وما لا يُقالُ، تفقدُ وَظيفتها التّفسيريّة، وتكتسبُ وظيفةً رقابيّةً تُدارُ من مَراكزِ السّلطةِ. وهذا بالتّحديد ما يجعلُ من «السّاميّةِ» – في صورتها الرّاهنةِ – نَموذجًا صارخًا لِتَحوُّلِ المفهومِ من أداةٍ علميّةٍ إلى أداةِ قَمعٍ ناعمةٍ، تُصاغُ بلُغةِ الأخلاقِ، وتخدُمُ – في الواقعِ – سلطةَ الأمرِ القائمِ.

الفَصْلُ الثَّانِي
المَفْهُومُ بَيْنَ الوَاقِعِ وَالتَّوْظِيفِ

المَبْحَثُ الأَوَّلُ:

النَّشْأَةُ الحَدِيثَةُ لِلْمُصْطَلَحِ – مِنَ العَدَاءِ الدِّينِيِّ إِلَى العِرْقِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ

تُعَدّ من أوائلِ المُفارقاتِ الّتي تُلاحِقُ مصطلحَ «معاداةِ السّاميّةِ» أنَّه حديثُ النّشأةِ، على الرّغمِ من كونهِ يُستَعملُ اليومَ بوصفِهِ مصطلحًا تاريخيًّا جامعًا لمُختلفِ أشكالِ الكراهيةِ المُوجَّهةِ ضدَّ اليهودِ. فالمصطلحُ لم يظهرْ في أوروبا إلّا في النّصفِ الثّاني من القرنِ التّاسعِ عَشَر، وتحديدًا في ألمانيا عام 1879، على يدِ الصّحفيِّ والناشطِ السّياسيّ فيلهلم مار، الّذي صاغَه لأوّلِ مرّةٍ في كُرّاسٍ دعائيٍّ بعنوان (Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum) (انتصار اليهوديّة على الجرمانيّة)، مُدشِّنًا بذلكَ مرحلةً جديدةً من العداءِ لليهودِ، لا تقومُ على الدِّينِ، بل على العِرقِ.

أكّد مار أنَّ «المَسألةَ اليهوديّةَ» لا تُحَلّ عبرَ الاستيعابِ أو الاندماجِ، لأنَّ المَشكلةَ تكمنُ – بحسبِ رأيهِ – في «الطّبيعةِ السّاميّةِ» نَفسِها، الّتي رأى فيها جوهرًا ثابتًا لا يُمكنُ تغييره [1].

بلَ هذهِ اللّحظةِ المفصليّةِ، لم يَكن العداءُ لليهودِ يُصنَّفُ ضمنَ خانةِ «العِرقِ»، بل ظلَّ مَحصورًا في إطارٍ دينيٍّ لاهوتيٍّ، تَغذّيهِ اتّهاماتٌ طقسيّةٌ وتَصوّراتٌ لاهوتيّةٌ مُتوارَثةٌ، مِن قبيلِ «قَتلِ المسيحِ»، و«تَحريفِ التّوراةِ»، و«رَفضِ الخَلاصِ المسيحيِّ».

في هذا السّياق، كان بإمكانِ اليهوديِّ – وَفقًا للمنظورِ الكَنَسيِّ – أن يُنقِذَ نَفسَهُ

1 – راجع: شلومو ساند، اختراع الشعب اليهودي، ترجمة إسحق دزدار، دار ابن خلدون، ط1، بيروت، 2010، ص275.

عبرَ اعتناقِ المسيحيّةِ. أمّا بعدَ مار، فقد باتَ اليهوديُّ موسومًا بهُويّةٍ بيولوجيّةٍ لا فكاكَ منها، حتّى لو غيَّرَ دِينَهُ، أو اندمجَ ظاهريًّا في المُجتمَعِ الأُوروبّيّ [1].

يَجمعُ المؤرّخونَ على أنَّ هذا التّحوّلَ لم يَكن معزولًا عن المناخِ الثّقافيِّ والسّياسيِّ الّذي عَرفتْه أوروبا في نِهاياتِ القرنِ التّاسعِ عشر. فقد شهدَت تلكَ المرحلةُ تصاعُدًا في القوميّةِ الجرمانيّةِ، وازدهارًا لِما عُرِف آنذاك بـ«العُلومِ العِرقيّةِ»، وهيَ حُقولٌ مَعرفيّةٌ زائفةٌ ادّعتْ وجودَ فُروقاتٍ جوهريّةٍ بين الأجناسِ البشريّةِ، ورَأَت أنَّ «العِرقَ الآريَّ» مُتفوّقٌ فِطريًّا على غَيره، بِخاصّةٍ على «العِرقِ السّاميِّ».

تَحوّلت هذه الرّؤيةُ إلى بُعدٍ مُؤسّساتيٍّ، من خلالِ الصّحفِ، والنّقاباتِ، والحركاتِ السّياسيّةِ، فصارَ اليهوديُّ يُقدَّمُ في الإعلامِ الجماهيريِّ ككائنٍ غريبٍ، مُتآمِرٍ، طُفَيليٍّ، يَنهشُ جَسدَ الأمّةِ، ويُسيطِرُ على المالِ والإعلامِ، ويُقوّضُ القِيمَ التّقليديّةَ [2].

غيرَ أنَّ الزّلزالَ الأكبرَ في تاريخِ المصطلحِ وَقَعَ بعدَ الحربِ العالميّةِ الثّانيةِ، حينَ خرجتِ البشريّةُ من تَجربةِ ما سُمِّيَ بـ«المحرقةِ النّازيّةِ»، وهيَ تُواجِهُ أسئلةَ الضّميرِ، والهويّةِ، والذّاكرةِ، بشكلٍ غيرِ مسبوقٍ.

ساهمَت هذهِ الكارثةُ في إعادةِ تشكيلِ مفهومِ «معاداةِ السّاميّةِ» ضمنَ فَضاءٍ أخلاقيٍّ وقانونيٍّ جديدٍ، لم يَعدْ يَعني فقطِ الكَراهيّةَ العُنصريّةَ لليهودِ، بل صارَ يُشيرُ إلى أيِّ مَوقِفٍ أو خِطابٍ يمكنُ أن يُفهَمَ – ولو ضِمنًا – كتحريضٍ، أو ازدراءٍ، أو تَشكيكٍ بروايةِ الإبادةِ. وأدرجت بَعضُ الدّولِ الأوروبيّةِ قوانينَ خاصّةً تُجرّمُ إنكارَ المحرقةِ، أو التّشكيكَ في أرقامِها، أو سرديّاتِها الرّسميّةِ، وذلكَ ضمنَ مَساعي «المُصالحةِ معَ الذّاكرةِ»، و«مَنعِ تِكرارِ التّاريخِ» [3].

1 – برنارد لويس، الساميون ومعاداة السامية، ترجمة حسن قبيسي، دار النهار، ط1، بيروت، 1987، ص153–154.
2 – بيير أندريه تاغييف، معاداة السامية الجديدة، ترجمة محمد الشاهد، دار الجمل، ط1، بيروت، 2006، ص41–47.
3 – أنور المجالي، صناعة معاداة السامية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2018، ص88–91.

مع قيامِ «إسرائيل»، وارتباطِ الغربِ بها ارتباطًا عُضويًّا، بدأ المصطلحُ يتحوّلُ تَدريجيًّا إلى أداةٍ سياسيّةٍ، تُستَخدَمُ لتجريمِ النّقدِ السّياسيِّ، وتحصينِ الرّوايةِ الصّهيونيّةِ، وتحويلِ كُلِّ من يَرفُضُها إلى «عدوٍّ للسّاميّةِ»، حتّى لو كانَ هذا النّقدُ صادرًا عن مُفكّرينَ يهودٍ أنفسِهم.

أشارَ المُفكّرُ إدوارد سعيد إلى هذا التّلاعبِ مُبكّرًا حين قال: «لقد صارت معاداةُ السّاميّةِ تُستعمَل كأداةٍ لإخراسِ كلِّ مَن يجرؤُ على انتقادِ سياساتِ إسرائيلَ العنصريّةِ، وكأنّ السّاميّةَ أصبحت امتيازًا أخلاقيًّا مُحصّنًا، لا وَصفًا تاريخيًّا مُشتَرَكًا»[1].

وبذلكَ، انتقلَ المفهومُ من إطارِ التّشخيصِ الأخلاقيِّ إلى أداةٍ لضبطِ الخطابِ السّياسيِّ، ومن مجالِ الدّفاعِ عن ضحايا الاضطهادِ إلى مجالِ إنتاجِ مشروعيّةٍ رمزيّةٍ لِكيانٍ يُمارِسُ – بدورِهِ – القَمعَ والاحتلالَ.

كلُّ ما يتعلّقُ بنَقدِ المشروعِ الصّهيونيِّ، أو تفنيدِ الرّوايةِ التّاريخيّةِ الرّسميّةِ، أو فَضحِ الازدواجيّةِ الغربيّةِ، باتَ مُحاطًا بهالةِ الاتّهامِ الجاهزِ: «معاداةُ السّاميّةِ». وهكذا، تَحوّلَ المفهومُ نَفسُه إلى أداةِ تَمييزٍ، لا أداةِ حمايةٍ مِنَ التّمييزِ.

1 – إدوارد سعيد، مسألة فلسطين، ترجمة محمد عناني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، بيروت، 1993، ص19.

المَبْحَثُ الثَّانِي:

المَسَارَاتُ القَانُونِيَّةُ لِمُعَادَاةِ السَّامِيَّةِ

حينَ ينتقلُ مفهومٌ ما من ساحةِ التّداولِ الثّقافيّ إلى فضاءِ التّشريعِ، فإنّهُ يتعرّضُ غالبًا لِعمليّةِ إعادةِ تعريفٍ ضِمنيّةٍ، لا تقومُ على توضيحِ معناها، بل على تثبيتِ وظائِفِها. وهذا تمامًا ما حدثَ مع مصطلحِ «معاداةِ السّاميّةِ» في الغربِ المُعاصرِ، حينَ تحوّلَ من توصيفٍ لسلوكٍ عنصريٍّ إلى أداةٍ قانونيّة–أخلاقيّةٍ يُعادُ من خلالها ضَبطُ المجالِ العامِّ، وتحديدُ حُدودِ المسموحِ والممنوعِ في القولِ والكِتابةِ والتّعبيرِ.

في العقودِ الّتي أعقبتِ الحربَ العالميّةَ الثّانيةَ، وتحديدًا مع تصاعُدِ الوعيِ الجماعيِّ الأوروبيِّ بالنّازيّةِ، بدأَ التّأسيسُ لِما يُمكنُ وصفُه بـ«نِظامِ الحِمايةِ القانونيّةِ لِلذّاكرةِ». وقد صيغَ هذا النّظامُ حولَ مَركزيّةِ «المحرقةِ»، بوصفِها الحدثَ الأكثرَ فظاعةً في القرنِ العشرينَ، وانبثقت عنهُ مَنظومةُ قوانينَ في عددٍ من الدّولِ الأوروبيّةِ، تُجرّمُ ما يُفهَمُ على أنّهُ إنكارٌ أو تقليلٌ أو تبريرٌ لِلحدثِ. ثمّ ما لَبِثتْ هذهِ المَنظومةُ أن توسّعتْ لتَشملَ أيَّ خطابٍ يُصنَّفُ على أنّه «عدائيٌّ لِليهودِ»، ولو لم يكنْ عنصريًّا بالمعنى المباشرِ.

في هذا السّياقِ، بدأتْ تَظهَرُ صِيَغٌ قانونيّةٌ فضفاضةٌ تُجرّمُ «معاداةَ السّاميّةِ» دون تحديدٍ دقيقٍ لماهيّةِ هذا العداءِ. فالمصطلحُ بقيَ مفتوحًا على التّأويلِ، وقد يشملُ خطابًا عنصريًّا صريحًا، أو رأيًا سياسيًّا ناقدًا، أو حتى تحليلًا فكريًّا لسياساتِ إسرائيلَ أو الأيديولوجيّةِ الصّهيونيّةِ. وهكذا، جرى تحويلُ المفهومِ إلى وعاءٍ قانونيٍّ مُرِنٍ، يُملأُ بحسبِ المزاجِ السّياسيِّ لا بحسبِ مِعيارٍ موضوعيٍّ واضحٍ. والمُثيرُ أنَّ هذهِ القوانينَ لم تُقَرّ دائمًا بدافعِ حمايةِ الإنسانِ من الكَراهيّةِ، بل – في كثيرٍ من الحالاتِ – بدافعِ حمايةِ كِيانٍ بعينِهِ من النّقدِ المشروعِ.

ترتّبَ على هذا الانزلاقِ آثارٌ واسعةٌ على حرّيّةِ التّعبيرِ والبحثِ والنّقدِ. فقد باتَ الكُتّابُ والصّحفيّونَ والأكاديميّونَ عُرضةً للمُلاحقةِ أو العَزلِ أو التّشهيرِ، لا لأنهم

روّجوا لخطابِ كراهيّةٍ، بل لأنّهم تجرّأوا على مساءلةِ السّرديّةِ التّاريخيّةِ، أو فَضحِ المُمارساتِ الاستعماريّةِ.

أمامَ هذا المناخِ، نشأت حالةٌ من الرّقابةِ الذّاتيّةِ، حيثُ صارَ كثيرٌ من المُفكّرينَ يتجنّبون الخوضَ في أيِّ نِقاشٍ يَمسُّ «السّاميّةَ»، خوفًا من أن تُنتزَعَ جُملةٌ من سِياقِها لِتُستَعملَ كدليلِ اتّهامٍ في محكمةٍ إعلاميّةٍ أو قانونيّةٍ لا ترحمُ.

تتّضحُ إشكاليّةُ هذهِ المنظومةِ حينَ تُقارَنُ بالتّعامُلِ مع ظواهرَ الكراهيّةِ الأُخرى. فمع أنّ الإسلاموفوبيا، مثلًا، باتت ظاهرةً مُعترفًا بها دوليًّا، وتَطالُ مئاتِ الملايينِ من المسلمينَ حولَ العالَمِ، فإنّها لم تَحظَ بنفسِ درجةِ التّحصينِ القانونيِّ، ولا بنفسِ الحُضورِ في المنظوماتِ التّشريعيّةِ الغربيّةِ.

بل في حالاتٍ كثيرةٍ، جَرى تَبريرُ الإهاناتِ المُوجّهةِ إلى الإسلامِ والمُسلمينَ تحتَ بندِ «حرّيّةِ التّعبيرِ»، حتّى حينَ يَتعلّقُ الأمرُ بإحراقِ المُصحفِ، أو السُّخريةِ العلنيّةِ من النّبيِّ محمدٍ ﷺ، أو التّحريضِ على الحِجابِ والمساجدِ.

تكشفُ هذهِ المُفارقةُ أنّ القانونَ لا يَتحرّكُ وَفقَ مِبدأٍ عامٍّ لحِمايةِ الكرامةِ، بل وَفقَ منطقٍ انتقائيٍّ يُميّزُ بينَ ضحايا يَستحقّونَ الحِمايةَ، وآخَرينَ يُتركونَ عُرضةً للشّتيمةِ والتّجريحِ.

من هُنا، تتكشّفُ الوظيفةُ السّياسيّةُ الخفيّةُ لهذا التّجريمِ: فهو لا يَهدفُ إلى حمايةِ اليهودِ كأفرادٍ أو جماعةٍ دينيّةٍ، بل إلى حمايةِ روايةٍ بعينِها، ومَنظومةِ مَصالحَ مُتشابكةٍ تتجاوزُ الدِّينَ إلى الجُغرافيا، والهيمنةِ، والسّياسةِ.

ومعَ الزّمنِ، لم يَعد مصطلحُ «معاداةِ السّاميّةِ» مجرّدَ وصفٍ قانونيٍّ، بل باتَ أداةً لإعادةِ تعريفِ حُدودِ الخطابِ السّياسيِّ، بحيثُ يتمُّ قَوننةُ الامتثالِ لا الأخلاقِ، وتشريعُ الصّمتِ لا العدالةِ. والأخطرُ من ذلكَ أنَّ هذهِ القوانينَ، حينَ تُوضَعُ في أيدي دُوَلٍ تحتلُّ أراضيَ الغَيرِ، وتَستندُ إلى دعمٍ غربيٍّ شبهِ مُطلَقٍ، فإنّها تَتحوّلُ إلى وسيلةٍ لِتَجريمِ الضّحيّةِ وتَبرئةِ الجلّادِ. فالفلسطينيُّ الّذي يَصرخُ تحتَ وَطأةِ القَصفِ يُمكنُ أن يُتّهَمَ بـ«معاداةِ السّاميّةِ» إذا انتقدَ المُهاجِمَ، والمُثقّفُ العربيُّ

الّذي يَكتبُ نصًّا تحليليًّا عن المشروعِ الصُّهيونيِّ قد يُصنَّفُ ضمنَ «خِطابِ الكراهيّةِ»، فقط لأنّهُ رَفَضَ أن يُمنَحَ المُحتلُّ صَكَّ الغُفرانِ.

إنَّ تحويلَ المفهومِ من أداةِ حِمايةٍ إلى أداةِ سَيطرةٍ لا يُهدّدُ حرّيّةَ التّعبيرِ فقط، بل يُقوّضُ فكرةَ العدالةِ ذاتِها، ويُحوّلُ القانونَ من ميزانٍ للحَقِّ إلى أداةٍ لِفَرضِ الصّمتِ باسمِ الأخلاقِ. وهنا تُطرَحُ الأسئلةُ الكبرى: مَن يُعرّفُ الكراهيّةَ؟ ومَن يَملِكُ الحَقَّ في تصنيفِ الآخَرِ؟ وهل يُمكنُ لِضحايا الأمسِ أن يُصبحوا شُركاءَ في إنتاجِ أدواتِ إسكاتٍ جديدةٍ، تَحولُ دونَ مساءلةِ أيِّ شَكلٍ من أشكالِ الظُّلمِ المُعاصِرِ؟

المَبْحَثُ الثَّالِثُ:

الاسْتِخْدَامُ السِّياسِيُّ لِلْمَفْهُومِ فِي الخِطَابِ الغَرْبِيِّ المُعَاصِرِ

حينَ ننظرُ في المَسارِ الّذي قَطعَهُ مفهومُ «معاداةِ السّاميّةِ» في الثّقافةِ الغربيّةِ، نَكتشفُ أنَّهُ لم يَستقرّ عندَ حُدودِ المعنى الأخلاقيِّ أو القانونيِّ، بل امتدَّ ليُؤَسِّسَ ما يُشبهُ «نظامًا خِطابيًّا مُهيمِنًا»، تُعادُ من خلالِهِ صِياغةُ العلاقةِ بينَ السّلطةِ والمعرفةِ والهويّةِ. فالمصطلحُ، في صُورتِهِ الرّاهنةِ، لم يَعدْ مجرّدَ وَصفٍ لحالةٍ كراهيةٍ مُوجَّهةٍ ضدَّ جماعةٍ تاريخيّةٍ، بل أصبحَ وسيلةً لإعادةِ تنظيمِ الفضاءِ الرّمزيِّ للسّياسةِ، ولِمُمارسةِ شَكلٍ ناعمٍ مِن أشكالِ الهيمنةِ، باسمِ الحساسيّةِ الأخلاقيّةِ والتّاريخيّةِ.

أصبحَ من المُعتادِ، في الخطابِ السّياسيِّ الغربيِّ، أن يُستَعملَ هذا المفهومُ كذَريعةٍ جاهزةٍ لِنَزعِ الشّرعيّةِ عن أيِّ مَوقِفٍ ناقدٍ لإسرائيلَ، أو مُعارضٍ للصّهيونيّةِ، أو مُتضامنٍ مع القضيّةِ الفلسطينيّةِ. ولم يَعدْ يُنظرُ إلى «معاداةِ السّاميّةِ» بوصفِها مَوقِفًا عُنصريًّا قائِمًا على الكراهيّةِ الفِعليّةِ، بل باتت تُستَخدمُ بوصفِها أداةً هجوميّةً، تُوَجَّهُ ضدَّ خُصومٍ سياسيّينَ، ومُفكّرينَ، وفنّانينَ، وناشطينَ، حتّى أولئكَ الّذينَ يَنتمونَ إلى تَقاليدَ إنسانيّةٍ وتَحرّريّةٍ واضحةٍ.

لم تَعدِ المسألةُ تتعلّقُ بالمضمونِ الفِعليِّ للخِطابِ، بل بمُجرّدِ الاقترابِ من مَناطقَ «الحظرِ الرّمزيِّ». فانتقادُ سياساتِ إسرائيلَ العُنصريّةِ، أو التّشكيكُ في سَرديّةِ التّفوّقِ الأخلاقيِّ للمُؤسّسةِ الصّهيونيّةِ، أو فَضحُ علاقةِ الدّعمِ الغربيِّ غيرِ المشروطِ بالكيانِ العبريِّ، كُلّها تُعدّ – في الخطابِ الغربيِّ السّائدِ – مُقدّماتٍ مَشبوهةً، إنْ لم تَكنْ دلالاتٍ مؤكّدةً على «عداءٍ خَفيٍّ للسّاميّةِ». وهكذا، تَمّت عَسكرةُ المفهومِ، وتَحويلهُ إلى قيدٍ ثقافيٍّ وإعلاميٍّ يَضبُطُ اللّسانَ والعَقلَ والضّميرَ، حتّى داخلَ الأوساطِ الأكاديميّةِ، حيثُ يُفترَضُ أن تكونَ حرّيّةُ البحثِ مُقدّسةً.

وما يَزيدُ من خُطورةِ هذا التّوظيفِ أنَّهُ يتمُّ باسمِ الأخلاقِ، وبِوسائلَ ناعمةٍ يَصعبُ

مساءلتُها. فالمُثقّفُ الّذي يُتَّهَمُ بـ«معاداةِ السّاميّةِ» لا يُحاكَمُ جنائيًّا فقط، بل يُحاكَمُ رمزيًّا في مِيدانِ الرّأيِ العامِّ، ويُصنَّفُ باعتبارِهِ مَشكوكًا في إنسانيّتِهِ، أو مُلوّثًا بوعيٍ جماعيٍّ مُضادٍّ لِلحداثةِ. كما يُقصى مِنَ المؤسّساتِ، وتُلغى مُحاضراتُه، وتُسحَبُ دَعواتُهُ إلى المؤتمراتِ، بل وتُضغَطُ عليهِ مَنصّاتُهُ الأكاديميّةُ أو الإعلاميّةُ لِتَقديمِ اعتذارٍ علنيٍّ، حتّى لو لم يَقُلْ شيئًا يَحمِلُ كراهيةً أو تَحريضًا. إنَّ مُجرّدَ الاختلافِ عنِ السّرديّةِ المُهيمِنةِ يُعدّ خُروجًا على «الميثاقِ المُقدَّسِ»، ويَستوجبُ التّطهيرَ الرّمزيَّ.

ولم يَكُنْ هذا الاستخدامُ حِكرًا على اليمينِ أو على المُحافظينَ، بل شاركَت فيهِ أيضًا التيّاراتُ اللّيبراليّةُ واليساريّةُ في الغربِ، الّتي وقعتْ في فخِّ المُزايدةِ الأخلاقيّةِ، واختلطت لديها حَساسيّةُ التّاريخِ بالخُضوعِ للابتزازِ السّياسيِّ.

كما ساهمت جماعاتُ الضّغطِ في تَرسِيخِ هذهِ المُعادلةِ، حتّى باتتْ تَتحكّمُ – بشكلٍ غيرِ مباشرٍ – في قواعدِ التّعبيرِ داخلَ المؤسّساتِ الإعلاميّةِ والأكاديميّةِ والثّقافيّةِ. وكُلّما ازدادتِ الأصواتُ الّتي تنتقِدُ هذهِ الهيمنةَ، ازدادتِ الاتّهاماتُ الجاهزةُ، وكأنّ وظيفةَ المصطلحِ الأساسيّةِ باتتْ هي إنتاجَ الصّمتِ، لا تَفكيكَ الكراهيةِ.

وهذا كلّهُ يَعودُ بنا إلى استنتاجٍ مَحوريٍّ: أنَّ «معاداةَ السّاميّةِ» لم تَعدْ مصطلحًا في خدمةِ الضّحيّةِ، بل صارت – في كثيرٍ من الحالاتِ – أداةً في يَدِ الطّرفِ الأقوى، تُستَخدمُ لإسكاتِ الضّحيّةِ الجديدةِ، وتَجريدِها مِنْ حَقِّها في الكلامِ، والاحتجاجِ، والسّردِ. وهكذا، يَتحوّلُ المفهومُ إلى مِرآةٍ مَعكوسةٍ، لا تَعكسُ المعنى الأصليَّ، بل تُشوّهُ صورةَ الواقعِ، وتُحوّلُ الكِفاحَ من أجلِ العدالةِ إلى جريمةٍ خِطابيّةٍ.

ولعلَّ ما يَزيدُ من عَبَثيّةِ هذا الاستخدامِ السّياسيِّ أنَّ بعضَ أبرزِ مَن يُتَّهَمونَ اليومَ بـ«معاداةِ السّاميّةِ» هم مِنَ اليهودِ أنفسِهم، أولئكَ الّذينَ قرّروا أن يُواجِهوا الصّهيونيّةَ مِن مَوقعِ الضّميرِ، ويَرفُضوا أن تُختزَلَ هويّتُهم الدّينيّةُ أو الثّقافيّةُ في وَلاءٍ سياسيٍّ لِدولةٍ بعينِها. وهؤلاءِ، بدلَ أن يُحتَفَى بِشجاعتِهم الأخلاقيّةِ، يُقصَونَ

مِنَ المشهدِ، ويُوصَفونَ بالخيانةِ، ويُعزَلونَ مِن مؤسّساتِهم، كأنَّ الهويّةَ ذاتَها لم تَعدْ خِيارًا أو انتماءً، بل صَكَّ طاعةٍ لا يَقبَلُ التّفاوضَ.

إنَّ الاستخدامَ السّياسيَّ لِمفهومِ «معاداةِ السّاميّةِ» هو نَموذجٌ حيٌّ على كيفيّةِ إدارةِ الرّموزِ في زَمنِ القوّةِ النّاعمةِ، وكيفَ تُصنَعُ الخِطاباتُ لِتَخدِمَ مَوازينَ القوّةِ بدلَ الحقيقةِ، ولِتَضبُطَ الامتثالَ بدلَ العَدلِ. ولهذا، فإنَّ مهمّةَ تَفكيكِ المفهومِ تَتعلّقُ بإعادةِ مساءلةِ النّظامِ الّذي صاغَهُ، ووظّفَهُ، وفَرَضَهُ كأداةٍ أخلاقيّةٍ فوقَ النّقدِ.

المَبْحَثُ الرّابِعُ:

الإعْلَامُ وَالسَّرْدِيَّةُ

الإعلامُ هو جهازٌ لصناعةِ الوعيِ، وتشكيلِ الذّاكرةِ، وإنتاجِ المعاني، وتثبيتِ الحُدودِ بينَ المقبولِ والممنوعِ، بينَ ما يُقالُ وما يُسكتُ عنه. وفي موضوعِ «معاداةِ السّاميّةِ»، تَكشفُ مَنظومةُ الإعلامِ الغربيِّ عن أحدِ أدهى أدوارِها في إنتاجِ السّرديّةِ الرّسميّةِ وتَحصينِها، ليس فقط بالدّفاعِ عنها، بل بإعادةِ إنتاجِها بشكلٍ دائمٍ في المُخيالِ العامِّ، عبرَ التّكرارِ والتّكثيفِ والانتقائيّةِ.

فالمتابعُ لِوسائلِ الإعلامِ الغربيّةِ – بخاصّةً النّافذةِ منها – يُلاحظُ أنّ مفهومَ «معاداةِ السّاميّةِ» أصبحَ جزءًا من قاموسٍ تلقائيٍّ في تغطيةِ قضايا الشّرقِ الأوسطِ، وأداةً مَركزيّةً في تأطيرِ الصّراعِ العربيِّ–الإسرائيليِّ. إنّ المصطلحَ حاضرٌ دومًا، حتّى قبلَ أن يُقالَ ما يَستدعيهِ، وكأنّهُ مُسبَقُ الاتّهامِ، جاهزٌ في خَلفيّةِ التّغطيةِ، يُستدعى حينَ تتجاوزُ الوقائعُ حُدودَ الرّوايةِ الرّسميّةِ.

هذا الحُضورُ الكثيفُ يتمُّ عبرَ البُنيةِ الخِطابيّةِ نَفسِها الّتي يُعادُ بها سَردُ العالَمِ. فحينَ يتحدّثُ الإعلامُ الغربيُّ عن أيِّ اعتداءٍ على اليهودِ، يُستَحضَرُ الماضي كلُّهُ، وتُربطُ الواقعةُ مُباشرةً بالهولوكوست، وبالذّاكرةِ النّازيّةِ، ويُعادُ بناءُ المعنى في ضوءِ سَرديّةِ «الضّحيّةِ المُطلَقةِ». أمّا حينَ يُقتَلُ الفلسطينيُّ، أو تُقصَفُ غزّةُ، أو يُقصَفُ لبنانُ، أو يُهجَّرُ المدنيّونَ، فإنّ التّغطيةَ تتحوّلُ إلى لغةٍ تقنيّةٍ باردةٍ، تتحدّثُ عن «اشتباكاتٍ»، و«رُدودِ فعلٍ»، و«استهدافاتٍ»، دونَ إحالةٍ إلى أيِّ تاريخٍ، ولا إلى أيِّ سَرديّةٍ أخلاقيّةٍ مُوازيةٍ.

وهكذا، يَتشكّلُ وعيٌ غيرُ مُتكافِئٍ: طَرَفٌ لهُ سَرديّتُهُ، ولهُ ماضيهُ الّذي يُستَدعى لِيحمي حاضِرَهُ، وطَرَفٌ بلا ماضٍ، بلا ذاكرةٍ، بلا حَقٍّ في الكلامِ.

كما تُسهمُ الأفلامُ الوثائقيّةُ، والإنتاجاتُ السّينمائيّةُ، والأعمالُ الدّراميّةُ، في تَرسِيخِ هذهِ الثّنائيّةِ الخَطِرةِ. إذ يُصوَّرُ اليهودُ غالبًا بوَصفِهم شعبًا مُعذّبًا، مُطارَدًا، نجا

من الإبادةِ، ويَبحثُ فقط عن مَلاذٍ آمنٍ، بينما يُقدَّمُ العربيُّ في صورةِ المُقاتلِ، الغاضبِ، البدائيِّ، الرّافضِ للتّسويةِ.

وحتّى حينَ تُعرضُ القضيّةُ الفلسطينيّةُ، فإنّها تُقدَّمُ من زاويةِ «الضّحيّةِ المُعقّدةِ»، أو«العُنفِ المُتبادَلِ»، لا من زاويةِ ظُلمٍ تاريخيٍّ واستعمارٍ قائمٍ. بهذا الشّكلِ، يُعادُ تشكيلُ المُعادلةِ الأخلاقيّةِ في الوعيِ الجماهيريِّ الغربيِّ: هناكَ ضحيّةٌ واحدةٌ تَستحقُّ التّعاطفَ، وأيُّ «آخَرٍ» يَتجاوزُها يُشتَبَهُ فيهِ.

إنَّ هذا التّحيّزُ ليسَ مُجرّدَ أثرٍ للسّياسةِ أو تَمويلِ جماعاتِ الضّغطِ، بل هو جزءٌ من مَنطقٍ أعمقَ: أنَّ الإعلامَ الغربيَّ لا يَرى ذاتَهُ مُحايدًا، بل يَرى نفسَهُ حارسًا لذاكرةٍ مُعيّنةٍ، وناطقًا باسمِها، ومُؤتَمنًا على ألّا تُجرَحَ أو تُشكَّكَ أو تُمَسّ. وهكذا، يُصبحُ كلُّ نَقدٍ لإسرائيلَ أو للصّهيونيّةِ خاضعًا لاختبارِ «النّيّةِ»، و«السّياقِ»، و«الخلفيّةِ»، ويُعرَضُ صاحبُهُ على محكمةِ الأخلاقِ، ولو كانَ التّحليلُ عقلانيًّا ومحايدًا. بينما لا تُطرحُ الأسئلةُ ذاتُها على مَن يُسيءُ للإسلامِ أو للعربِ أو للشّرقِ، وكأنّ الحِمايةَ الرّمزيّةَ لَيسَتْ للجميعِ، بل لِمَنِ امتلكَ مَفاتيحَ السّردِ.

هذهِ البُنيةُ الإعلاميّةُ تُنتِجُ فقط صورةً مُضلِّلةً عن العالمِ، وتُعيدُ تشكيلَ النّظامِ الرّمزيِّ الّذي تُفهَمُ من خلالِهِ القضايا. فالمُتلقّي الغربيُّ يتلقّى المَعلوماتِ ويتلقّى معها مَنظومةً كاملةً من التّأويلاتِ الجاهزةِ، الّتي تُعيدُ تأطيرَ الحقائقِ، وتُخفي ما يَجبُ أن يُرى، وتُضخِّمُ ما يَخدِمُ السّرديّةَ المُهيمِنةَ. وهنا، لا يكونُ الخَطرُ في الكَذبِ الصّريحِ، بل في الصّدقِ المنقوصِ، وفي التّواطؤِ الصّامتِ، وفي تَراتبيّةِ المَشاعرِ الّتي تجعلُ دَمًا أغلى من دَمٍ، وصَرخةً أكثرَ شَرعيّةً من أُخرى. والنّتيجةُ أنَّ مُعادلةَ «معاداةِ السّاميّةِ» بُنيتْ بالعَينِ، وبالميكروفونِ، وبالكاميرا، وبالعُنوانِ الرّئيسيِّ، وبالصّورةِ الّتي تُلتقطُ وتلكَ الّتي تُستَبعَدُ، وبالضّحيّةِ الّتي تُعرَّفُ وتلكَ الّتي تُطمَسُ.

إنّها مُعادلةٌ تُدارُ بذَكاءٍ، وبِسُلطةِ المعنى، وهيَ الأخطرُ حينَ تُصبِحَ بديهيّةً لا تُناقَشُ، مَفروغًا منها، كما لو أنَّ الحَقَّ لَيسَ في الفِعلِ، بل في الموقعِ، لا في المَوقفِ، بل في الانتماءِ الرّمزيِّ.

المَبْحَثُ الخَامِسُ:

مِن نَقْدِ الكَرَاهِيَةِ إِلَى كَرَاهِيَةِ النَّقْدِ

حينَ تَتحوَّلُ المفاهيمُ إلى أدواتِ سُلطةٍ، فإنَّها تَبدأُ في التّهامِ ذاتِها. فـ»معاداةُ السّاميّةِ»، الّذي نَشأ في أصلِهِ كمُصطلحٍ لإدانةِ الكراهيةِ، وُضِعَ – على مدى العقودِ الأخيرةِ – في قلبِ مُفارقةٍ قاتلةٍ: أن يُستَخدَمَ لا لِمُحاربةِ الكراهيةِ، بل لإخمادِ النّقدِ؛ لا لِنُصرةِ الضّحايا، بل لإسكاتِ صوتِ المظلومينَ الجُددِ. إنّها لحظةُ انقلابِ المعنى، حيثُ تَتحوَّلُ المفاهيمُ من شيفراتٍ أخلاقيّةٍ إلى أدواتٍ لِاحتكارِ الخطابِ، ومن رموزٍ للعدالةِ إلى ذرائعَ لِلمُطاردةِ الرّمزيّةِ.

في هذهِ اللّحظةِ، أصبحَ مَطلوبًا من النّاقدِ أن يكونَ صامتًا. وأن يُقاسَ الخِطابُ بسِياقِهِ. ولم يَعدْ يُسألُ: «هل في هذا الكلامِ تَحريضٌ على العُنفِ؟»، بل يُسألُ: «هل يَجرَحُ هذا الكلامُ روايةً بعينِها؟». وهكذا، غابتِ النّوايا الحقيقيّةُ، وانهارتِ المَعاييرُ الموضوعيّةُ، وتحوَّلَ المصطلحُ إلى حاجزٍ ناريٍّ بينَ أيّ خطابٍ حُرٍّ وبينَ ساحاتِ التّعبيرِ.

لقد باتتْ «معاداةُ السّاميّةِ» كلمةَ سرٍّ تُستَخدَمُ للهروبِ مِنَ الأسئلةِ الصّعبةِ، والتّفافًا على المَواقفِ السّياسيّةِ، وتَحويلًا لِكُلّ نَقدٍ جذريٍّ إلى شُبهةٍ أخلاقيّةٍ. صارَ مُجرّدُ استخدامِ مُفرداتٍ مثلَ «احتلالٍ»، أو«فصلٍ عنصريٍّ»، أو«تَطهيرٍ عِرقيٍّ» عندَ الحديثِ عن إسرائيلَ كافيًا لِوَصمِ القائلِ بأنّهُ معادٍ للسّاميّةِ، بغضِّ النّظرِ عن حُجَجِهِ، أو حتّى عن انتمائِهِ.

وهذا الانقلابُ في دَلالةِ المصطلحِ أنتجَ آليّةً قَمعيّةً ناعمةً، لا تَعتمدُ على السّجنِ أو المَنعِ الصّريحِ، بل على التّخويفِ الرّمزيّ والعَزلِ المعنويّ.

إنّ هذهِ اللّحظةَ المُنقَلِبةَ – حيثُ تَتحوّلُ مَقولةُ «نَقدِ الكراهيةِ» إلى «كراهيةِ النّقدِ» – لا تُهدِّدُ فقطِ المجالَ السّياسيَّ، بل تُهدِّدُ جوهرَ التّفكيرِ الحُرِّ. فحينَ يُنتَزعُ مِنَ المُفكّرِ حَقُّهُ في أن يُخطِئَ، أو أن يُسائلَ، أو حتّى أن يُجادِلَ، فإنّنا نكونُ قد خَسرْنا

شرطًا أساسيًّا من شُروطِ المعرفةِ: الشّكُّ، والنّقاشُ، والتّعدديّةُ.

لقد أصبحَ المفهومُ سُلطةً فوقَ الفكرِ، لا أداةً له، وأصبحَ التّهديدُ بالتصنيفِ أقوى من الرّغبةِ في التّحليلِ.

في هذهِ اللّحظةِ، لم يَعدْ منَ المُجدي أن نُعيدَ تعريفَ المفهومِ، ولا أن نُطالِبَ بتوضيحِ حُدودِهِ، لأنّ مُشكلتَهُ لم تَعدْ في مَعناهُ، بل في وَظيفتِهِ. فهو يَعملُ الآن كصُندوقٍ أسودَ يُخفي داخِلَهُ كُلَّ الأسئلةِ، ويَرفُضُ أن يُفتَحَ إلّا مِن قِبَلِ مَن يَملِكونَ مَفاتيحَ الخِطابِ.

إنّهُ مُصطلحٌ أُفرِغَ مِن مَضمونِهِ التّاريخيّ، وأُعيدَ مَلؤُهُ بوَظائفَ سياسيّةٍ خالصةٍ، تَصُبُّ في مصلحةِ كِيانٍ واحدٍ، وسَرديّةٍ واحدةٍ، وهيمنةٍ واحدةٍ.

وإزاءَ هذا الانقلابِ، لا يكونُ الجَوابُ في تَجنّبِ المصطلحِ أو مَحوِهِ، بل في فَضحِهِ: فَضحِ آليّةِ اشتغالِهِ، ودوائرِ توظيفِهِ، وأثرِهِ على حُرّيّةِ التّعبيرِ، وعلى الضّحايا الجُددِ الّذينَ يُقصَونَ باسمِ الضّحيّةِ القديمةِ.

فالمفهومُ الّذي يُنتِجُ صَمتًا أكثرَ مِن عدالةٍ، يَجبُ أن يُعادَ التّفكيرُ فيهِ من الجذورِ؛ لا رَفضًا لِحَقِّ أيِّ جماعةٍ في الحمايةِ مِن الكراهيةِ، بل دِفاعًا عن حَقِّ الجميعِ في قَولِ الحقيقةِ، أيًّا كانتِ الكُلفةُ.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

مُعَادَاةُ السَّامِيَّةِ – تَنَاقُضَاتُ الْمُصْطَلَحِ وَتَحَدِّيَاتُهُ

الْمَبْحَثُ الأَوَّلُ:

إِشْكَالِيَّةُ التَّحْدِيدِ وَالانْتِمَاءِ

مُنذُ لحظةِ نَشأتِهِ الحديثة، حَمَلَ مُصطَلَحُ «مُعاداةِ السّاميّة» في داخِلِهِ تَوَتُّرًا بِنيويًّا لم يُحَلّ: هل يَشيرُ إلى انتماءٍ دينيّ، أَم إلى سُلالةٍ عِرقيّة؟ وهل يَنبني على مَعاييرِ الإيمان، أَم على مَزاعِمِ الأصل؟ هذا التَّرَدُّدُ لم يَكُن مُجرَّدَ خَطَأٍ اصطِلاحيّ، بل انعِكاسًا مُباشِرًا لِلصِّراعاتِ الفكريّةِ والسِّياسيّةِ التي أَحاطَت بِاليَهودِ في السِّياقِ الأُوروبيِّ الحديث، حيثُ لم تُحسَم طَبيعةُ انتمائِهِم، ولا طَريقةُ التَّعامُلِ مَعَهُم، ولا الإطارُ الذي يُفهَمُونَ مِن خِلالِهِ.

في العُصورِ الوُسطى، كانتِ النَّظرةُ السّائدةُ لِليَهودِ قائمةً على أَساسٍ دينيٍّ صِرف: يُنظَرُ إِلَيهِم على أَنَّهُم «رافِضو المَسيح»، و«أَعداءُ الكنيسة»، و«شَعبٌ تائِه». وكانتِ الكَراهيةُ حينَها لاهوتيّةً بِامتياز، تَعتَمِدُ على النُّصوصِ الدينيّةِ المَسيحيّةِ وتأويلاتِها، وتَستَدعي ممارساتٍ طَقسيّةً مِثلَ التَّنصيرِ القَسريّ، أو فَرضِ الغيتو، أو الحِرمانِ مِن الحُقوقِ المدنيّة.

جاءَ صُعودُ القوميّةِ والعَلمانيّةِ لاحِقًا، لا لِيُمحيَ العِداءَ، بل لِيُعيدَ إنتاجَه على أُسُسٍ جديدة: لم يَعدِ اليهودُ يُرفَضُونَ بِسَبَبِ عَقيدتِهِم، بل بِسَبَبِ ما عُدَّ «طَبيعتَهُم الخاصّة»، أو«عُنصُرَهُم السّاميّ»، أو«خَصائصَهُم الوِراثيّة»، التي تُصَوَّرُ على أَنَّها عَصيّةٌ على الاندِماج، ومُهَدِّدةٌ لِنَقاءِ الأُمّة.

هذا التَّحوُّلُ مِن الدِّينِ إلى العِرقِ لم يُلغِ التَّوَتُّرَ القَديم، بل أَضافَ إليهِ طَبقةً

جديدةً مِن التَّعقيد. إذ أَصبحَ اليهوديُّ –في نَظَرِ خُصومِهِ– غَيرَ قابِلٍ لِلتَّبَدُّل، لا بِفِعلِ الإيمانِ ولا السُّلوك، لأَنَّهُ يَحمِلُ في دَمِهِ خَصائصَ لا تُمحى. وهكذا، نَشَأَت مَقولَةُ «العَدُوِّ البَيولوجيّ»، التي لم تَكُن تَطعَنُ في العَقيدة، بل في الكَينونةِ ذاتِها.

وبهذا الانزياح، دَخَلَ المَفهومُ في أَزمةٍ تَعريفيّةٍ خَطيرة: فهو يَتَحدَّثُ عن «السّاميّة»، وهي مُصطَلَحٌ لُغويّ–أنثروبولوجيّ واسِع، لكنَّه يُوظَّفُ لِلإشارةِ إلى «اليَهود»، وهُم جماعةٌ دينيّة–ثقافيّةٌ مُتَغايِرةٌ داخليًّا. هذه القَفزةُ مِن اللُّغةِ إلى العِرق، ومِن العِرقِ إلى العَقيدة، خَلَقَت فَضاءً رَمزيًّا مُتشوِّشًا، تَتَداخَلُ فيهِ المَفاهيمُ وتَتَناسَخ.

وفي قَلبِ هذهِ الإشكاليّةِ يَقَعُ السُّؤالُ الأَكثرُ حَساسيّة: مَن هوَ اليهوديّ؟ أَهوَ مَن وُلِدَ لأُمٍّ يَهوديّة؟ أَم مَن يُؤمِنُ بِالتَّوراة؟ أَم مَن يَنتمي إلى جماعةٍ ثقافيّة–قوميّةٍ لَها تاريخٌ خاص؟ الإجاباتُ المُختَلِفةُ على هذا السُّؤالِ أَنتَجَت تَناقُضاتٍ لا تَنتهي. ففي الوَقتِ الذي تَرفُضُ فيهِ الصّهيونيّةُ اختِزالَ اليهوديّةِ في الدِّين، وتُصِرُّ على أَنَّها انتماءٌ قَوميّ–عِرقيّ، نَجِدُ أَنَّ الغالِبيّةَ الكُبرى مِنَ اليهودِ لا تَشترِكُ في تَعريفٍ مُوَحَّدٍ لِهُويَّتِهِم، بل يَختَلِفونَ في طَبيعةِ العَلاقةِ مَعَ الدِّين، ومَعَ «إسرائيل»، ومَعَ الانتماءِ التاريخيِّ ذاتِه.

هذا التَّوتُّرُ بَينَ العِرقيِّ والدِّينيِّ انعَكَسَ بدَورِهِ على مَفهومِ «مُعاداةِ السّاميّة». فإذا كانَ اليهودُ قَوميّةً، فإنَّ مُعاداتهُم تُفهَمُ ضِمنَ الصِّراعِ السّياسيّ. وإذا كانوا ديانَةً، فإنَّ مُعاداتهُم تَدخُلُ في بابِ التَّعصُّبِ الدّينيّ. وإذا كانوا مُجرَّدَ جماعةٍ ثقافيّة، فإنَّ نَقدَهُم يَكونُ مِن حَقِّ الجميع، كما هوَ الحالُ مَعَ أَيِّ جماعةٍ بَشريّةٍ أُخرى.

لكنَّ المُصطَلَحَ، في استِعمالِهِ الرّاهِن، لا يَعتَرِفُ بهذهِ الفُروقات، بل يَدمِجُها جَميعًا في كِيانٍ مُغلَق، مُحَصَّن، لا يُناقَش. فالعِداءُ لأَيِّ جانِبٍ مِن جوانِبِ اليهوديّة –سِياسيًّا، أو لاهوتيًّا، أو ثقافيًّا– يُتَرجَمُ تِلقائيًّا إلى «مُعاداةٍ لِلسّاميّة»،

وكأَنَّ الهُويّةَ صارت طَيفًا لا يُمكِنُ مَسُّهُ دونَ اتّهام.

وما يُعَمِّقُ مِن هذا الإرباكِ أَنَّ لَفظَ «السّاميّة» نَفسَهُ لا يُعبِّرُ عنِ اليهودِ حصرًا. فالعَربُ –كما تَقدَّم– مَشمُولونَ لُغويًّا وعِرقيًّا ضِمنَ ما يُسمَّى بِالشُّعوبِ السّاميّة. ومعَ ذلك، فإنَّهُم الأَكثرُ عُرضةً لِاتّهامِ «مُعاداةِ السّاميّة»، حتّى عندما يَحتجُّونَ على احتِلالٍ، أَو يَرفُضُونَ عُدوانًا.

هذا التَّناقُضُ الفَجُّ بَينَ المَعنى المُفترَضِ لِلمُصطَلَح، والاستخدامِ الفِعليِّ لَهُ، يَفضَحُ الطَّبيعةَ السّياسيّةَ لِلمفهوم، ويُؤكِّدُ أَنَّهُ لم يَعد توصيفًا مَوضوعيًّا، بل أداةً لِإعادةِ تَرسيمِ حُدودِ الانتماءِ المَسمُوحِ بِهِ.

كلُّ ذلكَ يَجعَلُ مِن «مُعاداةِ السّاميّة» مُصطَلَحًا مَأزومًا في ذاتِه: يُعاني مِن اختِلالٍ داخليٍّ في تَعريفِ مَن تَشمَلُهُم «السّاميّة»، وفي تَحديدِ طَبيعةِ ما يُعَدُّ عِداءً، وفي التَّفريقِ بَينَ النَّقدِ المَشروعِ والتَّمييزِ العُنصريّ. ولم يُعالَج هذا الاختِلالُ عبرَ التَّفكيرِ الفَلسفيّ أو التَّأمُّلِ الأَخلاقيّ، بل تمَّ تَجاوُزُهُ عبرَ القَسرِ القانونيِّ والإعلاميّ، حيثُ يُفرَضُ المَعنى بِالقُوّة، لا بِالتَّفكيك، وبِالمَنعِ لا بِالتَّفهُّم.

لهذا، فإنَّ أَيَّ مُحاوَلَةٍ جادَّةٍ لِفَهمِ «مُعاداةِ السّاميّة» لا يُمكِنُ أَن تَنطَلِقَ مِن التَّسليمِ بِتَعريفِها السّائِد، بل مِن مُساءَلَةِ هذا التَّعريف، وطَرحِ الأَسئِلَةِ التي حاوَلَ الخِطابُ الرّسميُّ أَن يُسكتَها: هل نَحنُ أَمامَ جماعةٍ دينيّة، أَم عِرقيّة، أَم قَوميّة؟ وهل يَجوزُ لِأَيِّ جماعةٍ أَن تُحصِّنَ هُويَّتَها مِن النَّقد؟ وما الذي يَجعَلُ الحديثَ عنِ انتماءٍ ما جَريمةً، بينما يُباحُ الطَّعنُ في انتماءاتٍ أُخرى؟

هذهِ الأَسئِلةُ لا تُطرَحُ فقط لِتَوضيحِ المَفهوم، بل لِكَشفِ البِنيةِ التي يَستَنِدُ إليها، والسَّرديّةِ التي تُعيدُ إنتاجَهُ بوَصفِهِ حاجزًا لا وَصفًا.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي:

تَقَاطُعُ الأَنْسَابِ وَصِرَاعُ السَّرْدِيَّاتِ

تَكمُنُ إحدى أَعقَدِ مفارقاتِ مُصطلحِ «مُعاداةِ السّاميّةِ» في كونهِ يُستَعملُ اليومَ بشكلٍ واسعٍ ضدَّ العربِ، وهُم –من النّاحيةِ التّاريخيّةِ واللّغويّةِ والدّينيّةِ– من أَوضحِ الأَمثلةِ على الشّعوبِ السّاميّةِ. فكيفَ جرى هذا الانقلابُ؟ وكيفَ تَحوَّلَ مَفهومٌ يُفترَضُ شُمولُهُ للجميعِ إلى أداةِ إقصاءٍ تُستَخدَمُ ضدَّ مَن يَشتركونَ في أَصلِ المصطلحِ؟ هذهِ المُفارقةُ لا تُحلُّ بالعودةِ إلى القواميسِ أوِ المراجعِ، بل تَفتحُ بابًا على عُمقِ التّلاعُبِ بالسّرديّاتِ، وعلى الصّراعِ حولَ مَن يَملِكُ حَقَّ تَسميةِ الأشياءِ.

في السّرديّاتِ التّوراتيّةِ، يُنسبُ العربُ واليهودُ معًا إلى سِلالةِ سامَ بنِ نوحٍ، ويتفرّعُ كِلاهُما من نسلِ إبراهيمَ: العربُ من إسماعيلَ، واليهودُ من إسحاقَ. هذا الأصلُ المُشتركُ لم يكنْ مجرّدَ واقعةِ أَنسابٍ، بل شَكّل –لفترةٍ طويلةٍ– تَصوّرًا عامًا عنِ القَرابةِ العَميقةِ بينَ الشّعبينِ. ومعَ أَنَّ كُلَّ طرفٍ نَسَجَ حولَ هذهِ القَرابةِ رِواياتِهِ، فإنَّ الأَساسَ اللّغويَّ–الثّقافيَّ ظلَّ مُشتركًا، بل إنَّ العربيّةَ والعِبريّةَ تُعتَبَرانِ من أَقرَبِ اللّغاتِ السّاميّةِ بعضِها إلى بعضٍ، من حيثُ البِنيةِ الصّرفيّةِ والاشتقاقِ والمَعجمِ والدّلالةِ.

لكنَّ صعودَ المشروعِ الصّهيونيِّ في القرنِ العشرينَ أدّى إلى تَفكيكِ هذا التّرابطِ، لا من خلالِ إعادةِ تعريفِ السّاميّةِ، بل من خلالِ احتكارِها. صارَ المصطلحُ يُستخدَمُ حَصرًا –تقريبًا– للدّلالةِ على اليهودِ وحدَهم، واستُبعِدَ منهُ العربُ، بل وجرى استخدامُهُ لمُحاكمتِهم ومُلاحقتِهم رمزيًّا، رغمَ كونِهم من أَكثرِ مَن حافظَ على الهُويّةِ السّاميّةِ في اللّغةِ والتّاريخِ والثّقافةِ. لقد تمَّ استئصالُ العربِ منَ المصطلحِ في وعيِ العالمِ الغربيِّ، ليسَ لأَنَّهم فَقدوا خصائصَهُم، بل لأَنَّهم باتوا –بِمَنطِقِ القوّةِ– خارجَ السّرديّةِ المُعتَمدةِ.

وفي المُقابلِ، لم تَكنِ السّرديّةُ الصّهيونيّةُ مُهتمّةً كثيرًا بهذا التّحديدِ اللّغويِّ أوِ

التّاريخيّ، بل كانت تَعمَلُ على إنشاءِ هُويّةٍ «يهوديّةٍ» حديثةٍ، قوميّةٍ–سياسيّةٍ، تَفصِلُ نفسَها عنِ الجَذرِ السّاميّ العامِّ، وتَنحازُ إلى بِنْيةِ ذاتٍ قائمةٍ على التّفوّقِ والتّميّزِ. ومِن هنا، نشأَ تَناقضٌ في جَوهَرِ الخطابِ: فبينَما يُستَعمَلُ «السّاميّةُ» أداةً أَخلاقيّةً وقانونيّةً لحمايةِ هذهِ الهُويّةِ، يُجرى –في الوقتِ ذاتِه– نَفيُ كُلِّ العناصرِ الأُخرى التي تَشتركُ في هذا النّسبِ، وخاصّةً العربِ، لأَسبابٍ تَتعلّقُ بالصّراعِ الجغرافيِّ والسّياسيِّ.

وقد ساعدَ الخطابُ الغربيُّ، بخاصّةٍ بعدَ «المحرقةِ»، على تَرسِيخِ هذهِ الرّؤيةِ الأُحاديّةِ. ففي ظلِّ شُعورٍ عَميقٍ بالذّنبِ، تَبنّتِ المؤسّساتُ السّياسيّةُ والإعلاميّةُ والثّقافيّةُ الغربيّةُ سَرديّةً تَضعُ اليهودَ في مَركزِ الهُويّةِ السّاميّةِ، وتَحصُرُها فيهِم، وتُعيدُ بناءَ الذّاكرةِ الأَخلاقيّةِ حولَ مُعاناتِهِم. ومعَ الوقتِ، تماهى المصطلحُ معَ هذهِ الذّاكرةِ، وتَحوّلَ إلى علامةٍ ترميزيّةٍ لليهودِ فقط، تُستَخدَمُ لتَحديدِ مَن هو«الضّحيّةُ»، ومَن هو«العدوُّ». وهكذا، تَحوّلَ العربيُّ من شَريكٍ في الجَذرِ السّاميِّ إلى مُتَّهَمٍ دائمٍ بـ«مُعاداةِ السّاميّةِ».

وفي ظلِّ هذا التّلاعُبِ، أصبحَ الصّراعُ بينَ العربِ واليهودِ يُقدَّمُ للعالمِ لا باعتبارِهِ صراعًا سياسيًّا بينَ شَعبينِ مُتجاورينِ، بل كصراعٍ وُجوديٍّ بينَ «حضارةٍ» و«عُنفٍ»، بينَ «ضَحيّةٍ» و«إرهابٍ»، بينَ «ذِكرى مأساةٍ» و«رَفضٍ غيرِ مُبرَّرٍ». لقد تمّت إعادةُ سَردِ الصّراعِ من جديدٍ، وتُرِكَ للعربِ موقعٌ وحيدٌ: العدوُّ. بل إنَّ كثيرًا من الغَربيّينَ باتوا يُعيدونَ إنتاجَ هذهِ الثّنائيّةِ من دونِ إدراكٍ لتاريخِ العلاقةِ، ولا لتقاطُعِ الأَنسابِ، ولا حتّى للمُشتركِ الثّقافيِّ العَميقِ بينَ الطّرفينِ.

إنَّ مُواجهةَ هذا التّزييفِ لا تَقومُ بمجرّدِ تَصحيحِ المعلوماتِ، بل تَحتاجُ إلى استعادةِ الخطابِ، وإعادةِ تَفكيكِ البِنيةِ التي أَنتجَتْ هذا الحَذفَ، وتَوسيعِ دائرةِ السَّردِ لتَشملَ الجميعَ. فحينَ يُحتَكَرُ مُصطلحُ «السّاميّةِ» ليَصيرَ سِلاحًا لا وَصفًا، فإنَّ الواجبَ لا يكونُ في الدّفاعِ عنِ الحقائقِ فقط، بل في فَضحِ النّظامِ الذي يُديرُ المعاني، ويُقصي مَن يَشاءُ، ويَمنحُ الشّرعيّةَ لمَن يَشاءُ.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ:

آلِيَّاتُ الْمَنْعِ وَتَكْتِيكُ الْإِسْكَاتِ

ليس أكثرَ خُطورةً من مفهومٍ مُحصَّن، تُحظَر مُساءلتُه، وتُغلَق أبوابُ إعادةِ تعريفِه، ويُمنَع الخوضُ في أبعادِه النَّقديَّة بحُجَّةِ أنَّ مُجرَّدَ الاقترابِ منه هو فِعلُ عداء. ومصطلحُ «معاداةِ السامية»، في صُورتِه الراهنة، لم يَعُدْ مجرَّدَ مُصطلحٍ ثقافيٍّ أو قانونيّ، بل تحوَّل إلى بُنيةٍ مُغلقة، يُدارُ من داخلِها المعنى والخطابُ والمشروعيَّة، حيثُ يتمُّ التحكُّم لا فقط في ما يُقال، بل في مَن يَحقُّ له أنْ يقول، وكيف يُستقبَل ما يقول.

وقد أُنجِز هذا التَّحصينُ عبر آليّاتٍ ناعمةٍ تنتمي إلى ما يُمكن تسميتُه بـ«تكتيكِ الإسكات»: مَجموعةٍ من الأساليبِ المُتعدِّدة التي تقومُ على التَّهديدِ الرمزي، والعزلِ الإعلامي، والوَصمِ الأخلاقي. وتبدأ هذه الآليّاتُ بالاتِّهامِ المُسبق، إذ لا يحتاجُ الناقدُ إلا لعبارةٍ واحدةٍ خارجةٍ عن السَّرديَّةِ المُعتمَدة كي يُدرَجَ ضمنَ دائرةِ «الشُّبهة».

تُمارَس هذه الآليّةُ غالبًا عبرَ طبقاتٍ متعدِّدةٍ من الفاعلين: مِنظَّماتِ ضغطٍ مُحترفة، ومراكزَ دراساتٍ تدَّعي الحياد، وإعلامٍ مُؤدلجٍ يُقدِّم نفسَه كمرآةٍ للرأي العام، وجامعاتٍ تتذرَّع بـ«السَّلامةِ الأخلاقيَّة»، وساسةٍ يُحوِّلون كلَّ اختلافٍ إلى معركةِ قِيَم. تُشكِّلُ هذه الشَّبكةُ بيئةً مُحكَمةً من الخوفِ الرمزي، تجعلُ مجرَّدَ الخوضِ في المسألةِ محفوفًا بالمَخاطرِ المهنيَّة والاجتماعيَّة، وتدفعُ المثقَّفينَ إلى رقابةٍ ذاتيَّة حتى دون أنْ يُواجِهوا قمعًا مُباشرًا.

ولا يقتصر هذا التَّحصينُ على الدِّفاعِ عن الهُويَّةِ اليهوديَّةِ من العداء، بل يتعدَّاه إلى تحصينِ مشروعٍ سياسيٍّ بعَينِه: الدَّولةِ الصُّهيونيَّة، ورِوايتِها، ومُمارساتِها، وحدودِ سَرديَّتِها. فالانتقادُ المُوجَّهُ إلى المؤسَّساتِ الصُّهيونيَّة، أو سياساتِ إسرائيل، يُقابَل بردِّ فعلٍ عنيفٍ كما لو أنَّه موجَّهٌ إلى اليهوديَّةِ نَفسِها، وكأنَّ الدَّولةَ اختزلتِ الدِّيانة، والهُويَّةَ السياسيَّةَ صارت غِلافًا للهُويَّةِ الدينيَّة. وهنا تتكشَّف

خُطورةُ التَّماهي المصنوعِ عمدًا بين الدِّينِ والسِّياسة، بين الضحيَّةِ والجلاَّد، بين الذاكرةِ والأداة.

كَمَا نَجِد من أبرزِ تجلِّياتِ هذا التَّحصينِ ما يُعرف بـ«تعريفِ التَّحالُفِ الدَّوليِّ لإحياءِ ذِكرى الهولوكوست لمعاداةِ السَّاميَّة»، وهو تعريفٌ واسعٌ وفضفاض، يَسمح – بصيغتِه الحاليَّة– باعتبارِ أيِّ انتقادٍ حادٍّ لإسرائيل أو الصُّهيونيَّةِ تعبيرًا عن كراهيةٍ ضدَّ اليهود، حتى حينَ لا يتضمَّنُ الخطابُ أيَّ طَعنٍ دينيٍّ أو عِرقيٍّ أو ثقافيّ. وقد تمَّ اعتمادُ هذا التعريفِ في عددٍ من المؤسَّساتِ الأوروبيَّة، وأصبحَ مَرجِعًا خفيًّا في ضَبطِ سياساتِ التَّعبيرِ داخلَ الجامعاتِ ووسائلِ الإعلام، بما يُعطي المصطلحَ سُلطةً تتجاوزُ القانونَ، وتَفرِضُ نفسَها ضمنَ مناخٍ أخلاقيٍّ مُراقَب.

ويَزداد هذا التَّحصينُ ضراوةً لكونه قائمًا على شعورٍ بالذَّنب أكثرَ من قيامِه على منطقِ العدالة. فالذَّاكرةُ الأوروبيَّةُ المُثقَلةُ بالمحرقةِ تتحوَّل في كثيرٍ من الأحيانِ إلى ذريعةٍ لتبريرِ التواطؤِ مع القوَّة، ولفرضِ الصَّمتِ على الآخر، ولِقلبِ موازينِ النَّقد، بحيثُ لا يكونُ المُهمُّ ما يُقال، بل مَن يُقالُ عنه، وكيف سيُفهَمُ في ضوءِ التبِعاتِ الرمزيَّة. وهكذا، يُعاد تعريفُ المجالِ العام انطلاقًا من الخوفِ من الاتِّهام.

لقَد أصبَحَ هذا المصطلحَ يُستخدَم لتمييعِ الفروق، وخلطِ الأوراق، وتشويشِ الفضاءِ الفكري، وفرضِ لونٍ واحدٍ من القول، ونُسخةٍ واحدةٍ من السَّرد. إنها حالةٌ من احتكارِ المعنى، تتحوَّلُ فيها الضحيَّةُ التاريخيَّةُ إلى سُلطةٍ رمزيَّة، تَمنعُ مُساءلتَها باسمِ الماضي، وتُحصِّنُ حاضرَها السياسيَّ باسمِ الذَّاكرة، وتُجرِّمُ الآخرَ لأنَّه يُطالبُ بسماعِ صوتِه، لا أكثر.

ولا يعودُ الجدلُ في مثلِ هذا المناخِ مُمكنًا، ولا تعودُ الحقيقةُ قابلةً للنِّقاش، بل يُصبحُ كلُّ شيءٍ خاضعًا لمعادلةِ الصَّمت أو الإدانة. إمَّا أنْ تَقِف مع الرِّوايةِ الرَّسميَّة، وإمَّا أنْ تُدانَ بتُهمةٍ جاهزة. وهكذا، يَغدو«تَحصينُ المصطلح» آليَّةً لإسكاتِ التَّفكير، ويُصبحُ النِّظامُ الذي ينشأ من هذا التَّحصين هو نظامَ الهيمنةِ الأخلاقيَّة، الذي لا يَطلبُ منك أنْ تُؤمنَ، بل أنْ تَصمُت.

الْفَصْلُ الرَّابِعُ
الْإِسْلَامُ وَالْيَهُودُ

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ:

الرُّؤْيَةُ الْقُرْآنِيَّةُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ

يَحضُرُ بنو إسرائيلَ في النَّصِّ القُرآنيِّ حُضورًا لافِتًا، بوَصفِهِم حالةً رَمزِيَّةً تَعكِسُ جَدَلِيَّةَ العَلاقةِ بينَ النِّعمةِ والنُّكوص، وبينَ الاصطِفاءِ والانحراف. هُم شَعبٌ مَرَّ بتَجرِبةٍ استِثنائيَّةٍ منَ الاصطِفاءِ الإلهيِّ، رافقَها في الوَقتِ ذاتِهِ تَكرارٌ لِلانقِلابِ على تِلكَ النِّعمة، مِمّا يَجعلُ من خِطابِ القُرآنِ لهم خِطابًا مُزدوَجًا، يَجمَعُ بينَ التَّذكيرِ بالأفضالِ، والتَّقريعِ على التَّفريط.

يُفتتَحُ هذا الخِطابُ بنداءٍ تَذكِيريٍّ جامِع: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ (البقرة، 40)، حيثُ يُستَدعَى الماضي بوَصفِه عهدًا وميثاقًا لا يُنسَى، ويُربَطُ الوفاءُ بالنِّعمةِ بالوفاءِ بالشَّرط. العَلاقةُ بينَ اللّهِ وبني إسرائيلَ كانت مَشروطة: التِزامٌ يُقابِلهُ اصطِفاء، وامتِثالٌ يُقابِلهُ فَضل. ويَشكّلُ هذا المحورُ أساسَ السَّرديَّةِ القُرآنيَّةِ لبني إسرائيل: مَسؤوليَّةٌ مُتجدِّدة، لا امتيازٌ دائم.

يَرافقُ هذا التَّذكيرَ تَعرِيةٌ نَقديَّة، إذ يَكشِفُ القُرآنُ أنَّ قومَ موسى ما لَبِثوا أن بَدَّلوا، وأداروا ظُهورَهم لِلميْثاق. جاءَ في وَصفٍ دَقيق: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ (البقرة، 63)، ثمَّ النَّتيجة: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (البقرة، 64). هُم أُمَّةٌ أُنجِيَت مِن فِرعون، وشَهِدَت شَقَّ البَحر، وأُطعِموا المَنَّ والسَّلوى، ومَعَ ذلك قالوا: ﴿يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ (الأعراف، 138)، وعَبَدوا العِجلَ في غِيابه، وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (البقرة، 55).

يَحرِصُ القُرآنُ في وَسطِ هذا الخِطابِ النَّقديِّ على عدمِ التَّعميم، ويَفرِزُ داخِلَ الجماعة. تُظهِرُ آياتٌ أخرى وُجودَ الصَّالِحين فيهم: ﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (آل عمران، 113–114). لا يَظهرون ككُتلةٍ واحِدة، بل كجَماعةٍ مُتفرِّقة: فيها مَن أَنابَ، ومَن نَقَض، ومَن حفِظَ العَهد، ومَن بَدَّل.

يُعالجُ الخِطابُ القُرآنيُّ الجوهرَ الأخلاقيَّ للذَّم، لا الانتماءَ العِرقيّ. لا يُثبِّتُ هُويَّةَ الجماعةِ على أساسٍ مُطلَق، بل يُؤكِّدُ أنَّ الكَرامةَ لا تُورَثُ، بل تُكتسَبُ بالعَمَل، وأنَّ النِّعمةَ لا تَدومُ لِمَن يَزعُمُها، بل لِمَن يُحقِّقُها في السُّلوكِ والنِّيَّة.

تَكشِفُ آياتٌ أُخرى عن جوهرِ الخَللِ في تَصوُّرِ كثيرٍ من بني إسرائيل، وهو اعتقادُهم أنَّ لهم مكانةً أبديَّةً عندَ الله مهما فَعَلوا. يقولُ تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ (البقرة، 80)، ويقول: ﴿قَالُوا نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ، قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ (المائدة، 18). يَعرِضُ القُرآنُ نقدًا لِعَقيدةِ الامتياز، ولِفكرةِ احتِكارِ الحَقِّ باسمِ التَّفضيل.

يَقترِنُ كلُّ عَرضٍ قُرآنيٍّ لِبني إسرائيلَ بتَذكيرٍ للأُمَّةِ الإسلاميَّة ألَّا تَسيرَ في طَريقِهم، وألَّا تَقَعَ في فَخِّ التَّكرارِ التاريخي. تَأتي آياتٌ مثل: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (الحشر، 19)، و﴿كَمَثَلِ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ (الجمعة، 5)، كَتحذيراتٍ مُوجَّهةٍ للمُسلمين بقدْرِ ما هي نَقدٌ لبني إسرائيل. يَتحوَّلُ الحديثُ عنهم إلى مِرآةٍ للذَّات، لا عَرضٍ للآخَر.

تُبيِّنُ الرُّؤيةُ القُرآنيَّةُ لبني إسرائيلَ أنَّها نِداءٌ للتَّبصُّر، وتَحذيرٌ من الرُّكونِ إلى الشِّعاراتِ دونَ العَمَل، ومنَ التَّباهي بالهُويَّةِ دونَ التَّحقُّقِ بمُقتضياتِها. رؤيةٌ تتجاوزُ الطَّابعَ الجَدَليَّ إلى التَّأسيسِ لِسُنَنِ التاريخ: الأُمم، حينَ تَتنكَّرُ للرِّسالة، وتُبدِّلُ الكَلِم، وتُقيمُ العَدلَ على المِقاس، يكونُ مصيرُها التَّقهقُر، مَهما كانت مَكانتُها، ومهما ادَّعَت من قُربٍ أو فَضْل.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي:

مِنَ التَّعَايُشِ إِلَى الْمُوَاجَهَةِ

يَنتقِلُ النَّصُّ من الخطابِ القُرآنيِّ حولَ بني إسرائيلَ إلى المواقفِ النبويَّةِ منَ اليهودِ، من غيرِ أن يَخرجَ من الإطارِ القِيَميِّ الذي رَسمَه الوحيُ، بل يَراهُ يَتجسَّدُ في سياسةِ الواقعِ، متدرِّجًا بينَ التعايشِ والوفاءِ، ثم الانكشافِ والمواجهةِ. يَتعاملُ النبيُّ محمَّد ﷺ معَ اليهودِ في المدينةِ بوصفِهم شركاءَ في المَجالِ المدينيِّ، وفاعلينَ في نسيجٍ اجتماعيٍّ متعدِّدٍ، يمكنُ أن يُبنى معهُ عقدٌ يَضمنُ التعايشَ ويَصونُ التنوُّعَ، شرطَ أن يكونَ الالتزامُ مُتبادَلًا.

لهذا، كانت أوَّلُ الخطواتِ النبويَّةِ بعدَ الهجرةِ هي صياغةُ وثيقةِ المدينةِ، التي تُعَدُّ من أرقى نَماذجِ التعدُّديةِ السياسيَّةِ في التاريخِ الإسلاميِّ المُبكِّر. ضمَّتِ الوثيقةُ في بنودِها اعترافًا واضحًا بحقوقِ اليهودِ، بوصفِهم «أُمَّةً معَ المؤمنينَ»، أي طرفًا من أطرافِ العقدِ السياسيِّ، لا مُجرَّدَ طائفةٍ دينيَّةٍ مُحتملةٍ. لم يُقصِ النبيُّ (ص) اليهودَ، ولم يُطالِبْهم بتغييرِ دِينِهم، ولم يَجعلِ الإسلامَ شرطًا للمواطنةِ، بل مَنَحَهم الحمايةَ والكرامةَ ما داموا أوفَوا بالالتزاماتِ المُشترَكةِ، من دِفاعٍ عن المدينةِ، واحترامٍ للقانونِ العامِّ، وامتناعٍ عن الغَدرِ.

انكشفَ لاحقًا أنَّ بعضَ القبائلِ اليهوديَّةِ، كقُريظةَ والنَّضيرِ وقينقاعَ، أضعفوا الالتزامَ بالعَهدِ، وسعَوا إلى تقويضِ استقرارِ المدينةِ. لم تَكُنِ المشكلةُ في الدِّينِ، بل في المواقفِ السياسيَّةِ، وفي التحالفاتِ السِّرِّيَّةِ مع أعداءِ الدولةِ النبويَّةِ، بخاصّة في لحظاتِ الضَّعفِ، كغزواتِ بدرٍ وأُحدٍ والخندقِ. لم يَكُنِ الغَدرُ طارئًا، بل تَكرَّر في صورٍ متعدِّدةٍ، منها التجسُّسُ، ومنها التحريضُ، ومنها نَكثُ العُهودِ في اللحظاتِ الحرجةِ.

تحوَّلَ الخطابُ النبويُّ تبعًا لذلك من التعايشِ إلى المواجهةِ، لأنَّ التعايشَ لم يُقابَلْ بالوفاءِ. اتَّخذَتِ المواجهةُ أشكالًا مُتفاوتةً، محكومةً بظروفِ كلِّ جماعةٍ على حدةٍ. أُجليَ بنو قَينقاعَ بعدَ نكثِ العَهدِ وتحالفِهم مع قُوى خارجيَّةٍ، وخانَ بنو النَّضيرِ الاتفاقَ معَ النبيِّ ﷺ وسَعَوا لاغتيالِه، فأُجليَت جماعتُهم أيضًا. أمَّا بنو قريظةَ، فخيانَتُهم وقعت

في قلبِ المعركةِ، بتحالفِهم معَ قريشٍ وهم على أبوابِ المدينةِ، فكانَ جَزاؤُهم –بناءً على حُكمِ حليفِهم الأوسِ، لا قرارِ النبيِّ وحدَه – أقسى من غيرِهم.

يَتبيَّن من هذا المسارِ أنَّ النبيَّ ﷺ لم يَكن في حربٍ مفتوحةٍ معَ اليهودِ لأنَّهم يهودٌ، بل لأنَّ المشروعَ النبويَّ كانَ يواجهُ تهديدًا وجوديًّا، واليهودَ الذين نَكثوا العهدَ شاركوا في هذا التهديدِ. استمرَّت قبائلُ يهوديَّةٌ أخرى، لم تُشارِكْ في المؤامراتِ، في العيشِ بأمانٍ في أطرافِ المدينةِ وخارجَها. يُسجِّلُ التاريخُ حوارَ النبيِّ معَ الحَبرِ اليهوديِّ عبدِ الله بنِ سَلامٍ، ما يُدلِّل على أنَّ المعيارَ لم يكنِ الدينَ، بل الموقفَ.

يتعزَّز هذا الفهمُ بأنَّ الخطابَ النبويَّ لم يَستعمِلْ مفرداتٍ تُحرِّضُ على اليهودِ على الإطلاقِ، ولا جَعل من عقيدتِهم ذريعةً للعداءِ، بل خاطبَ كلَّ جماعةٍ وَفقَ أفعالِها، وفصَّلَ في التعاملِ معها بحسبِ ما قَدَّمَتْه. هذه النزعةُ التحليليَّةُ تُناقضُ منطقَ العداءِ الدينيِّ المطلقِ، الذي يُشيطِنُ الآخرَ استنادًا إلى الهُويَّةِ لا الفعلِ.

اتَّبعَ النبيُّ ﷺ قاعدةً واضحةً: العهدُ هو الأساسُ، من أوفى نالَ الوفاءَ، ومن خانَ حوسب. لا تُعَدُّ هذه القاعدةُ براغماتيَّةً، بل تَنبُع من منطقٍ أخلاقيٍّ–سياسيٍّ يَحفظُ العُقودَ، ويَصونُ السِّلمَ، ويَؤسِّسُ لمجتمعٍ لا يقومُ على الإقصاءِ، بل على الالتزامِ. حتى في ذُروةِ الخِلافِ، لم يتحوَّلِ النزاعُ إلى حربِ أديانٍ، ولم يَدْعُ النبيُّ إلى استئصالِ الآخرِ، بل بقيَ الخطابُ على روحهِ التقريريَّةِ، دون أن يَجعلَ الانتماءَ الدينيَّ مَناطَ العقوبةِ.

يتجلَّى الفارقُ هنا بينَ موقفِ الإسلامِ من اليهودِ، ومواقفَ دينيَّةٍ أو قوميَّةٍ أخرى وَصَمَت اليهوديَّةَ بهُويَّةٍ مُدانةٍ. لم يُلاحِقِ النبيُّ اليهودَ لأنَّهم يهودٌ، ولم يَضَعْهم في غيتو، ولم يَحرِقْ كُتُبَهم، كما فعلَت أوروبا لاحقًا. انفتحَ عليهم في المدينةِ، وعقدَ معهم الوثيقةَ، وتعاملَ معهم ما داموا على الالتزامِ. لم يَسمح، في الوقتِ نفسهِ، أن يُحوَّل هذا الانفتاحُ إلى ممرٍّ للغَدرِ، ولا أن يَكونَ التَّسامحُ غطاءً للهَدمِ من الداخلِ. تَوازنٌ دقيقٌ بينَ حفظِ التنوُّعِ، وحمايةِ الكيانِ السياسيِّ الناشئِ، وهو ما يَفترضُ فَهمًا دقيقًا للسياقِ، من غيرِ إسقاطاتٍ لاحقةٍ.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ:

الْإِمَامُ عَلِيٌّ عليه السلام وَالْيَهُودُ

حين نضعُ تَصوُّرَ الإمامِ عَلِيِّ بنِ أَبي طالِبٍ عليه السلام لِلْيَهودِ في سِياقِ البَحثِ في مَفهومِ «السّاميّة»، تَظهَرُ مَلامِحُ مُناقِضَةٌ تَمامًا لِلصُّورَةِ الاِحتِكاريّةِ الَّتي استَقَرَّت في المُخَيَّالِ الغَربيِّ، حيثُ ارتَبَطَت «السّاميّةُ» بِفِئَةٍ واحِدَةٍ، وتَمَّ اختِزالُ الأخلاقِ في حِمايَةِ ذاكِرَةٍ مُحَدَّدَة، بَينَما نَجِدُ في التَّجرِبَةِ العَلَويّةِ نَموذَجًا يَقومُ على سُمُوِّ العَدالَةِ على أيِّ اِنْتِماءٍ، ويَمنَحُ الآخَرَ حَقَّ الكَرامَةِ لا اِنطِلاقًا مِن عُقدَةِ ذَنبٍ تاريخيَّةٍ، بَل مِن أَصْلٍ قُرآنيٍّ أَصيل: الإنسانُ مُكَرَّمٌ ما دامَ لَم يَعتَدِ، والعَدلُ لا يُحجَبُ عن أَحَدٍ لِمُجرَّدِ اختِلافِ العَقيدَةِ أَو الأصلِ.

عايَشَ الإمامُ عَلِيٌّ عليه السلام آثارَ المَرحَلَةِ النَّبَوِيَّةِ، بِما فيها مِن تَعاقدٍ وتَوتُّرٍ مع الجَماعَاتِ اليَهوديَّةِ، لَكِنَّهُ لَم يَتعامَلْ مع هذا الإرثِ كَحُجَّةٍ لِلتَّمييزِ أَوِ التَّصنيفِ.

في سِيرَةِ الإمامِ عَلِيٍّ عليه السلام، لا نَجِدُ مَصطَلَحًا يُعادِلُ «السّاميَّةَ» بِمَعناها البَيولوجِيِّ أَوِ السِّياسِيِّ، لَكِنَّهُ يُرَسِّخُ ما هُو أَعمَقُ: أَنَّ الانْتِماءَ الإنسانيَّ هُو الأَصلُ، وأَنَّ الاِنحِيازَ إِلى الحَقِّ لا يُفصَلُ عن الإنصافِ مع المُختَلِفِ. ومِن هُنا، فَإِنَّ مَوقِفَهُ مِنَ اليَهودِ نَبَعَ مِن مَبدَإٍ: أَنَّ الإنسانَ، أَيًّا كانَ دينُهُ، إِذا دَخَلَ في عَقدٍ مع الدَّولَةِ، صارَ لَهُ ما لِلمُواطِنينَ، وعليهِ ما عَلَيهِم، بِغَيرِ ازْدِراءٍ، وَلا امتِيازٍ.

لقَد مثَّلَت واقِعَةُ الدِّرعِ الشَّهيرةِ، حيثُ خاصَمَ الإمامُ يَهودِيًّا إِلى القاضي، وَلَم تَشفَعْ لَهُ مَنزِلَتُهُ، تَجسيدًا عَميقًا لِهذِهِ الرُّوحِ. فَهُنا يَتَفَوَّقُ نَموذَجُ الإمامِ عَلِيٍّ × –بِلا ضَجيجٍ وَلا دِعاياتٍ إِنسانَوِيَّةٍ سَطحيَّةٍ– على المَفهومِ الحَديثِ لِ»السّاميَّةِ» الَّذي يَنحازُ لِفِئَةٍ بِعينِها حتّى على حِسابِ الحَقيقَةِ، ويُجَرِّمُ مَن يَجرُؤُ على النَّقدِ بِحُجَّةِ الحِمايَةِ الأَخلاقيَّةِ. أمّا الإمامُ، فَقَد آمَنَ أَنَّ الحِمايَةَ لا تَكونُ على حِسابِ العَدلِ، وأَنَّ الإنصافَ لا يَخصُّ جَماعَةً بِعينِها دونَ غَيرِها.

وإِذا كانت «مُعاداةُ السّاميَّةِ» في السِّياقِ الغَربيِّ تُستَخدَمُ اليومَ لِتَكميمِ

الأَصواتِ، فَإِنَّ الإمامَ عَلِيًّا ﷺ لَم يَستَخدِمْ أَيَّ سُلطَةٍ رُوحيَّةٍ أَو رَمزيَّةٍ لِإسكاتِ المُختَلِفِ، بَل أَفسَحَ لَهُ المَجالَ، وَواجَهَهُ بِالحُجَّةِ، وَعامَلَهُ بِالقِسطِ، وَلم يَجعَلْ مِن ذاكِرَتِهِ الشَّخصِيَّةِ مع خِياناتِ اليَهودِ في المَدينَةِ مُبرِّرًا لِلاضطِهادِ أَوِ التَّمييزِ، جاعِلًا مِنِ التِزامِ الدَّولةِ تِجاهَ غَيرِ المُسلِمينَ جُزءًا مِن العَقيدَةِ السِّياسِيَّةِ، لا مُجَرَّدَ سِياسَةٍ طارِئَةٍ. وَيَكفي هُنا أَن نَستَذكِرَ ما جاءَ في عَهدِهِ ﷺ لِمالِكِ الأَشترِ تِجاهَ «الشَّعبِ» الَّذي كانَ فيهِم مِن غَيرِ المُسلِمينَ: «وَلا تَكونَنَّ عَلَيهِم سَبُعًا ضارِيًا تَغتَنِمُ أَكلَهُم؛ فَإِنَّهُم صِنفانِ: إِمّا أَخٌ لَكَ في الدِّينِ، وَإِمّا نَظيرٌ لَكَ في الخَلقِ».

تَتَجَلّى المَفارَقَةُ هُنا: فَفي حينِ تَتَحَصَّنُ بَعضُ الدُّوَلِ الحَديثَةِ وَراءَ مَصطَلَحِ «السّاميَّةِ» لِتُمنَحَ فِئَةً مُحَدَّدَةً امتِيازًا أَخلاقيًّا وَقانونِيًّا دائِمًا، نَجِدُ في تَجرِبَةِ الإمامِ عَلِيٍّ ﷺ تَصَوُّرًا يَنقُضُ هذِهِ الثُّنائِيَّةَ، ويَرفُضُ أَن تَتَحوَّلَ الهُوِيَّةُ إِلى حِصنٍ ضِدَّ النَّقدِ، أَو أَن تُصبِحَ الضَّحيَّةُ سُلطَةً فَوقَ القانُونِ. إِنَّهُ يُقَدِّمُ نَموذَجًا مُنفتِحًا على الإنسانيَّةِ، مُغلَقًا فَقَط أَمامَ الظُّلْمِ، لا أَمامَ الاِختِلافِ.

ومِن هذا المُنطَلَقِ، فَإِنَّ استِحضارَ مَوقِفِ الإمامِ عَلِيٍّ ﷺ هُو دَعوَةٌ إِلى مُساءَلَةِ مَنطِقِ التَّمييزِ الحَديثِ بِاسمِ «السّاميَّةِ»، في ضَوءِ تَجرِبَةٍ حَضارِيَّةٍ لَم تَستَثنِ أَحَدًا مِنَ العَدلِ، وَلَم تَمنَحْ أَحَدًا الحَصانَةَ خارِجَ شُروطِ الحَقِّ. إِنَّهُ لَيسَ البَديلَ التّاريخِيَّ فَقَط، بَلِ البَديلَ الأَخلاقِيَّ الأَوضَحَ، حينَ تَتورَّطُ الشِّعاراتُ الحَديثَةُ في عُنصُرِيَّةٍ مَقلوبَةٍ تُمارَسُ بِاسمِ مُكافَحَةِ العُنصُرِيَّةِ ذاتِها.

الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ:

تَفْكِيكُ امْتِيَازِ السَّامِيَّةِ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

إذا كانت «السّامِيَّةُ» في الخطابِ الغربيِّ الحديثِ قدْ تَحوَّلَتْ إلى دِرْعٍ يُمنَحُ حَصْرِيًّا لفِئةٍ واحدةٍ منَ البَشَرِ، تُحصَّنُ بموجِبِهِ منَ النَّقْدِ، وتُرفَعُ فوقَ باقي الجَماعاتِ باسمِ ذاكرةِ أَلَمٍ استثنائيٍّ، فإنَّ التَّصَوُّرَ الإسلاميَّ لليهودِ –فِقْهِيًّا ورمزيًّا– لمْ يَتَوَرَّطْ في مثلِ هذا الامتيازِ، ولمْ يُنتِجْ مَنظومةً تُجَرِّمُ النَّقْدَ أو تُحَصِّنُ جماعةً منَ المُساءلةِ. بَلْ على العَكْسِ، شَكَّلَتِ العلاقةُ الإسلاميّةُ–اليهوديّةُ، كما تَطَوَّرَتْ في التّراثِ الفقهيِّ والاجتماعيِّ، نَمُوذَجًا بَديلًا يمكنُ من خلالِهِ تَفكيكُ الفَرْضِيّةِ الغربيّةِ الحديثةِ التي جَعَلَتْ من «السّامِيَّةِ» هُوِيّةً مُغْلَقَةً فوقَ التّاريخِ وفوقَ القانونِ.

لقدْ تَعامَلَ الفُقَهاءُ المُسلمونَ معَ اليهودِ بوَصْفِهِم طرفًا تَعاقديًّا يَخضَعُ لشُروطِ عَقْدِ الذِّمّةِ، الذي بُنِيَ في الأصلِ على أساسٍ أخلاقيٍّ–سياسيٍّ: حِمايةٌ مُتبادلةٌ، مُقابلَ التِزامٍ بالسِّلمِ والانضِباطِ المَدَنيِّ. لمْ تُفرَضْ عليهمُ العقيدةُ، ولمْ يُلاحَقوا على أَفكارِهِم، ولمْ تُلْغَ هُويّتُهُم، بَلْ وُضِعَتْ علاقتُهُم معَ الدولةِ في إطارٍ مُنَظَّمٍ، يَضْمَنُ لهمْ حرّيّةَ العقيدةِ مُقابلَ الجزيةِ، التي لمْ تَكُنْ عقوبةً ولا إذلالًا، بَلْ بَديلًا عنِ الخدمةِ العسكريّةِ والالتزاماتِ السّياسيّةِ للدّولةِ الإسلاميّةِ.

لمْ يَتَطَوَّرْ هذا الإطارُ إلى مَنظومةِ اضطهادٍ، ولمْ يَسْتَنِدْ إلى كَراهيةٍ مُتَجَذِّرَةٍ أو أُسطورةِ تَفَوُّقٍ ذاتيٍّ. لمْ يُنتِجِ الفِكْرُ الإسلاميُّ مُعادِلًا لمَقولةِ «العِرْقِ اليهوديِّ»، ولا فوبيا دينيّةً مُزْمِنَةً تُصوِّرُ اليهودَ كَخَطَرٍ كَونيٍّ، كما حَصَلَ في الغَرْبِ المسيحيِّ. بَلْ حتّى حينَ وُجِدَ النَّقْدُ، فقدْ وُجِّهَ إلى سُلوكيّاتٍ وتَصَوُّراتٍ دينيّةٍ وسِياسيّةٍ، لا إلى الهُويّةِ في ذاتِها، ولمْ تَتَحَوَّلِ التوراةُ إلى رَمْزٍ شَيْطانيٍّ، ولا حُمِّلَ اليهودُ عِبْءَ التّاريخِ.

بَلْ إنَّ التَّصَوُّراتِ الرمزيّةَ عنِ اليهودِ في الثَّقافةِ الإسلاميّةِ ظَلَّتْ –رَغْمَ التَّوَتُّراتِ

التاريخيّةِ– مَفْتُوحةً على التَّعقيدِ والتَّنَوُّعِ. ففي حينَ سَجَّلَ بعضُ الأدبِ الشَّعبيِّ صُوَرًا نَمَطيّةً لليهوديِّ «الماكِرِ» أو«البخيلِ»، كما هو الحالُ في أَغْلبِ الثَّقافاتِ، نَجِدُ في المُقابلِ أَدبيّاتٍ فَلسَفيّةً وصوفيّةً وشَرْعيّةً تَعامَلَتْ معهم كأهلِ كِتابٍ، واحتَفَظَتْ بمَسافةٍ أخلاقيّةٍ في النَّقْدِ، ورفضَتْ أنْ تَنْحَدِرَ إلى الإقصاءِ المُطْلَقِ.

هذا الوعيُ الفقهيُّ الرمزيُّ لمْ يُنتِجْ «مُعاداةً للسّاميّةِ» بالمعنى الحديثِ، لأنَّهُ كانَ مَحكومًا بثَلاثةِ ضَوابطَ كُبرى: أَوّلًا، مَركزيّةُ العَقْدِ لا العِرْقِ، ثانيًا، هيمنةُ القِيَمِ على الانفعالاتِ، وثالثًا، غِيابُ إرادةِ الاستئصالِ منَ البُنيةِ العقيديّةِ الإسلاميّةِ. ولهذا، لمْ يَعْرِفِ التّاريخُ الإسلاميُّ مَذابِحَ دينيّةً ضدّ اليهودِ، ولا مَحاكِمَ تَفتيشٍ، ولا تَهجيرًا قَسريًّا مَنْهَجيًّا، بَلْ على العَكْسِ، كانتْ حَواضِرُ المسلمينَ مَلاذًا لهمْ منَ الاضطهادِ المسيحيِّ في الأندلسِ وأوروبا الشّرقيّةِ، وهو ما لا يُذكَرُ اليومَ في الخطابِ العالميِّ عنِ «السّاميّةِ»، لأنَّهُ يُربِكُ السّرديّةَ المَرْكَزيّةَ التي تَحْصُرُ الحِمايةَ الأخلاقيّةَ بالغَرْبِ.

وإذا كانَ الفِكْرُ الحديثُ قدْ صَنَعَ من «السّاميّةِ» تَذكرةَ مُرورٍ أخلاقيّةٍ، فإنَّ الفقهَ الإسلاميَّ، بتَعقيدِهِ وتَطَوُّرِهِ، لمْ يُمنَحْ أَحَدٌ فيه هذا الامتيازَ. بَلْ إنَّ النَّقْدَ ظَلَّ حَقًّا مَحفوظًا، ضمنَ حُدودِ الأدبِ والعَدْلِ. فكما جازَ للمُسلمِ أنْ يُعارِضَ تَصَوُّرًا يهوديًّا عنِ النُّبوّةِ أو الوحيِ، جازَ لليهوديِّ أنْ يَحتَفِظَ بمَفاهيمِهِ، ما دامَ العَقْدُ مَحفوظًا. لمْ يَكُنْ هناك إلزامٌ بالتصديقِ، ولا عُقوبةٌ على المُخالفةِ، بَلْ كانتِ السّاحةُ مَفتوحةً لمَنطِقِ الجِدالِ الحَسَنِ، لا لمَنطِقِ الإقصاءِ أو التَّقديسِ الأُحاديِّ.

والمُفارقةُ التي يَكْشِفُها هذا التَّصَوُّرُ أنَّ الإسلامَ، رَغْمَ مَركزيّةِ التَّوحيدِ فيه، لمْ يُنتِجْ مَفْهومًا يَحظُرُ نَقْدَ اليهودِ أو مُساءلتَهم أو حتّى رَفْضَ أَفكارِهِم، كما هو حاصلٌ اليومَ في أُوروبا التي تَدّعي العَلمانيّةَ، ثمَّ تُحَرِّمُ نَقْدَ الصِّهيونيّةِ باسمِ «مُعاداةِ السّاميّةِ». فالفِكرُ الإسلاميُّ أَكْثَرُ اتِّزانًا: لا يُمْنَحُ حَصانةً مُطلقةً، ولا يَسْتَبيحُ الكَراهيةَ، بَلْ يَضَعُ الجميعَ تحتَ مِعيارٍ واحدٍ هو القِسْطُ، ويُعيدُ تَعريفَ العلاقةِ معَ الآخَرِ على أساسِ التِزاماتِهِ وسُلوكِهِ، لا على أساسِ ذاكرةٍ لا تُمسُّ.

منْ هنا، تَبدو التَّصَوُّراتُ الفقهيّةُ الإسلاميّةُ، رَغْمَ بَساطتِها الشّكليّةِ أحيانًا، أَكْثَرَ إنصافًا منَ المفهومِ الحداثيِّ للسّاميّةِ، الذي تَحوَّلَ إلى «دينٍ مدنيٍّ جديدٍ»، له مَحَرَّماتُه وأَصْنامُه وأَحكامُه، بينما يَضيقُ صدرُهُ بالمُساءلةِ والجَدَلِ والنَّقْدِ. فبَينما تَفَرَّغَ الغَربُ الحديثُ لمُطارَدةِ الظِّلالِ، كانَ الفِكرُ الإسلاميُّ يَحْتَكِمُ إلى نورِ النَّصِّ وعَدْلِ الفقهِ، حتّى حينَ اختَلَفَ معَ الآخَرِ، لمْ يَسْلُبْهُ حَقَّهُ في الحُضورِ، ولا أَهْدَرَهُ بجرّةِ هُوِيّةٍ.

الْمَبْحَثُ الْخَامِسُ:

تَحَوُّلَاتُ الْعَلَاقَةِ فِي ظِلِّ الِاسْتِعْمَارِ الْحَدِيثِ

لآلافِ السنين، ظلَّ اليهودُ جزءًا من النسيجِ الاجتماعيِّ الإسلاميِّ، يعيشونَ في المدنِ الكبرى، من بغدادَ ودمشقَ، إلى القاهرةِ وفاسَ، ويمارسونَ حياتَهم الدينيَّةَ والاقتصاديَّةَ داخلَ نظامٍ تراكميٍّ من الأعرافِ والعهودِ، لم يكنْ خاليًا من التوتّرِ، لكنه لم يتحوّلْ يومًا إلى مشروعِ استئصالٍ أو إلغاءِ وجودٍ. غير أنّ هذه الصيغةَ التقليديّةَ للعلاقةِ لم تصمدْ أمامَ التحوّلاتِ العميقةِ التي عصفتْ بالعالمِ الإسلاميِّ مع دخولِ المشروعِ الاستعماريِّ الحديثِ، إذ بدأتِ البنيةُ السياسيّةُ والاجتماعيّةُ تتصدّعُ، ووجدَ اليهودُ أنفسَهم في موقعٍ رمزيٍّ جديدٍ، لا يعودُ إلى موقعِهم في الشريعةِ، بل إلى موقعِهم في الخريطةِ الاستعماريّةِ للهيمنةِ والتموضعِ.

أدخلَ الاستعمارُ الأوروبيُّ إلى العالمِ الإسلاميِّ نموذجًا جديدًا من التنظيمِ السياسيِّ، يقومُ على الفصلِ الصارمِ بين الهويّاتِ، وعلى إعادةِ تعريفِ الجماعاتِ في ضوءِ علاقتِها بالقوةِ الاستعماريّةِ. وفي هذا السياقِ، شُحِنَتْ هويّاتُ اليهودِ بمعانٍ سياسيّةٍ جديدةٍ. ففي المغربِ العربيِّ، مثلًا، وُضِعَتِ الأقليّاتُ اليهوديّةُ تحتَ الحمايةِ الفرنسيّةِ، وتمَّ إدماجُ بعضِهم في مؤسّساتِ الدولةِ الاستعماريّةِ، ممّا أوجدَ شعورًا بالتواطؤِ لدى قطاعاتٍ من المسلمينَ، رغمَ أنّ الغالبيّةَ من اليهودِ لم تكنْ منخرطةً سياسيًّا. في العراقِ، مع ظهورِ القوميّةِ العربيّةِ، وموجاتِ الهجرةِ اليهوديّةِ إلى فلسطينَ، بدأتْ صورةُ «اليهوديِّ» تتلوّنُ بتوتّرٍ سياسيٍّ متصاعدٍ، لا يعودُ إلى الدينِ، بل إلى خريطةِ الصراعِ على الهويّةِ والمكانِ.

ازدادَ هذا التحوّلُ حِدّةً حين بدأتِ الصهيونيّةُ، كمشروعٍ أوروبيٍّ في الأصلِ، تستثمرُ في يهودِ العالمِ الإسلاميِّ، باعتبارِهم موادَّ خامًا لهويّةٍ جديدةٍ تسعى لبنائِها في فلسطينَ. فتمَّ تشجيعُهم على الهجرةِ، واستُدرِجَ كثيرٌ منهم تحتَ شعاراتِ «الوطنِ القوميِّ»، دونَ أن يُدركوا أنَّ دورَهم الجديدَ لن يكونَ مواصلةَ العيشِ في ظلِّ الإسلامِ، بل تموضعًا في مشروعٍ يستبطنُ نفيَ هذا الوجودِ ذاتِه. فُصِلَ اليهودُ عن

السياقِ الإسلاميِّ التاريخيِّ الذي عرفَهم لقرونٍ، وزُجَّ بهم في صراعٍ لا يمكنُ عزلُه عن الإرادةِ الغربيّةِ في إعادةِ إنتاجِ الخارطةِ السياسيّةِ للمنطقةِ.

تحوّلتِ العلاقةُ من تعايشٍ مضبوطٍ بالشريعةِ، إلى عزلةٍ فرضتْها خرائطُ النفوذِ الاستعماريِّ، ثمَّ إلى عداءٍ تغذّيه تحوّلاتُ الصراعِ العربيِّ–الصهيونيِّ، وانهيارُ المركزِ الإسلاميِّ التقليديِّ. لم يكنْ هذا التدهورُ نتيجةَ موقفٍ دينيٍّ عدائيٍّ أصيلٍ، بل نتيجةً لتحوّلاتٍ هيكليّةٍ أعادتْ تعريفَ اليهوديِّ بوصفِه امتدادًا للمشروعِ الكولونياليِّ، سواءٌ شاء ذلك أم لم يشأْ. ما زادَ الطينَ بلّةً هو أنَّ مفهومَ «الساميةِ»، في صيغتِه الحديثةِ، استُخدِمَ في هذا السياقِ لقلبِ الوقائعِ: فصارَ الرافضُ للاحتلالِ، أو الغاضبُ من استثمارِ الذاكرةِ اليهوديّةِ في مشروعِ الهيمنةِ، يُوصَفُ بأنّه «معادٍ للساميةِ»، حتّى وإنْ كانَ من أعمقِ جذورِ الساميةِ التاريخيّةِ، كما في حالِ العربِ والمسلمينَ.

في ظلِّ هذا الاختلالِ، تحوّلَ الحديثُ عن «معاداةِ الساميةِ» وسيلةً لقلبِ مواقعِ الضحيّةِ والجلّادِ. وغُيّبَتِ الحقيقةُ الكبرى: أنَّ اليهودَ عاشوا في المجتمعاتِ الإسلاميّةِ قرونًا طويلةً دونَ حاجةٍ إلى مصطلحاتٍ حديثةٍ تُحصّنُهم أو تُجرّمُ خصومَهم، لأنَّ المجتمعَ كانَ –رغمَ فوارقِه– مبنيًّا على منظومةٍ لا تُقصي، ولا تُشيطن، ولا تُجرّمُ الاختلافَ المشروعَ.

لم يكنِ الإسلامُ بحاجةٍ إلى منظومةٍ قانونيّةٍ تُحصّنُ جماعةً ضدَّ النقدِ، لأنّه –بأصولِه التعاقديّةِ– لم يُنكرْ على أحدٍ حقَّ الاعتقادِ، ولم يُمنَحْ أحدٌ امتيازًا يُقصي الآخرينَ من الحضورِ أو الكرامةِ. في عالمِ اليومِ، نجدُ أنَّ من ينتقدُ الجرائمَ الصهيونيّةَ يُصنَّفُ فورًا في خانةِ «الكراهيّةِ»، وتُسلّطُ عليه تُهَمٌ جاهزةٌ، وتُلاحقُه قوانينُ تمييزيّةٌ، لا تُجرّمُ الكراهيّةَ بقدرِ ما تُكرّسُ احتكارَ الضحيّةِ.

التحوّلُ من التعايشِ التقليديِّ إلى القطيعةِ المعاصرةِ يُعبّرُ عن انهيارِ النظامِ الرمزيِّ الذي حكمَها لقرونٍ. ما نراه اليومَ من صراعٍ، ومن شيطنةٍ، ومن توظيفٍ متوحّشٍ لذاكرةِ الألمِ، ليسَ نتاجًا للدينِ، بل لتلاعبِ الحداثةِ الأوروبيّةِ بمفهومِ «الساميةِ»، الذي احتُكِرَ، وفُصِّلَ، ثمَّ أُعيدَ تصديرُه إلى الشرقِ، بوصفِه ترسانةً جديدةً من أدواتِ السيطرةِ.

الْفَصْلُ الْخَامِسُ

مُعَادَاةُ السَّامِيَّةِ الْحَدِيثَةِ – مِنَ الذَّاكِرَةِ إِلَى الْأَدَاةِ

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ:

كَيْفَ صُنِعَتِ الذَّاكِرَةُ الْأُورُوبِّيَّةُ؟

تُمثّلُ الذاكرةُ التاريخيّةُ في الغربِ بُنيةً خطابيةً صُنِعَتْ بعنايةٍ، وتشكّلتْ عبرَ مراحلَ طويلةٍ من الإنكارِ، ثمَّ الاعترافِ، ثمَّ إعادةِ التوظيفِ. وإذا كانَ الغربُ قد رأى أنَّ القرنَ العشرينَ قد حملَ في طيّاتِه واحدةً من أبشعِ الكوارثِ الإنسانيّةِ –الهولوكوست– فإنَّ ما جرى لاحقًا لم يكنْ مجرّدَ محاولةٍ لفهمِ «المأساةِ»، بل سعيًا لبناءِ سرديّةٍ جديدةٍ تؤسّسُ لأخلاقيّاتٍ سياسيّةٍ معاصرةٍ تُعادِلُ المأساةَ المزعومةَ، إنْ لم نقلْ إنّها أبشعُ منها، تقومُ على مركزيّةِ «الضحيّةِ اليهوديّةِ»، وتمُدُّ جذورَها إلى قلبِ هُويّةِ أوروبا نفسِها، بحيثُ لا تعودُ الساميّةُ مسألةً تاريخيّةً، بل عقدةَ ضميرٍ، تتحوّلُ إلى أداةِ قمعٍ وقتلٍ وتشريدٍ وإبادةٍ.

قبلَ الحربِ العالميّةِ الثانيةِ، لم تكنْ معاداةُ اليهودِ غريبةً على الثقافةِ الأوروبيّةِ. بل كانتْ مكوّنًا مضمنًا في الوجدانِ المسيحيِّ، وفي النُظُمِ الاقتصاديّةِ التي رأتْ في اليهوديِّ رمزًا للطفيليِّ، والرّبويِّ، والمارقِ. وقد تشكّلتْ عبرَ القرونِ صورٌ نمطيّةٌ حاقدةٌ، وفتاوى لاهوتيّةٌ مُهينةٌ، ومذابحُ شعبيّةٌ موسميّةٌ، واتّهاماتٌ دينيّةٌ، كالقولِ إنّهم «قتلةُ المسيحِ»، أو أنّهم يُلوّثونَ الخبزَ المقدّسَ. ما كانَ يجري في تلكَ العصورِ لم يُعَدَّ معاداةً للساميّةِ، بل امتدادًا للثقافةِ الدينيّةِ والاجتماعيّةِ. لم تكنِ الكراهيّةُ تُجَرَّمُ، بل تُنتَجُ وتُشْرْعَنُ، باعتبارِها دفاعًا عن النقاءِ الروحيِّ.

جاءتِ النازيّةُ، فأخرجتْ هذهِ الكراهيّةَ من مساحاتِها الرمزيّةِ إلى ذروتِها الماديّةِ. عندها فقط بدأتْ أوروبا تكتشفُ فظاعةَ ما كانتْ تصنعُه عبرَ قرونٍ من التحريضِ.

لكنَّ ما حدثَ بعدَ الحربِ لم يكنْ مجرّدَ محاسبةٍ للتاريخِ، بل كانَ تحوّلًا جذريًّا في تمثيلِ الذاكرةِ: تمَّ استبدالُ صورةِ اليهوديِّ «التهديدِ» بصورةِ اليهوديِّ «الضحيّةِ»، لا عبرَ المصالحةِ الفعليّةِ مع الماضي، بل عبرَ تشييءِ الألمِ وتحويلِه إلى مركزٍ جديدٍ للهُويّةِ الأوروبيّةِ ما بعدَ النازيّةِ.

تأسّستْ «جغرافيّا الألمِ» في أوروبا المعاصرةِ: خريطةٌ ذاكريةٌ تتمحورُ حولَ «المحرقةِ»، وتُبنى عليها شرعيّةُ الحاضرِ. أصبحَ الألمُ اليهوديُّ هو الألمَ الأهمَّ، والمأساةَ الأحقَّ بالتذكّرِ، والنموذجَ الذي يُقاسُ عليه كلُّ ظلمٍ لاحقٍ. لا لأنَّ الضحايا الآخرين لا يُؤلمونَ، بل لأنَّ البنيةَ الأخلاقيّةَ الجديدةَ لم تُرِدْ لهم مكانًا. رُفِعَتْ «المأساةُ» المزعومةُ إلى مقامِ القداسةِ، وبُنيتْ عليها سياساتٌ، وأُقيمتْ متاحفُ، وسُنّتْ قوانينُ، وصيغتْ مناهجُ، وأُعيدَ تعريفُ «الضميرِ الإنسانيِّ» كلِّه من خلالِ ما جرى لليهودِ، وكأنَّ البشريّةَ لم تعرفْ مآسيَ سواها.

كانَ لهذه الجغرافيّا مركزانِ متكاملانِ: «الذاكرةُ»، بوصفِها أداةً أخلاقيّةً، و«الذنبُ»، بوصفِه أداةً سياسيّةً. الذاكرةُ، كما صيغتْ في المتحفِ والخطابِ والروايةِ الرسميّةِ، هي نصٌّ مُؤسّسٌ لهالةٍ لا تقبلُ النقدَ، تحوّلتْ فيها المحرقةُ إلى مُحرَّمٍ رمزيٍّ، والحديثُ عنها إلى طقسٍ إجباريٍّ، والشكُّ فيها –أو حتى البحثُ المُغايرُ عنها– إلى جريمةٍ فكريّةٍ. أمّا الذنبُ، فقد باتَ شرطًا للمواطَنةِ الأخلاقيّةِ الحديثةِ: على كلِّ فردٍ ومثقّفٍ ومؤسّسةٍ أن يُعلِنَ توبتَه، ولو لم يكنْ له علاقةٌ بالتاريخِ، كي يُقبَلَ في نادي «الضميرِ الأوروبيِّ». ارتكبتْ أوروبا الجُرمَ، ثمَّ فرضتْ على العالمِ ضرورةَ التكفيرِ عن هذا الجُرمِ.

في هذا السياقِ، لم تُعَدَّ الذاكرةُ تصالُحًا مع الذاتِ، بل صارتْ تعويضًا رمزيًّا عن الإخفاقِ، ثمَّ بوّابةً لإعادةِ ترتيبِ السُلطةِ الأخلاقيّةِ في الغربِ. صارَ اليهوديُّ، من موقعِ الضحيّةِ، مركزًا جديدًا للشرعيّةِ، بوصفِه رمزًا ثقافيًّا وأخلاقيًّا لا يجوزُ مساءلتُه. هنا بدأَ التصدّعُ: الذاكرةُ التي يُفترضُ أن تُعيدَ ترميمَ القيمِ، أصبحتْ سلاحًا يُستخدمُ في إسكاتِ الآخرينَ، وتبريرِ انتهاكاتٍ حاضرةٍ، وإعادةِ تشكيلِ

الحقلِ السياسـيِّ بما يخدمُ روايةً واحدةً، هي الروايةُ التي تبدأُ من الهولوكوستِ وتنتهي بإسرائيلَ.

جغرافيّا الألمِ الأوروبيّةِ ينبغي أن تُقرأَ في ضوءِ ما تمَّ إخفاؤُه. فما من شيءٍ أكثرَ دلالةً من أن يُجرَّمَ إنكارُ المحرقةِ في بعضِ البلدانِ، بينما يُتركُ إنكارُ النكبةِ، أو التقليلُ من فظائعِ الاستعمارِ، أو السخريةُ من النبيِّ محمدٍ ﷺ، دونَ أيِّ عقوبةٍ. هذه المفارقةُ لا تُعبّرُ عن التعدديّةِ، بل عن تسلسلٍ هرميٍّ للقيمِ، يجعلُ من ألمٍ واحدٍ بوّابةً لكلِّ القوانينِ، بينما تُتركُ الآلامُ الأخرى مشرَّعةً للهواءِ، أو موضوعةً على الهامشِ، كما لو أنَّها بلا تاريخٍ.

تشكّلتْ جغرافيّا الألمِ كأداةٍ لإنتاجِ خطابٍ سياسيٍّ حديثٍ، يحتكرُ الأخلاقَ، ويصوغُ التاريخَ وفقَ سرديّةِ خلاصٍ ضيّقةٍ، ويُمهّدُ الأرضَ لتوظيفِ «الساميّةِ» في نسختِها الجديدةِ، لحمايةِ خطابٍ بعينِه. ومن هنا تبدأُ الخطوةُ التاليةُ: تحويلُ الذكرى إلى أداةٍ، والجرحِ إلى ترسانةٍ، تُستخدمُ في إدارةِ السياسةِ والحقيقةِ معًا.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي:

صِنَاعَةُ الذَّنْبِ

تحوَّل الاعترافُ الأوروبيُّ بالهولوكوست سريعًا إلى معمارٍ رمزيٍّ متكاملٍ، صيغتْ داخلَه مفرداتٌ جديدةٌ للشرعيّةِ الأخلاقيّةِ، وتمّتْ إعادةُ تشكيلِ الذاتِ الغربيّةِ على ضوءِ ما يُفترَضُ أنَّه تطهيرٌ تاريخيٌّ من ذنبٍ جماعيٍّ. أنتجتْ أوروبا بعدَ الحربِ، كما ذُكِرَ قبلَ قليلٍ، خطابًا يقومُ على مركّبين: الذاكرةِ والذنبِ؛ الذاكرةُ بوصفِها حقلًا محرَّمًا لا يجوزُ اختراقُه، والذنبُ بوصفِه عملةً يتمُّ تداولُها سياسيًّا وأخلاقيًّا لتوجيهِ الآخرينَ.

كانتْ هذه الصناعةُ المُبهرةُ للنَّدمِ، منذ البدءِ، محمّلةً بتناقضاتٍ صادمةٍ. أولى المفارقاتِ أنَّ الغربَ الذي ارتكبَ «المجازرَ» هو نفسُه من قرّر أن يُطهّرَ صورتَه، لا عبرَ اعترافٍ عادلٍ، بل عبرَ تحميلِ الآخرينَ تبعاتِ جرمِه. تُرجِمَ «الندمُ» إلى سياسةٍ خارجيّةٍ، لا إلى نقدٍ داخليٍّ. بدلًا من أن يكونَ التكفيرُ عمليةً ذاتيّةً، تحوّلَ إلى طقسٍ عالميٍّ، يُفرَضُ على شعوبٍ لم تكنْ طرفًا في الجريمةِ، وعلى رأسِها العالمُ الإسلاميُّ، الذي وجدَ نفسَه، فجأةً، مطالبًا بالانضواءِ تحتَ مظلّةِ خطابٍ لم يكنْ له فيه يدٌ، بل لم يكنْ حتى طرفًا تاريخيًّا فيه. وبدلًا من أن تتحمّلَ أوروبا وحدَها مسؤوليّةَ ما صنعتْ، قرّرتْ أن «تُعوّضَ» اليهودَ بإعطائِهم وطنًا لا تملكُه، في أرضٍ لا تخصُّها، على حسابِ شعبٍ لم يرتكبْ ذنبًا.

من هذه البوابةِ، وُلدتِ المفارقةُ الثانيةُ، وهي واحدةٌ من أكثرِ آليّاتِ الإنكارِ حدّةً ودهاءً. سارعَ الإعلامُ الغربيُّ، بعدَ صناعةِ خطابِ «التطهيرِ»، إلى تصويرِ المسلمين كأنّهم الأعداءُ الجددُ للساميّةِ، محوِّلينَ الصراعَ العربيَّ–الإسرائيليَّ من نزاعٍ إلى مسألةٍ أخلاقيّةٍ تخصُّ «الكراهيّةَ»، ومطمسينَ التاريخَ الطويلَ من التعايشِ والمساكنةِ بينَ المسلمين واليهودِ في المدنِ الإسلاميّةِ. بدا كأنَّ أوروبا، التي اخترعتْ المصطلحَ، تحاولُ أن تُسقِطَ ذنبَها على المسلمين، في شكلٍ من أشكالِ الإسقاطِ النفسيِّ، لتُعيدَ إنتاجَ نفسِها بوصفِها «المدافعَ عن الضحيّةِ»، لا

الجلّادَ السابقَ. إنَّ إزاحةَ مركزِ الكراهيّةِ من أوروبا إلى العالمِ الإسلاميّ كانتْ إعادةَ هندسةٍ للمسؤوليّةِ، يُمَكَّنُ من خلالها الجلّادُ من أنْ يتخفّى خلفَ صورةِ المُنقذِ.

أخطرُ مفارقةٍ على الإطلاقِ لم تكنْ في الإنكارِ ولا في التزييفِ، بل في التحالفِ: كيفَ نفهمُ أنَّ اليهودَ، بعدَ ما يُقالُ إنَّه الإبادةُ الأعظمُ في التاريخِ، عادوا ليصطفّوا إلى جانبِ الغربِ الذي اضطهدَهم؟ كيفَ غفروا بسرعةٍ مذهلةٍ للأنظمةِ التي –كما يقولون– طاردتْهم، وحرقتْ ذويهم، وسحقتْ وجودَهم، وتحالفوا معها أمنيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا، بينما خصّوا المسلمين –الذين عاشوا معهم قرونًا من التعايشِ غيرِ الإباديّ– بالريبةِ والعداءِ؟ كيفَ يتحوّلُ مرتكبُ الجريمةِ إلى حليفٍ، وتتحوّلُ الجماعةُ التي لم تتورّطْ يومًا في الجريمةِ إلى المتَّهَمِ الدائمِ؟ هذه المفارقةُ تمسُّ جوهرَ السرديّةِ بأكملِها، لأنّها تهزُّ الثقةَ في صدقيّةِ تمثيلِ الألمِ نفسِه، وتفتحُ البابَ أمامَ سؤالٍ خطيرٍ: هلْ كانَ حجمُ المأساةِ كما يُروى؟ وإذا كانَ كذلك، فبأيِّ منطقٍ تُعيدُ الضحيّةُ بناءَ تحالفِها مع الجلّادِ، إلّا إذا كانتْ في سرديّةِ الضحيّةِ ما يُرادُ توظيفُه أكثرَ ممّا يُرادُ تذكّرُه؟

جُعِلَ الهولوكوستُ حدثًا تأسيسيًّا لشرعيّةٍ عالميّةٍ جديدةٍ، تقومُ على إعادةِ تعريفِ من يحقُّ له أن يتحدّثَ، ومن يجبُ عليه أن يصمتَ. صارَ الذنبُ الأوروبيُّ، بعدَ أن عولجَ شكليًّا، يُستثمرُ لتجريمِ أيّ مساءلةٍ، ولمنحِ اليهودِ حصانةً مطلقةً من النقدِ، حتى حينَ يكونُ هذا النقدُ موجَّهًا إلى سياساتِ الكيانِ الصهيونيّ، لا إلى الدينِ أو العِرقِ. هكذا، تمتْ مأسسةُ الألمِ وتحنيطُه، ثمَّ تسليحُه، ثمَّ تصديرُه إلى العالمِ بوصفِه «خطًّا أحمرَ» لا يجوزُ المساسُ به، لأنَّ فيه نَفَسَ «الضحيّةِ المطلقةِ».

اللافتُ أنَّ هذهِ الحصانةَ لم تُمنحْ لأيِّ جماعةٍ أخرى. لم تُمنحْ للأرمنِ، ولا لأفريقيا السوداءِ التي ذاقتْ مراراتِ الرِّقِّ، ولا لشعوبِ المستعمراتِ التي خضعتْ لقرونٍ من القهرِ، ولا للفلسطينيينَ الذين هُجِّروا بأدواتِ «التكفيرِ» نفسِها. كلُّ تلكَ الآلامِ أُدرجتْ في خانةِ «التاريخِ العامِّ»، بينما فُصلَ الألمُ اليهوديُّ عن السياقِ، وارتُفعَ

إلى مقامِ القداسةِ، وتحوّلَ إلى قاعدةٍ تشريعيّةٍ، يُحاسبُ من يُشكّكُ فيها، حتى لو كانتْ مراجعتُه علميّةً أو حقوقيّةً.

صارَ الذنبُ منصّةً لإعادةِ ترتيبِ العالمِ. وصارَ الألمُ مشروعًا سياسيًّا، يُدارُ ويُسوَّقُ ويُحصَّنُ، ويُستخدمُ في إنتاجِ معنىً جديدٍ للعدالةِ، لا يقومُ على الحقيقةِ، بل على السرديّةِ الأقوى. وبينما ظلّتِ الشعوبُ تبحثُ عن اعترافٍ بآلامِها، كانَ الألمُ اليهوديُّ يُوزَّعُ على الجميعِ بوصفِه النموذجَ الأعلى، ومن لا يتبنّاهُ يُدانُ.

بهذه الطريقةِ، غابتِ الحقيقةُ تحتَ عباءةِ الحمايةِ. تحوّلَ التاريخُ إلى سلاحٍ، والضحيّةُ إلى أداةٍ، والذاكرةُ إلى سلطةٍ. ولم يكنِ الإسلامُ هو الذي رفضَ الساميّةَ، بل كانتْ «الساميّةُ» هي التي اختارتْ أن تتحالفَ مع من أحرقَها، ضدّ من عاشَ معها.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ:

مِنَ التَّشْرِيعِ إِلَى الرَّقَابَةِ

حينَ انتقلَ خطابُ الهولوكوست من حيّزِ التوثيقِ إلى حيّزِ الهيمنةِ، نشأتْ منظومةٌ كاملةٌ من تقنيّاتِ الحظرِ، تتداخلُ فيها النصوصُ القانونيّةُ مع البُنى الرمزيّةِ، وتتماهى فيها سرديّةُ النَّدمِ مع آليّاتِ السيطرةِ. تمَّ بناءُ جدارٍ صامتٍ حولَ «الضحيّةِ اليهوديّةِ»، يحميها حتى من السؤالِ والتحليلِ والمقارنةِ. وتأسّستْ بنيةٌ خطابيّةٌ تُنتِجُ نفسَها باستمرارٍ، وتجعلُ من الاقترابِ النقديِّ من الهولوكوست أو من السياساتِ الصهيونيّةِ المعاصرةِ، فعلًا مشبوهًا في حدِّ ذاتِه، يستدعي التفتيشَ في النوايا، ويستوجبُ الاعتذارَ حتى قبلَ النُّطقِ. إنّها محاكمُ تفتيشٍ حديثةٌ، تُشبهُ محاكمَ التفتيشِ في العصورِ الوسطى، معَ اختلافٍ في موضوعاتِها.

تبنّتْ دولٌ غربيّةٌ عديدةٌ، على المستوى التشريعيّ، قوانينَ تُجرِّمُ إنكارَ المحرقةِ، أو التشكيكَ فيها، أو إخضاعَها لمراجعةٍ علميّةٍ خارجةٍ عن النّسقِ المعتمدِ رسميًّا. كانتْ هذه القوانينُ تثبيتًا لأحاديّةِ السرديّةِ، وتجريمًا لأيّ مقاربةٍ بديلةٍ. فمن لا يؤمنُ بالروايةِ السائدةِ، ولا ينطقُ بأرقامِها، ولا يلتزمُ بمفرداتِها، يُصنَّفُ مباشرةً في خانةِ «الكراهيّةِ». أصبحَ القانونُ يُجرِّمُ التفسيرَ، ويُحوِّلُ الباحثَ إلى مشتبهٍ، والمفكّرَ إلى متَّهمٍ، والمؤرّخَ إلى تهديدٍ محتملٍ.

لكنَّ الأشدَّ فتكًا من القانونِ هو الحظرُ. وهو لا يُمارَسُ بالنصوصِ، بل بالهيبةِ. ثمّةَ طيفٌ ثقافيٌّ ضاغطٌ، ممتدٌّ من المؤسّساتِ الأكاديميّةِ إلى الإعلامِ إلى دورِ النشرِ، يرسمُ حدودَ المسموحِ به في النّقاشِ. ثمّةَ «إجماعٌ ناعمٌ»، غيرُ مُعلَنٍ، لكنَّه نافذٌ، يجعلُ من أيِّ نقدٍ للهولوكوست، أو حتى تذكيرٍ بتاريخِ التعايشِ الإسلاميِّ–اليهوديِّ، فعلًا مشبوهًا، وخروجًا عن قواعدِ اللعبةِ الثقافيّةِ. أمّا المفرداتُ، فقد أُعيدَ ترميزُها بالكاملِ: فـ»المحرقةُ» لا تُقارَنُ، و»الشعبُ المختارُ» لا يُمَسُّ، و»إسرائيلُ» مركزٌ وجوديٌّ يجبُ أن يُفهَمَ في ضوءِ الماضي، لا في ضوءِ الحاضرِ.

اللافتُ أنَّ هذهِ الرقابةَ تُمارَسُ باسمِ الأخلاقِ، لكنَّها، في جوهرِها، رقابةٌ سياسيّةٌ صرفةٌ. إذ يُمنَعُ الحديثُ عن فلسطينَ بوصفِها مأساةً، ويُلاحَقُ كلُّ من يجرؤُ على وصفِ ما يحدثُ في غزّةَ بالإبادةِ، أو في الضفّةِ بالفصلِ العنصريِّ، أو في القدسِ بالتهويدِ القسريِّ. تُلغى مفرداتٌ كاملةٌ من الحقلِ اللغويِّ، وتُستبدَلُ بأخرى «محايدةٍ»: القصفُ يُصبحُ اشتباكًا، والمستوطناتُ توسُّعًا طبيعيًّا، واللاجئُ مشكلةً ديموغرافيّةً. أمّا الفلسطينيُّ، فإمّا متطرّفٌ، أو تهديدٌ سكّانيٌّ، أو مجرّدُ مادّةٍ إخباريّةٍ عابرةٍ.

وهنا تبرزُ مفارقةٌ أخلاقيّةٌ: فإذا كانَ الغربُ قد سارعَ إلى «تطهيرِ» ذاكرته من المحرقةِ، عبرَ قوانينَ وتجريمٍ وتكفيرٍ واعتذارٍ، فلماذا لم يُظهرْ هذا الحماسَ نفسَه تجاهَ جرائمِه الاستعماريّةِ؟ لماذا لا تزالُ فرنسا ترفضُ الاعتذارَ عن مجازرِها في الجزائرِ؟ ولماذا لم تُقدِّمْ بلجيكا كفّارةً حقيقيّةً عن مذابحِها في الكونغو؟ ولماذا لم تُحاسبْ بريطانيا نفسَها على تجويعِ الهندِ، أو تقسيمِ فلسطينَ؟ إنَّ هذا التفاوتَ في الاعترافِ يكشفُ أنَّ الذنبَ الأوروبيَّ ليسَ أخلاقيًّا، بل سياسيٌّ، يُفعَّلُ حيثُ يُفيدُ، ويُعطَّلُ حيثُ يُربكُ.

فما دامتِ الذاكرةُ تخدمُ إعادةَ إنتاجِ الذاتِ الأوروبيّةِ كمنقذٍ، تُفعَّلُ قوانينُ الحظرِ. أمّا إذا كانتِ الذاكرةُ تُهدِّدُ هذهِ الصورةَ، فإنَّها تُطوى، أو يُعادُ تأويلُها، أو تُهمَّشُ. لا أحدَ يُجرَّمُ لإنكارِ مذابحِ الكونغو، ولا أحدَ يُطاردُ بسببِ تشكيكِه في عددِ شهداءِ الجزائرِ، ولا تُصدِرُ الجامعاتُ الأوروبيّةُ بياناتِ إدانةٍ لمن يسخرُ من الرِّقِّ، أو يستهينُ بنهبِ الكنوزِ من المتاحفِ الأفريقيّةِ. وحدها المحرقةُ تملكُ هذا الامتيازَ المطلقَ: أنْ تكونَ ذنبًا لا يُمَسُّ، ومأساةً لا تُقارَنُ، وأداةً لا تُفكَّكُ.

في ظلِّ هذا النظامِ الرمزيِّ، يُصبحُ من يقفُ مع فلسطينَ موصومًا، ومن يُدافعُ عن حقِّ العودةِ متَّهمًا، ومن يُذكِّرُ بتاريخِ المسلمينَ واليهودِ، يُواجَهُ بكلماتٍ مثل: تبريرِ الكراهيّةِ، تعاطفٍ مع الإرهابِ، أو خطابٍ مضادٍّ للساميّةِ.

والأدهى أنَّ هذا الحظرَ بدأ يُصدَّرُ إلى العالمِ الإسلاميِّ نفسِه، عبرَ مؤسّساتٍ،

واتفاقـيّاتٍ، وشـبكاتِ تمويـلٍ ثقافـيٍّ، تتبنّـى معاييـرَ الخطـابِ الغربـيِّ دونَ نقـدٍ، وتُجرِّمُ مفرداتٍ قادمةً من سـياقِ المقاومةِ والحقِّ، وتفرضُ علـى المثقّفِ المسلمِ أن يُثبِتَ حُسـنَ نيّاتِه تجاهَ «الذاكـرةِ اليهوديّةِ»، قبـلَ أن يُسـمَحَ له بالحديثِ عـن قضاياها، كأنَّ الشـرعيّةَ الثقافـيّةَ باتتْ تمرُّ مـن بابِ الاعتـرافِ بروايةِ الآخرِ، لا من بابِ الدفاعِ عـن الذاتِ.

الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ:

فَخُّ الحَصَانَةِ الأَخْلَاقِيَّةِ

في خطابِ «معاداةِ الساميّةِ» كما تَشكَّلَ بعدَ الحربِ العالميّةِ الثانيةِ، ولا سيّما حينَ يتعلّقُ الأمرُ بإسرائيلَ، أُحيطَ اليهودُ بهالةٍ لا تُلمسُ، وأُدرجوا في خانةِ «المُقدَّسِ المدنيِّ»، بحيثُ باتَ من يجرؤُ على الاقترابِ منهم ناقدًا، متَّهمًا حتى قبلَ أن يتكلَّمَ.

تطوّرتْ هذهِ الحصانةُ عبرَ مراحلَ، بدءًا من حمايةِ الذكرى، ثمَّ حمايةِ السرديّةِ، ثمَّ حمايةِ السياساتِ. ومعَ كلِّ مرحلةٍ، اتّسعتِ المسافةُ بينَ الحقِّ في النقدِ و«جريمةِ الكراهيةِ». لم يعُدْ من الممكنِ التفريقُ، في الذهنيّةِ الغربيّةِ المؤسسيّةِ، بينَ من يكرهُ اليهودَ كجماعةٍ، ومن يرفضُ أفعالَ حكومةٍ صهيونيّةٍ، أو سياساتِ احتلالٍ، أو أيديولوجيا استيطانٍ. كأنَّ أيَّ انتقادٍ، ولو عقلانيًّا، هو بالضرورةِ نابعٌ من نفسِ الدوافعِ التي حرَّكتِ النازيينَ. بهذا التوسيعِ المُمنهجِ للاتّهامِ، تمتْ مصادرةُ حقٍّ جوهريٍّ من حقوقِ الإنسانِ: حقِّ التعبيرِ الحرِّ.

تَكمُنُ المفارقةُ الكبرى هنا: إذا كانَ الغربُ قد تعلّمَ من ماضيه، كما يزعمُ، فلماذا لا يسمحُ بمحاسبةِ سياساتِ إسرائيلَ كما تُحاسَبُ غيرُها؟ لماذا يُصبحُ انتقادُ رئيسِ وزراءٍ إسرائيليٍّ أصعبَ من انتقادِ رئيسٍ أمريكيٍّ؟ لماذا تُستثنى السياساتُ الإسرائيليّةُ، حتى حينَ تكونُ مجرّبةً وموثّقةً في قمعِها واحتلالِها، من منطقِ المحاسبةِ؟ الجوابُ أنَّ الحصانةَ لم تُمنحْ لليهودِ فقط كجماعةٍ، بل لرمزيّتِهم في الضميرِ الغربيِّ، بوصفِهم «الضحيّةَ التي لا تُردّ». ومن هنا، يتحوَّلُ منطقُ الحمايةِ إلى فخٍّ أخلاقيٍّ: من يُهاجمُ إسرائيلَ، يُتّهمُ بمهاجمةِ اليهودِ، ومن يُهاجمُ اليهودَ، يُدرَجُ في خانةِ النازيّةِ، ومن يُدرجْ في خانةِ النازيّةِ، يُفقَدْ شرعيّتَه الثقافيّةَ والسياسيّةَ والأخلاقيّةَ فورًا.

لكي تُفهَمَ خطورةُ هذهِ المعادلةِ، ينبغي استحضارُ حالةٍ نادرةٍ في التاريخِ: لا

توجدُ جماعةٌ دينيّةٌ أو عرقيّةٌ أخرى حازتْ على هذا الشكلِ من الحصانةِ الرمزيّةِ المُعولَمةِ. المسلمونَ، مثلًا، يتعرّضونَ للشيطنةِ بشكلٍ يوميٍّ، في الإعلامِ، وفي السينما، وفي الأكاديميا، ومعَ ذلك، يُطلبُ منهم دائمًا أن يُثبتوا اعتدالَهم، وأن يُدينوا الإرهابَ، وأن يُعلنوا انفصالَهم عن ماضيهم «العنيف» المزعومِ. أمّا اليهودُ، فلا يُطلبُ منهم شيءٌ. لا يُسألونَ عن الاحتلالِ، ولا يُذكَّرونَ بتاريخِهم العسكريِّ، ولا يُحاسَبونَ على التوسّعِ الاستيطانيِّ. بل غالبًا ما يُردُّ اللومُ إلى «أمنِ إسرائيلَ»، أو إلى «الخطرِ الوجوديِّ»، أو إلى «صدمةِ الهولوكوستِ»، وكأنَّ التاريخَ يُستخدَمُ بوصفِه درعًا.

تتحوَّلُ هذهِ الحصانةُ إلى مصادرةٍ للصوتِ الآخرِ، إذْ يُمنَعُ الفلسطينيُّ من روايةِ حكايتِه، خشيةَ أن تُفسَّرَ على أنَّها طعنٌ في ضحيّةٍ أخرى. الشابُّ الفلسطينيُّ، المولودُ تحتَ الاحتلالِ، لا يُسمَحُ له أن يصرخَ، لأنَّ صرختَه قد تُفهَمُ على أنَّها «تحريضٌ». والمثقّفُ الغربيُّ، إنْ كتبَ نصًّا نقديًّا ضدَّ الصهيونيّةِ، يُنبذُ. والمفكّرُ اليهوديُّ التقدّميُّ، إنْ أعلنَ رفضَه لممارساتِ إسرائيلَ، يُوصَفُ بالخيانةِ الذاتيّةِ، أو يُعزَلُ ثقافيًّا. هنا تَبلغُ الحصانةُ ذُروتَها: حينَ لا يُجرَّمُ فقط الآخرُ، بل يُستأصلُ المختلفُ من الداخلِ أيضًا.

إنَّ «فخَّ الحصانةِ الأخلاقيّةِ» هنا يتمثَّلُ في إنتاجِ بُنيةٍ فكريّةٍ تُعيدُ تعريفَ الحقِّ والخطأِ بناءً على هُويّةِ المتكلِّمِ، لا مضمونِ الخطابِ. فإذا كانَ الناقدُ مسلمًا، فهو متَّهَمٌ سلفًا. وإذا كانَ يهوديًّا، فهو خائنٌ. وإذا كانَ غربيًّا، فهو يُهدِّدُ تماسكَ الذاكرةِ. تُستبعَدُ الحججُ من التداولِ، ويُمنَحُ الانتماءُ القدرةَ على تحديدِ الحقيقةِ.

ما يزيدُ من تعقيدِ هذهِ الحصانةِ أنَّها تُروَّجُ باسمِ القيمِ. فالذي يُعارِضُ نقدَ اليهودِ لا يقولُ إنَّه يفعلُ ذلك بدافعٍ سياسيٍّ، بل بدافعٍ إنسانيٍّ، بوصفِه يُدافعُ عن الأقليّةِ، وعن التاريخِ، وعن الضحيّةِ. لكنه، في الحقيقةِ، يُعيدُ إنتاجَ نموذجٍ تمييزيٍّ ناعمٍ، يجعلُ من جماعةٍ بشريّةٍ كأنَّها «نصٌّ مقدّسٌ» لا يُلمَسُ، ويُحوِّلُ التاريخَ إلى سرديّةٍ محروسةٍ، ويقلبُ ميزانَ الأخلاقِ على أساسِ الشعورِ بالذنبِ

المتراكمِ، والذاكرةِ الانتقائيّةِ، والتحالفاتِ النفعيّةِ.

بهذا المعنى، تُصبحُ الحصانةُ الأخلاقيّةُ بمثابةِ إعادةِ صياغةٍ للشرعيّةِ من طرفٍ واحدٍ. لا يضرّها أن تكونَ غيرَ مُعلَنةٍ، لأنّها تُمارَسُ بالفعلِ. ليسَ من الضروريِّ أن يُكتبَ في الدساتيرِ أنَّ إسرائيلَ لا تُنتقَدُ، لأنَّ المؤسّساتِ تمارسُ ذلك، والقوانينِ تؤمّنه، والوعيَ العامَّ يُعيدُ إنتاجَه. هكذا يُمنَعُ التاريخُ من أن يكونَ ملكًا مُشاعًا، وتُخنَقُ الحقيقةُ باسمِ الحمايةِ، وتُخرَسُ المآسي الأخرى تحتَ وَقعِ المأساةِ «الأسمى».

الْمَبْحَثُ الْخَامِسُ:

الْمُفَارَقَةُ الْكُبْرَى

في قلبِ كلِّ منظومةٍ خطابيةٍ تحوَّلتْ إلى أداةٍ هيمنةٍ، تكمُنُ مفارقةٌ تُفلتُ أحيانًا من عينِ العقلِ المنهجيِّ، لكنها تفضحُ النظامَ الرمزيَّ الذي بُنِيَ بعنايةٍ على مدارِ العقودِ. في حالةِ «معاداةِ الساميّةِ»، تَبلغُ هذهِ المفارقةُ ذروتَها في لحظةٍ نادرةٍ من الانكشافِ: حينَ تُجرَّمُ الكلمةُ، وتُحمى النارُ؛ حينَ يُصبحُ النقدُ تُهمةً، والمجازرُ حقًّا مشروعًا، والمقاومةُ تحريضًا، والاحتلالُ دفاعًا عن النفسِ.

نعيشُ اليومَ وضعًا معكوسًا جذريًّا في منطقِ الأخلاقِ: فمجرّدُ التشكيكِ في سرديّةِ الهولوكوستِ قد يُدخِلُ صاحبَهُ السجنَ، بينما تدميرُ الأحياءِ المدنيّةِ في غزّةَ لا يستدعي أكثرَ من بيانِ قلقٍ. الكلمةُ التي تنطقُ بالسؤالِ تُلاحَقُ، لكنّ القنبلةَ التي تسقطُ على رؤوسِ الأطفالِ تُبرَّرُ. تُعتَبَرُ الشكوكُ الفكريّةُ خطرًا على الأمنِ، أمّا الصورُ الموثّقةُ للمجازرِ، فيُعادُ تأويلُها، أو يُشكَّكُ في مصدرِها، أو تُلغى من التداولِ. هُنا يَبلغُ الازدواجُ ذروتَهُ: ليستْ هناكَ عدالةٌ، بل تراتبيّةٌ في الضحايا، وطبقيّةٌ في الآلامِ، واحتكارٌ في مَن يملِكُ حقَّ الوجعِ وحقَّ الكلامِ وحقَّ الإدانةِ.

يُحاكَمُ الباحثُ الذي يقترحُ قراءةً جديدةً للهولوكوستِ، بينما لا يُلاحَقُ جنديٌّ صهيونيٌّ قتلَ عائلةً كاملةً بدعوى وجودِ مقاومٍ في المبنى. يُصنَّفُ شاعرٌ بأنّه مُحرّضٌ لأنّه كتبَ عن حجارةِ فلسطينَ، بينما تُدافِعُ المؤسّساتُ عن قصفِ مخيّماتِ اللاجئينَ باعتبارِها «بؤرَ تهديدٍ أمنيٍّ». تُمنعُ الكتبُ التي تفضحُ التواطؤَ الغربيَّ في صفقةِ الاحتلالِ، بينما تُمنحُ الجوائزُ لمَن يكتُبُ عن الخوفِ الوجوديِّ لإسرائيلَ. ليستْ هذهِ حالاتٍ فرديّةً، بل نظامٌ كاملٌ من الحصانةِ الانتقائيّةِ، يُحرَسُ فيهِ العنفُ إن صدرَ عن الحليفِ، وتُجرَّمُ الكلمةُ إن جاءتْ من الضحيّةِ.

يتمُّ إنكارُ توازُنِ المشاعرِ ضمنَ هذا النظامِ. فالمسلمُ، إن عبّرَ عن غضبٍ، يُتَّهَمُ بالكراهيةِ. إنِ استحضرَ التاريخَ، يُتَّهَمُ بالتجييشِ. إن بكى طفلًا شهيدًا، يُقالُ إنّه

يُوظّفُ العاطفةَ. بينما الإسرائيليُّ، يحقُّ له أن يُصوّرَ الخوفَ في عينَيه مشروعًا وطنيًّا، وأن يبنيَ «دولتَهُ» فوقَ أنقاضِ ذاكرةِ الآخرينَ، وأن يُحاضرَ في الإنسانيّةِ وهو يفرضُ الحصارَ، ويقصفُ المستشفياتِ، ويُحوّلُ الأرضَ إلى مدافنَ جماعيّةٍ. هذهِ مفارقةٌ لا تُفهَمُ أخلاقيًّا، بل تُقرأُ سياسيًّا: حينَ تَمتلكُ السرديّةَ، تَمتلكُ الشرعيّةَ، ولو احترقتِ الحقيقةُ.

يظهرُ وجهُ المفارقةِ السافرُ في القوانينِ التي تُجرِّمُ «معاداةَ الساميّةِ»، وتزعمُ حمايةَ اليهودِ، لكنّها لا تتحرّكُ أمامَ حملاتِ التحريضِ الفجِّ على المسلمينَ، أو الرسومِ التي تُسيءُ لنبيِّهم، أو الكتبِ التي تطعنُ في دينِهم، أو الدعواتِ العلنيّةِ لترحيلِهم. تحتَ شعارِ «حرّيّةِ التعبيرِ»، يُحمى حرقُ المصحفِ، وتحتَ شعارِ «منعِ الكراهيةِ»، يُجرَّمُ حتى التشكيكُ في سياسةِ استيطانٍ. هذا الكيلُ المتعدّدُ للموازينِ لا ينهارُ لأنّه متناقضٌ، بل لأنّه متواطئٌ: يختارُ ضحاياهُ، ويَصوغُ مظلوميّاتِه على أساسِ الهويّةِ، لا الحقيقةِ.

يبلغُ العطبُ ذروتَهُ حين يُطلَبُ من المسلمينَ –وهم الذين لم يشاركوا في إبادةٍ، ولم يعرفوا المحارقَ– أن يُعلِنوا براءتَهم من «كراهيةِ اليهودِ»، بينما يُعفَى الغربُ من تقديمِ أيّ اعتذارٍ جادٍّ عن استعمارِ العالمِ الإسلاميِّ، أو عن تدميرِ البُنى الاجتماعيّةِ والسياسيّةِ والثقافيّةِ لشعوبِه. ليستِ المشكلةُ في أنّ الكلمةَ تُجرَّمُ، بل في أنّ التاريخَ يُحرَّفُ، والهويّةَ تُشيطَنُ، والألمَ يُنتقى بعنايةٍ، ليُصبحَ الألمُ اليهوديُّ هو المعيارَ الوحيدَ لقياسِ إنسانيّةِ العالمِ.

تنقلبُ المعادلةُ: الهولوكوستُ، التي كانَ يُفترَضُ أن تكونَ نداءً ضدَّ التكرارِ، أصبحتْ ذريعةً للتكرارِ المُقنَّنِ. ليسَ تكرارَ المحرقةِ من حيثُ الشكلِ، بل تكرارَ منطقِها: أنَّ هناكَ من يَملِكُ الحقَّ في الحمايةِ المفرطةِ، ولو على حسابِ حقوقِ الآخرينَ. أنَّ هناكَ مَن يَستحقُّ الحصانةَ، ومَن يُحكَمُ عليه مسبقًا بالشبهةِ، لا لشيءٍ، إلّا لأنّه وُلِدَ في الجغرافيا الخطأ، أو نَطَقَ بالغضبِ الخطأ، أو احتفَظَ بذاكرةٍ لا تعترفُ بها المؤسّساتُ.

تُجرَّمُ الكلمةُ حين تفضحُ، وتُحمى النارُ حين تَقتلُ، وتُصنَّفُ الحقيقةُ وفقَ المعيارِ السياسيِّ، لا الأخلاقيِّ. هذهِ هي المفارقةُ الكبرى التي تختصرُ كلَّ ما سبقَ: أنَّ ما بُنِيَ لحمايةِ الإنسانِ، تَحوّلَ إلى هندسةٍ قانونيّةٍ لإسكاتِ الإنسانِ. أنَّ من وُصِفَ يومًا بالضحيّةِ، باتَ يُمارسُ سلطتَهُ بوصفِه السيّدَ الذي يُجيزُ، ويَمنعُ، ويُصنّفُ، ويُحاسبُ. أنَّ العالمَ، في لحظةِ ارتباكِه الكبرى، اختارَ أن يَحميَ ذاكرتَهُ، لا عدالتَهُ.

الْفَصْلُ السَّادِسُ
نَحْوَ مُوَاجَهَةٍ وَاعِيَةٍ

الْمَبْحَثُ الأَوَّلُ:
قِرَاءَةٌ فِي أَدَوَاتِ التَّفْكِيكِ وَإِبْطَالِ الادِّعَاءِ

في وجهِ كلِّ خطابٍ يَدّعي الحصانةَ، ويَحتكرُ تمثيلَ الألمِ، ويُقيمُ سرديّتَهُ على أساسٍ استثنائيٍّ لا يُسائلهُ أحدٌ، يَقِفُ القرآنُ الكريمُ بوصفِهِ مرجعًا لمواجهةِ التفكيكِ الرمزيِّ والبنائيِّ. القرآنُ، حينَ يُواجِهُ، لا يقومُ بذلكَ من خلالِ الدخولِ في منافسةٍ سرديّةٍ مع خطابِ الهيمنةِ، بل يُؤسّسُ مواجهتَهُ من موقعِ الكشفِ عن آليّاتِ تشكُّلِه، ويُعرّي دوافعَهُ، ويُعيدُ ترتيبَ العلاقةِ بينَ الألمِ، والحقِّ، والتاريخِ، والانتماءِ.

أُولى أدواتِ المواجهةِ القرآنيّةِ هي تفكيكُ منطقِ الاصطفاءِ المُغلقِ، أي الزعمُ بأنّ جماعةً ما نالتِ الخلاصَ الأبديَّ لمجرّدِ نسبِها أو تاريخِها أو ألمِها. القرآنُ يَرفضُ أن يكونَ الاصطفاءُ ترخيصًا دائمًا، ويُصِرُّ على تحويلِهِ إلى تكليفٍ مشروطٍ. وقد عبّر عن ذلكَ بوضوحٍ حينَ قالَ: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} (آل عمران، 110)، لكنها ليستْ خيريّةً قوميّةً، بل خيريّةٌ ترتبطُ بالوظيفةِ واستمرارِ أدائها: تأمرون، وتنهَون، وتؤمنون. بهذا، يُنزِلُ القرآنُ الادّعاءَ من مقامِ الهُويّةِ إلى معيارِ الفعلِ، ويُفكّكُ وَهْمَ القداسةِ الوراثيّةِ.

ثاني أدواتِه، إبطالُ الاستثناءِ التاريخيِّ، أي رفضُ فكرةِ أنَّ ما جرى لجماعةٍ ما يجعلُها فوقَ القانونِ، أو فوقَ المراجعةِ، أو فوقَ المساءلةِ. القرآنُ لا يتعاملُ مع الآلامِ بصفتِها أوراقَ اعتمادٍ أخلاقيّةٍ، بل يضعُها جميعًا في ميزانِ العدلِ. يُذكّرُ بألمِ يوسفَ، وبمذابحِ فرعونَ، وبظلمِ أصحابِ الأخدودِ، لكنه لا يمنحُ أحدًا منهم

تفويضًا لاحتكارِ الحقِّ. الآلامُ في القرآنِ درسٌ يُلزِمُ صاحبَهُ ألّا يُعيدَ إنتاجَهُ. هنا، تنكسرُ فكرةُ «الضحيّةِ المعصومةِ»، ويُعادُ توزيعُ الألمِ كذاكرةٍ إنسانيّةٍ، لا كأداةِ حصانةٍ.

الأداةُ الثالثةُ، تحريرُ التاريخِ من القداسةِ. فالقرآنُ لا يُقدّمُ التاريخَ بوصفِهِ حُكمًا نهائيًّا، بل يُعيدُ تأويلَهُ لصالحِ الحاضرِ والمستقبلِ. يُعرَضُ فيهِ تاريخُ بني إسرائيلَ، وفرعونَ، وقارونَ، والأنبياءِ، ليفتحَ أفقًا معرفيًّا متجدّدًا. لا يسمحُ القرآنُ بتحوّلِ المأساةِ إلى هيكلٍ مقدّسٍ يُمنَعُ المساسُ به. يُنزِلُ الماضي من مقامِ «الممنوعِ اللمسِ»، ويُحوّلهُ إلى مادةٍ للوعيِ. وهذا يُقابلُ جذريًّا منطقَ الهولوكوستِ حينَ تُعرضُ بوصفِها فصلًا مغلقًا، لا يجوزُ فتحُهُ، ولا إعادةُ قراءتِه، ولا موازنتهُ بغيرِه من الآلامِ.

الرابعةُ، تفكيكُ سلطةِ الخوفِ. القرآنُ يُظهِرُ مرارًا كيفَ يُستخدمُ الخوفُ لتبريرِ البطشِ، كما في قولِ فرعونَ: {إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ} (غافر، 26)، وكما في حالِ الأقوامِ التي قاومتِ الأنبياءَ بذريعةِ «الخطرِ على المجتمعِ». الخوفُ، في الخطابِ القرآنيِّ، لا يُمنَحُ شرعيّةً لمجرّدِ أنَّهُ شعورٌ. بل يُسائلُ: مَن يصنعُه؟ ولماذا يُضخَّمُ؟ وعلى مَن يُسقَطُ؟ وهكذا، يَقِفُ القرآنُ ضدَّ فزّاعةِ «التهديدِ»، التي تُستخدمُ اليومَ لتبريرِ احتلالٍ، أو اغتيالٍ، أو قانونٍ استثنائيٍّ. الخوفُ لا يُبرّرُ إسكاتَ الضحيّةِ، ولا يُمنَحُ دائمًا شرعيّةً وجوديّةً.

خامسةُ الأدواتِ، نزعُ الاحتكارِ عن المفاهيمِ الدينيّةِ الكبرى. القرآنُ يَرفضُ أن تحتكرَ جماعةٌ مفهومَ «شعبِ اللهِ المختارِ»، أو أن تظنَّ أنَّ الوحيَ حِكرٌ على نسبِها، أو أنَّ التاريخَ ينطقُ فقط باسمِها. يقولُ تعالى: {لَيْسُوا سَوَاءً} (آل عمران، 113)، وهو تفصيلٌ فارقٌ: حتى في الجماعاتِ التي انحرفتْ، ثمةَ من آمنَ، وثمةَ من تجرّدَ للحقِّ. هذهِ الرؤيةُ تهدمُ الخطابَ الشموليَّ، وتكسرُ الاحتكارَ، وتُسقِطُ منطقَ «التمثيلِ المطلقِ». وبهذا، يُعادُ بناءُ مفهومِ «الحقِّ» على أساسِ مدى الاستجابةِ.

السادسةُ، المواجهةُ بالبيانِ، بالكلمةِ، بالحجاجِ. القرآنُ يُحاورُ، يُجادلُ، يُفكّكُ الحُجّةَ

بالحُجّةِ: {قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ} (آل عمران، 93)، وهو نموذجٌ للمواجهةِ القائمةِ على تفنيدِ السرديّةِ من داخلِها، لا مجرّدِ الصدامِ الخارجيِّ معها. هذا المنهجُ غائبٌ عن كثيرٍ من محاولاتِ مواجهةِ «السرديّةِ الساميّةِ» اليومَ، إذ تنجرفُ في إنكارٍ شاملٍ أو غضبٍ مجرّدٍ، بدلَ أن تسلكَ طريقَ القرآنِ: تفكيكٌ داخليٌّ، وفضحٌ للمفارقةِ، وإعادةُ ترتيبٍ للمعاني.

في الختامِ، يُقدّمُ القرآنُ منهجًا للمواجهةِ قائمًا على إزاحةِ المركزِ، لا تدميرِ الآخرِ. هدفُهُ خلخلةُ موقعِ الآخرِ حينَ يتجاوزُ، ورَدُّهُ إلى حجمِه حينَ يَدّعي المطلقَ. يُعلّمُنا أنَّ المواجهةَ الحقيقيّةَ تكونُ بمنعِ تحويلِ الضحيّةِ القديمةِ إلى طاغيةٍ رمزيٍّ. وأنَّ العدلَ لا يكتملُ إذا بقيتْ سرديّةٌ واحدةٌ فوقَ المساءلةِ، تُملي على الآخرينَ شعورَهم، وتُحدّد لهم ما يُقالُ، وما لا يُقالُ.

بهذا، يُزوّدُنا المنظورُ القرآنيُّ بمنهجِ التحريرِ الرمزيِّ: كيفَ نُسائلُ، ونُفكّكُ، ونَكشِفُ، ونَبني سرديّتَنا من موقعٍ متحرّرٍ، لا تابعٍ، بلا كراهيةٍ، لكن بلا خوفٍ أيضًا. وهذا هو المنطلقُ الذي ينبغي أن يقومَ عليهِ أيُّ مشروعٍ لمواجهةِ «معاداةِ الساميّةِ» كتوظيفٍ وكأداةِ خطابٍ.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي:

تَحْرِيرُ الْمُصْطَلَحِ

لا تبدأُ المواجهةُ من السلاحِ، بل من الكلمةِ. فالمعركةُ، كما أنّها تُخاضُ بالبندقيّةِ، تُخاضُ أيضًا باللغةِ التي تُحدّدُ مَن هو الضحيّةُ، ومَن هو الجلّادُ، ومَن يستحقُّ الحمايةَ، ومَن يُقدَّمُ قُربانًا على مَذبحِ التوازناتِ الدوليّةِ. واحدةٌ من أخطرِ ما أنتجتْهُ سرديّةُ «معاداةِ الساميّةِ» أنّها فُرِضَتْ لا فقط بوصفِها واقعًا، بل بوصفِها «مصطلحًا مقدّسًا»، فوقَ المراجعةِ، وفوقَ النقاشِ، وفوقَ إعادةِ التعريفِ.

هنا تبدأُ أوّلُ استراتيجيّاتِ المواجهةِ: من تفكيكِ المفردةِ ذاتِها، وتحريرِ المصطلحِ من قيدِ القداسةِ، وإعادتِهِ إلى فضائِهِ الدلاليِّ الحقيقيِّ. مصطلحُ «الساميّةِ»، في أصلِهِ اللغويِّ، كما باتَ واضحًا، يُشيرُ إلى مجموعةٍ من الشعوبِ التي تنحدرُ –وفقَ التصنيفِ الغربيِّ– من نسلِ سام بن نوح، وتضمُّ العربَ، واليهودَ، والأحباشَ، والآراميّين، وغيرَهم. وهو تصنيفٌ أنثروبولوجي–لغويٌّ وُضِعَ في القرنِ التاسعَ عشرَ، ولم يكنْ يحملُ أيَّ حمولةٍ أخلاقيّةٍ أو سياسيّةٍ.

يتجلّى أوّلُ مواضعِ التحريفِ في هذا السياقِ: «الساميّةُ» تحوّلتْ من وصفٍ لغويّ–عرقيٍّ عامٍّ إلى لقبٍ مخصوصٍ يُصاغُ له قانونٌ عالميٌّ للحمايةِ، بينما يُستثنَى العربُ –وهم الأكثرُ عددًا في السلالةِ الساميّةِ– من هذا المفهومِ، بل يُتّهمونَ أحيانًا به. هذه المفارقةُ لا تُناقَشُ في الفضاءِ العامِّ الغربيِّ، لأنّها محروسةٌ بجدارٍ من الموانعِ الأخلاقيّةِ. لكنّ تفكيكَها ضرورةٌ معرفيّةٌ، لأنّه لا يمكنُ أن يبدأَ جهادُ التبيينِ من داخلِ قاموسِ الخصمِ. فكلُّ مصطلحٍ فاسدِ البنيةِ يُنتِجُ خطابًا فاسدًا بالضرورةِ.

ثاني مواضعِ التحريفِ أنَّ «معاداةَ الساميّةِ» لم تَعُدْ تُحيلُ إلى موقفٍ عنصريٍّ

ضدَّ جماعةٍ، بل أصبحتْ شِفرةً سياسيّةً تُستخدمُ لإخراسِ النقدِ، بخاصّة حينَ يُوجَّهُ إلى الكيانِ الصهيونيِّ أو إلى السياساتِ الغربيّةِ المتواطئةِ معه.

لهذا، تكونُ الخطوةُ الأولى في المواجهةِ هي التحرّرُ من سطوةِ المصطلحِ، عبرَ كشفِ تركيبَتِهِ المفخّخةِ. لا أحدَ يدافعُ عن الكراهيةِ العرقيّةِ، ولا عن تحقيرِ أيِّ جماعةٍ دينيّةٍ أو بشريّةٍ، لكنْ أن يُمنَحَ مصطلحٌ غامضٌ ومتحوّلٌ قوّةً رمزيّةً مطلقةً تمنعُ حتى المراجعةَ، فهذا ما ينبغي أن يُواجَهَ.

ثالثُ أوجهِ المواجهةِ في هذا السياقِ هو إنتاجُ مصطلحاتٍ بديلةٍ تُعيدُ التوازنَ إلى الحقلِ الخطابيِّ. كما نجحَ الغربُ في تصديرِ مصطلحِ «معاداةِ الساميّةِ» ليُصبحَ المفتاحَ الأخلاقيَّ لفهمِ العلاقةِ بينَ اليهودِ والعالمِ، علينا أن نُعيدَ للغةِ توازنَها، عبرَ إبرازِ مصطلحاتٍ مثلَ: «الاحتكارُ الأخلاقيُّ»، و«الهيمنةُ الأخلاقيّةُ»، و«إسكاتُ الذاكرةِ»، و«الضَّحَويّةُ العدوانيّةُ»، و«الاستعمارُ العاطفيُّ». هذه المفرداتُ ليستْ تزويقًا لغويًّا، بل أدواتٌ لتفكيكِ السرديّةِ المهيمنةِ، وإعادةِ بناءِ الوعيِ.

رابعُ مراحلِ التحريرِ تتمثّلُ في إعادةِ تعريفِ الساميّةِ من موقعٍ عربيّ–إسلاميٍّ، لا من داخلِ المعجمِ الغربيِّ. إذا كنّا –نحنُ العربَ– من أكبرِ الجماعاتِ الساميّةِ، وإذا كانَ نبيُّنا (ص) من نسلِ سام، وإذا كانَ القرآنُ نزلَ بلسانٍ ساميٍّ، فمن المنطقيِّ أن نُعيدَ الإمساكَ بتعريفِ الساميّةِ، لا أن نقفَ في موقعِ الاتّهامِ بها. الصمتُ عن هذا التشويهِ للمصطلحِ يُكرّسُ تغريبَ المعنى، ويُسقِطُنا في فخِّ الدفاعِ السلبيِّ: نُتَّهَمُ فننفي، ثم نعتذرُ، ثم نُطالَبُ بأن نُثبِتَ «حُسنَ النيّةِ» مرارًا.

لا يُعقَلُ أن نقبلَ هذا، بينما تُهانُ مقدّساتُنا، ويُحرَقُ قرآنُنا تحتَ شعارِ «حرّيّةِ التعبيرِ»، دونَ أن تتحرّكَ نفسُ المؤسّساتِ التي تُجرّمُ مَن يُشكّكُ في عددِ ضحايا المحرقةِ. أيُّ ساميّةٍ هذه التي لا تحمي سوى شعبٍ واحدٍ، ولا ترى إلّا

ألمَا واحدًا، ولا تُعاقبُ إلّا كلمةً، لكنّها تُبرّرُ قصفًا، وحصارًا، واحتلالًا؟ المعركةُ هنا معركةُ مفردةٍ، لكنها مفتاحُ معركةِ الوعيِ كلِّه.

من هنا، يبدأُ جهادُ التبيينِ بإعادةِ بناءِ اللغةِ. فالمصطلحُ هو البوّابةُ التي يمرُّ منها كلُّ المعنى. إذا بقي «معاداةُ الساميّةِ» هو القالبَ الوحيدَ الذي تُصاغُ فيه العلاقةُ بينَ العربيِّ واليهوديِّ، فإنّ كلَّ نقدٍ سيبقى محصورًا داخلَ دائرةِ الاتّهامِ، وكلَّ بيانٍ سيُفسَّرُ على أنّهُ إدانةٌ. لذلك، لا بدَّ من تحريرِ اللغةِ أوّلًا، لكسرِ توظيفِ المصطلحِ، وإبطالِ استثمارِهِ، واستعادةِ المعنى من قبضةِ الخوفِ.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ:

الْمُوَاجَهَةُ الْمُتَعَدِّدَةُ

إذا كانَ تحريرُ المصطلحِ شرطًا للبِدءِ، فإنّ خوضَ المعركةِ الرمزيّةِ يتطلّبُ بناءَ جبهةٍ متعدّدةِ الأبعادِ، تُزاوجُ بينَ العُمقِ القرآنيّ، والفعاليّةِ الثقافيّةِ، والذّكاءِ الإعلاميّ. فالمواجهةُ لا تُكسَبُ بالقلبِ وحدَه، ولا بالحقيقةِ وحدَها، بل بمنهجٍ متكاملٍ يُحوِّلُ الوعيَ إلى خطابٍ، والخطابَ إلى أداةٍ، والأداةَ إلى تأثيرٍ.

ومن هنا، فإنّ الانفعالَ العاطفيَّ وحدَه، أو التفنيدَ الجزئيَّ، لا يُنتجانِ استراتيجيّاتِ مواجهةٍ، وإنّما ينبغي العملُ على منظومةٍ تجمعُ بينَ التأصيلِ، والتوصيلِ، والتحليلِ.

أمّا التأصيلُ، فهو أوّلُ أبعادِ هذهِ المواجهةِ، ويمثّلُ البُعدَ القرآنيَّ بوصفِهِ الينبوعَ الأوّلَ الذي يمدّنا بمنظورٍ تحليليٍّ فريدٍ. فالقرآنُ لا يُقدِّمُ فقط سرديّاتٍ تاريخيّةً، بل يُفكّكُ آليّاتِ الظّلمِ الرمزيّ، ويُعيدُ تعريفَ القداسةِ، ويُواجِهُ الاستعلاءَ بحُجّةِ «الاختيارِ» و«الاصطفاءِ». وقد أشرْنا إلى ذلكَ من قبل، حين قلنا إنّ القرآنَ، في مواجهتِهِ لبني إسرائيل، ينطلقُ من نقدٍ وظيفيٍّ بنيويٍّ: يُسائلُهم لأنّهم اتّخذوا الوحيَ وسيلةَ استعلاءٍ، وحوّلوا الذّاكرةَ إلى ترخيصٍ للغطرسةِ. ومهمّةُ «جهادِ التبيينِ» هنا أن يُعيدَ إبرازَ هذا الخطابِ، ليكشِفَ، ويُنتجَ خطابًا قرآنيًّا نقديًّا عادلًا، لا يخافُ من التّاريخِ، ولا يُرهبُ من القداسةِ المصنوعةِ.

لكنّ البُعدَ القرآنيَّ لا يكتملُ من دونِ جبهةٍ ثقافيّةٍ متماسكةٍ. فالمعركةُ ضدَّ السرديّةِ السّاميّةِ التوظيفيّةِ تُخاضُ في ميادينِ الكتبِ، والجامعاتِ، ومنصّاتِ الفكرِ. والمطلوبُ هنا تفكيكُ البنيةِ العميقةِ للاحتكارِ الرمزيّ، الذي يمنحُ بعضَ الجماعاتِ حصانةً ضدَّ النقدِ، ويُصوّرُ كلَّ مساءلةٍ كأنّها إهانةٌ. يجبُ إعادةُ بناءِ الذّاكرةِ الجماعيّةِ للعربِ والمسلمينَ، من خلالِ إنتاجِ أدبٍ جديدٍ، وفنٍّ سينمائيٍّ جريءٍ، وبحثٍ أكاديميٍّ شجاعٍ، يعرضُ التّاريخَ من موقعِنا، لا من زاويةِ المحاسبةِ

الغربيّةِ الدّائمةِ.

الرّدُّ لا يكونُ فقط بمراكزِ دراساتٍ، بل بخلقِ سرديّاتٍ مقابلةٍ تُنافِسُ، وتُقنِعُ، وتُضيءُ ما أُريدَ لهُ أن يبقى مظلمًا، وهذا هو التّوصيلُ.

ثمّ تأتي الجبهةُ الإعلاميّةُ، وهي الأكثرُ حساسيّةً، والأوسعُ تأثيرًا. لقد نجحتِ السّرديّةُ الغربيّةُ في ترسيخِ صورةِ العربيِّ كمعادٍ للسّاميّةِ، فقط لأنّهُ يرفضُ الاحتلالَ، أو يتحدّثُ عن فلسطينَ. والرّدُّ الإعلاميُّ لا يكفي أن يكونَ تبريريًّا أو انفعاليًّا، بل يجبُ أن يُعيدَ صياغةَ الحكايةِ بلغةِ العالمِ: لا نُحاضرُ، ولا نُكثِرُ من البياناتِ، بل نروي، ونُنتجُ الصّورةَ، والمشهدَ، والمجازَ القادرَ على اختراقِ العقولِ. نحتاجُ إلى أدواتٍ سرديّةٍ تبني خطابًا إنسانيًّا شاملًا، يُظهِرُ الألمَ الفلسطينيَّ مثلًا كألمٍ بشريٍّ، لا كقضيّةٍ دينيّةٍ أو قوميّةٍ فقط.

يُمثِّلُ الإعلامُ الجديدُ، بما فيه من سرعةٍ وانتشارٍ، ساحةً مركزيّةً. فمنصّاتُ الفيديو القصيرِ، والوثائقيّاتُ الذّكيّةُ، والإنفوجرافيكُ العميقُ، يمكنُ أن تُعيدَ رسمَ موازينِ الإدراكِ، إذا استُثمِرَتْ بشكلٍ استراتيجيٍّ. نحنُ نحتاجُ إلى المبادرةِ. إلى أن نُسائلَهُم هُم: لماذا تُجرِّمونَ الكلمةَ وتُبرِّرونَ القصفَ؟ لماذا تُعاقبونَ مَن يُشكِّكُ في سرديّةٍ، وتُطلِقونَ سراحَ مَن يُحرِقُ كتابًا مقدّسًا؟

هذهِ الأسئلةُ ينبغي أن تُطرَحَ هجومًا على التّناقضِ، وكشفًا للزّيفِ، وبناءً لحصانةٍ أخلاقيّةٍ بديلةٍ.

وما بينَ البُعدِ القرآنيِّ، والثقافيِّ، والإعلاميِّ، تبرزُ الحاجةُ إلى تكاملِ هذهِ الجبهاتِ ضمنَ مشروعٍ واحدٍ: أن نتحوّلَ من حالةِ «رَدِّ الفعلِ» إلى حالةِ «جهادِ التّبيينِ». وأن نبنيَ شبكةً من الأصواتِ، والمؤسّساتِ، والمفكّرينَ، والمُنتِجينَ، يُصيغونَ لغتَهم الخاصّةَ، بلغتِنا، وبقيمِنا، ومن داخلِ وعينا. إنّنا نطلبُ حقَّ إعادةِ تعريفِ المعركةِ، لا بوصفِنا أعداءَ لغيرِنا، بل بوصفِنا رافضينَ لمنطقِ أن تكونَ جماعةٌ ما فوقَ النّقدِ، وفوقَ التّاريخِ، وفوقَ الإنسانِ.

الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ:

تَفْكِيكُ أَدَوَاتِ التَّسَلُّطِ – الْقَانُونُ، وَالتَّمْوِيلُ، وَالنَّشْرُ، وَاللُّوبِيَّاتُ

لَمْ يَكُنْ رُسُوخُ خِطابِ «مُعاداةِ السّاميّةِ» في الضّميرِ الغربيِّ مجرّدَ نتيجةٍ لِلتّعاطفِ أوِ النّدمِ الأخلاقيِّ، بل نِتاجًا لِبِنيةٍ مُتكاملةٍ من أدواتِ التّسلّطِ الرّمزيِّ والمُؤسَّسيِّ، اشتغلتْ على إنتاجِ وعيٍ مشروطٍ، وضبطِ السّرديّاتِ، وتوجيهِ المشاعرِ، ومَنْعِ التّعدُّدِ في الحكايةِ. إنّ مُواجهةَ هذهِ البِنيةِ تتطلّبُ أكثرَ من تفكيكٍ فكريٍّ أو ردٍّ لغويٍّ، بل تحليلًا عميقًا لِلبِنيةِ التي تُديرُ هذهِ السّرديّةَ وتَحرسُها وتَحولُ دونَ تفكيكِها. وهُنا تَظهرُ أربعةُ مجالاتٍ مركزيّةٍ: القانونُ، والتّمويلُ، والنّشرُ، واللّوبيّاتُ.

أوّلُ هذهِ المجالاتِ هو القانونُ، حيثُ وُظِّفَ التّشريعُ في عددٍ كبيرٍ من الدّولِ الغربيّةِ لِخدمةِ سرديّةٍ مَخصوصةٍ، عبر قوانينَ تُجرِّمُ إنكارَ المحرقةِ، وتُلاحِقُ كلَّ نقدٍ قد يُفْهَمُ – ولو تأويليًّا – على أنّه مَسٌّ باليهودِ، أو تَشكيكٌ بروايتِهِمُ التّاريخيّةِ. هذهِ القوانينُ تتجاوزُ الدِّفاعَ عن جماعةٍ بشريّةٍ إلى بناءِ دِرعٍ تَشريعيٍّ يَحولُ دونَ مُراجعةِ السّرديّةِ، ويَمنحُها امتيازًا فوقَ المُؤسَّساتِ والأفكارِ. على أنّ الخطرَ يَكمُنُ في احتكارِ تعريفِ الكراهيةِ، وتجريمِ السُّؤالِ، وإخضاعِ التّاريخِ للمَحكمةِ.

وأمّا الأداةُ الثّانيةُ فهي التّمويلُ، وقد مَثَّلَ العنصرَ الأخطرَ في تثبيتِ هذهِ المنظومةِ، عبر دَعْمِ مراكزِ أبحاثٍ، ووسائلِ إعلامٍ، ومشاريعَ سينمائيّةٍ وأدبيّةٍ، بل حتى مؤسّساتٍ تعليميّةٍ ومتاحفَ، تدورُ جميعُها ضمنَ فلكٍ واحدٍ: ترسيخُ سرديّةِ الذّاكرةِ اليهوديّةِ بوصفِها مركزًا لا يُزاحُ، وتوجيهُ الوعيِ العامِّ ليَقرأَ التّاريخَ من زاويةٍ واحدةٍ. ومقابلَ هذا الحضورِ الكثيفِ، تُعاني السرديّاتُ البديلةُ – بخاصّة الفلسطينيّةَ والعربيّةَ – من تَهميشٍ مُزمنٍ، وشُحٍّ في التّمويلِ، وتَضييقٍ في النّشرِ، وشيطنةٍ عند الظّهورِ.

ويأتي بعدَها مجالُ النّشرِ والتّوزيعِ، وهو ساحةٌ كبرى لِفَرضِ الهيمنةِ الرّمزيّةِ. فقد وُضِعتْ معاييرُ صارمةٌ غيرُ مكتوبةٍ تَمنعُ بعضَ الكُتُبِ من الوُصولِ إلى الجمهورِ، أو تُصعِّبُ دخولَها إلى معارضِ الكُتُبِ، أو تُجبِرُ المُؤلِّفَ على تَخفيفِ لهجتِهِ، أو

تعديلِ عنوانِهِ، أو حذفِ إشاراتٍ قد تُفَسَّرُ على أنّها مسيئةٌ. حتى في أوساطِ التّرجمةِ، نُلاحِظُ كيفَ تُنتقى الأعمالُ بعنايةٍ، وتُعادُ صياغةُ العناوينِ لِتتَماهى مع الحساسيّةِ الغربيّةِ، في حينَ تَبقى الأعمالُ التي تُعَرِّي السّرديّةَ الصّهيونيّةَ خارجَ الضّوءِ. النّشرُ هُنا يَغدو أداةَ فَرْزٍ أيديولوجيٍّ ناعمٍ.

وأمّا الأداةُ الرّابعةُ، والأكثرُ تعقيدًا، فهي اللّوبيّاتُ والمنظّماتُ الضّاغطةُ، التي تُمارسُ تأثيرَها داخلَ المؤسّساتِ السّياسيّةِ، والجامعاتِ، والمُنظَّماتِ الدّوليّةِ، والشّبكاتِ الحقوقيّةِ. هذهِ الكياناتُ تعملُ باستمرارٍ على مُلاحقةِ الأصواتِ النّاقدةِ، وفَرضِ معاييرِ الولاءِ، وصناعةِ ثقافةِ الخوفِ. حتى المُثقّفونَ اليهودُ الذينَ يَرفضونَ الصّهيونيّةَ، كثيرًا ما يَتعرّضونَ لحملاتِ تشويهٍ، ويُسحَبُ منهمُ الدّعمُ، وتُلغى لهمُ المحاضراتُ، ويُتَّهَمونَ بعدمِ الوفاءِ لهُويّتِهم.

إنّ تفكيكَ هذهِ الأدواتِ يَتطلّبُ بناءَ أدواتٍ مُوازيةٍ: تَشريعاتٍ تَحمي حرّيّةَ التّعبيرِ، وشبكاتِ تَمويلٍ ثقافيٍّ مُستقلٍّ، ومؤسّساتِ نَشرٍ بديلةٍ، وجبهاتٍ قانونيّةٍ تُعيدُ تعريفَ الكراهيةِ من مَنظورٍ كونيٍّ لا من زاويةٍ احتكاريّةٍ. ويَعني أيضًا كَشفَ التّواطؤِ الصّامتِ: كيفَ أنّ بعضَ الحُكوماتِ تُغضّ الطّرفَ عنِ التّحريضِ على الإسلامِ بحُجّةِ حرّيّةِ التّعبيرِ، بينما تُجرِّمُ أقلَّ إشارةٍ نقديّةٍ لإسرائيل؟

كيفَ يُمنحُ كتابٌ فرنسيٌّ يَحُطّ من شأنِ المسلمينَ جائزةً أدبيّةً، بينما يُسحَبُ كتابٌ عن النّكبةِ من مَعرضٍ للكُتُبِ لأنّه «يَمسّ بالتّوازنِ»؟ ولا ينبغي أن نَنسى ما حَصَلَ للمُفكّرِ الفرنسيِّ من مُحاكمةٍ بسببِ كتابِهِ: الأساطيرُ المُؤسِّسةُ للسّياسةِ الصّهيونيّةِ.

الْمَبْحَثُ الْخَامِسُ:

الْبَدِيلُ الْأَخْلَاقِيُّ

في وَجهِ كُلِّ خِطابٍ يَدّعي الحَصانةَ، ويَحتكرُ تَمثيلَ الألَمِ، ويُقيمُ سَرديّتَهُ على أَساسٍ استِثنائيٍّ لا يُساءَلُ أَحدٌ فيه، يَقفُ القُرآنُ الكريمُ بوصْفِهِ مرجعًا لِمُواجهةِ التّفكيكِ الرّمزيِّ والبِنائيِّ. فالقُرآنُ عندما يُواجِهُ لا يَقومُ بذلكَ من خلالِ الدّخولِ في مُنافَسةٍ سرديّةٍ مع خِطابِ الهيمنةِ، وإنّما يُؤَسِّسُ مُواجهتَهُ من مَوقعِ الكَشفِ عن آليّاتِ تَشكُّلِه، ويُعَرِّي دَوافِعَه، ويُعيدُ ترتيبَ العلاقةِ بينَ الألَمِ، والحَقِّ، والتّاريخِ، والانتماءِ.

في مُواجهةِ سَرديّةٍ مَحروسةٍ بِسياجِ القانونِ، والتّأثيرِ، والدّموعِ المُتَكرّرةِ، يَنبغي أَنْ نَبني. بُنيةً أَخلاقيّةً جديدةً تَنقُلُنا من مَوقعِ الاتّهامِ إلى مَوقعِ المُبادَرةِ، ومن رَدِّ الفِعلِ إلى صِناعةِ المعنى. هذا البَديلُ لا يَنبغي له أَنْ يَقومَ على الاعتِذارِ، ولا على التّبريرِ، ولا حتّى على تَفنيدِ تفاصيلِ الماضي، بل على تَفكيكِ آليّاتِ الحِمايةِ الأَخلاقيّةِ التي حَوَّلتْ تاريخًا خاصًّا إلى حَصانةٍ شاملةٍ، وامتيازٍ دائمٍ، ومِعيارٍ مَشروطٍ للعَدلِ.

إنّنا لسْنا في مَوقعِ الجَدلِ حولَ ما جَرى في أُوروبا في النّصفِ الأَوّلِ من القَرنِ العشرينَ. لا مَسؤوليّةَ تاريخيّةَ، ولا انتماءَ جُغرافيّ، ولا مُساهمةَ حَضاريّةَ تَربطُنا بتِلكَ المرحلةِ، لا بوصْفِنا مُسلمينَ، ولا بوصْفِنا عَربًا. لم نَكن شُركاءَ في الحدثِ، ولا في صِناعتِه، ولا في سِياقاتِه. وبالتّالي، لسْنا معنيّينَ لا بإثباتِه، ولا بإنكارِه. كُلُّ سُؤالٍ يُطرَحُ علينا حَولَ «مَوقِفِنا من الهولوكوست» هو سُؤالٌ مُضلِّلٌ، يَهدفُ إلى اختِبارِ الوَلاءِ. وهو بِنَفسِه جزءٌ من البِنيةِ الأَخلاقيّةِ المُختلّةِ التي نُحاوِلُ تَفكيكَها، لا المُشارَكةَ فيها.

إنّ بَديلَنا الأَخلاقيَّ يبدأُ من نَزعِ مَركزيّةِ الذّاكرةِ الأُوروبّيّةِ–اليَهوديّةِ، واستعادةِ مَبدأِ المُساواةِ في الحِكايةِ. فالألَمُ لا يُوزَّعُ وَفقَ اللّوبيّاتِ، ولا يَكتسبُ شَرعيّتَهُ من

كَثافةِ التّغطيةِ. ذَاكرةُ الفِلسطينيّ، واللّبنانيّ، والعِراقيّ، والجَزائريّ، والرّوانديّ، والأَفغانيّ، كُلُّها جزءٌ من سِجلِّ الأَلَمِ الإنسانيّ، ولا يَجوزُ اختِزالُ الضّميرِ العالَميّ في «مأساةٍ» واحدةٍ، ثم تَحميلُ الجميعِ مسؤوليّةَ صِيانتها، ولو على حسابِ حرّيّتِهم، وكرامتِهم، وحقّهم في التّعبيرِ.

وفي قَلبِ هذا البَديلِ يَقفُ مَبدأُ تَفكيكِ أَخلاقِ التّفوُّقِ: لا أَحدَ فوقَ السُّؤالِ. فالأَلَمُ لا تَمنحُ امتيازاتٍ، ولا تَتحوّلُ إلى حَصانةٍ ضدَّ المُحاسبةِ، ولا تُبرِّرُ الاحتلالَ، أو التّوسّعَ، أو الاغتيالَ السّياسيَّ، أو تَكميمَ الأَفواهِ. وكُلُّ سَرديّةٍ تُبنى على فِكرةِ أَنّ جَماعةً ما تَستحقُّ أكثرَ من غَيرِها، أو أَنّ تاريخَها يُعفيها من المُساءلةِ، هي سَرديّةٌ مُناقضةٌ للأَخلاقِ الكَونيّةِ. فلا جُرحَ يُمنَحُ تَرخِيصًا بالعُدوانِ.

ويَقومُ هذا البَديلُ كذلكَ على تَحريرِ المفاهيمِ من ازدواجيّتِها: فإذا كانتْ حرّيّةُ التّعبيرِ مُقدّسةً، فلتكُنْ كذلكَ للجَميعِ. وإذا كانتِ الرّسومُ المُسيئةُ تَدخُلُ في حرّيّةِ الرّأيِ، فلماذا لا يُمنَحُ هذا الحَقُّ لِمَن يُشكِّكُ في المَحرقةِ؟ وإذا كان مَن يُحرِقُ القُرآنَ يُمنَحُ المِنصّةَ، فلماذا يُجرَّمُ مَن يَكتبُ سَطرًا عن إسرائيل؟ هذهِ الأسئلةُ تُطرَحُ لِتَكشفَ التّناقضَ الذي يُدارُ بهِ الضّميرُ الغربيُّ: مَنطِقُ الحَصانةِ الانتقائيّةِ، والمبادئِ المَصنوعةِ على مِقاسِ التّحالُفاتِ.

والبَديلُ الأَخلاقيُّ يُبنى في داخِلِنا. يَجبُ أَنْ نَرفُضَ خِطابَ الضّحيّةِ الذي يَنتظرُ التّفهُّمَ من الجلّادِ. وأَنْ نَتجاوزَ حالةَ الدّفاعِ المُستمرِّ عن النّفسِ. لقد آنَ أَنْ نَكتبَ تاريخَنا من دونِ وِساطةٍ، وأَنْ نَرْويَ مُعاناتَنا لا كاستِجداءٍ، بل كحَقٍّ في السَّردِ. لا نَخوضُ صِراعَ أَلَمٍ، بل مَعرَكةَ تأويلٍ. لا نُنافِسُهم في عددِ الضّحايا، بل نُساءلُ المعاييرَ التي تُشرعِنُ بعضَ الضّحايا وتُهمِلُ الآخرينَ.

إنّ جِهادَ التّبيينِ، في أَرقى تَمثُّلاتِه، ليس نَفيًا ولا إثباتًا، بل خَلخَلةً للبِنيةِ التي تَجعلُ النّفيَ جَريمةً، والإثباتَ طاعةً. وهو ليس دِفاعًا عن مَوقفٍ أَخلاقيٍّ، بل إنتاجًا لِمَوقفٍ جديدٍ، يُقيمُ العَدالةَ على أَساسِ المِعيارِ الأَصدقِ. نُريدُ للعالَمِ أَنْ يُحاكمَ إسرائيل من مَوقعِ التِزامِه بِمَبدأٍ واحدٍ: أَنّ مَن يَقتُلْ يُساءَلْ، ومَن يَحتلْ

يُدانْ، ومَن يَقمَعْ يُفضَحْ، أَيًّا كانتْ هُويّتُه، وأَيًّا كانتْ ذاكرتُه.

لا تُوجَدُ مُواجهةٌ مُمكنةٌ ما لم نُدرِكْ أَنّ السّرديّاتِ لا تَنتصرُ بالحقيقةِ فقط، بل بِمَن يَملِكُ أدواتِ صِناعةِ الوعيِ، وتَوزيعِه، وحمايتِه. وإنّ بِنَاءَ سَرديّةٍ مُضادّةٍ يَنجَحُ عندما يُختَرَقُ بهِ القانونُ، ويُموَّلُ بثقةٍ، ويُنشَرُ بلا خَوفٍ، ويُحمى من التّحريفِ. هذهِ ليستْ رَفاهيةً فكريّةً، بل شُروطَ بَقاءٍ للكرامةِ الثّقافيّةِ، ولِلوجودِ الرّمزيّ لأُمّةٍ بأَكملِها.

الخَاتِمَةُ

اسْتِعَادَةُ التَّوَازُنِ وَاسْتِئْنَافُ التَّبْيِينِ

هذا الكتابُ ليسَ سيرةً تاريخيّةً عن علاقةِ اليهودِ بالعالَمِ، ولا هو جَردةُ وَقائعَ حَولَ اضطهاداتٍ أُوروبّيّةٍ وذَاكِراتٍ مُمَزَّقةٍ. وإنّما هو تَفكيكٌ لِسرديّةٍ صِيغَتْ لِتكونَ فخًّا، وتَحوّلتْ إلى سِلاحٍ، وصَعِدَتْ من مَقامِ الكَلامِ إلى مَقامِ السَّيطرةِ؛ سرديّةٌ اختَزلَتِ «السّاميّةَ» في جَماعةٍ واحدةٍ، ثم جَعَلَتْ من نَقدِ تِلكَ الجماعةِ مُرادفًا لِلكراهيةِ، ومِن مُساءَلتِها فِعلًا غيرَ قابلٍ لِلتّسامُحِ.

لقد تأسّسَتْ هذهِ السَّرديّةُ على مُفارقةٍ ثلاثيّةٍ: أَنَّ الضّحيّةَ وحدَها تَملِكُ الحكايةَ، وأَنَّ مَن يُؤلِمُها بالقَولِ يُدانُ، ومَن تُؤذيهِ بالمُمارَسةِ يُطالَبُ بالصّمتِ. هكذا، تماهى التّاريخُ بالحَصانةِ، وامتزجَ الأَلَمُ بالامتيازِ، وانقلَبَتْ سرديّةُ المُعاناةِ إلى أداةٍ لِخَنقِ كُلِّ ذاكرةٍ مُنافسةٍ، وكُلِّ سَردٍ بديلٍ.

في هذا السّياقِ، كان حُضورُ المسلمينَ في خِطابِ «مُعاداةِ السّاميّةِ» حُضورًا وظيفيًّا. تَمَّ تَرميزُهم كَخطرٍ، لِأَنَّهم فقط يَرفُضونَ الاحتلالَ، ويُصِرّونَ على حَقِّ الرّوايةِ الفِلسطينيّةِ، ويَربِطونَ بينَ النّكبةِ والهيمنةِ الغربيّةِ. فكان لا بُدَّ من تَجريدِهم من شَرعيّةِ النَّقدِ، عبرَ وَصفِهم بأنّهمُ الوَرَثةُ الجُدُدُ لِلكراهيةِ، رغمَ أَنَّهم لم يَكونوا في يومٍ من الأَيّامِ شُركاءَ في اضطهادِ اليهودِ، بل عاشُوا معهم تاريخًا من المُساكنةِ لا تَطيقُهُ السّرديّةُ الحديثةُ.

لقد حاوَلَ هذا الكِتابُ –بكُلِّ فُصولِه– أَنْ يَكشفَ تِلكَ المُفارقاتِ، لِيُعيدَ تَعريفَ «الضّحيّةِ»، ولِيَرفُضَ تَحويلَ التّاريخِ إلى تَصريحٍ دائمٍ بالهيمنةِ. من أَجلِ إدانةِ المعاييرِ المُنحازةِ التي تُعاقبُ على الكلمةِ وتُسامِحُ على القَتلِ، وتُجَرِّمُ الحِبرَ وتُشرعِنُ الحِصارَ، وتَبكي على ذاكرةٍ وتَدوسُ أُخرى.

لقد جاءتْ فُصولُ المُواجهةِ بِمَثابةِ استراتيجيّاتٍ: من تَفكيكِ المُصطلحِ، إلى

تَحريرِ اللُّغةِ، إلى قِراءةِ القُرآنِ بوصْفِهِ دَليلًا رَمزيًّا لِمُواجهةِ الادّعاءِ، إلى تَشريحِ أَدَواتِ التّسلُّطِ، إلى اقتِراحِ بديلٍ أَخلاقيٍّ يُعيدُ رَسمَ المِعيارِ من مَوقعٍ مُستقلٍّ، ووَعيٍ حرٍّ، وثِقةٍ لا تَنكَسِرُ في سرديّةِ الآخَرِ.

ليس المَطلوبُ إذًا أَنْ نُكَفِّرَ عن ذَنبٍ لم نَرتكِبْه، ولا أَنْ نُثبِتَ حُسنَ نِيّةٍ لا يُطلَبُ من غيرِنا، بل أَنْ نُعيدَ التّوازنَ للخِطابِ. أَنْ نَروي، ونُساءِل، ونَكشِف، ونُحرِّكَ الصَّمتَ نحوَ السُّؤالِ. أَنْ نُزَعزِعَ الحَصاناتِ المَصنوعةَ، ونَنزعَ الغِشاوةَ عن وَهمِ المُصطلحاتِ، ونُعليَ من شَأنِ الإنسانِ الذي ضاع صَوتُه في زِحامِ الحِمايةِ الانتقائيّةِ.

إنَّ «مُعاداةَ السّاميّةِ» كما تُقدَّمُ اليومَ، هِندسةٌ جديدةٌ لِلسُّكوتِ. والسُّكوتُ، حينَ يُفرَضُ قسرًا، يَصيرُ إذعانًا. ومِن هنا، فإنَّ هذا الكِتابَ هو بِمَثابةِ استئنافٍ لِـ «جِهادِ التّبيينِ»، الذي تَبدأُ مَعرَكتُه من الكلمةِ، وتَنتَهي بِتَحريرِ الوَعي من المُصطلحِ.

لائحة المراجع

1. القرآن الكريم.

2. إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط6، بيروت، 2003.

3. إرنست رينان، تاريخ اللغات السامية، ترجمة خليل صابات، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1936.

4. أنور المجالي، صناعة معاداة السامية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2018.

5. برنارد لويس، السامية ومعاداتها: سؤال حول الصراع والتحيز ، ترجمة زبيدة محمد عطا، المركز القومي للترجمة ، ط1، القاهرة، 2019.

6. بيير أندريه تاغييف، معاداة السامية الجديدة، ترجمة محمد الشاهد، دار الجمل، ط1، بيروت، 2006.

7. روجيه غارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ترجمة: محمد هشام، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 1996.

8. شلومو ساند، اختراع الشعب اليهودي، ترجمة إسحق دزدار، دار ابن خلدون، ط1، بيروت، 2010.

9. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، 1970.

10. طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، دار الحرية، ط8، بغداد، 1980، ج1.

11. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج

تفسـيري جديـد، دار الشـروق، الطبعـة الأولى، القاهـرة، 1999، 8 مجلـدات.

12. نورمـان فنكلسـتين، صناعـة الهولوكوسـت: تأمـلات فـي اسـتغلال المعاناة الـيهودية، ترجمـة: سـماح ادريـس، دار الآداب، الطبعـة الأولى، بـيروت، 2021.

13. هيغـل، العقـل فـي التاريـخ، ترجمـة إمـام عبـد الفتـاح إمـام، دار التنويـر، ط3، بـيروت، 2007.

العناوين الصادرة من تقرير أفق

العدد	العنوان	العام
1	الديانة الإبراهيمية الجديدة	2021
2	العملة الإلكترونية - بيتكوين	2021
3	ظاهرة أغاني وموسيقى الراب	2021
4	استهداف الدين في الحرب الناعمة	2021
5	الإشاعة	2021
6	الميتافيرس	2022
7	1 الجمعيات النسائية	2022
8	2 الجمعيات النسائية	2022
9	الإعلام الجديد والتحديات الأسرية	2022
10	أدبيات الحرب الناعمة	2022
11	أوهن من بيت العنكبوت	2023
12	الأسرة وتحدّي الهويّة	2023
13	مخاطر الشبكات الاجتماعيّة على الشباب	2023
14	ولّى زمن الهزائم	2023
15	الطّلاق العاطفيّ	2023
16	قوّتنا الناعمة	2024
17	السَّامِيَّةُ وَمُعَادَاتُهَا المَفْهُومُ وَالتَّوْظِيفُ الإيديولوجِيُّ	2025