مارك أوجيه

أين مضى المستقبل؟

ترجمة: محمد الحاج سالم

مكتبة

صفحة ٧

Où est passé l'avenir?

Marc Augé

مكتبة
t.me/soramnqraa

أين مضى المستقبل؟

مارك أوجيه

ترجمة: محمّد الحاج سالم

صفحة

صفحة ٧

كتاب
أين مضى المستقبل؟
المؤلّف
مارك أوجيه

الطّبعة الأولى:2024
التّرقيم الدّوليّ
978-603-8387-68-9
رقم الإيداع
1445/7305

حقوق التّرجمة العربيّة محفوظة
© صفحة سبعة للنّشر والتّوزيع
E-mail: admin@page-7.com
Website: www.page-7.com
Tel.: (00966)583210696
العنوان: الجبيل، شارع مشهور
المملكة العربية السعودية

مكتبة
t.me/soramnqraa

جميع آراء المؤلف الواردة في هذا العمل وخلافه تعبر عنه وحده وليست مسؤولية دار النشر أو أي جهة أخرى متصلة بها من الجهات والهيئات الثقافية التنظيمية أو المانحة وغيرها.

تستطيع شراء هذا الكتاب من متجر صفحة سبعة
www.page-7.com

الفهرس

تقديم المترجم 5

مقدّمة (مفارقات الزّمن) 11

I- ثقافات المحايثة 19

II- تغيير السلّم: المسائل المطروحة والوضع الرّاهن 31

III - العولمة، التحضّر، الاتّصال، الآنيّة 41

IV - المعاصرة والوعي التّاريخي 55

V - الاغتراب، الحداثة، الديمقراطيّة، التقدّم 77

VI - الماضي، الذّاكرة، المنفى 95

VII - المستقبل والطّوبى 105

VIII - عالم الغد، الفرد، العلم، التّعليم 123

خاتمة (من أجل طوبى التّعليم) 137

بيبليوغرافيا 145

قائمة بأهمّ أعمال مارك أوجيه 147

مكتبة
t.me/soramnqraa

تقديم المترجم

قد يستغرق الأمر بعض الوقت من أجل استيعاب المساهمة الكبيرة لمارك أوجيه [1935-2023] في علم الإناسة، وإعادة الاعتبار لدور هذا العلم في فهم العالم المعاصر، سواء في وضعه الرّاهن أو في تاريخيّته. ولعلّ أهمّ ما يُميّز مساهمة أوجيه هو بلا شكّ استخدامه مفهوم «المعاصرة» بشكل فذّ وغير مسبوق. فما نسمّيه «العولمة» كانت في نظره مسألة متشعّبة ومتفرّعة، وهي تعني في المقام الأوّل توحّد العالم نتيجة تقلّص المسافات والزّمن، وهذا ما يجمعنا ويجعلنا «جميعًا معاصرين لبعضنا البعض» في أيّ نقطة على كوكب الأرض. كما يعتمد أوجيه، في هذا السّياق أيضًا، مفهوميْ «الآنيّة» و«الحضور الكلّي» اللّذان يرى أنّهما أهمّ هواجس الزّمن المعاصر، إذ يمكن أن يكونا في آنٍ مصدر متعة أو مصدر قلق. وفي سنواته الأخيرة [تُوفيّ منذ شهرين]، أصرّ أوجيه على مفهوم «الإنسانيّة العامّة» التي يجب البحث عنها باستمرار في كلّ واحد منّا انطلاقًا من تنوّعنا وتجاوزه.

وقد أدّى تفكيك التّناظر الكلاسيكي في علم النّياسة بين الهويّة والثّقافة والأرض إلى أن يتساءل أوجيه مجدّدًا عمّا يصنع «الأماكن التأنّس» وعمّا يكسرها، ومن هنا ولعه بالتّنظير لما أسماه مفهوم «اللاّمكان» وما يصحبه من قلق فقدان الأماكن، أو حتّى اختفائها في المجتمعات المعاصرة. وكان السّؤال الذي أثار اهتمامه هو آليّة الارتباط

بالأماكن بوصفها ارتباطًا أيضًا بالعلاقات والذّكريات والهويّات المنغرسة في فضاءات عيش ملموسة. كما أثارت اهتمامه الظّاهرة المعاكسة، أي ظاهرة التنقّل والانفصال عن الأماكن والابتعاد عن الآخرين، وخاصّة ظاهرة المنفى، قسريًّا كان أو طوعيًّا.

كما انشغل أيضًا بمسألة الانفصال عن مادّية الوجود، ومن هنا اهتمامه بما يُسمّى «الدّيانات الوثنيّة»، أو «أديان المحايثة»، مقابل الأديان المتعالية (كما يتجلّى من خلال عملين رائعين: **عبقريّة الوثنيّة**، 1982 و**الإله الشّيء**، 1988). وقد دفعه هذا الاهتمام بانفصال العالم عن الواقع إلى تنبيهنا مبكّرًا إلى «**طغيان الخائلي**»، أي سحق ملكة المخيّلة من خلال ضخّ وسائل الإعلام الصّور بكثافة صُلب الواقع، وما ينتج عن ذلك من ارتباك في النّفوس وخيرة في العقول (**حرب الأحلام: تمارين في الخيال النّياسي**، 1997). ولا شكّ في أنّ تكوينه الأوّلي في مجال الدّراسات الأدبيّة قد ساهم في دفعه أحيانًا إلى الاهتمام بمسألة الخيال وأثره في تشكّل الثّقافات والأديان وما نحمله من رؤى وتصوّرات حول أنفسنا وحول العالم.

لقد مارس بمهارة ما يسمَّى النّظرة التنويريّة، وربّما كان هذا التجذّر الفكري هو المفتاح لفهم مسيرته النظريّة بأكملها. فقد أصرّ على ضرورة معرفة كيف نغترب عن أنفسنا لكي نفهم العالم الذي نعيش فيه، وتمرّد على كلّ غرائبيّة مبتذلة، وطبّق منهجه في دقّة الملاحظة في دراسته حول «**استجواب الجثّة**» في الطّقوس الجنائزيّة عند بعض شعوب ساحل العاج (لأنّ كلّ مجتمع يسعى إلى إعطاء معنى للموت)

مقارنة بطقوس الموت عند المسافرين «فائقي الحداثة» في أحراش العالم الخائلي للأنترنت الذين يسترشدون بأوامر غير مرئيّة في تطوافهم واستهلاكهم المجهول الهدف والغاية.

ومن أجل فهم هذه التحوّلات، سعى إلى إعادة التّفكير في مهمّة الفهم الإناسي للعالم بما يتجاوز الافتراضات الكلاسيكيّة التي يُمثّل مفهوم «العِرْق» نموذجها الأعلى، انطلاقًا من مسألتين أساسيّتيْن، هما مسألتا الزّمان والمكان. فقد كان الدّفاع عن إناسة المعاصرة يعني إعادة الاعتبار للبعد التّاريخي للوقائع ودراستها ضمن «سياقاتها» ومن خلال ديناميّة حركتها الدّائمة (وهو في هذا الصّدد متابع لجورج بالانديه الذي قدّم تحت إشرافه أطروحة دكتوراه الدّولة عام 1973) دون رفض التّحليل البنيوي للقرابة أو أنظمة المعتقدات التي لاحظ وجودها، إذ ذكّر في كثير من الأحيان بعدم وجود تناقض بين المقاربتين البنيوية والديناميّة، وسعى في المقام الأوّل إلى إعطاء السّياقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة ما تستحقّ من مكانة في البحوث النياسيّة الوصفيّة (الإثنوغرافيّة).

وفي هذا الكتاب، يُناقش مارك أوجيه الذي يُعدّ أحد أبرز العقول في مجال العلوم الاجتماعية والإناسيّة مجموعة متنوّعة من القضايا المعقّدة تشمل التّكنولوجيا، والزّمن، والثّقافة، والدّين، والأساطير، وتأثير الاستعمار على الثّقافات.

كما يُسلّط النصّ الضّوء على أهمّية المحايثة والتّواصل الثّقافي في تكوين العلاقات الاجتماعيّة والثقافيّة بين الأفراد والمجتمعات، ويستعرض

كيفيّة تأثير التّواصل والحوار على تطوير الثّقافات والفهم المتبادل بين الأعراق والثّقافات المختلفة.

وفيما يتعلّق بالدّين والأساطير، يشير النصّ إلى دورهما في تشكيل العقائد والقيم في المجتمعات، ويستعرض كيفيّة تأثّر الأفراد والمجتمعات بالدّيانات والأساطير وكيف تغدو من مكوّنات هويّتهم وثقافتهم لولا تدخّل بالاستعمار الذي قام بفسخ تاريخ المستعمَرين ودفع نحو تغييرات قسريّة في الثّقافات وفي بنية المجتمعات ما زالت مفاعيلها قائمة في طرائق التّفكير، وآثارها بارزة في تشكّل الهويّات الوطنيّة، وما يزال يؤثّر إلى الآن على العلاقات والديناميّات الاجتماعيّة في العديد من البلدان حول العالم. فقد كان المشروع الاستعماري الفرنسي في أفريقيا، واحدة من لحظات هذه المعاصرة وهذه العولمة الجزئيّة للوجود. وهذا ما دفع أوجيه إلى عدم اعتماد رؤية تصالحيّة لما يُفضّل أن يُسمّيه «الكوكبيّة» التي اعتبرها في المقام الأوّل واقعة تاريخيّة وجغرافيّة يتحكّم فيها الصّراع بين القوى ما بعد الاستعماريّة الأوروبيّة وبلدان الجنوب، والتي أدّت إلى لجوء كثير من النّاس إلى حضن اللّغة الدينيّة وخطبها التبشيريّة بما قد تحمله من دعوة إلى العنف باسم المقدّس.

ولعلّ أهمّ ما يطرحه هذا الكتاب هو ما جاء في خاتمته من أجل حلّ جملة الإشكالات المطروحة فيه، وهو اقتراح فكرة «طوبى التّعليم» كمشروع مثالي يهدف إلى تحقيق تعليم متاح ومتساوٍ للجميع. وهذا المشروع، على الرّغم من أنّ البعض قد يعتبره مثاليًّا وغير قابل للتّحقيق

في الواقع الحالي، إلاّ أنّ أوجيه يُؤكّد أنّه قابل للإنجاز تدريجيًّا باعتماد خطّة إصلاحات تعليميّة واجتماعيّة تجعل التعليم متاحًا للفئات الاجتماعيّة المهمّشة، مع التّركيز على البحث العلمي وتوسيع الفهم الثّقافي للعالم. إنّها طوبى يمكن أن تساهم في الحدّ من الفوارق الاقتصاديّة وتعزيز المساواة في الوصول إلى التّعليم، وهو ما يُوجب العمل على خلق مجتمع يُقدّر الثّقافة والعلم ويعمل على تحقيق وعود المستقبل.

محمّد الحاج سالم

تونس الحاضرة، 15 أكتوبر 2023

مقدّمة

مفارقات الزّمن

تكمن المفارقة الأولى للزّمن في إدراك الفرد أنّ وجوده حَدَثَ في زمن سبق ولادته وسيستمرّ بعد وفاته. هذا الوعي الفردي بالمحدود واللاّنهائي ينطبق في الوقت نفسه على الفرد والمجتمع. ذلك أنّ الفرد الذي يتغيّر، فيكبر ثمّ يشيخ قبل أن يختفي في أحد الأيّام، يشهد بين هذين الحدثين ولادة بعض النّاس ونموّهم، وشيخوخة آخرين وموتهم. إنه يشيخ في عالم يتغيّر، حتى وإن كان ذلك ببساطة لأنّ الأفراد الذين يشكّلونه يتقدّمون أيضًا مثله في السنّ، ويرون تدريجيًّا أجيالًا أصغر تحلّ محلّهم.

وتوجد ردود فكريّة على هذه المفارقة الأولى: وهي تلك النظريّات التي تُصوّر، بشكل أو بآخر، دورة الأشياء المكرورة. وفي معظم المجتمعات التي درسها علم النّياسة (الإثنولوجيا) التّقليدي، تُوجد تمثيلات معقّدة لمسألة الوراثة تميل إلى القول بأنّ موت الأفراد لا يُمثّل النّهاية، بل وسيلة لتتوزّع العناصر المكوّنة لهم وتُعاود الحياة في كائنات أخرى. وما نظريّات التّناسخ سوى مثال خاصّ من هذه التّمثيلات.

ففي أفريقيا، على سبيل المثال، لا ترتبط فكرة عودة العناصر التي حرّرها الموت بفكرة عودة الأفراد بصفتهم بشرًا، حتى لو كان منطق السّلالات في السّلطنات والممالك الكبرى يدفع في هذا الاتّجاه. كما تنخرط مؤسّسات أخرى، مثل الطّبقات العُمْريّة، أو بعض الظواهر الدينيّة الشعائريّة، مثل التقمّص، في هذه الرّؤية الباطنيّة للعالم التي تميل إلى إضفاء طابع نسبي على التّعارض بين الحياة والموت بحَدْسٍ لا يبعد كثيرًا عن المبدأ العلمي الذي ينصّ على أن لا شيء يفنى، ولا شيء يُخلق، كلّ شيء يتحوّل.

والمفارقة الثّانية للزّمن هي تقريبًا عكس الأولى: فهي ترجع إلى الصّعوبة التي تُواجه البشر الفانين، أي المحكومون بالزّمن وبأفكار البداية والنّهاية، في أن يُفكّروا في العالم دون أن يتخيّلوا له بدايةً وأن يستدعوا له نهايةً. وما النظريّات حول نشأة الكون ونهاية العالم، بأشكالها المتنوّعة، سوى حلّ متخيّل لهذه الصّعوبة.

أمّا المفارقة الثّالثة للزّمن فتتعلّق بمضمونه، أو بالتّاريخ إذا شئنا. إنها مفارقة الحدث، الحدث المنتظر دومًا والمتخوّف منه دائمًا. فالأحداث من ناحية أولى، هي التي تجعل مرور الزّمن محسوسًا وتساعد على تحديده وتنظيمه من منظور مختلف عن منظور دوران الفصول. لكن، من ناحية أخرى، ينطوي الحدث على خطر الانقطاع، أي الانقطاع دون رجعة عن الماضي، وحضور الجديد في أخطر أشكاله. وقد كانت الكوارث المناخيّة والجويّة والوبائيّة والسياسيّة والعسكريّة، لفترة طويلة من الزّمن، مصدر تهديد لوجود الجماعة نفسها، ولم يُؤدِّ تطوّر

المجتمعات إلى اختفاء الوعي بهذه المخاطر، بل اكتفى بوضعها على صعيد آخر. وقد كانت السّيطرة الفكريّة والرمزيّة على الحدث دائمًا الشّغل الشّاغل للجماعات البشريّة، ويظلّ الأمر كذلك إلى اليوم؛ ولم تتغيّر سوى الكلمات والحلول. بل إنّ تناقض الحدث ربّما يكون اليوم قد بلغ ذروته: ففي حين يتسارع التّاريخ تحت ضغط الأحداث بجميع أنواعها، ترانا نزعم، كما في العصور القديمة، أنّنا قادرون على إنكار وجوده، على سبيل المثال. من خلال الاحتفال بنهايته.

ومن خلال صياغة هذه المفارقات الثّلاث أو مداورتها أو تفسيرها، تحدث جميع محاولات ترميز العالم والمجتمعات في سياقات تاريخيّة شديدة التنوّع. وإذا كان ظهور اللّغة، كما يؤكّد كلود ليفي ستروس في مقدمّته لأعمال مارسيل موس[1]، قد أدّى بالضّرورة إلى الحاجة إلى أن يكون للعالم معنى، فمن الواضح تمامًا أنّ مقولة الزّمن (المتى) هي التي قدّمت المادّة الأوليّة المثاليّة لهذا المشروع لأنّه كان الأقرب إلى التّجربة والإدراك الحسّي ممّا يُمكن أن تّقدّمه مقولة المكان (الأيْن)، وبهذا المعنى، كانت أقلّ مقولات العقل تعسّفًا. وقد كان التحكّم في التّقويم أحد أكثر أشكال السّيطرة الدينيّة و/أو السياسيّة فعاليّة على المجتمعات، لأنّ الزّمن، وهو معطى مباشر للوعي، بدا في آنٍ عنصرًا أساسيًّا في الطّبيعة وأفضل أداة لفهمها والسّيطرة عليها. وقد استخدمت القوى الدينيّة والسياسيّة دائمًا الزّمن لإعطاء الثّقافة مظهر

1 - Marcel Mauss, ***Sociologie et anthropologie***, Paris, PUF, 1950.

الحقيقة الطبيعيّة. كما واجهت جميع الثّورات الحاجة إلى إعادة تعريف استخدام الزّمن وإصلاح التّقويم في سبيل تغيير المجتمع.

ومع ذلك، فإنّه لا معنى لفصل فكرة الزّمن عن فكرة الفضاء. فجميع الأنظمة الرمزيّة التي يمكن ملاحظتها في العالم تشهد عكس ذلك بوجود ترابط يُدرك دائمًا بشكل حَدْسي بين هاتين «**الصّورتين القَبْليّتيْن للحساسيّة**»، بالتّعبير الكانطي. وتحدّد ثقافات المحايثة فضاءات الحياة الاجتماعيّة وتنظّمها بدقّة شديدة، سواء لتمييزها عن الفضاءات غير البشريّة أو لرسم الخطوط الفاصلة بين الجماعات الاجتماعيّة نفسها (قواعد الإقامة، وأنظمة الشقّيْن[2]، والفضاء العامّ والفضاء الخاصّ، والفضاء المقدّس والفضاء الدّنيوي، وما إلى ذلك). وترتبط هذه الانقسامات ارتباطًا وثيقًا بتمثيلات الزّمن الاجتماعي، فبعضها لا يظهر إلاّ خلال الطّقوس الموسميّة. وبما أنّ أمكنة الإقامة تتغيّر مع تقدّم العمر (الوصول إلى سنّ البلوغ، الزّواج، وما إلى ذلك)، فإنّه يمكننا الحديث عن «فضاء زمني» اجتماعي يتناسب مع أنماط مختلفة من التّنظيم.

وكانت محنة الآخر التي كانت في شكل غزوات واستعمار، أشدّ إيلامًا في الغالب من الغزو ذاته، من حيث أنها قلبت النّظام المكاني الزّماني القائم باعتباره ماضويًّا وعفا عليه الزّمن. وقد كان هذا في البداية، في

2 - في حالات انقسام المجتمع إلى عشيرتين كبيرتين تمارسان الزّواج الاغترابي، يُطلَق على هذا التّنظيم المجتمع الشقّي أو النّصفي (moitié). وبرغم ذلك، فإنّ مثل هذه التّكوينات الاجتماعيّة الشِقّيّة أو النّصفيّة لا تلعب دورًا خطيرًا في حياة المجتمع إلاّ في حالات قليلة كالحرب أو الانقسامات الداخليّة، وفيما عدا ذلك تظلّ مجموعة النّسب أو العشيرة حجر الزّاوية في التّكوين الاجتماعي الذي يعلو التّنظيم العائلي والأسري [المترجم].

نظر السكّان الأصليّين، حدثًا قاهرًا أحدث انقطاعًا لا رجعة فيه بين الحاضر والماضي، وفرض عليهم إعادة تفسير الماضي وتبنّي رؤية جديدة للمستقبل، سواء من النّاحية السياسيّة أو الدينيّة. وبالتّوازي مع ذلك، غيّر ذاك الحدث تنظيمهم المكاني بالكامل. فالعمران والتّقسيمات الإداريّة الجديدة، وإنشاء زراعات صناعيّة موجّهة نحو التّصدير، والإدماج القسري في فضاء المستعمِر - على سبيل المثال خلال حرب 1914-1918 أو الحروب الاستعماريّة ذاتها - شكّلت الخطوط العريضة، على المستوى الإقليمي، لـما يُعرف اليوم باسم العولمة.

بيد أنّه لا يُستبعد حدوث انقلاب غريب في الوضع، فيمكن للغرب المستعمر أن يجد نفسه اليوم في مواجهة نفس الصّعوبات التي سبق أن أثارها سابقًا في صفوف المستعمرين حين فَرَضَ عليهم تصوّره التطوّري للتّاريخ. فنحن نجد في الواقع، أنّ جميع المخطّطات الفكريّة التي قامت عليها الإيديولوجيا الاستعماريّة وما بعد الاستعماريّة بنسب متفاوتة من التردّد أو الاقتناع أو سوء النيّة)معنى التّاريخ، والإرادويّة فيما يتعلّق بالحدث، ورفض الاعتبارات العارضة، وضرورة التّرابط الموروث عن عصر التّنوير بين التقدّم العلمي والتقدّم المادّي والتقدّم الأخلاقي(، تمّ تقويضها خلال القرن العشرين. وكثيرا ما يُشار عن حقّ، إلى فشل الأنظمة الشيوعيّة في هذا الصّدد، ولكن يجب علينا الإشارة أيضًا إلى التشوّش الأخلاقي تجاه حجم المذابح التي جعل التقدّم التكنولوجي ممكنًا، والنّهاية الكارثيّة للمغامرات الاستعماريّة، ما يُفقد كلّ معنى لجزء من التّاريخ الغربي، إضافة إلى تنامي الشّكوك الفكريّة التي تُرافق اليوم حركة العولمة المتسارعة.

وهذه الحركة، الواضحة وغير المتوقّعة في آنٍ، تتعلّق بالاقتصاد وكذلك بالعلم والتكنولوجيا والسّياسة؛ وهي تُولّد أشكالاً جديدة غير مسبوقة من العنف والقوميّة وتشنُّجات دينيّة وسياسيّة غير مسبوقة، تؤكّد فشل المشروع الاستعماري باعتباره أولى محاولات العولمة. ولذلك يُضحي ماضينا الأحدث وتاريخنا الأقرب (الذي يمكن قياسه بمقياس فترة حياة فرد) غامضيْن بالنّسبة إلينا. ومنذ عام 1989 وسقوط جدار برلين، بدأ يُكتب تاريخ جديد نجد صعوبة في قراءته وفهمه لأنّه يتحرّك بسرعة كبيرة ويُؤثّر بشكل مباشر وفوري في العالم بأسره.

ومن النّاحية الفكريّة، فإنّ هذا التّغيير في السُلَّم يفاجئنا ونحن ما نزال في مرحلة إدانة المفاهيم القديمة ورؤى العالم التي كانت تقوم عليها، لتُستبدل برؤيتين متطرّفتين على طرفيْ نقيض، إحداهما متشائمة وعدميّة ومروّعة تنعدم فيها كلّ إمكانيّة للفهم، والأخرى انتصاريّة وتبشيريّة تعتبر أنّ كلّ الوعود قد تحقّقت أو هي في سبيلها نحو التحقّق. وفي كلتا الحالتين، لا عبرة تُستخلص من الماضي ولا جديد يُنتظر من المستقبل. وبين هاتين الرّؤيتين المتطرّفتين يُوجد مجال إيديولوجيا الحاضر المهيمنة على ما يُسمّى مجتمع الاستهلاك. وفي ظلّ تدفّق الصّور والرّسائل، وتحت تأثير تقنيات الاتّصال الفوري وتسويق جميع السّلع المادّية والثقافيّة، يبدو أنّه لم يعد أمام الأفراد سوى الاختيار بين نزعة استهلاكيّة امتثاليّة وسلبيّة، حتى عندما تنخفض قدرتهم على الاستهلاك الفعلي، أو نزعة رفض جذريّة لا يمكن إلاّ للأشكال الدينيّة الحادّة أن تُوفّر لها دعامة نظريّة. وها نحن ما زلنا نرى، على المستوى

الإيديولوجي نفسه، ولادة ارتباطات أساسيّة بين الإيديولوجيا الدينيّة والإيديولوجيا الاستهلاكيّة، وبشكل خاصّ في حالة الإنجيليّة الأمريكيّة الشماليّة. أمّا بالنّسبة إلى البقيّة، فإنّ أشكال الإقصاء الجديدة التي تُشكّل العولمة إطارها العامّ وأحد عواملها الرئيسيّة، تُولّد، من خلال وساطات مختلفة بها في ذلك الأصوليّة الدينيّة، مواقف رفض أو هروب تجاه النّظام المهيمن الذي يُثير مشاعر الكراهيّة والانبهار في وقت واحد. وبهذا، تظلّ محاولات التحدّي والتمرّد والاحتجاج أسيرة نفس ما تُعارضه من أنماط تفكير، سواء في الحياة السياسيّة أو على المستوى الفكري والفنّي.

لقد ادّعت كلّ الإمبراطوريّات أنّها تُوقف التّاريخ، وقيل أيضًا إنَّ عدَّة عولمات سبقت العولمة الحاليّة. والفرق الوحيد، ولكنه مهم، هو أنُ العولمة الحاليّة تتعامل مع كوكب الأرض كجسم مادّي، فنحن نُصبح يومًا بعد آخر أكثر وعيًا باحتلال «مقاطعة في الكون»، على حدّ تعبير باسكال. وفي هذا الكون، لم تعد مقولات الزّمان والمكان التي اعتدنا عليها فعّالة، ويُمكن للدَّوْخة التي تُصيبنا بها استكشافات الفيزياء الفلكيّة أن تُؤثّر على إدراكنا للتّاريخ البشري.

وهكذا يساهم كلّ شيء في التّشكيك في مقولات التّحليل والتّفكير التقليديّة. ومع ذلك، فقد مكّنتنا هذه المقولات من فهم عمل الإيديولوجيا، وبشكل خاصّ في التعرّف على سمة أساسيّة فيها: وهي أنّها تندّ جزئيًّا عن الوعي، سواء وعي ضحاياها، أو وعي من يستخدمونها للسّيطرة على الآخرين. ولذلك قد يكون من المفيد العودة إلى مقولة الزّمن من أجل تمحيص البداهات الكاذبة التي تقوم عليها إيديولوجيا الحاضر

الرّاهن. وتأخذ هذه البداهات شكل مفارقة ثلاثيّة. المفارقة الأولى: أنّ التّاريخ، عندما يتعلّق بشكل صريح بالبشريّة جمعاء، يتوقّف في الوقت الذي يغدو فيه مصدر أفكار جديدة لإدارة المجتمعات البشريّة. والمفارقة الثّانية: أنّنا نشكّ في قدرتنا على التّأثير على مصيرنا المشترك في وقت يتقدّم فيه العلم بسرعة متزايدة. والمفارقة الثّالثة: أنّ الوفرة غير المسبوقة في وسائلنا تمنعنا من التّفكير في الغايات، كما لو أنّ الجُبْن السّياسي يجب أن يكون ثمنًا للطّموح العلمي والغطرسة التكنولوجيّة.

وهذه المفارقات الثّلاث ليست سوى الشّكل التّاريخي الحالي للمفارقات الثّلاث المذكورة في البداية. وبهذا المعنى، فهي مفارقات محض إيديولوجيّة. فجميع أنساق تنظيم العالم والسّيطرة عليه، سواء كان لهذا العالم حدود جغرافيّة ضيّقة، أو إذا أراد أن يكون، كما هو الحال اليوم، متماهيًا مع الكوكب، أنتجت نظريّات حول الفرد والعالم والحَدَث، ولا يشذّ نسق العولمة عن هذه القاعدة. وعلى هذا النّحو، يمكن تحليل الإيديولوجيا التي تكمن وراءه وتحفزّه وتسمح له بأن يفرض نفسه على الضّمائر الفرديّة، رغم تعقّد محدّداته وآثاره، وهذا ما تسعى الأفكار المقدّمة هنا، من منظور إناسي مقارن لتمثيلات الزّمن، إلى المساهمة فيه. وسوف يتناول تحليلنا على التّوالي مفاهيم المحايثة (ما يتعلّق بالمجتمعات أو الثّقافات المحايثة)، والتّنمية (ما يتعلّق بنظريّات التّنمية أو إجراءاتها)، والعولمة (وبالتالي الاتّصال والتحضّر)، والمعاصرة، والحداثة، والذّاكرة، وأخيرًا، الطّوبى، لمحاولة الإجابة على السّؤال الذي يبدو ساذجًا لكنّه يطارد مجالات نشاطنا وتفكيرنا المختلفة بإصرار أكبر كلّ يوم: أين مضى المستقبل؟

I

ثقافات المحايثة

يجب أن تُفهم عبارة «ثقافة المحايثة» على أنّها تشير من ناحية أولى، إلى نظريّة في الحدث تهدف إلى إنكار وجوده أو دحض طابعه العَرَضي، ومن ناحية أخرى، إلى مجموعة من التصوّرات المتعلّقة بالفرد والمجتمع والوراثة والإرث، لا تترك مجالًا لأيّ ثنائيّة، وقادرة بشكل خاصّ على دعم هذا الإنكار.

لا نجد في المجتمعات الشِّرْكِيّة، التي كانت الموضوع المفضّل في علم النّياسة)الإثنولوجيا(في بداياته الأولى، أيّ فكرة عن التّعالي والخلاص الفردي. ففي تلك المجتمعات، يُنظر إلى الفرد البشري على أنّه اتّحاد مؤقّت (خلال فترة حياته) لعدد معيّن من العناصر التي يُحرّرها الموت: فتختفي بعض تلك العناصر، ويدخل بعضها الآخر في تشكيلات جديدة إمّا بطريقة عشوائيّة أو بوساطة قوانين النَّسَب. وفي أفريقيا، وعند سكّان أمريكا الأصليّين، وفي مناطق المحيط الهادي، يمكن أن تختلف الصّيغ بلا حدود، ولكن في كلّ تجمّع بشري، تكون فكرة مكوّنات الشّخص حاضرة ومرتبطة بأفكار الوراثة والنَّسَب بشكل أو بآخر. وهذه المكوّنات ليست مادّية ولا هي روحيّة، بل هي بالأحرى «مادّية» و«روحيّة» معًا، إذا شئنا التّعبير بلغاتنا الغربيّة المتميّزة بالثنائيّة الميتافيزيقيّة.

وهذه المكوّنات هي علامات هويّة ومبادئ عمل، وناقلات طاقة. وبعضها فرديٌّ تمامًا، والبعض الآخر متوارث. ويعتمد بعضها على العلاقات ويمكنه أن يتفاعل سلميًّا وأحيانًا بشكل عدائي مع مكوّنات أفراد آخرين؛ بينما يكون بعضها الآخر أكثر ارتباطًا بالأجساد وقد يتعرّض لعدوان مكوّنات أفراد آخرين. وتُعدّ كلّ إمكانيّات الهجوم والدّفاع هذه، والتي يشار إليها أحيانا تحت عنوان «معتقدات السّحر»، تعبيرات عمّا يُسمّى «البنية الاجتماعيّة». والبنية الاجتماعيّة هي مجموع شبكة العلاقات الممكنة والمتصوّرة بين الأفراد الذين ينتمون إلى هذا الكلّ. وتُفسَّر معظم الأحداث، وخاصّة الأحداث البيولوجيّة (المرض والموت)، بأنّها نتيجة لهذه العلاقات– وهي علاقات في آنٍ علاقات قوّة وعلاقات بنيويّة، أي علاقات ذات معنى اجتماعي. ولنأخذ مثالاً على ذلك من المجتمعات المنتمية إلى شعب «الأكان» (akan) في غرب أفريقيا، على جانبي الحدود بين ساحل العاج وغانا. ففي هذه المجتمعات، يكون النّسب أموميًّا، ولكن العلاقة بين الابن وأبيه (أو وريثه من أخوال الأب) لها اشتراطاتها الخاصّة، إذ تنشأ هذه العلاقات المزدوجة مع نسب الفرد الأمومي ونسب والده الأمومي مع مرور الوقت. فعند عشائر اللاّديان (Alladian)، حيث عملتُ في الستينيّات والسبعينيّات من القرن الماضي، كانت مكانة الفرد تعتمد إلى حدّ كبير على عمره. فهو يتحرّر تدريجيًّا من وصاية والده ليندمج بشكل أوضح في نسبه الأمومي ويكتسب استقلاليّة اقتصاديّة نسبيّة. وتُؤدّي مختلف هذه المراحل إلى تغييرات في مكان إقامة الابن وإعادة توزيع منتجات عمله. فعادة ما يحصل «الابن الصالح» من والده على إذن بالزّواج

والحقّ في بناء كوخ في حَوْش والده وزراعة نبتة الكُسَّافة (manioc) على قطعة من أرض تابعة لسلالة والده الأموميّة. ولن يحصل الابن على حقّ بناء مطبخ بجوار كوخه وإحضار زوجته للعيش معه بشكل دائم إلاّ مع ولادة طفله الثّاني أو الثّالث. وفي وقت لاحق، ومع ولادة الطّفل الخامس أو السّادس، يحصل على حقّ التصرّف في منتجات صيده البحري بنفسه. وإلى ذلك الحين، يكون الأب (أو وريث الأب من جهة الخؤولة) هو المشرف على إعادة التّوزيع هذه. ومنذ لحظة حصول الابن على هذا الحقّ، يغدو أخواله من جهة الأمّ هم المستفيدون الرئيسيّون من الصّيد بدلاً من أخوال أبيه. وفي الوقت نفسه، يحصل على حقّ العمل في أراضي أخواله والصّيد لحسابه الخاص.

وقد تسبّب هذا النّظام في حصول توتّرات بين مختلف الشّركاء وخاصّة بين الأصهار من جماعات نَسَبيّة مختلفة، أي التي تعتمدُ نسب الأب من جهة ونسب الخال من جهة أخرى. وكان من السّهل أن يُعزى أيّ مكروه إلى هذه التوتّرات، إمّا إلى اعتداء «سحري» من جانب قرابة الأمّ، أو إلى لعنة من جانب قرابة الأب. وكانت بعض الحالات تشهد أحيانًا تطوّرات ومنعطفات تزيد في الغالب من تعقيدها، إن لم تجرف أيضًا أطرافًا ثالثة إذا اقتضت الظّروف ذلك. بيد أنّ فكرة المرض أو الموت «الطّبيعي» (بلُغتنا) لم يكن لها أيّ حضور لأنّها كانت خالية من كلّ معنى: ففي حالة حدوث أمر جَلَل، كان من الضّروري التقصّي بشأنه وصولاً إلى تحديد المسؤول عنه. ولم يكن الغرض من هذا الإجراء معاقبة الجاني، حتى وإن كان هذا يحدث أحيانًا، بقدر ما كان يهدف إلى تفسير الحدث من خلال ربطه بالبنية. ولأنّ الإمكانات العدوانيّة أو

الدفاعيّة كانت وراء تعريف العلاقات نفسها ولا تقوم بالتّالي سوى بتحقيقها على أرض الواقع؛ فقد كانت في طبيعة الأشياء، وبالتّالي كان للتّشخيص أو الحكم أثره في عودة الأمور إلى نصابها. فقد كان المرض والموت يظلّان مثار جدل طالما ظلاّ دون تفسير، وبمجرّد أن يغدو المجهول أو الطّارئ معلومًا، حتّى تعود الأمور إلى مجراها الطّبيعي وتستقرّ الأحوال حسب المعتاد.

ولا تختصّ المجتمعات العشائريّة والمجتمعات الشِّرْكيّة أو «الأرواحيّة» بإنكار الحدث، بل هو يلعب دورًا مركزيًّا في إدارتها فضاء الزّمن الاجتماعي. فعندما يتجاوز حجم الحدث قدرات التّشخيص العادي، تُتّخذ إجراءات خاصّة غالبًا ما يُشار إليها في الأدبيّات النياسيّة)الإثنولوجيّة(بمصطلح عامّ هو «طقوس العَكْس». فالجفاف والوباء ووفاة الزّعيم، وهي أحداث متكرّرة دون انتظام، تُهدّد توازن المجموعة وأحيانًا وجودها، وهي تتطلّب ما يُمكن تسميته «طقسنة الطوارئ». وعمومًا، تقوم هذه الطّقوس بتمثيل الدّراما، بالمعنى المسرحي الحقيقي للكلمة، التي يُراد تجنّب آثارها. وفي هذه الحالة، يغدو الأمر بالفعل محاولة «أخيرة» في درء الخطر، وطقسنة «الحلّ الأخير». وقد كان الاستعمار هو الحدث الذي لم يتمكّن أيّ طقس من استبعاده أو إنكار وجوده، إذ قام جُملة واحدة بترسيخ ما تحاول جميع الطّقوس تلافيه: وهو إحداث فجوة لا يمكن تجسيرها بين الماضي والحاضر.

وحين تحدّث ليفي ستروس عن «المجتمعات الباردة» أو «المجتمعات الفاترة»، فإنه بالطّبع لم يكن يقصد الإيحاء بأنّها دون تاريخ، بل أراد

وصف علاقتها بالتّاريخ. فهذه العلاقة تتغيّر تاريخيًّا، بما في ذلك في المجتمعات الغربيّة، والسّؤال الذي يطرح نفسه اليوم، وسنعود إلى ذلك لاحقًا، هو ما إذا كانت المجتمعات المسمّاة «متقدّمة» ليست، من وجهة النّظر هذه، بصدد دخول فترة «فاترة».

بيد أنّ العلاقة مع التاريخ لا تختزل وحدها كلّ تصوّرات الزّمن المؤثّرة في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة. فالسّمة الأولى لثقافات المحايثة، كما رأينا، هي التّضامن الوثيق الذي تفترضه بين الجسد الفردي والجسد الاجتماعي، وبين الهويّة والغيريّة، ومن ثمّ بين الحدث والبنية. لكن هذا التّضامن يندرج ضمن تصوّر أوسع لا يكون فيه التّمييز بين الحياة والموت، أو اليقظة والنّوم، أو البشر والآلهة أمرًا لا رجعة فيه. ورغم أنّ الرّؤى الإناسيّة)الأنثروبولوجيّة(والكونيّة لمختلف الجماعات البشريّة هي في آنٍ شديدة التنوّع ومتفرّدة الرقيّ، فإنّه يمكننا القول، بشيء من التّبسيط المخلّ، إنّ آلهة الشّرك كانوا في القديم بشرًا وأنهم يتجلّون في الأحلام وحالات التقمّص: ومن ثمّ فإنّ الأحلام والتقمّص، لو أحسن المتخصّصون فهمها، هي القنوات التي يتواصل من خلالها هذان العالمان المتساندان ليغدوا واحدًا.

وتختلف الأدوار المخصّصة للأحلام والتقمّص باختلاف المجتمعات. ويحتلّ التقمّص تقليديًّا مكانة عالية في استراتيجيّات المتخيّل الأفريقي. وقد أشار عالم الإناسة كروبر (Kroeber) إلى الثّقافات الأمريكيّة الهنديّة بأنّها «ثقافات الحُلْم». وفي جميع الأحوال، يتجلّى القرب من الأصول ويُعاد إحياء نشأة الكون. فتستولي قوى

الأسلاف الأصليّة على أجساد الأفارقة الممسوسين ويسافر الشّامان الأمريكي الهندي في المنام إلى آفاق السّماء ليستطلع أخبار الموتى الجدد الذين التحقوا بالآلهة الأجداد. وإجمالاً، فإنّ ما يتأكّد هو القرب المكاني والزّماني بين الحاضر والماضي الأسطوري، والأهمّ من ذلك، خضوع الأوّل للثّاني.

وفي ظلّ هذه الظّروف، يمكننا أن نفهم لماذا كان بعض المراقبين، سواء كانوا من المبشّرين أو الإداريّين أو المقاولين بأنواعهم، إضافة إلى علماء النّياسة (الإثنولوجيا)، يميلون إلى أن ينسبوا إلى المجتمعات غير الغربيّة وغير الصناعيّة والمتخلّفة إجمالاً، علاقة مع الزّمن شديدة الافتتان باستحضار الأصول والاستغراق في طقوس تكرار عودة الأجداد ورفض كلّ تجديد، ممّا يُعيق دخولها بفعاليّة في مغامرة الحداثة.

ومن الواضح هنا حدوث خلط بين الأمور، وخاصّة في ستينيّات القرن الماضي حين كانت تتعايش عدّة نماذج معرفيّة متنوّعة، ما أدّى إلى التّضحية في آنٍ بكلّ من النّموذج الثّقافوي والنّموذج التطوّري. فوفق النّموذج الثّقافوي، تُوجد عدّة مستويات للواقع الاجتماعي في أيّ مجموعة اجتماعيّة ثقافيّة، ولكن كلّ مستوى منها هو تعبير عن المستويات الأخرى: فإذا فهمنا كيفيّة اشتغال أحدها، أمكننا في نفس الوقت فهم كيفيّة اشتغال الأخرى والكلّ الذي يكوّنونه. ووفق النّموذج التطوّري، فإنّ مسار التطوّر واضح بذاته، وله بالطّبع آثار نفسيّة فرديّة وجماعيّة سبق أن أشارت إليها جميع الدّوائر البحثيّة في

ستّينيّات القرن العشرين في استبياناتها باعتبارها عناصر ملائمة للبحث، ومنها مثلاً : «معنى التقدّم» و«الزّمن كقيمة في حدّ ذاته».

ومن الواضح هنا أنّ النّقطة الإشكاليّة، كانت في افتراض مسبق لوجود تصوّر اجتماعي عامّ للزّمن اعتُقد أنّه يمكن استقراؤه من خلال وجود أو غياب بعض المقولات التي تُعتبر عادة جزءًا من أدوات ذهنيّة رجال الأعمال والقادة وأوساط الطّبقة الرأسماليّة الحاكمة في المجتمع.

وفي نفس تلك الفترة (1965)، انتقد لويس ألتوسير (Louis Althusser) في كتابه **قراءة رأس المال**[3]، هذا المفهوم لزمن الفرد المتجانس والمعاصر والذي أتاح إجراء ما أسماه «**القَطْع الماهوي**»، «**حيث تظهر جميع عناصر الكلّ في حضور مترافق، هو ذاته حضور مباشر لماهيّتها التي أضحت مقروءة مباشرة فيها**»[4]، وكان هذا النّقد يهدف إلى الكشف عن البنية النوعيّة للكلّيّة الاجتماعيّة التي جعلتها ممكنة. وبهذا وجدنا أنفسنا حينها بالفعل أمام رؤية تطوريّة وثقافيّة للعالم، تضع المجتمعات في «**سلسلة متّصلة**» يحتلّ فيها كل مجتمع بتمامه، مكانه المتناغم معه وظيفيًّا.

وإذا كانت فكرة الزّمن الاجتماعي الخاصّ بكل جماعة اجتماعيّة غير مقبولة، فهذا يعود بالطّبع إلى وجود مفاهيم متعدّدة للزّمن تتناسب مع المهامّ المطلوبة؛ ولو عدنا إلى مثال مجتمع اللاديان (Alladian)، لوجدنا أنّ العمل الزّراعي لا يفرض نفس المواعيد ونفس الضّغوط التي

3 - Louis Althusser, ***Lire le Capital***, Paris, F. Maspero, 1965, t. II, p. 38-39.
4 - Ibid., p. 40.

يفرضها تنظيم رحلة صيد بحريّة أو وضع استراتيجيّات زواج على المدى الطّويل. كما يمكننا أيضًا التّمييز عندهم بين زمن دوري مرتبط بالتّقويم والمواعيد الزراعيّة (الذي يُشير إلى وعي حادّ بالمواعيد عند الفلاّحين) وزمن تراكمي مرتبط بالعمر والمسار الاجتماعي. وقد قام إدموند ليتش(Edmund Leach) بهذا التّمييز في كتابه **نقد الإناسة**[5]. كما أشار موريس هالبواكس (Maurice Halbwachs) في عام 1947 بالفعل إلى وجود عدد من الأزمنة الجماعيّة في كلّ مجتمع، بقدر ما توجد فيه من جماعات منفصلة، وأنه لا يوجد زمن موحد يفرض نفسه على الجميع[6]. وبعدها، لاحظ المؤرّخ جاك لوغوف (Jacques Le Goff)، بعد أن ميّز في العصور الوسطى بين زمن الكنيسة وزمن التّاجر، أنّ زمن الكنيسة شكّل أيضًا أفقًا آخر لحياة التّاجر- وأنّ الزمن الذي كان يعمل فيه مهنيًّا لم يكن الزّمن نفسه الذي كان يعيشه دينيًّا[7]. وكان التّمييز بين مختلف الأزمنة مبدأً قديمًا في العمل الميداني النّياسي. فقد ميّز إدوارد إيفانز بريتشارد (Edward Evans Pritchard) في عام 1939 عند شعب النّوير(Nuer) [السّودان]، بين زمن بنيوي وزمن بيئي[8]، ثمّ ميّز جورج بالانديه (Georges Balandier) في بحث ميداني

---

5 - Edmund Leach, ***Critique de l'anthropologie***, Paris, PUF, 1968.

6 - Maurice Halbwachs, « La mémoire collective et le temps », *Cahiers internationaux de sociologie*, II, 1947.

7 - Jacques Le Goff, « Temps de l'Église et temps du marchand », *Annales*, XV (3), mai-juin 1960.

8 - Edward Evans-Pritchard, « Nuer Time Reckoning », *Africa*, 12, 1939.

أشرف عليه في ستّينيات القرن العشرين أيضًا، بين زمن غير نفعي، وزمن بيئي، وزمن نفعي[9].

وبهذا نرى أن جميع علماء النّياسة (الإثنولوجيا) والمراقبين لم يكونوا سواسيّة في الوقوع ضحيّة الوهم التطوّري والثّقافي. ولكن الأكثر إثارة للانتباه هنا، من وجهة نظرنا، ليس هذا، بل إلحاح علماء النّياسة والاجتماع والمؤرّخين والفلاسفة في ستينيّات القرن العشرين على مسألة الزّمن والتّنمية. ولم يكن الأمر يتعلّق آنذاك عند غالبيّتهم بنقاش نظري بحت، بل بمحاولة التّفكير في الشّروط التي يمكن بها تحقيق التّنمية. أمّا البعض الآخر، فلم يكن الأمر لديهم يتعلّق بالتّنمية، وهو مفهوم أدانوا طابعه الإيديولوجي، بل يتعلّق بالثّورة. وفي جميع الحالات، وسواء عند الماركسيّين أو المنظّرين اللّيبراليّين لمراحل التّنمية و«الإقلاع الاقتصادي»، كان الأمر يتعلّق بتفكير في المستقبل يحاول أن يتشكّل، وهو تفكير في المستقبل لم يتعرّض إلى حينها، رغم ما يشوبه من تناقضات وما يُحيط به من جدل، لأيّ اهتزاز أو شكٍّ. وهذا الموقف الفكري هو ما سيظلُّ سائدًا حتى السبعينيّات.

ويمكن تقديم ملاحظة ثانية بخصوص عبارة «ثقافات المحايثة». فهذه العبارة لا تميل إلى تمييز ثقافات المحايثة عن غيرها بقدر ما تميل إلى تحديد بُعد المحايثة في جميع المجتمعات، ونصيبها كلّ منها من المحايثة. ولأنّ المرجعيّات الجماعيّة الرسميّة شيء، وطرائق الوجود العمليّة شيء آخر، يُفضّل معظم الأفراد والجماعات البشريّة العيش الآمن في بيئة

9 - Georges Balandier (dir.), ***Le Temps et la montre en Afrique noire***, Bienne, Fédération horlogère suisse, 1963.

معروفة واضحة المستقبل ويسعون قدر الإمكان إلى درء كلّ حدث. ففي المجتمعات المعقّدة حيث الانقسامات الطبقيّة واختلاف المكانات والمؤهّلات المهنيّة واضحة ومتعدّدة، فإنّ استخدام مصطلح «ثقافة»، الذي يظلّ دائمًا إشكاليًّا، هشّ بشكل خاصّ. ولكن يبدو لي أنّه من الممكن تقريب مفهوم «ثقافة المحايثة» ممّا يُسمّيه بيار بورديو «الهابيتوس» (habitus)، والذي عرّفه بأنّه «**نسق الاستعدادات المكتسبة للكينونة والفعل**»، و«**رغبة الكينونة في السّعي، بأيّ شكل، إلى خلق شروط تحقّقها**». وعالم «الذّات» هذا، الذي يجد فيه الأفراد أنفسهم والذي يُسهم فيه كلّ من الإطار المادّي (الأثاث، المنزل، المعدّات المنزليّة) والعلاقات المحليّة (الأصدقاء، الأزواج، العلاقات)، هو، بشكل مستقلّ عن أيّ مرجع كوني بعينه، عالم المحايثة، أي مكان محايثة، طالما كان صاحبه يرغب، رغم أنّه محكوم بظروف تظلّ إلى حدّ كبير خارجة عن إرادته، في أن يستديمه قدر الإمكان، وخاصّة ألاّ يبحث عن تحقيق كينونته في مكان سواه.

يكتب بورديو: «**الجسد موجود في العالم الاجتماعي، أمّا العالم الاجتماعي فموجود في الجسد [...]. وبُنى العالم نفسها موجودة في البنى (أو بالأحرى في التّرسيمات المعرفيّة) التي يستخدمها الفاعلون في فهمه** [...]»[10]. ولا يمكننا استحضار مجتمعات النَّسَب الأفريقيّة مثلاً، أو غيرها من المجتمعات المتمايزة، بطريقة أفضل ممّا فعل بورديو حين درس المجتمع القبايلي [في الجزائر] وكتب يقول: «إن جاذبيّة

10 - Pierre Bourdieu, ***Méditations pascaliennes***, Paris, Seuil, « Points Essais », 2003, p. 218.

المجتمعات المستقرّة وقليلة التّفاوت، وهي أمكنة كما يقول هيغل، الذي كان يملك حدسًا متميّز في هذا الخصوص، للحرّية الملموسة باعتبارها «أن تكون في المنزل» (bei sich sein) تقوم على توافق شبه كامل بين الهابيتوس والموئل، أي بين ترسيمات الرّؤية الأسطوريّة للعالم وبنية الفضاء المنزلي على سبيل المثال، المنظمة وفق نفس التّعارضات، أو بين الآمال والإمكانيّات الموضوعيّة لتحقيقها. ففي المجتمعات المتمايزة، تميل سلسلة كاملة من الآليّات الاجتماعيّة إلى ضمان تعديل الاستعدادات للمواقف، وبذلك تقدّم لمن يستفيدون منها تجربة ساحرة (أو فاتنة) للعالم الاجتماعي[11]. ومن المؤكّد أنّ خطأ بعض «المطوّرين» في الستينيّات كان هو الادّعاء بأنّهم يُغيّرون بشكل مباشر التّرسيمات الذهنيّة التي لم يفهموا طبيعتها أو دورها، وذلك بجعلها تعبيرًا عن «عقليّة» حكم عليها البعض بأنّها قابلة للإصلاح والبعض الآخر بأنّها معطّلة تمامًا. وبالمقابل، فإنّ جميع النّقاشات التي ركّزت في نفس الفترة على موضوع لعلاقات بين الزّمن والمجتمع، كانت ذات أهمّية مزدوجة: فقد كانت تدعو من ناحية أولى، إلى التّفكير في مقولة الرّمزي وفي مكانة التّرسيمات التي تُسهم في إنتاج المعنى عند الأفراد داخل المجتمع، ثمّ دعوتها من ناحية أخرى، إلى التّساؤل عن الأسباب التي أدّت إلى فشل النّقاش الكبير حول الزّمن ومستقبل الستينيّات، وبشكل أعمق، عن الأسباب التي أدّت اليوم إلى جعلت الزّمن كمبدأ أمل يختفي من نقاشاتنا، ومن ضمائرنا، ومن آفاقنا السياسيّة.

---

11 - Ibid., p. 213.

II

تغيير السلّم: المسائل المطروحة والوضع الرّاهن

في عالم مرجعيّاتنا اليوميّة، كما هو الحال في إمبراطوريّة شارل الخامس، لم تعد الشّمس تغرب وبتنا نشعر أنّ مصير بعض البشر، خيرًا كان أو شرًّا، مرتبط كأشدّ ما يكون بمصير الآخرين. فعالم المعلومات والصّور الذي يغمرنا يؤكّد شعورنا بأنّنا نعيش في وضعيّة «مغلقة» (عالميّة)، يُمكن أن تُستبعد منها في النهاية أكثر الانحرافات شذوذًا عن القاعدة. وقد تجلّى التّعبير عن مقاومة هذا الوضع عدة مرّات مؤخرًا من خلال تجمّع ما يسمّى حركات «العولمة البديلة» - وهي حركات غير متجانسة تمامًا ويجب اعتبارها أوّلاً أنّها أعراض وعي عالمي. لكن هذا الوعي لا يزال مجزّأً أو عاجزًا في الوقت الحالي؛ فالفضاء العامّ العالمي الجديد لم يولد بعد، وما نراه اليوم هو في نهاية المطاف نوع من المفاجأة المبهرة التي تهيمن على مراقبي العالم المعاصر الذين يواجهون تغييرًا مفاجئًا في السُلَّم وفي المشهد لا عهد لهم به وما زالوا لا يستطيعون تصوّر آثاره وعواقبه على المدى الطويل.

إنّنا نعيش، دون أن نجرؤ على إدراك ذلك، فترة انتقاليّة لن تكون الأرض في نهايتها سوى نقطة مرجعيّة ونقطة انطلاق. لقد بدأ استكشاف الفضاء للتو، لكن التطوّر السّياسي والعلمي للكوكب بالفعل منخرط بعمق في هذا السّياق الجديد. يتغيّر قياس الزّمن والمكان منذ اللّحظة التي تصبح فيها الأرض بأكملها نقطة مرجعيّة ونقطة انطلاق؛ إنه يتغير على الأرض نفسها: ففي عدّة جوانب، أصبح الكوكب في حدّ ذاته الوحدة المكانيّة المرجعيّة؛ فالقرن، الذي قد يبدو وحدة تاريخيّة تافهة مقارنة بالزّمن والمكان الذي نستند إليهما في إدراك للكون، سيكون مع ذلك مرجعيّة مديدة جدًّا لتعيين مسار التّاريخ القادم. إنّ التّسارع الشّهير للتاّريخ ليس سوى تاريخ تغيّر القياسات والمرجعيّات التي أتاحت تشكّله: فنحن لا ندرك، بأثر رجعي، حقب ما قبل التّاريخ إلاّ بحساب العصور أو الفترات، وأساسًا من خلال الابتكارات التكنولوجيّة التي ظهرت فيها؛ فالعصور التاريخيّة تُحسب بآلاف السّنين، ثمّ بالقرون. ولتفسير الصّراع على النّفوذ بين المسيحيّة والإسلام في أوروبّا المتوسطيّة، ما زلنا نعدّ بحساب فترات من القرون: فبين «استعادة» مدينة طُلَيْطِلَة الأندلسيّة من قبل المسيحيّة وغزو غرناطة، فترة أربعة قرون. أمّا من أجل فهم العصر الحديث، فيغدو القرن فترة ممتدّة للغاية: فبين بداية القرن السّابع عشر ونهاية القرن التّاسع عشر، كان مدى التغيّرات العلميّة والسياسيّة هائلاً، وحتى لو كانت أنماط الفكر والأساليب الجماليّة تحمل طابع هذا القرن أو ذاك، حسب تقديرات تظلّ دومًا تقريبيّة، فإنّ أهميّة تقسيم التّاريخ إلى فترات حسب القرون تظلّ مثار شكٍّ. ولئن كانت هذه الفوارق الدّقيقة تثير

متعة بعض المؤرّخين، إلاّ أنّ الأهمّ يتعلّق بالحاضر: ألا يمكننا أن نعتبر أنّ ما شهده نصف القرن الماضي من تحوّلات علميّة وتكنولوجيّة أكبر ممّا شهدته البشريّة منذ ظهورها؟ وفي سياق القرن الحادي والعشرين، أليس علينا من أجل قياس ما شهده من تحوّلات الاقتصار على دراسة فترات تمتدّ على عشرين أو عشر سنوات؟

وهكذا، فإننا ما كدنا نلحظ التّغييرات المتسارعة بجنون والتي جعلت من الكوكب فضاء اتّصال، حتّى بتنا نرى أنّه قد شُرع بالفعل في إجراء التّجارب التي ستجعل جسم الإنسان غدًا قادرًا على تحمّل انعدام الجاذبيّة بشكل دائم، ومضاعفة قدراته، وإدماج عناصر ميكانيكيّة وإلكترونيّة فيه، بما يُقربّه من نموذج الإنسان «البيونيكي»(bionique)[12] الذي تخيّله أدب الخيال العلمي. ومن ناحية أخرى، يُعبّر التّعاون الدّولي في مجال استكشاف الفضاء عن الوحدة التي فرضتها أهدافه الجديدة على الكوكب، حتى ولو كانت هذه الوحدة تُكرّس توازن القوى القائم. وقد نسمع ذات يوم أنّه تمّ اكتشاف أمريكا جديدة، أو عدّة قارّات أخرى، والحال أنّنا شاهدنا مستكشفي العصر الجديد يغادرون دون أن نُعيرهم أهمّية أكبر ممّا أعاره القرويّون في إحدى القرى الإسبانيّة قبل ستّة قرون لرحيل غزاة العالم الجديد حينها. ومع ذلك، فإنّ عواقب هذا الغزو الجديد ستكون في

12 - يدمج الكاتب لفظ «بيولوجي» بلفظي «إلكتروني» و«ميكانيكي» = (bionique) (biologique + électronique + mécanique) مولّدًا هذا اللّفظ المركّب للدّلالة على جسم الإنسان البيولوجي الذي تُقحم فيه شرائح إلكترونيّة وأدوات ميكانيكيّة لزيادة قدراته [المترجم].

نهاية المطاف، على جميع المستويات، أكثر حسمًا لمصير أبناء الأرض ممّا فعل غزو أمريكا.

في العقود الأخيرة، أصبح الحاضر مهيمنًا. فلم يعد في نظر البشر العاديّين، ينشأ من نُضج بطيء للماضي، ولم يعد يسمح بظهور ملامح مستقبَلات ممكنة، بل يفرض نفسه كحقيقة ناجزة وساحقة، يخفي ظهورها المفاجئ الماضي ويملأ خيال المستقبل.

ويتميز عالم الحاضر هذا بتناقض ما لا يُفكّر فيه والممتنع عن التّفكير: استهلاك ما لا يُفكّر فيه، على صورة حاضر محتّم يتميّز بوفرة ما يقدّمه لنا من أشياء؛ وعلم لا يُفكّر في ما يتجاوز ما ينبثق عنه من تكنولوجيّات. فعالم الاستهلاك مكتفٍ بذاته؛ ويكتسي مظهرًا كونيًّا: فهو يُحدّد بطريقة استخدامه. وما التكنولوجيا الكونيّة، إذا كنّا نعني بذلك مجموعة التّقنيات المتاحة للبشر لإدارة حياتهم الماديّة وما يرتبط بها من تمثيلات، سوى غايته الخاصّة؛ فهو الذي يحدّد طبيعة ووسائل العلاقات التي يمكن للإنسان يُقيمها من خلاله: أي عالم المحايثة الذي تُشير فيه الصّورة إلى الصّورة والرّسالة إلى الرّسالة؛ فهو عالم للاستهلاك الفوري، مثل معجّنات الكريمة؛ عالم للاستهلاك ولكن ليس للتّفكير؛ عالم يمكن فيه، في الوقت نفسه، وضع إجراءات مساعدة، ولكن لا يمكن صياغة استراتيجيات تغيير.

إن عالم العلم، من جانبه، يتحرك دائمًا، على حدود المعلوم والمجهول، اللّذان يمدّان خيوط شبكاتهما المتقلبّة في دوائر الكبير اللاّمتناهي والصّغير اللاّمتناهي. وفي ضوء غرضها الحقيقي، الذي يصبح أكثر

وضوحًا يومًا بعد يوم)بنية الكون، وأصول الحياة وآليّاتها(، فإن التكنولوجيّات التي تدور في حلقة متكرّرة حول الكوكب ليست سوى نتيجة عرضيّة مريحة، وبهذا المعنى، فهي استلابيّة. لكن زواج العلم والتكنولوجيا الذي لا ينفصم، من جانبه، لا يعدنا إلاّ باكتشافات جديدة تغيّر آفاقنا وتقلب رؤانا.

لقد أخذ تاريخ العلوم وتاريخ الأفكار وتاريخ الفنّ دائمًا السّياق في الاعتبار، ولكن مفهوم السّياق يمكن فهمه بمعانٍ مختلفة، أضف إلى أنّه لا يكتسي نفس المكانة عندما يتعلق الأمر بالعلوم البحتة أو العلوم الإنسانيّة.

العلوم والفنون تتطور في سياقات مخصوصة، وفي أزمنة مخصوصة، وما من أحد إلاّ ويعرف أنه لا يمكن دراستها وفهمها بالكامل إلاّ في ضوء هذا السّياق العامّ. ولكنّ تطوّر كلّ منها يتمّ أيضًا ضمن سياق خاصّ به، ووفق تاريخ كلّ تخصّص. وهذا التّمييز الكلاسيكي في تاريخ العلوم بين وجهة النّظر «الخارجية» ووجهة النّظر «الداخليّة» ليس مطلقًا وهو قابل في أيّ لحظة للتغيّر. ومهما كانت الحال، فإنّ العلاقة بين المسائل المطروحة (وجهة النّظر «الداخليّة») والوضع الرّاهن (وجهة النّظر «الخارجيّة») تظلّ محلّ تساؤل.

وفي جميع فروع العلوم والفنون، تتطوّر المسائل المطروحة: فنجد تقدّمًا في المعرفة، وهذا واضح في حال العلوم، حيث يكون التقدّم تراكميًّا لأنّ مادّتها لا تنضب، ويكون أكثر بطئًا وتعقيدًا في الفنون، حيث تكون المادّة الفنّية ذاتها (الصّوت، والضّوء) أو أشكالها (اللّحن،

والشّكل، والألوان) هي موضوع العمل الفنّي والبحث الفنّي، لا وسيلة لهما – وهذا ما يُمكن أن يُشكّل فرصة لاكتشافات جديدة أو لتحديثات لا وجود لما يعادلها في المجال العلمي: فاكتشاف «الفنّ الزّنجي» في وقت سابق، واكتشاف لوحات السكّان الأصليّين مؤخّرًا، يُشيران إلى ميلاد «إيقاع» فنّي محدّد.

أمّا فيما يتعلّق بالعلوم الاجتماعيّة، فيمكن القول إنّها في منزلة بين منزلتين. فلا أحد يُنكر أنّهم أحرزوا تقدّمًا خلال القرن العشرين: إذ توسّعت خريطة المعارف، وتمّت دراسة أشدّ أنماط التّنظيم الاجتماعي تنوّعًا، وافتُتحت مجالات جديدة وثوريّة (التّحليل النّفسي)؛ بل إنّ التّاريخ نفسه شكّل من خلال ما فرضه من تغييرات وهزّات، كانت في كثير من الأحيان صادمة للأفراد والمجتمعات، نوعًا من التّجربة الحيّة التي كانت بالنّسبة إليهم معادلة للتّجارب العلميّة. وعلى سبيل المثال، لم يدرس علماء النّياسة (الإثنولوجيا) إلاّ الجماعات التي كانت تعاني من اضطرابات عميقة نتيجة السّياق الاستعماري. لا شكّ في أنّه من غير الممكن ولا من المرغوب فيه في مجال العلوم الاجتماعيّة، التّمييز بشكل جذري بين المسائل المطروحة والوضع الرّاهن.

والأحوال السّائدة هي السّياق العامّ (الاقتصادي والسّياسي) المنشئ للمواقف العقليّة والسلوكيّات. وهو ما كان يُشار إليه في اللّغة الماركسيّة في الستّينيّات والسّبعينيّات، على أنّه الإيديولوجيا المهيمنة.

وما يُبسّط الأمور ويعقدّها في الوقت ذاته، هو أنّ المسائل المطروحة تصبح بشكل متزايد ويومًا بعد آخر، جزءًا من الوضع الرّاهن. وتقوم

وسائل الإعلام من خلال نشر معلومات عن العلوم وتأثيراتها التكنولوجيّة بالإسهام في تشكيل الوعي الاجتماعي. ولعلّ الأهمّ من ذلك، هو اعتماد سياسات البحث واختيار البرامج البحثيّة (التي ترتفع تكاليفها يومًا بعد آخر) إلى حدّ كبير على الوضع الرّاهن. فالأوضاع الفكريّة والأحداث التاريخيّة، بل والرّهانات الاقتصاديّة كذلك، تؤثّر بشكل كبير على المسائل المطروحة. فرجل العلم، مهما كان علمه «صلبًا»، ليس محبوسًا في برجه العاجي.

وحالة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة هي بالفعل حالة خاصّة: فالأحوال السّائدة هي تقليديًّا جزء من موضوعها؛ وهي بهذا المعنى علوم تاريخيّة (مأخوذة من التاريخ). وقد يُقال إنّ علوم الطّبيعة والحياة تكتشف تعقيدًا متزايدًا، لكن ما يتزايد في الواقع هو ما لديها من معرفة حول هذا التّعقيد: فالتّعقيد كان موجودًا منذ البداية. ذلك أنّ الأحداث الكبرى التي يمكن أن تشير إليها هذه العلوم (ظهور الحياة، ولادة الكون) لا تقع في زمن تاريخي، بل هي بالأحرى تعبيرات عن مدى تعقّد موضوعها.

أما العلوم الاجتماعيّة، من جانبها، فتواجه تعقيدًا مزدوجًا. الأوّل هو تعقّد موضوعها. وفي هذا الصّدد، يمكن أن نتحدث عن تقدّم في المعرفة (نعرف اليوم أكثر ممّا كنّا نعرف أمس عن الكيفيّة التي يتمّ من خلالها بناء وترميز علاقات السّلطة والقرابة والمصاهرة والأنظمة الدينيّة والتّنظيمات الاقتصاديّة...). والثّاني، هو التعقّد التّاريخي لموضوعها: فالتّشكيلات السياسيّة والاجتماعيّة والإيديولوجيّات

والتّخطيط المكاني والدّيموغرافيا تتغيّر، وهذا التغيّر ذاته هو أيضًا موضوع العلوم الاجتماعيّة. وهذا يعني، من ناحية أولى، أنّ الأحوال السّائدة هنا تمثّل عائقًا، كما هو الحال بالنسبة إلى العلوم الطبيعيّة، ولكنّها أيضًا موضوع لعملها، ومن ناحية أخرى، ولهذا السّبب بالذّات، أنّ العلوم الاجتماعيّة لا تُعتبر علومًا صحيحة كما هو الحال مع علوم الطّبيعة أو الحياة. ولئن كانت هذه الملاحظة لا تدعم البتّة مفهومًا نسبيًّا ونوعيًّا ومرنًا لهذه التخصّصات، ولكنها تتوافق ببساطة مع حقيقة أنّ الأشياء والتّجارب في مجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة هي تاريخيّة، وهذا ليس حال علوم الطبيعة والحياة. ووسائل وتقنيات البحث ليست محلّ شكّ هنا ولا ينبغي أن تخلق أيّ وهم: فلا موضوع للدّيموغرافيا أو الاقتصاد الكمّي، على سبيل المثال، إلاّ وهو تاريخي. وبالطّبع، فهما ليسا عِلْمين بمعنى العلم كما في علم الفيزياء والكيمياء أو علم الأحياء.

وفي جميع الأحوال، فإنّ البداهة هي ما يجب على البحث أن يحذر منه. ويمكن للمسائل المطروحة، في جميع تخصّصات العلم، سواءً كانت الفنون أو إدارة الأعمال، أن تكون عاملاً من عوامل الجمود والرّوتين والتّكرار عندما تُوضع في صيغ تبدو نهائيّة تُقرّ طغيان الحاضر؛ ودعونا نذكر من بين آخر ما ازدهر منها: «نهاية التّاريخ»، والعولمة، وقبلها الصيغة الكلاسيكيّة الأقدم «قانون السّوق» - وكلّها صيغ تُعرض على أنّها لا يمكن تجاوزها، وتُشكّل عددًا من موانع التّفكير.

إنّ تعبيرات البداهة، التي ينقلها ويضخّمها نظام الاتّصال العالمي، غالبا ما تنتمي في وقت واحد إلى المسائل المطروحة وإلى الوضع الرّاهن، ومن المرجّح أن تتزايد هذه المساميّة المزدوجة بمرور الوقت مستقبلاً. لكنّها هي ما يُميّز حالة التحوّل التي تجعل الكوكب يغدو بشكل تدريجي نقطة انطلاق ومرجعيّة - وهذا تحوّل يتعلّق في آنٍ بالتّاريخ العامّ وبتاريخ العلوم.

يمكن أن يكون لهذا التّغيير في السُلَّم نتيجة طيّبة، بإجبار العلوم والفلسفة والفنون على اكتشاف واستكشاف أراضيها المشتركة. فلعالم التكنولوجيا الكونيّة وجهان؛ وجه البداهات، السّاطع والمبهر؛ ووجه آخر خفيّ، ويمكننا أن نتعلّم فك رموز الحاجة إلى التّضامن بين العلوم والتقنيات والمجتمعات. ويقوم البحث العلمي باكتشافات يمكن لتطبيقها في جميع المجالات أن يغيّر حياة البشر وحتى هويّتهم. ومن ثمّ، فإنّ الأسئلة المطروحة تتعلّق بالمجتمع، وليس فقط بـ«الخبراء» أو الناس الطيّبين، بل بكلّ من يهتمّ بمستقبل البشريّة الاجتماعي. وتعبّر لجان الأخلاقيّات أو غيرها من اللجان المختصّة بطريقتها الخاصّة عن الحاجة إلى هذا التّعاون الجديد. ولكن بعيدًا عن هذه الضّرورة، فإنّ ظهورها يتوافق مع ظاهرة كبرى: التحاق التّاريخ بالعلم.

لقد التحق التّاريخ بالعلم، أو بتعبير أدقّ، دخل العلم التّاريخ. ليس فقط بمعنى أنّ آثار العلم وتطبيقاته، يمكن أن تُثير مشاكل أخلاقيّة (فقد كنّا نعرف منذ زمن طويل أنّ «**العلم من دون ضمير لا يؤدّي إلاّ إلى تدمير الرّوح**»)، ولكن بمعنى أنّ موضوعات التّنظير العلمي

أصبحت أشياء تاريخيّة. فقد أصبح «غزو الفضاء» أو استكشاف الكائنات الحيّة الآن جزءًا من الحالة الرّاهنة، ليس فقط بسبب تطبيقاتها المحتملة على الأرض والبشر، بل لأنّها تكشف عن معالم المستقبل. ويدرك العلماء ذلك جيّدًا إلى درجة أنّهم يسارعون دائمًا إلى التّأكيد على الجوانب العمليّة القابلة للتّطبيق من اكتشافاتهم، ولاسيّما فوائدها الطبيّة (فيما يتعلقّ بالاستنساخ أو تجارب الجمع بين الخلايا العصبيّة والرّقائق الإلكترونيّة)، وكأنّهم يخفّفون من خلال الخطاب المطمئن للتكنولوجيا الكونيّة من أثر الدوّامة التي يُحدثونها في تاريخ البشريّة. فمستقبل مجتمعاتنا، ومستقبل الكوكب كمجموعة من المجتمعات، لا يمكن تصوّره بمعزل عن العلم. وهذا هو، على المدى الطويل، ما سينظّم الاجتماعي، وسرعان ما سيصبح التّعارض بين وجهة النّظر «الخارجيّة» ووجهة النّظر «الداخليّة» باليًا ودون أيّ معنى.

III

العولمة، التحضّر، الاتّصال، الآنيّة

توجد اليوم أيديولوجيا لشموليّة بلا حدود تتجلّى في أكثر قطاعات النّشاط الإنساني العالمي تنوُّعًا. ومع ذلك، فإنّ شموليّة اليوم هي شموليّة شبكات تُنتج التّجانس، ولكنّها تنتج التّهميش أيضًا. ويمكننا قياس هذا التوتّر أو هذا التّناقض من خلال التّساؤل حول مفهوم العولمة الذي يحمل عدّة معانٍ، وكذلك حول أبرز ظاهرة ميّزت القرن الذي انتهى للتوّ: وهي تحضّر الكوكب، الذي يرى فيه عالم الديموغرافيا هيرفي لوبرا مرحلة حاسمة في تاريخ البشريّة، بل هو ظاهرة لا تقلّ أهميّة في تاريخ البشريّة عن التحوّل إلى الزّراعة.

ويشير مصطلح «العولمة» إلى نظامين للواقع: من ناحية، إلى ما نسمّيه «الشموليّة»، والتي تتوافق مع امتداد ما يسمّى السّوق الليبراليّة والشّبكات التكنولوجيّة للاتّصال والإعلام على كامل سطح الكرة الأرضيّة. و«المعلومات»؛ ومن ناحية أخرى، إلى ما يمكن أن نسمّيه الوعي الكوكبي أو «الكوكبيّة»، والذي له كذلك جانبان.

نحن ندرك يومًا بعد يوم أنّنا نعيش على كوكب واحد هشّ ومهدّد، متناهي الصّغر في كون ممتدّ بلا حدّ؛ هذا الوعي الكوكبي هو وعي بيئي شَقِيّ: فنحن جميعًا نتقاسم مساحة ضئيلة نُعاملها بشكل سيّء. ولا شكّ في أنّ هذا الوعي يمارس تأثيرًا لا يمكن إنكاره على علاقتنا بالتّاريخ، أي بتاريخنا، إلى الحدّ الذي يجعله غير محلّي، أحيانًا على حساب تمزّقات وآلام على نطاق لم نشهد له مثيلاً من قبل. ولا شكّ في أنّ الأوضاع الجديدة النّاتجة عن التطبّع الثقافي والهجرة والتهجير القسري تُغيّر إدراكنا للزّمن بشكل جذريّ أكثر ممّا تُغيّر إدراكنا للمكان.

كما ندرك أيضًا الفجوة التي تتسّع يومًا بعد يوم بين أغنى الأغنياء وأفقر الفقراء، والفجوة الموازية لها بين المعرفة والجهل؛ وهذا الخطّ الفاصل لا يغطّي بشكل كامل التّعارض بين البلدان المتقدّمة والبلدان المتخلّفة (يُوجد فقراء ومستبعدون عن المعرفة في ما يسمّى البلدان «المتقدّمة»، وتوجد بلدان أخرى في طور صعود علمي)، ولكنّه يسهم في إعادة إنتاجه في ظلّ تناقص اهتمام الدّول المتقدّمة بمهمّتها في نشر العلم.

وبالتالي فإن الوعي الكوكبي باعتباره وعيًا إيكولوجيًّا واجتماعيًّا هو وعي شقيّ. ويشير مصطلح «الشموليّة» من جانبه إلى وجود سوق عالميّة ليبراليّة، على الأقلّ كما يُزعم، ووجود شبكة تكنولوجيّة منتشرة في جميع أنحاء الأرض، ولكن لا يستطيع عدد كبير من الأفراد الوصول إليها. وبالتالي فإنّ العالم الشّمولي هو عالم شبكات، وهو نظام تحدّده معايير مكانيّة، ولكن أيضًا اقتصاديّة وتكنولوجيّة وسياسيّة.

وهذا البعد السياسي أبرزه بول فيريليو (Paul Virilio) في عدّة أعمال وخاصّة في كتابه **القنبلة المعلوماتيّة**[13] حيث قام بتحليل استراتيجيّة وزارة الدّفاع الأمريكيّة وتصوّرها للتّعارض بين الشّمولي والمحلّي. ويخبرنا فيريليو أنّ الشّمولي، في رؤية وزارة الدّفاع الأمريكيّة، هو النّظام الذي ذكرناه للتوّ، ولكن من وجهة نظر الوزارة الخاصّة، أي من وجهة نظر النّظام نفسه: فهو بالتّالي الدّاخل؛ ومن وجهة النّظر هذه، يصبح المحلّي هو الخارج. وفي العالم الشّمولي، يتعارض الشّمولي مع المحلّي كما يتعارض الدّاخل مع الخارج. وحين يستحضر فوكوياما «نهاية التّاريخ» للتّأكيد على أنّ الارتباط بين الديمقراطيّة التمثيليّة والاقتصاد اللّيبرالي لا يمكن تجاوزه فكريًّا، فإنّه يُقيم في الوقت نفسه تعارضًا بين النّظام والتّاريخ الذي يعيد إنتاج التّعارض بين الشّمولي والمحلّي. ففي العالم الشّمولي، لا يُمكن للتّاريخ، بمعنى الاعتراض على النّظام، أن يأتي إلاّ من الخارج، أي من المحلّي. فالعالم الشّمولي يفترض، على الأقلّ نظريًّا، محو الحدود والنّزاعات لصالح شبكة اتّصالات فوريّة.

إن محو الحدود هذا، الذي يُقصد به محو الزّمن، يتم تنفيذه بواسطة تقنيات الصّور وتخطيط الفضاء. فمساحات التّداول والاستهلاك والتّواصل تتضاعف على هذا الكوكب، مما يجعل وجود الشّبكة مرئيًّا بشكل ملموس للغاية. والتّاريخ (المسافة في الزّمن) متجمّد في تمثيلات متنوّعة تجعل منه مشهدًا للحاضر عرضًا للحاضر وخاصّة للسيّاح الذين يزورون العالم. كما تُعاني المسافة الثقافيّة والجغرافيّة (المسافة في

13 - Paul Virilio, ***La Bombe informatique***, Paris, Galilée, 1998.

الفضاء) من نفس المصير- بحيث غدت الغرابة، التي كانت دائمًا وهمًا، تصبح بمجرد عرضها وهمًا مضاعفًا. ونفس سلاسل الفنادق، ونفس القنوات التلفزيونيّة تحيط بالكرة الأرضيّة لتعطينا الشعور بأنّ العالم موحّد، فهو نفسه في كلّ مكان، وأنّ ما يتغيّر هو العروض فقط، كما هو الحال في برودواي أو في ديزني لاند. وتزيد سيطرة الصّورة، التي عزّزها تطوّر شبكات الاتّصالات، كلاًّ من الطّابع «الواقعي المفرط» للنّظام، إذا استخدمنا التعبير الذي ابتكره أمبرتو إيكو (Umberto Eco)، والتّداخل المتزايد بين الواقع والخيال. فما من شيء في النّظام إلاّ وهو عَرْضٌ، ولكن الوصول إليه يتطابق مع ذروة الاستهلاك.

والفضاء الكوكبي الجديد موجود، لكن لا يوجد فضاء عام كوكبي. الفضاء العامّ هو الفضاء الذي يتشكّل فيه الرّأي العامّ. في مدن اليونان القديمة، كان يوجد تطابق بين الفضاء المادّي للسّاحة العامّة أي الأغورا (agora) وبين مكان التّعبير وتشكّل الرّأي العامّ. وفي بعض مدن إيطاليا، حيث ما تزال ثقافة السّاحة العامّة قائمة، ما زلنا نرى مجموعات من النّاس (وخاصّة الرّجال) الذين يناقشون، أحيانًا بشغف، الشّؤون المحليّة أو الوطنيّة. وفي لندن، ترحّب هايد بارك بالدّعاة، ولكنّها ترحّب أيضًا بالمتحدّثين الذين يعبّرون عن آرائهم في الحياة العامّة.

ونحن ندرك جيّدًا أنّه في الدّول الحديثة، لا يمكن أن يقتصر الفضاء العامّ على بعض السّاحات في مراكز المدن. فقد اضطلعت الصّحافة والإذاعة بهذا الدّور وأتاحت مبدئيًّا أقسامًا («مساحات») يُمكن

للقرّاء أو المستمعين التّعبير عن آرائهم فيها. وتُعدّ الصّحافة أيضًا جزءًا من الفضاء العامّ عندما تفرض نفسها بوصفها صحافة «رأي». وتلعب صحافة الرّأي، سواء قبلنا أفكارها أم رفضناها، دورًا مهمًّا في تكوين الجمهور وإعلامه، وذلك تحديدًا لأنّها «منخرطة» في الحياة العامّة وتتّخذ مواقف إزاءها. لكن ما يسمّى بالصّحافة غير السياسيّة غالبًا ما تلعب دورًا ماكرًا من خلال تقديم الأخبار الرسميّة باعتبارها القاعدة وتصوغ بذلك بشكل خفيّ الحساسيّات الفرديّة.

وتتعقّد الأمور مع تقنية ما يسمّى باستطلاعات «الرّأي»، وتغدو أكثر تعقيدًا مع التّلفزيون. فتزعم استطلاعات الرّأي أنّها تقدّم صورة فوريّة أو لمحة سريعة عن الرّأي العامّ في لحظة معيّنة، ولكنّنا نعرف أنّ الإجابات المقدّمة خلال الاستطلاعات تعتمد غالبًا على صياغة الأسئلة. وأصبح التّلفزيون أكثر ثرثرة كلّ يوم، فهو يستنطق الشّهود ويجعلهم يتكلّمون، أو يشكّل «حلقات نقاش» من أفراد يُفترض أن يعبّروا عن تنوّع الرّأي العامّ، من دون أيّ ضمان للتّمثيل الإحصائي. وتوفّر التّقنيات الجديدة للاتّصال، وبشكل رئيسي الإنترنت، قناة استثنائيّة للتّبادل بجميع أنواعه، ولكنّها ليست مفتوحة للجميع، ويمكن أن تُحتكر من قبل مجموعات منظّمة وأن تكون عرضة لبعض التّلاعبات.

وتزيد العولمة من تعقيد هذه الخطاطة، لأنّها تؤدّي إلى تكاثر الصّور والرّسائل، ولأنّها تساهم في توحيد المعلومات والمراجع والأذواق. فلا يوجد فضاء عامّ عالميّ، على الرّغم من أنّنا ندرك يومًا بعد يوم أنّ حياتنا

تعتمد على قرارات وأحداث خارجة عن سيطرتنا المباشرة وليس لها أيّ معنى على نطاق الكرة الأرضيّة. ووسائل الإعلام، التي تشكّل حاليًّا بديلاً لهذا الفضاء العامّ العالمي الغائب، تخضع دائمًا لإغراء الخلط بين الفضاء العامّ وفضاء الجمهور، بالمعنى المسرحي للكلمة. فهذا الجمهور، الذي نريد أحيانًا إغوائه وتملّقه بدلاً من إعلامه، غالبًا ما يكون مدعوًّا لاستهلاك أخبار العالم بشكل سلبي، كما لو كان يتفرّج على عرض سينمائي أو مسلسل تلفزيوني.

لكن الإنسان يظلّ «حيوانا سياسيًّا» بالمعنى اليوناني للكلمة. ومهما كانت قيود النّظام العالمي، فهو لا يتخلّى عن التّعبير عن آرائه، سواء في الشّوارع أو من خلال التّصويت في الانتخابات أو بطرق أخرى. وقد وقع مؤخّرًا حدث لن يخلو من العواقب بكلّ تأكيد: فقد أجريت استطلاعات عالميّة بشأن الانتخابات الرئاسيّة الأميركيّة في عام 2004. ولم تكن رغبة العالم ـ الذي صوّت لصالح جون كيري، باستثناء بلدين ـ هي رغبة أغلبيّة الشّعب الأمريكي. لكن المثير والمهمّ هو أنّه لأوّل مرّة في تاريخ الكوكب، خطرت لنا فكرة القيام بهذه الاستطلاعات. ونحن نعرف جميعًا أنّ خيارات الولايات المتّحدة تهمّ كلّ واحد منّا، كما نعرف أيضًا أنّ الحياة السياسيّة، مثل الحياة الاقتصاديّة، قد تغيّرت معاييرها، وأنّ شيئًا جديدًا مثل الرّأي العالمي بصدد الولادة. والرّأي العالمي لا يعني بالضّرورة إجماعًا، بل رأيًا يهتمّ بالعالم كلّه. وبالمثل، فإنّ الثّقافة العالميّة ليست ثقافة متجانسة أو واحدة، بل هي ثقافة تهتمّ بالعالم. ونحن لم نصبح بعد مواطني العالم، ولكن من

خلال الاستمرار في الاهتمام بحالة العالم، ستتاح لنا الفرصة للبقاء مواطنين في أوطاننا وأن نصبح يومًا ما، ربّما مواطني الأرض.

بيد أنّه لا نعدم وجود شيء مذهل في الانتشار السّريع لوسائل النّقل الفوري للرّسائل والصّور. وهي أنّها ظاهرة لا يمكن تجاهل وجودها أو التّقليل من أهمّيتها، لكن من المهمّ الحذر من المخاطر التي تنطوي عليها. فهذه المخاطر تتناسب مع الآمال التي يمكن أن تثيرها، وعلى سبيل المثال في مجال التّعليم والإعلام: فوسائل الإعلام هي أفضل الأشياء شريطة أن لا ينسى من يستخدمها أنّ الوسائل ليست غايات وأنّ الصّور ليست الواقع.

لكن هذا الطّرح الأخير يثير عدّة صعوبات. أوّلاً ميل وسائل الإعلام، في شكلها الحالي، إلى التسلّل إلى الخصوصيّة الجسديّة لمن يستخدمونها. فنحن نرى يومًا بعد آخر المزيد من الأشخاص الذين يبدو أنّهم يعتمدون بشكل جسدي تقريبًا على هواتفهم المحمولة أو أجهزة الحاسوب الخاصّة بهم أو مشغلات الموسيقى المحمولة التي يحملونها معهم في وسط المدينة أو أثناء السّفر. وهذا التّقارب بين وسائل الإعلام والجسد، الذي يتغلغلون فيه تدريجيًّا وينتهي بهم الأمر إلى السّكن فيه، هو نفس التّقارب الذي يتابعه الخيال العلمي (لنتذكّر الرّجل والمرأة «الإلكترونيّين» في المسلسلات الأمريكيّة) وحكايات الماضي التي اهتمّت في جميع الثّقافات بقدرات الجسم البشري.

ويتعلّق الأمر أيضًا بأحدث الابتكارات في مجال الأمن: ففي بعض البلدان اليوم، يُترك بعض صغار المجرمين أو مرتكبي الجرائم الجنسيّة

في حرّية ظاهريّة، لكنّهم يُجبرون على ارتداء أساور إلكترونيّة تشير إلى وجودهم أينما كانوا، كما نعرف أنّه يمكن رصد أيّ فرد مطلوب لسبب أو لآخر والعثور عليه باستخدام هاتفه الخلوي. لا يمكننا أن نفصل صورة وسائل الإعلام عن دورها الخفيّ في وضع الحياة العامّة والخاصّة تحت المراقبة.

وقد يصبح الفرد البشري يومًا ما معتمدًا على وسائل الإعلام، التي يرتبط بها جسده حرفيًّا، قدر ارتباطه بهذا الجسد نفسه الذي نعرف جيّدًا أنّه، بحكم العلل والأمراض، يفرض حكمه على الكائن ليختفي معه في النّهاية. وفد يصبح الإنسان قريبًا يعتمد على وسائل اتّصاله أو معلوماته كما يعتمد على نظّارته أو سمّاعاته الطبّية. فتصغير الأجهزة الإلكترونيّة يُبرز هذا الاتّجاه، كما يُبرزه أيضًا تعدّد وظائف الأدوات: فقد أضحى يمكننا بالفعل التقاط الصّور بهواتفنا المحمولة وحتى مشاهدة التّلفزيون عليها. ومن الصّعب أن نتصوّر تأثير هذا القرب الجديد، وعمليّات زرع التّكنولوجيا هذه في الأجساد، على الأجيال القادمة.

وأخيرا، لا تزال مشكلة ما تبثّه وسائل الإعلام أو تنقله قائمة. وتكثر الأمثلة على تلاعب السلطات الحاكمة بوسائل الإعلام. ونحن نعرف أنّه يمكننا أن نجعل الصّور تقول ما نريد. لكن المسألة أشدّ تعقيدًا، والعولمة لا تساعد في حلّها: فنحن لا نرى فقط ما يُعرض علينا، بل إنّ قوّة الصّور «المكرّرة على حلقات» كبيرة إلى درجة أنّه يمكنها أن تجعلنا نعتقد أنّ الرّسائل التي تفرضها علينا هي التّاريخ نفسه، وأنّها الواقع

النقيّ المحض. ولم يعد هناك أيّ حدث سوى ما يُغطّيه الإعلام، وعبارة «حدث إعلامي» ليست سوى لغو. وحتى لو لم نتفّق مع هذا المعلّق أو ذاك، وحتى لو كانت لدينا ردود أفعال «شخصيّة» تجاه أحداث العالم، نعتقد أنّنا نعرف هذا العالم وفاعليه. فقد أضحت لدينا معرفة متزايدة بحالة العالم، وبداهة الصّور تجعلنا ننسى أنّنا في الواقع لم نر شيئًا، وأنّنا لا نعرف سوى القليل وبشكل سيّئ. وبالمثل، نعتقد أنّنا نعرف أولئك الذين يحكموننا لأنّنا نعرف صورهم. والتّأثير المنحرف لوسائل الإعلام، بغضّ النّظر عن نوعيّة أولئك الذين يوجّهونها ونواياهم، هو أنّها تعلّمنا أن نُدرك، أي أن نُصدّق أنّنا نعرف، وليس أن نعرف أو أن نتعلّم.

ومن الآثار السلبيّة لوسائل الإعلام أيضًا إلغاؤها التّدريجي للحدود بين الواقع والخيال. وللتّلفزيون علاقة كبيرة بهذا الإلغاء لأنّه يخلق عالمًا مصطنعًا بأفراد حقيقيّين، وهو «عالم التّلفزيون» حيث تجد خليطًا من الشخصيّات خليطًا من السياسيّين ونجوم المنوّعات والممثّلين ومقدّمي البرامج ورياضيّين ناجحين وبعض الشّخصيات الشّهيرة الأخرى، في ما يشبه تظاهرة أوليمبيّة على الشّاشة. وتدريجيًّا، بدأ ينشأ لدى المشاهدين شعور بأنّ الظّهور على الشّاشة هو الدّليل القاطع على نجاح في الحياة. فأن تعيش بشكل مكثّف يعني في النّهاية أن تكون موجودًا في عيون الآخرين، وأن تصبح صورة، وأن تنتقل إلى الجانب الآخر من الشّاشة. ولكن التّلفزيون لا يقوم وحده بهذا الأمر، فهو يستغلّ جميع موارد التّكنولوجيا لمساعدة المتفرّجين على أن يصبحوا محطّ أنظار الآخرين، فيدعو جمهوره إلى كتابة رسائل بريد إلكتروني ورسائل

نصّية، واستخدام أجهزة الحاسوب والهواتف المحمولة التي تؤدّي هي أيضًا إلى ظهور صورة لعالم بلا حدود يتمّ التّواصل فيه فورًا، إلى أن تحين لحظة المكافأة الكبرى: دخول الشّاشة في أحد برامج الألعاب أو تلفزيون الواقع.

وبمعنى آخر، تلعب وسائل الإعلام اليوم الدّور الذي كان يلعبه سابقًا علم الكونيّات، أي رؤية العالم التي تكون في نفس الوقت رؤية الشّخص ذاته، والتي تخلق مظهرًا للمعنى من خلال الرّبط الوثيق بين الرّؤيتين. وتجمع الكونيّات بين المكان والزّمان من خلال «ترميزهما»، أي من خلال فرض نظام تعسّفي عليهما يُفرض أيضًا على العلاقات التي تربط البشر ببعضهم البعض ومع العالم. إنّ المعنى الضّروري للكون، والذي ربطه ليفي ستروس بظهور اللّغة، تمّ من خلال فرض منطق رمزي على واقع العالم، وهو ينطبق أيضًا على العلاقات بين البشر. وهذا ما نجده اليوم أيضًا مع ما يمكن أن نسمّيه «مجتمعات الرّمز»، باستثناء أنّ العلاقات بين البشر تعتمد كلّ يوم أكثر على علاقاتها مع التكنولوجيّات ووسائل الإعلام التي تُعتبر أرقى المنتجات تطوّرًا في المجتمع الاستهلاكي: وهذه هي العلاقات التي تُبنى عبر وسائل الإعلام. وهي لم تعد، بهذا المعنى، علاقات مرمّزة، بل يتمّ التحكّم فيها من خلال رموز وقواعد سريعة الزّوال. وما أن تُستخدم، حتّى تُعيد المستخدم/ المستهلك مرّة أخرى إلى عزلته.

وفي الوضع الحالي للعالم، لا يمكن فصل دور وسائل الإعلام والتكنولوجيا عن ظاهرة العولمة، إذا قصدنا بهذا المصطلح الجمع بين

السّوق الليبراليّة العالميّة والتّواصل العام الفوري، وهو ما يتوافق من النّاحية الفلسفيّة مع مفهوم «نهاية التّاريخ». ذلك أنّ سيطرة الصّور والرّسائل التي تنتشر في جميع الاتجاهات وبشكل فوري بفضل تقنيات الاتّصال تعزّز أيديولوجيا الحاضر هذه.

وتنافس التكنولوجيّات اليوم الأديان والفلسفات من خلال إعادة تشكيل الزّمان والمكان، وتنظّم وسائل الإعلام حياتنا اليوميّة والفصليّة والسنويّة، بحيث لم يعد يُمكن تصوّر الحياة السياسيّة والفنيّة والرياضيّة دون وساطة وسائل الإعلام. فهي تغيّر علاقتنا بالمكان والزّمان من خلال قيامها، من خلال قوّة الصّور، بفرض فكرة معيّنة عن الجمال والحقيقة والخير، وفكرة معيّنة أيضًا عن المعتاد والطّبيعي، وفي النّهاية فهمًا معيّنًا للمعيار، وهو ما يعني اليوم، فكرة معيّنة عن الاستهلاك يعيدون إنتاجها باستمرار لأنّ وسائل الإعلام هي نفسها سلع استهلاكيّة، وكُلْيانيّة في جوهرها. و«التكنولوجيا الكونيّة» تشرح كلّ شيء، وتحكي كلّ شيء، وتستهدف الجميع. ومثل أيّ كونيّات أخرى، فهي تستعبد الذين يأخذون بها حَرْفيًّا.

إنّ تحضّر العالم، وتمدّد «الخيوط الحضريّة» التي يتحدّث عنها الديموغرافي هيرفي لوبرا (Hervé Le Bras) في كتابه **الكوكب في القرية**[14]، وحقيقة أن الحياة السياسيّة والاقتصاديّة للكوكب تعتمد على مراكز

14 - Hervé Le Bras, ***La Planète au village***, La Tour-d'Aigues, L'Aube-DATAR, 1993.

وواضح أنّ المقصود بالعبارة هو تشظّي المدينة (éclatement de la ville) بعد أن كان الحديث في كلاسيكيّات العمران الحضري عن «نسيج حضري» (tissu urbain)، وكأنّ هذا النّسيج (العمراني والاجتماعي الاقتصادي) أضحى ممزّقًا إلى خيوط لا يجمعها شيء [المترجم].

القرار في العواصم العالميّة الكبرى، كلّها مترابطة وتشكّل معًا صورة «مدينة خائليّة فائقة» (métacité virtuelle) بعبارة بول فيريليو. فالعالم يشبه مدينة هائلة. والعالم-المدينة، الذي يتمّ فيه تداول وتبادل جميع فئات المنتجات، بما في ذلك الرّسائل والفنّانين والتّقليعات، يمدّ أذرعه عبر الكوكب بأسره ويشكّل الفضاء الذي تنتشر فيه التكنولوجيا الكونيّة بجميع مظاهرها.

ولكن من الصحيح أيضًا أنّ كلّ مدينة كبيرة هي عالم، بل هي ملخّص للعالم، بتنوّعه العرقي والثّقافي والاجتماعي والاقتصادي. والحدود أو الحواجز التي قد نتجاهل أحيانًا وجودها أمام مشهد العولمة المذهل، نجدها واضحة وتمييزيّة بلا رحمة في النّسيج الحضري الملوَّن بقدر ما هو ممزَّق. فنحن نتحدّث عن المدينة حين نتحدّث عن الأحياء الصّعبة والأحياء المغلقة (ghettos) وعن الفقر وعن التخلّف. ففي المدينة الكبيرة، في المدينة الضّخمة (mégapole)، يتركّز المهاجرون الذين يفرّون من بلدان «الجنوب» – تلك البلدان التي يعتبرونها «خارج النّظام»، ولكنّها مع ذلك تضمّ في كثير من الأحيان مبانٍ فندقيّة دوليّة يأتيها السيّاح للاسترخاء من بلدان «الشّمال». فالمدينة الضّخمة اليوم، تحتضن جميع أشكال التنوّع وعدم المساواة في العالم وتضع بينها حواجز. فيمكننا مشاهدة آثار تخلّف في مدينة مثل نيويورك، ومناطق تجاريّة متّصلة بالشّبكة العالميّة في مدن العالم الثّالث. فالمدينة-العالم تحدّ أو هي تنفي بمجرّد وجودها، الأوهام المتعلّقة بالعالم-المدينة.

تظهر الجدران والفواصل والحواجز على نطاق محلّي وفي معظم ممارسات الفضاء اليوميّة. ففي أمريكا تُوجد مدن خاصّة؛ وفي أمريكا اللاتينيّة، وفي

القاهرة، وفي كلّ مكان في العالم، نشهد ظهور أحياء خاصّة، وقطاعات من المدينة لا يمكن للمرء الدّخول إليها إلاّ بعد إثبات هويّته وعلاقاته. لقد اعتدنا على أنّ العمارات التي نعيش فيها في المدينة لا يُمكن دخولها إلاّ ببطاقات الكترونيّة خاصّة. ونحن لا نصل إلى الاستهلاك إلاّ باستخدام رموز (سواء كانت بطاقات ائتمان أو هواتف محمولة أو بطاقات خاصّة بمحلاّت الأسواق الكبرى أو شركات الطّيران أو غيرها). إنّ العالم العالمي، إذا نظرنا إليه على المستوى الفردي ومن قلب المدينة، هو عالم الانقطاع والمحظور.

إنّ التّعارض بين العالم/ المدينة والمدينة/ العالم يوازي تعارض النّظام والتّاريخ. إنّه، إذا جاز التّعبير، التّرجمة المكانيّة الملموسة، وله عواقب في مجال الجماليّات والفنّ والعمارة. لقد أصبح كبار المهندسين المعماريّين نجومًا عالميّين، وبمجرد أن تطمح مدينة ما إلى الظّهور على الشّبكة العالميّة، فإنّها تحاول تكليف أحدهم بإنشاء مبنى تكون له قيمة نصب تذكاري وشهادة تُثبت وجودها في العالم، أي وجودها في الشّبكة، أي في النّظام. وتأخذ المشاريع المعماريّة في الاعتبار، من حيث المبدأ، السّياق التّاريخي أو الجغرافي، لكن الاستهلاك العالمي يطغى عليها: فتدفّق السيّاح من جميع أنحاء العالم هو الذي سيؤكّد نجاحها، وبذلك يمحو اللّون العالمي اللّون المحلّي، ويتحوّل المحلّي إلى صورة وديكور بألوان عالميّة تُعبّر عن النّظام.

وتندرج العمارة العالميّة الكبرى في إطار الجماليّة الحاليّة، وهي جماليّة المسافة التي تجعلنا نتجاهل كلّ أثر لوجود قطيعة. فالصّور الملتقطة من أقمار المراقبة والمناظر الجويّة تُعوّدنا على رؤية إجماليّة للأشياء. فالبؤس

جميل وخلاّب، ويمكن رؤيته من بعيد ومن أعلى. والأبراج المكتبيّة أو السكنيّة تُروّض العين، كما فعلت وما زالت تفعل السّينما، وكذلك التّلفزيون. وتدفّق السيّارات على الطّرقات السّريعة، وتحليق الطّائرات على مدارج المطارات، والبحّارة المنفردين الذين يطوفون حول العالم تحت أنظار مشاهدي التّلفزيون، كلّ ذلك يعطينا صورة للعالم كما نودّ أن يكون. لكن هذه الصّورة تنهار إذا نظرنا إليها عن كثب وإذا قمنا، كما دعانا ميشال دي سيرتو، باستكشاف المدينة لإعادة اكتشافها في حميميّتها العنيفة والمتنافرة والمتناقضة.

إنّ مشهد العالم المعولم يُواجهنا بسلسلة من التّناقضات التي تبدو في مظهر أكاذيب: التّناقض بين الوجود المعلن لفضاء كوكبي مفتوح أمام حرّية تنقّل البضائع والأشخاص والأفكار، وواقع عالم يحمي فيه الأقوياء مصالحهم ومنتجاتهم، ويحاول فيه الفقراء في كثير من الأحيان عبثًا وعلى حساب حياتهم اللّجوء إلى البلدان الغنيّة التي تستقبلهم حسب الحاجة، وحيث تجد حرب الأفكار والإيديولوجيّات مجال عمل غير مسبوق في شبكة الاتّصالات الدوليّة. وهو تناقض أيضًا بين وجود مزعوم لفضاء ممتدّ وواقع عالم متقطّع تتكاثر فيه المحظورات بجميع أنواعها. والتّناقض، أخيرًا، بين عالم المعرفة الذي يدّعي أنّه يؤرّخ ميلاد الكون، ويقيس المسافة إلى أبعد المجرّات بملايين السّنين الضوئيّة ويحدّد بشكل مؤكّد تاريخ ظهور الإنسان على الأرض، وبين الواقع الاجتماعي والسّياسي لعالم يشعر فيه الكثير من البشر بأنّهم مقتلعون من ماضيهم ومحرومون من المستقبل.

IV

المعاصرة والوعي التّاريخي

إن فكرة الزّمن، في الوقت الحاضر، تشكّل تحدّيًا وضرورة. تحدّيًا، لأنّ كلّ شيء يوحي أو يريد أن يوحي إلينا بأنّنا نعيش في نظام وضع نفسه بشكل نهائي خارج التّاريخ. وهي ضرورة، لأنّ أطروحة نهاية التّاريخ، التّي تحرم المستبعدين من النّظام العالمي الذي نعيش فيه من كلّ أمل، تحمل في طيّاتها كلّ أشكال العنف.

وقد يكون من المفيد قبل التّساؤل حول ماهيّة فكرة الزّمن في سياق العولمة الاقتصاديّة والتكنولوجيّة، التّعريج على مسألة الفنّ والجماليّات. فالفنّ، وبالتّحديد الإبداع الفني أو الأدبي، يثيران بالفعل مسألة المعاصرة. فهما من عدّة جوانب، شهود على علاقتنا بالزّمن، وتحديدًا على العلاقة المتزامنة مع الماضي والمستقبل التي تُحدّد حال التقائهما شكلاً من أشكال المعاصرة. للإجابة على سؤال «ماذا يعني أن تكون فنانًا أو مبدعًا اليوم؟»، لا بدّ من التطرّق إلى العديد من الأسئلة ذات البعد الإناسي)الأنثروبولوجي(، وعلى الأخصّ الأسئلة الثّلاثة التّالية:

1) ماذا يعني «أن نعيش عصرنا»؟

2) ما هو «عصرنا» اليوم؟

3) أين تقع نقاط التّقاطع بين عصرنا والإبداع الفنّي أو الأدبي؟

يقدّم ميشال ليريس (Michel Leiris)، في كتابه **شريط في جِيد أولمبيا**[15]، ملاحظتين متناقضتين. فهو يشير، من ناحية، إلى أنّه يأتي وقت في حياة الأفراد يمكن أن يشعروا فيها بعدم الانتماء بشكل كامل إلى العصر الذي يعيشون فيه على الرّغم من أنّهم لا يزالون يعيشون فيه – يمكن أن يكون هذا الشّعور قاسيًا بشكل خاصّ للفنّان أو الكاتب الذي يجد أنّه لم يعد لديه ما يقوله في عصره لأنّه لم يعد يقول له أيّ شيء. لكن ميشال ليريس يُشير، من ناحية أخرى، إلى أنّه من الصّعب دائمًا تحديد أو تعيين الخصائص المحدّدة للعصر الذي نعيش فيه. وبالمقابل، إذا نظرنا إلى الماضي، فقد نرى أحيانًا بشكل أكثر وضوحًا العناصر التي تربط الفنّان أو المؤلّف بعصره. ففي الرّسم، قد نجد في إحدى اللّوحات بعض التّفاصيل التي تُشير إلى مدى توافق الفنّان مع عصره، ومن ثمّ حضوره، أو بالأحرى خلوده في تاريخ الفنّ. وهنا تكمن المفارقة: إذ يجب على المرء أن ينتمي بالكامل إلى عصره حتى يُتاح له أن يظلّ حيًّا. ذلك أنّ التّفاصيل هي التي قد تظهر في وقت لاحق بوصفها علامة واعدة على حضور تاريخي. والشّريط الأسود في جِيد أولمبيا، هذا الشّريط البسيط، الفاخر في فقره، يذكّرنا من بعيد بالاهتمام الذي أبداه

15 - Michel Leiris, ***Le Ruban au cou d'Olympia***, Paris, Gallimard, 1981.

الرسّام إدوارد مانيه(Édouard Manet)[16] للطّبقات الشعبيّة وعلى نطاق أوسع بالمدينة والثّورة الصناعيّة في فنّه – وهو شيء كان فريدًا في عصره وخصوصًا في فنّ رسم وجوه النّبلاء. لكن مانيه كان فنّانًا قلقًا، وساخطًا على عدم تقدير معاصريه لقيمته الفنّية، وسيستغرق الأمر بعض الوقت حتّى يتوافق مع عصره، ويتمّ الاعتراف بأهمّيته، ومن ثمّ حضوره في عيون الأجيال اللاّحقة. وباختصار، يجب على الفنّان أو الكاتب المعاصر الذي يكتشف أثر حضور تاريخي في أعمال الماضي ويتحسّس لوجودها (ما زالت تتحدّث إليه) أن يجد في هذه التّجربة بعض أمل. فالمعاصرة ليست الراهنيّة.

ومن ثمّ، فإنّ المفارقة تكمن في أنّ العمل الفنّي لا يمكن أن يكون معاصرًا بأتمّ معانيه إلاّ إذا كان في آنٍ أصليًّا (ابن عصره) وأصيلاً، ولا يقتصر على تكرار ما هو موجود بالفعل. فالأشخاص الذين يبتكرون، وربّما يُفاجئون أو يُربكون، هم الذين سيظهر لاحقًا أنّهم كانوا تمامًا أبناء عصرهم. فنحن نحتاج إلى الماضي وإلى المستقبل لنكون معاصرين.

وهذا يعني أيضًا أنّ الفنّ يُقاس على أساس قدرته على إقامة علاقات، أي على ما يمكن أن نُسمّيه قدرته الرمزيّة. فالفنّ دون حضور، أي دون

---

16 - إدوارد مانيه [1832-1883]: رسّام فرنسي من روّاد الحركة الواقعيّة في الفنّ، أثّرت أعماله المبكّرة على أعمال بعض الفنّانين الشبّان الذين أسّسوا المدرسة الانطباعيّة. وتُعتبر هذه الأعمال اليوم، علامة فارقة في تاريخ الرّسم تُمثّل بداية الفنّ الحديث، وخاصّة لوحة أولمبيا التي أحدثت جدلاً واسعًا عند عرضها أوّل مرّة في صالون باريس في عام 1865 لأنّها صوّرت امرأة عارية ذات بشرة بيضاء مستلقية على فراش تحيطها الوسائد وفي جيدها شريط أسود معقود، وترافقها خادمة سوداء تحمل باقة من الزّهور وبجانبها قطّة سوداء [المترجم].

جمهور، يغدو عزلة قاتلة. ولذلك يجب أن يكون اجتماعيًّا. وتظهر هذه القدرة الرمزيّة بشكل أكبر عندما يظلّ العمل حاضرًا مع مرور الوقت، على الرّغم من أنّ الطّلب عليه قد يكون تطوّر أو تغيّر. وإذا تجاهلنا قانون سوق الفنّ - والذي لا بدّ من الاعتراف بأنّه أمر معقّد اليوم - فيمكننا الاستنتاج أنّ قواعد العرض والطّلب في الفنّ تنقلب تقريبًا: فيكون عرض الفنّان في شكل سؤال (هل تفهمونني؟) ويأتي مطلب الجمهور في شكل نداء (هل لديك ما تقوله لنا؟).

باختصار، فإنّ العمل الفنّي يُقاس اليوم كما الأمس، وفق ثلاثة معايير:

أ) اندراجه في تاريخ مخصوص، تاريخ «داخلي»، حتى لو كان ذلك بطريقة ثوريّة.

ب) ارتباطه بعصره، أي حضوره في السّياق التّاريخي «الخارجي»، حتى لو لم يظهر ذلك إلاّ لاحقًا. ويُحدّد هذان المعياران أهميّة العمل الفنّي، أي أهمّيته سواء في عصره أو في تاريخ الفنّ.

ج) قدرته الرمزيّة، حتى لو ظهرت بشكل متأخّر.

وهذه القدرة الرمزيّة هي قدرته على خلق رابطة (فكريّة وعاطفيّة واجتماعيّة) مع أولئك الذين يكتشفونها. فهي ما يُحدّد حضور العمل الفنّي.

أما عصرنا، أي الزّمن الذي نشعر بأنّنا نعيش فيه اليوم، فهو زمن متسارع يُواجهنا بثلاث مفارقات تضاف إلى تلك التي سبقت الإشارة إليها أعلاه.

المفارقة الأولى المذكورة أعلاه هي زمانيّة مكانيّة. فقد تغيّر مقياس الزّمان والمكان، فلم تعد الأرض سوى نقطة صغيرة نقيس بها المسافة إلى النّجوم بالسّنوات الضوئيّة، لكن التغيّرات التي تطرأ على الأرض هي من الضّخامة بحيث سنحتاج إلى فترات قصيرة مستقبلاً لقياسها.

المفارقة الثّانية هي ظهور حيّز زماني-مكاني جديد اليوم، يبدو وكأنّه يكرّس ديمومة الحاضر، كما لو أنّ تسارع الزّمن يمنع إدراك حركته. ومن هنا رسوخ بنية المكان في اللّغة. وبما أنّ تعارض العالمي والمحلّي ينتمي إلى الجغرافيا وإلى الاستراتيجيّة، فلنستعرض بإيجاز خصائص الحيّز الزماني-المكاني الجديد الذي يبدو أنّ الحياة الاقتصاديّة والسياسيّة للمعمورة تندرج فيه:

أ) تُؤثّر المرجعيّة العالميّة بطبيعة الحال في تمثيلات العولمة الاقتصاديّة والتكنولوجيّة، ولكنّها حاضرة أيضًا في الضّمير البيئي وفي الضّمير الاجتماعي للنّاس الذين يشعرون بالقلق إزاء تفاقم الفجوة بين أغنى الأغنياء وأفقر الفقراء، بحيث تترافق المجانسة والتّفاوت ويسيران يدًا بيد.

ب) يتناسب تداول الصّور والرّسائل حول العالم ومن نقطة إلى أخرى من الكوكب مع ما أسميناه «التكنولوجيا الكونيّة» التي تمتدّ بالتّوازي معها مساحات الرّموز على الكوكب.

بيد أنّ فضاءات الاتّصال والتّداول والاستهلاك هذه، أو هذه «اللاّأماكن»، إذا استخدمنا المصطلح الذي طرحناه في عام 1992، مخصّصة لمستخدمين فردانيّين ولا تُؤدّي إلى إنشاء علاقات اجتماعيّة دائمة محدّدة. فهي تجمع مؤقّتًا الأفراد والمسافرين والمارّة.

ج) هذا النّظام الذي يشمل الأرض ولكنّه لا يغطّيها، يتوافق مع نظريّة نهاية التّاريخ كما صاغها فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama)، والتي سبق أن تنبّأ بها إلى حدّ ما، جون فرانسوا ليوتار (Jean François Lyotard) حين تحدّث عن نهاية «السرديّات الكبرى». بيد أنّ نهاية التّاريخ ليست نهاية التّاريخ الحدثي، بل هي تأكيد على اتّفاق عامّ مفترض حول الطّابع النهائي للصّيغة التي تربط بين اقتصاد السّوق والديمقراطيّة التمثيليّة. أمّا أطروحة نهاية السرديّات الكبرى، فتنطبق من ناحيتها على الاختفاء المفترض لأساطير الأصل الخاصّ (الكونيّات الخاصّة بجماعة ما)، تحت تأثير حداثة القرن الثّامن عشر، واختفاء الأساطير الأخرويّة الكونيّة، وظهور حالة ما بعد الحداثة بعد خيبات القرن العشرين.

والمفارقة الثّالثة، وهي امتداد للمفارقة الثانيّة، فهي أنّ الإيديولوجيا الجديدة للحاضر هي إيديولوجيا عالم يبدو، إذا استبعدنا للحظة البداهات الواضحة التي ينشرها النّظام السّياسي والتكنولوجي القائم، لظهر لنا على حقيقته، وهو أنّه عالم يشهد ذروة انفجار تاريخي. فلم يسبق البتَّةَ أن تقدّم العلم بهذه السّرعة التي نعيشها الآن. وفي غضون سنوات قليلة، سينقلب تصوّرنا للكون وللإنسان رأسًا على عقب.

ومن ناحية أخرى، أضحينا معرّضين لتحدّيات لم يسبق لها مثيل في تاريخ العالم الكوكبي المشترك الذي ما زال في طور التّحقق. وأخيرًا، ومع ما يشهده العالم من تّحضر، فإنّنا سنشهد بلا شكّ تغييرًا مماثلاً، إذا صدّقنا هيرفي لو برا، للانتقال من البداوة إلى الزّراعة. وهذا ما يجعل فكرة أنّ التّفاوت بجميع أنواعه سيُفرغ المعاصرة من أيّ محتوى حقيقي، أمرًا لا يُطاق.

وإذا كان يعسُر تحديد صلات الإبداع الفنّي بالزّمن الذي نعيشه اليوم، فذلك يعود على وجه التّحديد إلى أنّ هذا الزّمن يتسارع وينكمش في الوقت نفسه، وإلى أنّ اللّغة المكانيّة تحجب تدريجيًّا اللّغة الزمنيّة، وتُعطي الأولويّة للرّمز الذي يحكم السلوكيّات، على الرّمزي الذي يبني العلاقات، وما لذلك من تأثيرات مباشرة على شروط الإبداع. إنّ العالم الذي يحيط بالفنّان والعصر الذي يعيش فيه لا ينكشفان أمامه إلاّ خلال وسائط إعلاميّة – صور وأحداث ورسائل – هي في ذاتها آثار للنّظام العالمي ومظاهره ومحرّكاته. ولهذا النّظام أيديولوجيّته الخاصّة؛ فهو يعمل بمثابة دليل استخدام؛ فيحجب بأتمّ معنى الكلمة الواقع الذي يحلّ محلّه أو بالأحرى يحتلّه. وفي مواجهة هذا الوضع، يشعر الفنّانون بالانزعاج أو الاضطراب اللذان يعكسان أيضًا انزعاجنا واضطرابنا، وبشكل أكثر دقّة، يميلون إلى مضاعفة أحاسيسنا تلك إلى حدّ أنّنا قد نتساءل أحيانًا ليس عن مدى صلتهم بالعصر، ولكن عن طبيعة وجودهم وما يحملهُ من معنى: ماذا عندهم ليقولوه لنا؟

ومن هنا يُولد الشّعور بأنّ أعظم الفنّانين في عصرنا هم المهندسون المعماريّون. فهم يعيشون زمنهم، ويطوّرون صوره ورموزه. فنرى أشهرهم يتفرّد ببناء أعاجيب في أركان الكوكب الأربعة، بمعنى مزدوج: معنى أنّها أعمال فريدة من نوعها، تحمل بصمات صاحبها ومميّزة بأسلوب شخصي، وبمعنى أنّها أعمال مصمّمة بما يتجاوز مبرّراتها المحليّة، تُنشئ عالمًا فذًّا يجتذب التدفّقات السياحيّة العالميّة- وبذلك يحلّ اللّون العالمي محلّ اللّون المحلّي.

وفي الوقت نفسه، يبدو أنّ الهندسة المعماريّة العالميّة، في أهمّ أعمالها، تلمّح إلى مجتمع كوكبي لا يزال غائبًا. فهي تُقدّم شظايا مضيئة من طوبى محطّمة، من مجتمع شفّاف لم يوجد بعد في أيّ مكان. فهي تنقل بمعنى من المعاني أوهام أيديولوجيا الحاضر، وتُعبّر عن انتصار النّظام على أقوى نقاط الشّبكة الكوكبيّة، لكنّها في الوقت نفسه ترسم ملامح ضرب من الطّوبى والوهم، من خلال تحديد وتمثيل زمن لم يحن بعد، وربّما لن يأتي أبدًا، لكنّه يظلّ ضمن نطاق الممكن.

وبهذا المعنى، فإنّ العلاقة مع الزّمن التي تعبّر عنها عمارة المدن المعاصرة الكبرى تُعيد عكسيًّا إنتاج العلاقة مع الزّمن التي يثيرها مشهد الأطلال. فالأطلال تُراكم كمًّا كبيرًا من التّاريخ تعبيرًا عن قصّة، ولا تروي لنا التّاريخ. بل هي تروي على العكس من ذلك، استحالة تخيّل ما كانت تمثّله تمامًا عند من كان ينظر إليها قبل أن تغدو أطلالاً. فهي لا تروي التّاريخ بل الزّمن، أي الزّمن النقيّ.

وعندما نتأمّل أهرامات المايا في الغابة الاستوائيّة في المكسيك أو في غواتيمالا، أو معابد أنغكور (Angkor) التي ترتفع في الغابة الكمبوديّة، نجد أنفسنا أمام مشهد فريد لا يظهر لنا أيّ تاريخ: فهي أطلال مبنيّة على أطلال ولا تعود إلى الطّبيعة إلاّ عندما يتخلّى عنها البشر. ما ندركه أمام مشهد الأطلال هو استحالة إدراك التّاريخ، أي تاريخ ملموس ومؤرّخ ومعاش. فالإدراك الجمالي للزّمن النقيّ هو إدراك للغياب، أي إدراك لنقص.

وهذا الوعي بالنّقص متأصّل في الفهم الجمالي للعمل الأصلي. وهذا هو السّبب في أنّ النُّسَخ الفنّية التي تعرف أنّها نُسَخٌ تُخيّب آمالنا: فهي تُعاني من غياب النّقص. ونحن نعرف جيّدًا أنّ الرسّام الذي يرسم اليوم مثل روبنز[17] أو أيّ فنّان كلاسيكي كبير لن يثير اهتمام أحد، بينما لا يزال يُنظر إلى أعمال روبنز وبقيّة عظماء الكلاسيكيّين على أنّها ما تزال دومًا حاضرة وملائمة.

ولكن ما ينطبق على الماضي قد ينطبق أيضًا على المستقبل. فالزّمن النقيّ هو بشكل متبادل ماضٍ (حتى لو لم يكن هو التّاريخ) أو مستقبل (حتى لو كان عصيًّا عن الاستشراف أو التّخطيط). فإدراك الزّمن النقيّ هو الإدراك الحالي لنقص يبني الحاضر عبر توجيهه نحو الماضي أو المستقبل. إنّه يُولد أثناء مشاهدة عرض مسرح الأكروبوليس [في

17 - بيتر بول روبنز [1577 - 1640م]: رسّام من مقاطعة فلاندر الهولنديّة (في بلجيكا حاليًّا)، تُعدّ أعماله مثالاً على فنّ المدرسة الباروكيّة في فنّ الرّسم، وكانت تجمع بين أسلوب المدرسة الإيطاليّة وواقعيّة المدرسة الفلامكنيّة، وتتميّز بالحسّية والحركيّة وتأثّرًا واضحًا بالحركة الإصلاحيّة البروتستانتيّة، كان من فنّاني البلاطات الملكية أوروبّا، وأنجز الكثير من اللّوحات لعدد من الملوك والنّبلاء في عصره [المترجم].

أثينا] كما في متحف الفنون الجميلة في بلباو [إسبانيا]. فللأكروبوليس ومتحف بلباو وجود دلالي، وحضور قويّ ذو أهميّة تندّ عن التّحديد.

وربّما يكون الفنّانون والكتّاب اليوم محكومين بالبحث عن جمال «اللاّمكان»، وإعادة اكتشافه من خلال مقاومة بداهة الأحداث الجارية، والعمل على استعادة سمة الغموض في الأشياء الممتنعة عن كلّ تفسير أو إيضاح، وذلك بفضح وسائل الإعلام السّاعية لتكون «وساطات» لا وسائط، ورفض كلّ محاكاة أو تقليد.

وقد سبق أن طلب مالارميه (Mallarmé) أن نستخدم الكلمات «**تلميحًا لا تصريحًا**». فبالنّسبة إليه، فإنّ الإلغاز (hermétisme) الظّاهر في القصيدة، كما يذكّرنا آلان باديو (Alain Badiou) في كتابه **دليل صغير في علم البشاعة**[18]، يرجع إلى هذا الانحراف المؤقّت الذي يصلح للإشارة إلى ما لا يُمكن نيْله لأنّه يتجاوز الكائن. وما قاله مالارميه عن القصيدة يمكن أن ينطبق على التطوّرات الحاليّة في الفنّ السّاعية إلى التمرّد على كلّ تفسير وظيفي أو تاريخاني أو نياسي)إثنوغرافي(. وحين تظهر الدّيانات الأفريقيّة على مسرح الأحداث، وتُستعرض الهياكل الدينيّة واحدًا جنب الآخر، فما ذاك إلاّ لكي تتجذّر صورتها وطريقة استخدامها فينا. وهذا هو بالفعل «إزالة الموضوعيّة»، (désobjectivisation) التي يقصدها مالارميه، لكنّه يُظهر أيضًا زمنًا «نقيًّا» إلى حدّ طرد هذه الأشياء من التّاريخ، بحيث لا يمكن اختزالها في أيّ تاريخ يُمكن أن يفسّرها.

---

18 - Alain Badiou, ***Petit Manuel d'inesthétique***, Paris, Seuil, 1998.

ويرجع الإلغاز في الفنّ إلى حقيقة أنّه يتّخذ بداهات السّياق موضوعًا له من أجل تدميرها. وقد كان هذا هو الحال دائمًا بلا شكّ، لكن الفنّ اليوم يواجه طوفان الصّور، والخلط بين الواقع والخيال، والحدث الذي تنشره وتحدّده وسائل الإعلام، ونظام البداهة والليبراليّة التي تسمح له بفعل كلّ شيء، فتلتقطه لتجعل منه منتجًا للسّوق، أو تحبسه في متاحف، أو ببساطة تجاهله. وبالتّالي فإنّ قياس أهمّية العمل الفنّي ومدى حضوره على أمثلة من الماضي وعلى توقّعات المستقبل يغدو أكثر صعوبة بسبب تسارع التّاريخ.

الفنّ المعاصر مهدّد دائمًا بالاكتساح من قبل الاستهلاك العالمي. إنّ تنظيم الحياة الفنيّة، من خلال المؤسّسات والمعارض السنويّة والمنتديات، يخلق سوقًا فنّية لها كلّ مظاهر السّوق الليبراليّة العالميّة. ويُبرز هذا الوضع نقيضه من حيث الحاجة إلى فنّ مُتَمَاسِف (distancié)، لا يسمح لنفسه بأن تبتلعه الثّقافة المهيمنة (جون دوبوفيه، في كتيّبه الثّقافة الخانقة، الذي نشر في باريس، كتب في أوائل الثّمانينيّات من القرن الماضي أنّ واجب الفنّان الأوّل هو الهروب من الثّقافة). ولكنّه يسلّط الضّوء أيضًا على صعوبة هذا «التَّمَاسُف» المرغوب. يؤكّد إيف ميشو (Yves Michaud)، في كتابه **الفنّ في الحالة الغازيّة**[19]، أنّ الجماليّات قد حلّت محلّ الفنّ، وأنّ الفنّ العظيم قد مات، وأنّ الفنّ المعاصر هو تجربة عالميّة مثل السّياحة الجماعيّة، وأنّه لم يعد تُوجد أعمال فنّية، ولا هالة، أو تأمّل، بل صَرْعات. فقد حلّت

19 - Jean Dubuffet, ***Asphyxiante Culture***, Paris, Stock, 2003.

المظاهر محلّ الأعمال: فالأحداث واللّقاءات والعروض والمنشآت ليست سوى مجرّد تكرار بطريقة ما للسّياق. وبعبارة أخرى، فإنّ السّياق هو الذي يصنع محتوى الفنّ. وبالتّالي، كان من الممكن أن يحتفظ الفنّ ببعض الاعتبار (قياسًا بالعصر)، لكنّه فقد كلّ حضور وكلّ قدرة رمزيّة، ولم يفلت من بداهات الصّورة إلاّ من خلال شكل جديد من أشكال الإلغاز.

وقد تكون هذه الملاحظة قاسية للغاية أو متشائمة للغاية، ولكن لها ميزة التّأكيد على حقيقة أنّ السّياق، في الفنّ كما في أيّ مجال آخر، قد تعكّر، وأنّه سيكون من الضّروري اليوم إعادة التّفكير في شروط الملاءمة من خلال الرّبط مجدّدًا بين التّاريخ الدّاخلي والتّاريخ الخارجي، أي بين تاريخ الاختصاص والتّاريخ السّياقي. ويكافح الفنّ من أجل شدّ انتباه جمهور واسع نحو اللّمحات المضيئة القليلة التي ما تزال تُبرّر وجوده: فالصّورة ليست هي الواقع؛ والواقع في الصّورة ليس الشّيء نفسه؛ ويُواصل التّاريخ مسيره، سواء التّاريخ الدّاخلي الذي يربط الفنّ بماضيه أو التّاريخ السّياقي الذي ينشد مستقبله. وهذا هو بالفعل التحدّي الجديد الذي يواجه الفنّ المعاصر: مقاومة محاولات الابتلاع من قبل السّياق. وإذا فكّرنا في الأمر، فسنجد أنّ العلوم الاجتماعيّة والأدب، بشكل مباشر أو غير مباشر، تواجه نفس التحدّي وأنّهما، مثل الفنّ، ملزمان بمهمّة عاجلة تتمثّل في اتّخاذ هذا السّياق نفسه موضوعًا لها إذا أرادا الهروب من التّيه الذي يتهدّدهما.

وبمعنى آخر، فإنّ هذا يعني أنّه على الفنّانين وكذلك مراقبي المجتمع والسياسيّين، استعادة معنى الزّمن، ومن ثمّ استعادة الوعي بالتّاريخ، من أجل بناء معاصرة حقيقيّة. وفي جميع الأحوال، لا مناص للفنّ والمجتمع والتّاريخ من التّكاتف.

وقد أضحت الفنون اليوم، بما في ذلك الفنون التشكيليّة، كثيرة الهذر، وكذلك الهندسة المعماريّة. ويبدو أنّ الحاجة إلى الكتابة تُراود النّهج الفنّي، كما لو أنّ التّعبير الأدبي يميل إلى أن يصبح المكمّل الضّروري للمبادرة الفنّية. وهذا ما يُثير عدّة أسئلة، سواء تلك التي تتناول الفنّ نفسه، والتي حاولنا أن نعطي فكرة عنها، أو تلك التي تتناول الأدب بشكل مباشر.

فهل الأدب من جانبه عامل تغيير أو تعبير عنه؟ هل يمارس تأثيرًا على عصره أم هو مجرّد انعكاس له؟ هل يختلف وضعه ودوره في هذا الصّدد عن وضع الفنّ ودوره؟ هل يجب أن نتحدّث عن تغيير من خلال الأدب أم تغيير في الأدب؟ وبأيّ مصطلحات تُطرح هذه الأسئلة المزدوجة اليوم؟

هل الأدب عامل تغيير أو تعبير عنه؟ منذ البداية، نشعر أنّ هذه «الأو» تقريبيّة، وأنّها ليست علامة بديل واضح. ولكن هنا يجب أن نميّز الأمور وأن نوضّحها.

يُعتبر ما يعرف عادة بالأدب «الملتزم» عادة عامل تغيير، أو على الأقلّ، موقفًا قويًّا في النّقاشات التي يخوضها المجتمع. لكن الرّسالة لا تصل إلاّ عندما تكون قابلة للسماع، وبالتّالي، عندما تُعبّر عن شيء من

الحالة الذهنيّة وحساسيّة المجتمع والعصر. فعندما نقول، على سبيل المثال، إنّ فلاسفة القرن الثّامن عشر «أعدّوا» الثّورة، فإنّنا نعني بالأحرى أنّهم كانوا مُوَلِّدي عصرهم، بنفس المعنى تقريبًا للطّريقة التي جعل بها سقراط محاوريه يعبّرون عن حقائق كانوا لا يملكون وعيًا تامًّا بمعرفتها. فروسّو وفولتير وديدرو هم «روّاد» أو «مبشّرون» أو حتى «خمائر الثّورة» لأنّهم ينتمون بالكامل إلى عصرهم. فقد كانوا يُعبّرون عن مُثُل ومطالب في العدالة والمساواة والمعرفة والتقدّم كان يجب التّعبير عنها من أجل الوجود الكامل. ولكي تتحدّث إلى العصر، عليك أن تعرف الإصغاء إليه، أي أن تكون منسجمًا معه.

والروّاد حقًّا هم من ينتمون تمامًا إلى عصرهم، وهو الانتماء الذي يتوضّح بتقدّم الزّمن. كما يمكننا أيضًا أن نقول إنّ ضرورة بعض الأعمال وأهميّتها الاستثنائيّة يعودان إلى أنّ كان لها مستمعين لم يكونوا معاصرين لها تمامًا أو أنّ هذه الأعمال تُوسّع أفق المعاصرة. إنّ قوّة القطيعة، أو الأداء التّاريخي، إذا جاز التّعبير، ترتبط أيضًا بهذا الانخراط المزدوج في التّاريخ، لكن آثار القطيعة يمكن أن تكون ذات طبيعة شديدة التنوّع وتتعلّق بزمنيّات مختلفة. وما زال كتاب **العقد الاجتماعي** لروسّو وكتاب **رأس المال** لماركس يشغلاننا، لكنّه لا يمكن تحليل حدث الثّورة الفرنسيّة من دون الرّجوع إلى الأوّل، وكذلك حدث ثورة أكتوبر من دون الرّجوع إلى الثاني. كما أنّ فرويد يهمّنا أكثر من أيّ وقت مضى، لكن ثورته لا تحمل هذا البعد الحَدَثِي. أمّا الوجوديّة السارتريّة فتكمن قوّتها في أنّها جاءت في مرحلة لاحقة للحدث. فهي أدب ما بعد المحنة، وما بعد الحرب. ولنقل بسرعة إنّ طرائق التّغيير في الأدب ومن

خلال الأدب هي من جنس البلاغ أو المقاومة أو التّجديد، وأنّ طرائق التّغيير هذه تُقاس أيضًا بأهميّة الأحداث أو الظّروف الحافّة بها.

ويثير التّغيير من خلال الأدب أيضًا مسألة التّغيير في الأدب: فيمكننا بالفعل أن نتساءل ما إذا كانت تُوجد في الأدب علاقة بالتّغيير أو الثّورة لا تعتمد الشّكل. فالأدب الجديد أو الثّوري هو في المقام الأوّل أدب يتحرّر من الأجناس والأساليب والقواعد التي سبقته.

ومسألة الأجناس الأدبيّة هي الأكثر إلحاحًا. فالجنس الأدبي، يُحدّد بالفعل طبيعة الرّسالة والمحتوى. فالانتقال من المأساة إلى الدّراما، أو من الحكاية إلى الرّواية، يعني أيضًا تغيير وجهة النّظر حول التّاريخ والعالم - كما نرى مثلاً في حالة المأساة اليونانيّة. فما من أزمة في أحد الأجناس إلاّ وهي تقول شيئًا ما عن أزمة أخرى، وتقول شيئًا ما عن الجمهور، وعن المجتمع، وعن ظروف ما أسميته أعلاه «الملائمة». فقد كان فولتير يعتقد أنّه مؤلّف مأساة عظيم، لكنّ أهميّته الخاصّة في نظرنا تعود إلى قصصه القصيرة ذات السّخرية القاتلة ومنشوراته ضدّ الظّلم والتعصّب. ومن ثمّ، فنحن في موقع أفضل منه للحكم عمّا جعله معاصرًا، وأصيلًا، ومؤثّرًا. وبعد فولتير، لن يعود العالم كما كان، لكن هذا ليس بفضل مآسيه. والتّساؤل حول غلبة جنس أدبي ما في مجتمع معيّن وزمن معيّن هو بمثابة تساؤل حول ذاك المجتمع وذاك الزّمن.

ازدهرت الرّواية بشكل خاصّ في القرن التّاسع عشر- وكان المجتمع أو جزءًا من المجتمع دائمًا بيئتها، وبشكل غير مباشر، موضوعها. وأهميّة الرّواية للمجتمع أمر لا جدال فيه، فهي تتحدّث عنه، وحتى

عندما لا تكون «ملتزمة» بشكل صريح (سيظهر هذا المصطلح بعد الحرب العالميّة الثّانية)، فإنّها تُقدّم رؤية للمجتمع، وللمجموعات والطّبقات التي يتألّف منها، وتعبّر عمّا يعيشه من اضطرابات وعواطف. وباختصار، إنّها تُفسّره، ولو بمعنى العزف الموسيقي للحن أغنية. إنّها تعبّر عن وجهة نظر متفرّدة حول العالم (وجهة نظر الكاتب) من خلال الصّور التي تقدّمها لأبطالها أو لأبطالها الزّائفين (antihéros)[20]، لكنّها وجهة نظر تُقنع عددًا من القرّاء إلى حدّ أنّها تتحوّل إلى رأي، وإلى شكل أدبي لحساسيّة يقبلها البعض، وقد لا يحتملها البعض الآخر، وتأخذ بالتّالي بُعْدًا سياسيًّا، بالمعنى الأوّلي والعامّ للكلمة. ويكفي أن نذكر اسمي دوستويفسكي أو ستندال لتوضيح هذه المفارقة الظّاهريّة: فأكثر الكتّاب حضورًا في أعمالهم هم أيضًا الأكثر حضورًا في عصرهم. وقد يكون الأكثر حضورًا في عصره أحيانًا هو الأكثر حضوراً في أعماله، فما من شكّ مثلاً في أنّ إميل زولا قد تمكّن برواياته المتتالية من فرض حضوره وحساسيّته من خلال قدرته على تصوير مآسي العصر الصّناعي الأوّل. لكم يجب أن نضيف أيضًا أنّ الرّواية في القرن التّاسع عشر كانت جنسًا أدبيًّا واسع الانتشار في الأوساط الشعبيّة، فقد كانت الرّوايات فيه تُنشر في شكل حلقات متسلسلة في الصّحف، كما أنّها كانت غالبًا ما تقدّم في نسخها الأكثر رواجًا وقراءة، قراءة نقديّة للمجتمع.

---

20 - بطل لا يمتلك صفات البطولة ويتميّز بالتّدني والبعد عن النّسامي كما نجده في أعمال الكاتب الفرنسي ألبير كامي (Albert Camus) والكاتب الإيرلندي صمويل بيكيت (Samuel Beckett) وكتّاب النّزعة الوجوديّة عامّة [المترجم].

أمّا مسألة الشّكل فهي أكثر حساسيّة. فهل يكفي «**وضع مفجّر أحمر في القاموس العتيق**»، كما قال مرّة الشّاب فيكتور هوغو، من أجل إحداث التّغيير[21]؟ إذا كانت ثورة الشّكل ضروريّة، فهل هي كافية؟ فبعض العبارات المبهرة للشّاعر آرثر رامبو (Arthur Rimbaud) (مثل: «تغيير الحياة»، «أنا غير أنا») التي أطلقها في خضمّ الحمّى الشبابيّة لثورة باريس)الكومونة(، ارتدّت إلى سطح التّاريخ وانفجرت في مايو 1968 وفي نصوص المحلّل النّفساني جاك لاكان (Jacques Lacan). وقد لا تكون هذه العبارات قد فقدت قوّتها بعد، ويمكننا أن نتوقّع أن نشهد في يوم من الأيّام تأثيرات متأخرّة للثّورة التي أدخلتها عبقريّة الشّاعر المراهق النّادرة على اللّغة والشّعر. ولكن هل للشّكل، الشّكل وحده، هذه القوّة؟ انتقد الشّاعر البولندي الكبير تشيسلاف ميلوش (Czesław Miłosz) الغرب لأنّه جفّف منذ زمن مالارمي، المصدر الحيّ للقصيدة بتخلّيه عن الإلغاز والذاتيّة. ويردّ عليه الفيلسوف آلان باديو في كتابه **دليل صغير في علم البشاعة** بأنّ مالارمي لم يكن ملغزًا بالمعنى الدّقيق للكلمة، ويخلص إلى أنّ الأمر نفسه ينطبق على الشّعر كما ينطبق على الرياضيّات، ويُشير إلى أنّه يُمكن

---

21 - **توضيح من المترجم**: وردت هذه العبارة (بالفرنسيّة: Je mis un bonnet rouge au vieux dictionnaire) في قصيدة «ردًّا على لائحة اتّهام» للشّاعر الفرنسي فيكتور هوغو [1802-1885] التي نشرها في عام 1834 ضمن ديوانه **التأمّلات**، وفيها دعوة إلى تفجير اللّغة وكسر قيودها بمعنى تثوير الشّعر والرّواية والمسرح، من حيث الشّكل والمضمون والهدف، واعتماد الرومانسيّة بوصفها التّطبيق الفعلي في الأدب لمبادئ الثّورة الفرنسيّة لعام 1789. انظر:

Victor Hugo, « Réponse à un acte d'accusation », in ***Les Contemplations***, Paris : Nelson, 1911 (p. 29-35).

أن يوجد شعر «شعبوي» يبدو أنّه يخاطب الجميع لأنّه يُغازل الشّكل الحسّاس للآراء السّائدة لحظتها، كما يُوجد بالمثل رياضيّات «فاسدة» في خدمة التّجارة والتكنولوجيا. ولكن إذا حكمنا على جميع النّاس على قدم المساواة من خلال الفكر، «**فإنّ عمليّات القصيدة واستنتاجات الرياضيّات هي نموذج لما يُوجّه للجميع**». وبهذه الصّيغة، فإنّ المطلب الأسمى لفيلسوف الشّعر هو وجود شكل من الشّعر يعبّر عن أفكار الجميع: فالطّابع «الملغز» للقصيدة لن يُعبّر إلاّ عن غياب هذا المطلب، وبشكل غير مباشر، عن ضرورة وجوده.

وهنا نبلغ نقطة قصوى: وهي التي تغدو فيها أهميّة العمل الفنّي سلبيّة، وتغدو ضربًا من توكيد الغياب، وبالتّالي تقضي على نفسها. فعندما ينقطع الأدب والفنّ تدريجيًّا، حتّى وإن كانا ينخرطان دومًا بسهولة في تاريخهما الدّاخلي، ولو من خلال انقلاب ثوري، عن تاريخهما السّياقي، أي عن الجمهور الأوسع، فإنّ الخطر يظلّ قائمًا في أن يستمرّا في التّعبير بلا شكّ عن شيء في المجتمع (مخاوفه، شكوكه)، لكنّهما يتخلّيان عن لعب دور فيه. ومن ثمّ، فإنّ التحدّي الذي نواجهه في هذا السّياق يمكن تلخيصه على النّحو التّالي: كيف يمكن التّوفيق بين عدم اختزال الأدب في وظيفته الاجتماعيّة أو التاريخيّة وبين عدم اختزاله في الاهتمام المحض بالشّكل؟

يبدو لي أنّنا نستطيع محاولة الإجابة عن هذا السّؤال، وفي الوقت نفسه الإجابة عن سؤال العلاقة بين الأدب والتّغيير اليوم (اليوم = زمن العالم المعولم، وما يسمّى بالسّوق الليبراليّة، والاتّصالات المعمّمة، والحرب

الأهليّة العالميّة، والفجوة المتزايدة بين أغنى الأغنياء وأفقر الفقراء، في وقت يشير إليه البعض بشكل متناقض على أنّه «نهاية التّاريخ» أو «صدام الحضارات») من جانب ما أسمّيه البعد الإناسي (الأنثروبولوجي) للأدب.

وبالفعل، فإنّ ملاءمة العمل الفنّي بعصره تمرّ عبر معايير إناسيّة بارزة: علاقة الفرد بذاته، وعلاقته بالآخرين، وعلاقة الجميع بالزّمن الذي يشتركون فيه ولكن يعيشه كلّ منهم بشكل مستقلّ. ويمكن تحديد الأجناس الأدبيّة وتعريفها، بشكل أسهل من الأجناس الفنيّة، من خلال هذه المعايير الثّلاثة، ويبدو لي أنّ الشّكل الأدبي ليس سوى نتيجة تشكيلها وتحقيقها. وليست هذه معايير شكليّة، لأنّها، على العكس من ذلك، تتطلّب شكلاً، ولكنّها ليست كذلك معايير اجتماعيّة أو تاريخيّة، أو على الأقلّ ليست كذلك بشكل مباشر: إنّها ببساطة تُردّد أصداء وآثار المجتمع والتّاريخ التي تنتقل بذلك إلى العلاقات التي يُطوّعها الفرد– الشّاعر أو الرّوائي أو الكاتب المسرحي أو الشخصيّة الخياليّة التي يخلقونها – لفائدته. فالأدب، باعتباره بحثًا أو اكتشافًا للذّات وللآخرين، يمتلك بسبب هذا البعد، قوّة نقديّة واستشرافيّة تتجاوز موضوعه المباشر. ومن ثمّ، فإنّه لم يعد يُمكننا الحديث بنفس المصطلحات عن المدينة بعد بودلير أو دوس باسوس (Dos Passos)، أو عن العزلة بعد فلوبير (Flaubert) أو جويس (Joyce)، أو عن الذّاكرة أو الغيرة بعد بروست (Proust)...

وبطبيعة الحال، من الأسهل بكثير إثبات ملاحظة كهذه فيما يتعلّق بمفكّري الاقتصاد والنّفس، ماركس وفرويد، اللّذين هزّا أسس الثّقة الديكارتيّة السّاذجة التي كان يمكن أن يمتلكها الفرد الغربي في استقلاليّته وحريّته. ومع ذلك، فقد كان ماركس وفرويد، كلّ على طريقته، من الكتّاب المهتمّين بتغيير المجتمع ومن مبدعي «السرديّات الكبرى»، كما يقول ليوتار، فقد تخيّل ماركس المجتمع المستقبلي، وتخيّل فرويد الأسطورة المؤسّسة لعقدة أوديب. بيد أنّ المشكلة اليوم، إذا صدّقنا ليوتار، هي أنّ السرديّات الكبرى ماتت. وبات عدد كبير من المثقّفين الذين عصفت بهم التّجارب الشموليّة، يحذرون كلّ موقف يدّعي «التقدميّة»، إمّا لأنّه يكرّر تجربة سابقة ثبت فشلها، أو لأنّه قد يؤدّي إلى إرادة استبداديّة. ويبدو أنّ نظام العولمة الاقتصاديّة والتكنولوجيّة ينتصر، وكأنّ الرأسماليّة، بفعل مكر التاريخ، هي التي نجحت وحدها، في تحقيق حلمين قديمين للاشتراكيّة: العولمة واضمحلال الدّول القوميّة.

ومرّة أخرى، يلعب الأدب جزئيًّا الدّور الذي يجب أن يضطلع به. فقد أصبحت «المقالات» أكثر عددًا ممّا كانت عليه من قبل، وبعضها يستنكر ببراعة تناقضات أو فظاعات النّظام الذي يدّعي أنّه يُمثّل تاريخنا. وفي ما يسمّى بالأدب الخيالي، غالبًا ما نرى ظهور فضاءات مجهولة يلتقي فيها سكّان عالم مرتهن نسبيًّا لبداهة الصّور التي تنهمر عليه. كما نجد أيضًا أدب الاستشراف والخيال العلمي، ولكنّه منجذب بشدّة إلى استقراء الابتكارات التكنولوجيّة المعاصرة ويلقي بنا، من خلال ومضات قصيرة من الخيال، إلى عوالم لا تربطها أيّ علاقة ذات

معنى بعالمنا. لقد تحدّث جول فيرن عن مجتمعه، بيد أنّ الرّوايات التي حاول فيها استشراف المستقبل حقًّا (رواية باريس في القرن العشرين مثلاً) كانت فاشلة، بينما تكمن قوّة روائعه في تجذرّها في مجتمع حقيقي ومعاصر أدرك حجم تطلّعاته إلى المستقبل. وقد يكون العلم يتقدّم اليوم بسرعة كبيرة بحيث يرهق من يرغبون في تجاوزه بخيالهم، ولذلك فإنّهم يميلون، في الأدب كما في السّينما، إلى اللّجوء إلى مغامرة عظيمة تسمح لهم باستئناف التّاريخ البشري على أسس جديدة. وبالتّالي فإنّ صدق تلك التوقّعات من حيث الجدوى يغدو محلّ شكّ ويتضاءل تأثيرها النّقدي.

وبالطبع، لا يمكننا هنا إعداد قائمة أو تصنيف للكتّاب الذين يجسّدون بشكل أفضل من غيرهم إرادة المقاومة أو التّجديد، أو حتّى القدرة على التنبؤّ، ولا يسعنا سوى ملاحظة أنه في الأدب الحالي، لا يزال الشّكل يبحث عن أفضل صيغة؛ وقد يجد في اعتماد الاختزال والاختصار، مثل المقالة أو الأقصوصة، أو ربّما في مزيج دقيق بين الاثنين، ما يمكّنه من استرجاع أهمّيته من جديد. كما قد نعيد اكتشاف شيء من روح أدب القرن الثّامن عشر قريبًا (شكل مختصر، مزيج من الأجناس، روح نقديّة). فإذا كان الأمر على هذا النّحو، فإنّ أكثر الكتّاب تمثيلاً لعصرهم وانخراطًا فيه وانفتاحًا على التّغيير، سيكونون في رأيي، أولئك الذين يدركون الطّابع المتفجّر للعولمة في نسختها الحاليّة، والذين سيرفضون رمي الطّفل الكوني مع مياه الغسيل العالميّة، ويظلّون مدركين أنّ مشكلة الحرّية تُطرح داخل كلّ ثقافة وليس فقط داخل ما ينشأ من علاقات بين الثّقافات، ويعرفون أنّ التّاريخ لم ينته

بعد، ولا ينسون أنّ الفرد هو مقياس كلّ الأشياء، ويسعون إلى ابتكار خطاب متفرّد قادر بمجرّد وجوده على دحض حتميّة قانون الصّمت، والبداهة المسوّقة إعلاميًّا والإذعان للنّزعة الاستهلاكيّة.

مكتبة
t.me/soramnqraa

V

الاغتراب، الحداثة، الديمقراطيّة، التقدّم

أضحت الثّقافة والهويّة اليوم الكلمتان الرئيسيّتان في الأخبار، وأحيانًا في التّحليل العلمي الذي يُقترح بشأنهما. وربما يتحمّل علماء النّياسة (الإثنولوجيا) بعض المسؤوليّة عن الاستخدام غير المناسب لهاتين الكلمتين، حيث أكثروا من استخدامهما فيما يتعلّق بالشّعوب و«الثّقافات» البعيدة التي يدرسونها. بل إنّ الفكر البنيوي في ستينيّات القرن الماضي نفسه قاد إلى مفارقة لم تلق ما تستحقّ من اهتمام. فمن المؤكّد أنّ تركيز البنيويّة على العوامل الثّابتة أدّى إلى التّقليل من شأن التّحليلات الثقافيّة التي سبقتها، لكن هذا التّبخيس لم يتمّ باسم عودة إلى «الطّبيعة» الإنسانيّة، بل على العكس تمامًا. فالمنطق الشّكلي الذي سعت البنيويّة إلى إبرازه، قياسًا على التّحليلات اللغويّة، انطلق عند ليفي ستروس من عمليّات التّصنيف والتّحويل الدماغيّة التي يمكن ملاحظتها في كلّ من أنظمة القرابة والبناءات الأسطوريّة؛ فهي لم تكن حكرًا أو امتيازًا لـ«البريّين»، بل كان يمكن على العكس من ذلك ملاحظتها في عدد من السلوكيّات والتصوّرات الموجودة في المجتمعات المتقدّمة تقنيًّا. ومع ذلك، فإنّ هذا الأساس البنيوي عزّز التّشكيلات

الثقافيّة التي يتمّ كم خلالها التّعبير عن تلك السلوكيّات والتصوّرات بدلاً من تقويض أسسها. ذلك أنّ اعتباطية الرمزي، التي تعد أعراف اللّغة ترجمة أخرى لها، هي التي ضمنت في نفس الوقت بالفعل تماسك كلّ ثقافة وفعاليّتها. فمن الناحية السوسيولوجيّة، وفي المنظور البنيوي، لا وجود إلاّ للثّقافات باعتبارها كلّيات دالّة. وفي المقاربة البنيويّة، فإنّ سرّ الاغتراب عن المجتمع الذي يتحكم في عمله لا يمكن فهمه إلاّ في الثّقافات الموجودة بشكل ملموس. وقد كتب ليفي ستروس في «مدخل إلى أعمال مارسيل موس»، يقول: «**بالمعنى الدّقيق للكلمة، فإنّ الشّخص الذي نسمّيه عاقلاً هو الذي يغترب عن نفسه، لأنّه يوافق على وجوده في عالم لا يمكن تحديده إلاّ من خلال العلاقة بين الأنا والآخرين**»[22]. وقد كان هذا «الاغتراب» المبدئي للفرد عن المجتمع محلّ تعليق في تلك الفترة أيضًا، بعيدًا عن علم النّياسة، من قبل كاستورياديس في كتاب له ضمّنه مختارات من مقالاته المنشورة في ستينيّات القرن العشرين[23]. فقد اعتبر كورنيليوس كاستورياديس (Cornélius Castoriadis)، أنّ التّنظيم الاقتصادي والنّظام القانوني والسّلطة القائمة والدّين «**تُوجد اجتماعيًّا باعتبارها أنظمة رمزيّة مفروضة**»، وعلاقة الفرد بالحياة الاجتماعيّة وبالمؤسّسة هي، بهذا المعنى، علاقة اغتراب.

---

22 - Marcel Mauss, op. cit., p. XX.

23 - Cornélius Castoriadis, ***L'Institution imaginaire de la société***, Paris, Seuil, 1975.

وهذا الاغتراب موجود في المجتمعات اللاطبقيّة؛ وهو أمر مختلف تمامًا عن علاقة الاستغلال الخاصّة بالمجتمعات الطبقيّة. هذا هو نفس الاغتراب «المبدئي» الذي وصفه ألتوسير أيضًا حين كتب في عام 1965 في كتابه **من أجل ماركس**[24] أنّ الطبقة المهيمنة كانت هي ذاتها في حالة اغتراب.

ومن ثمّ، فإنّ مفارقة البنيويّة هي أنّها تعزّز اجتماعيًّا ما تفكّكه فكريًّا، بلا شكّ على الأقلّ عند ليفي ستروس، ربّما لأنّه كان مهتمًّا بمنطق العقل أكثر منه بالممارسة التاريخيّة. لكن قد يكون من الممكن توسيع مشروع تبديد الغموض البنيوي في اتّجاهات أخرى، بناءً على بعض الملاحظات التي سنكتفي هنا بذكرها مبدئيًّا، وقد سبق أن قدّمها منذ ستينيّات القرن الماضي بعض الكتّاب المنخرطين بعمق في السّياق الفكري السّائد في تلك الفترة.

وتتعلّق الملاحظة الأولى بالهويّة، الفرديّة أو الجماعيّة، التي تكون دائمًا مرتبطة بالآخر، أي ذات طابع علائقي. ويوضّح الأدب النّياسي)الإثنولوجي(، بتنوّعه، هذا الأمر بشكل جليّ: فالهويّة هي نتاج تفاوض مستمرّ. ونحن جميعًا نعرف ذلك من خلال التّجربة المباشرة: فنحن نتغيّر، ونتطوّر، وربما نثري أنفسنا، وفي جميع الحالات نتحوّل من خلال الاتّصال بالآخرين. ومن هنا اهتمام جميع الثّقافات في العالم بإضفاء طابع طقوسي، قدر الإمكان، على أهمّ مناسبات اللّقاء بين

24- Louis Althusser, ***Pour Marx***, Paris, F. Maspero, 1965.

بعضها البعض. فالهويّة النمطيّة الثّابتة هي بالفعل عزلة وانعزال، وبالعكس، كلّما قلّت وحدتي ازداد حضوري.

والملاحظة الثّانية هي أنّ تحليل منطق «الاغتراب» وآليّاتهُ شيء، والعمليّات التي تنظّمها شيء آخر. فالثّقافات الحيّة هي ثقافات في حالة حركة وتقبل التّغيير والتّواصل. وكما أنّ اللّغات، وهي نموذج كلّ تنظيم رمزي، تتغيّر إذا تحدّثنا بها وتموت إذا لم نعد نتحدّث بها، أي تموت لأنّها لم تعد تتغيّر، فإنّ الثّقافات، مثل الأفراد، تتحرّك أو تموت. والثّقافات الحيّة تتحرّك ككلّيات، وتخضع لتوتّرات وضغوط التّاريخ.

والملاحظة الثّالثة هي أنّه لا توجد ثقافة مساواتيّة في حدّ ذاتها؛ فكلّ ثقافة تُنشئ تراتبيّات هرميّة خاصّة بها. واحترام الاختلاف والتنوّع يتذرّع به أحيانًا ممثّلو «الثّقافات» الذين لا يعترفون، في داخلهم، بهذا الحقّ في الاختلاف والتنوّع الذي يتمّ على ضوئه الحكم على الثّقافات. فلا وجود لحصانة ثقافيّة، ولا يمكن لأيّ ثقافة أن تبرّر قانونيًّا رفض الكونيّة. وعبارة سارتر التي تقول إنّ «**كلّ إنسان هو كلّ الإنسان**» هي المرجع النّهائي في هذا السّياق.

والملاحظة الرّابعة هي أنّه من أجل تجاوز التّناقض بين الثّقافة والكونيّة، لا ينبغي تعريف التعدديّة الثقافيّة على أنّها تعايش بين ثقافات متفرّدة متساوية في الكرامة، بل على أنّها الإمكانيّة المتاحة دائمًا للأفراد لاستكشاف عوالم ثقافيّة مختلفة.

أما الكتّاب الذين يمكن أن يكونوا اليوم مرشدين ونقطة انطلاق، فسأبحث عنهم بين المهتمّين بالتّجربة الديمقراطيّة في اليونان العتيقة.

لقد أقنعني الحوار الذي بدأ منذ سنوات عديدة مع علماء الدّراسات اليونانيّة المتابعين لمدرسة جون بيار فيرنان (Jean-Pierre Vernant)، وهم علماء إناسة بقدر ما هم مؤرّخون، بفوائد المقارنة، وعلى وجه الخصوص، بفائدة مراعاة المناقشات الخاصّة باليونان القديمة، بخصوص التّفكير السياسي والفلسفي، من أجل فهم تفكيرنا بشكل أفضل. فمساءلة اليونان من خلال فكرة الحداثة، والعكس بالعكس، قد يأتي ببعض الفائدة، خاصّة في وقت نلقى فيه صعوبة في اجتراح فكرة عن الزّمن، وتبدو فيه أوروبّا المتردّدة، وكأنها تشكّك في هويّتها وفي مستقبلها.

هل كانت اليونان حديثة؟ نعم بمعنى من المعاني، وبطريقة فريدة وخاصّة تدعونا إلى التّفكير.

الحداثة، إذا تابعنا تحليلات ليوتار في كتابه **الوضع ما بعد الحداثي**، ستكون متميّزة، ولنذكّر بذلك، باختفاء «السرديّات الكبرى» الأصليّة، أي أساطير الماضي، الاصطفائيّة من حيث أنّها كانت بمثابة الأساس لنشأة الكون وعلم الكونيّات عند جماعات متفرّدة. أمّا ستكون اللّحظة الحديثة فهي اللّحظة التي تحلّ فيها الأساطير الأخرويّة الكونيّة، أي «السرديّات الكبرى» المتعلّقة بالمستقبل والتي تتعلّق بالبشريّة بأكملها، محلّ أساطير الماضي هذه. ويشكّل القرن الثّامن عشر والثّورة الفرنسيّة وما تلاهما هذه اللّحظة الحديثة. لكن يبدو أنّه سبق أن وُجدت بداية لحركة من هذا النّوع في اليونان الكلاسيكيّة، لكنّها لم تؤدّ إلى ظهور أساطير مستقبل، أي إلى إسقاطات أيديولوجيّة في المستقبل، أو إذا

شئنا، إلى طوبائيّات، وكأنّ ضربًا من الحكمة الخارقة قد دعا البشر حينها إلى أن يرسّخوا حياتهم في حاضر التّاريخ.

ولتقدير هذه الأصالة التي تتمتّع بها اليونان الكلاسيكيّة، يجب الرّجوع إلى ما كتبه المتخصّصون حول «الدّيانة» اليوناني (أضع كلمة «الدّيانة» بين مزدوجين لأنّنا حين نستخدم هذه الكلمة للحديث عن العبادات والتّمثيلات العتيقة - أو العبادات والتّمثيلات في أفريقيا التقليديّة، التي لديّ بعض الخبرة بشأنها - فإنّنا لا نستخدمها بنفس المعنى الذي نستخدمه حين نتحدّث عن الدّيانات التوحيديّة). والواقع، أنّه لا يُستبعد أن نجد تشابهًا بين الشِّرْكِيّات التي درسها علماء النّياسة (الإثنولوجيا) في قارّات مختلفة، على سبيل المثال في أفريقيا، والشِّرْك اليوناني.

فـ«آلهة» الدّيانات الشِّرْك هي في ذاتها متعدّدة ولها أبعاد متعدّدة. فهي في المقام الأوّل شخصيّات قصص وأساطير، ولكلّ منها بهذه الصّفة سمات مميّزة هي ما سيسمح لها لاحقًا بأن تغدو شخصيّات مسرحيّة. لكنّها من ناحية أخرى، قوى فاعلة بوصفها قوى الطّبيعة، أي كما يقول فيرنان «قوى» تتجاوز «الشّخوص». ثمّ هي واحدة ومتعدّدة: فلها خاصيّات مختلفة، وهويّات مختلفة؛ كما نجد أيضًا أزواجًا من الآلهة الذين يجمعون خصائصهم الخاصّة تخلق كيانًا جديدًا غالبًا ما يكون ثنائي الجنس. وقد تعدّدت المعابد المخصّصة لهذه الأشكال المتعدّدة للألوهيّة. وأخيرًا، يُوجد تلازم كبير بين الآلهة والنّاس؛ وقد يحدث

أحيانًا بينهم تزاوج ينتج عنه نسل. ففي أفريقيا، كما رأينا، كثيرًا ما يُقال إنّ الآلهة كانوا في البداية بشرًا، وأنّهم هم الأسلاف.

وهكذا تطوّرت ثقافة المحايثة التي تأخذ وجهًا خاصًّا في اليونان سبق أن أبرزه فيرنان بخصوص سمتين نوعيّتين تتعلّقان بالمعتقد وبالخيال، أي بالسّرد. ففيما يتعلّق بالمعتقد، يُشير فيرنان في كتابه **الأسطورة والفكر عند اليونان**[25] إلى أنّ حدود «الدّين» متغيّرة وأنّه تُوجد عدّة أنماط من الاعتقاد، وأنّ أيّ رابط ديني يمرّ عبر وساطة اجتماعيّة. فعندما يمارس الفرد وظيفة اجتماعيّة أو ينتمي إلى كيان اجتماعي، يدخل في علاقة مع الإلهي، على سبيل المثال كعضو في بلدة (dème) أو مدينة (polis) أو كحاكم. ويمكن القول إنّ الآلهة لا تحوز أيّ تعالٍ، وأنّها تنتمي إلى نفس العالم الذي ينتمي إليه البشر، وتلعب بشكل أساسي دورًا رمزيًّا، بالمعنى الحرفي للكلمة: فهي تربط البشر ببعضهم البعض. وفي هذه الشّروط، لا يمكن تعريف المعتقد على أنّه التزام أعمى بشيء يندّ عن الوصف أو خارق للطّبيعة، بل يقوم على قبول المبادئ التي تنظّم الحياة اليوميّة.

ومن ثمّ، فإنّ المعتقد سيكون موضوعه، في هذا المنظور، ما أسمّيه المعنى الاجتماعي. والمعنى هو العلاقة بين النّاس بعضهم البعض، وبين الواحد والآخر، باعتبارها معقولة ومُتَفَكَّرة ومُجَسَّدَة، وربّما مُؤَسَّسَة. وقد درس علماء الإناسة هذا النّوع من العلاقات في أشكالها المختلفة (علاقات القرابة، والعلاقات السياسيّة، والعلاقات بين الجنسين، وما إلى ذلك). ومن السّهل جدًّا أن نُبيّن أنّ الطّقوس والاحتفالات الدينيّة

25 - Jean Paul Vernant, ***Mythe et pensée chez les Grecs***, Paris, F. Maspero, 1965.

في عدد كبير من المجتمعات، تهدف في المقام الأوّل إلى إنشاء أو تعزيز أو خلق علاقات اجتماعيّة، أي علاقات بين البشر. وبشكل ملموس في الحياة اليوميّة، يمكن أن تكون ممارسة التّوحيد الفعليّة شبيهة بممارسة أديان الشِّرْك: فهي تستهدف إدارة العلاقات بين النّاس بعضهم بعضًا. وبهذا المعنى، لا يوجد معتقد غير عقلاني حقًّا أو حتّى أقلّ عقلانيّة، أو بالأحرى كلّ معتقد يفترض ويحدّد الخطوط الفاصلة التي يميّز بها بين العقل واللاّعقل. وبالتّالي فإنّ العلاقة بين الثّقافة والمعتقد والعقلانيّة هي علاقة دقيقة يمكن ويجب قياسها باستخدام عدّة معايير.

إنّ «المعنى الاجتماعي» قريب من الرّمزي المنفّر التي أبرزته البنيويّة، لكن الاغتراب عن الرّمزي لا يبلغ أقصى مداه إلاّ إذا مرّ عبر ما يُسمّيه فيرنان «**العقل البلاغي**»، الذي ينكر الحدث من خلال ربطه بالبنية التي يجد فيها وفي النّظام القائم ما يُبرّره. والعقل البلاغي حاضر في اليونان، كما في جميع الثّقافات الشِّرْكِيّة المحايثة، لكنّه في اليونان لن يعيق ظهور تقليد علمي وفلسفي، أي ظهور حداثة أولى.

وهذه «المعجزة اليونانيّة»، يجد فيرنان أصلها في وجود قصص الخيال تحكي ماهيّة الاعتقاد، أي سرد الأساطير. وقد كانت هذه القصص في البداية شفهيّة قبل أت تتشكّل في كتابات التّقليد الملحمي مع هوميروس وهيسيودوس؛ ولذلك فإنّ قطب الاعتقاد وقطب الخيال لا ينفصلان أبدًا. وبهذا تنشأ فجوة وتظهر إمكانيّة التّفاعل بين الاعتقاد والإبداع الأدبي. إنّ اللعّبة الأدبيّة (التي تتضمّن مسافة جماليّة، ودرجة من الحريّة المعترف بها للمؤلّف، والرّاوي، والمستمع، والقارئ) تفتح

مساحة بين قيود النّظام الرّمزي وخيال الفرد. وبهذا تمّ وضع الشّرط الأساسي لتطوّر الفكر الفلسفي والحريّة الفكريّة فيما يتعلّق بعلم الكونيّات. فعندما تظهر الأساطير أساسًا باعتبارها الضّامن لالتحام المجتمع، فإنّ دائرة المحايثة تكون على وشك الانكسار. وفي القرن الخامس، خرجت اليونان من الأسطورة التي أصبحت ذريعة للتّفكير، إلى المأساة، حيث اجتمع الأدب والفلسفة. وقد كانت هذه هي اللّحظة التي أدّى فيها الانتقال إلى الخيال والتأمّل الفلسفي والتّاريخ إلى تغيير مسألة الاعتقاد بشكل كلّي؛ فقد أضحى اليونان يؤمنون بأنفسهم أوّلاً. وقد تجلّى هذا الإيمان بأنفسهم في هجر أساطير الماضي دون إنتاج رؤية أخرويّة، أي سرديّة كبرى عن المستقبل.

في عمل جماعي قدّم له فيرنان ويحمل عنوان **اليونان من أجل تفكّر المستقبل**[26]، يُحلّل كاستورياديس مقاطع من مأساتين يونانيّتيْن اعتبرهما مميّزتين في نظره: **بروميثيوس مغلولاً** التي وضعها أسخولوس حوالي عام 460 ق.م[27]؛ و**أنتيغونة** التي كتبها سوفوكليس في عام 443-442 ق.م[28]. وبفارق ثمانية عشر عامًا، أثارت هاتين المسرحيّتين لحظتين أساسيّتين في وعي الإنسان بذاته: خلق الإنسان على يد الآلهة عند أسخولوس، وخلق الإنسان لذاته عند سوفوكليس.

---

26 - Marc Augé, Cornélius Castoriadis, Maria Daraki & al., ***La Grèce pour penser l'avenir***, Paris, L'Harmattan, 2000.

27 - **إشارة من المترجم**: للاطّلاع على مسرحيّة «بروميثيوس مغلولاً»، انظر: **تراجيديّات أسخولوس**، ترجمها عن اليونانيّة وقدّم لها وعلّق عليها: عبد الرّحمان بدوي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، 1996، ص 165-214.

28 - **إشارة من المترجم**: انظر: سوفوكل، **أنتيجونة**، ترجمة: عليّ حافظ، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، سلسلة الأدب العالمي، الكويت، 2013.

ويعلّق كاستورياديس على هذا الموضوع بأنّ أساطير خلق الإنسان اليونانيّة لم تُشر أبدًا إلى وجود عرق يوناني، ولم تعتبر أبدًا أنّ اليونان وحدهم هم البشر؛ وهذا ما ينطبق أيضًا على السرديّات الفلسفيّة حول خلق الإنسان التي تبدأ بديموقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد. وتتناول كلتا المسرحيّتين أصول البشريّة ومؤسّساتها. وقد كُتبا خصّيصًا لعيد ديونيسوس الكبير، حيث فازت مسرحيّة أنتيغونة بالجائزة الأولى. ولذلك، فهما تُمثّلان شيئًا من حياة مدينة أثينا، وهذا ما يهمّ كاستورياديس: «**ما يهمّ هو الوجود الاجتماعي التّاريخي الفعّال لهاتين المسرحيّتين [...]. فقد كان بإمكان أيّ أحد في أثينا في منتصف القرن الخامس أن يخترع هذه الأفكار ويقدّمها إلى النّاس دون أن يُقتل أو يُحرق حيًّا؛ بل يُمكن حتّى أن يُكرّم من أجلها**»[29].

ويُسائل كاستورياديس المأساة اليونانيّة باعتباره فيلسوف سياسة؛ ويشير إلى أنّ فنّ التراجيديا عند اليونان ظهر بالتّزامن مع صعود الديمقراطيّة في أثينا. وهو يعتبر أنّ المأساة اليونانيّة مؤسّسة ديمقراطيّة من خلال مضمونها العميق، وتساؤلها المركزي: ما هو القَدَر (moira)، وما هو مصير الإنسان؟ ففي حين أنّ الله في جميع المجتمعات اللاهوتيّة قد أجاب دائمًا عن هذا السّؤال، إلاّ أنّ المأساة تستمرّ في العودة إليه وفي تعميقه. إنّه سؤال لا يتوقّف أبدًا عن التّذكير بشكل خاصّ بالسّمتين اللّتين تحدّدان الإنسان والطبيعة البشريّة: الوعي بكونه فانيًا، من ناحية، والصّلف والمغالاة، من ناحية أخرى. ومع

29 - Marc Augé, Cornélius Castoriadis, Maria Daraki & al., ***La Grèce pour penser l'avenir***, op. cit., p. 153.

ذلك، فإنّ المسألة المركزيّة للديمقراطيّة في نظر كاستورياديس، هي مسألة ضبط النّفس، وهذا ما يرى أنّ سوفوكليس يطرحه في مسرحيّة **أنتيغونة**. أمّا مسرحيّة **بروميثيوس مغلولاً** لأسخولوس، فيحلّل كاستورياديس مقطعين من أبياتها. في المقطع الأوّل يخاطب بروميثيوس الجوقة ويجيب عن سؤال «**ما هو الإنسان؟**» من خلال سرد قصّة الأصل. لقد كان بروميثيوس نفسه هو من أخرج البشر من حالتهم ما قبل الإنسانيّة (كانوا مثل الأطفال قبل أن يتكلّموا) من خلال تزويدهم بمعارف عن السّماء والأعداد والحروف والفنون والتّقنيات والطبّ والعرافة، ولكن قبل كلّ شيء معرفة أنّهم فانون وأنّ ترياق مواجهة فنائهم وهو الأوهام والآمال الزّائفة. ومن ذلك ازدواجيّة بروميثيوس، الإله المتمرّد على الآلهة؛ وازدواجيّة الإنسان بين القبول والإنكار: أعرف جيّدًا، ولكن مع ذلك...

وبعد ثمانية عشر عامًا، في 443-442 ق.م، وكانت أثينا حينها في أوج قوّتها، ارتأى سوفوكليس أنّ البشر هم من صنعوا صفات البشر؛ وهذا ما تجيب به الجوقة في المقطع الثّاني الذي يُحلّله كاستورياديس ويُعلّق عليه بالقول: «**لم يتلقّ البشر شيئًا من الآلهة، ولم يمنحهم أيّ إله شيئًا على الإطلاق. هذه هي الرّوح اليونانيّة للقرن الخامس قبل الميلاد، وهذه هي المأساة هي توّجها الأثينيّون**»[30]. ومن هنا، أمكنه إعادة قراءة مأساة أنتيغونة ليرى فيها شيئًا آخر غير التّعارض بين القانون المدني والقانون الطّبيعي، أو بين الأخلاق الفرديّة وعقل الدّولة، أو،

30 - Ibid., p. 159.

على غرار هيغل، بين الأسرة والدّولة. فقد كان كريون (Créon) [ملك مدينة طيبة] والأميرة أنتيغونة مثالان مختلفان للغطرسة. يدافع كريون عن قوانين المدينة، لكن كان على من يعرف قواعد المدينة الانتباه لشروط تطبيقها وأن يكون قادرًا على تعديلها. أمّا أنتيغونة، فمجنونة ومغالية لأنّها تتجاهل قوانين المدينة التي انتهكها شقيقها بولونيكيس (Polynice).

وموقف سوفوكليس، إذا تابعنا تحليل كاستورياديس، هو أنّ المبدأين اللّذين يحكمان المواقف المتناقضة لكريون وأنتيغوني لا ينبغي اعتبارهما متعارضين بإطلاق. فمن مهامّ البشر الاشتراك في «نسج» قوانين الآلهة وقوانين المدينة. البشر مخلوقات «فظيعة» واستثنائيّة، بمعنى أنّهم لا يتحدّدون على غرار الآلهة، مرّة واحدة وإلى الأبد. والآلهة أقوى من البشر، لكنّها أيضًا خاضعة للقدر، إضافة إلى أنّها، على عكس البشر، لا يمكنها أن تحول أو تزول (فأثينا Athéna هي إلهة الحكمة دائمًا، وأريس Arès هو إله الحرب دائمًا)، بينما يتغيّر البشر. فالإنسان هو صنيعة الإنسان، وتجري عليه صروف الزّمان فيعيش في تحوّل دائم، بما في ذلك في الحياة السياسيّة. وحتى لو احترمنا القانون، فإنّه لا بدّ أن «ننسج» معه عنصراً آخر، هو ما يسمّيه سوفوكليس «**ديكي الآلهة**»[31]، أي عدالة الآلهة أو انتقامها. ونحن لا نعرف رأي سوفوكليس في الآلهة، لكنّ كاستورياديس يذكر أنّه كان يتردّد على بلاط [الملك] بيريكليس

31 - ديكي (Dikê): من آلهات الأساطير اليونانيّة القديمة، كانت تُخبر زوس عن ظلم البشر حتّى يستطيع معاقبتهم، وبذلك اعتبرت ربّة الانتقام المجسّدة للعدالة البشريّة في جوانبها الأخلاقيّة والجزائيّة [المترجم].

(Périclès)، مثل ما كان يفعل بروتاغوراس[32] الذي يقتبس منه هذه القولة: «**أمّا بخصوص الآلهة، فلا أستطيع أن أقول شيئًا، لا أقول إنّها موجودة، ولا غير موجودة، ولا ما هو المظهر الذي يمكن أن تكون عليه**»[33]. وفي هذه «الدّيكي» [العدالة] التي يجب أن تكون مترافقة و«مترابطة» مع قوانين المدينة، يرى كاستورياديس مبدأ تجاوز، أي بلغته الخاصّة «تعالٍ ذاتي» للمجتمع على نفسه، و«عدم إرهاق» المجتمع في ما يُستحدث في كلّ مرّة، إذ يُمكننا دائمًا تغيير القوانين بناءً على مبادئ تتجاوز القانون الوضعي ولا تكون لها سوى علاقة مجازيّة مع الآلهة. ومن ثمّ، فإنّ المعجزة اليونانيّة تتمثّل في اعتمادها مبدأ التاريخانيّة (historicité) باعتبارها «تغييرًا ذاتيًّا»، وهو ما أعلنته مأساة سوفوكليس بوضوح.

فما يشير إليه كاستورياديس في الديمقراطيّة الأثينيّة هو قدرتها المستمرّة على تجاوز نفسها من خلال التّفكير في نفسها، وعدم الوقوع في فخّ ثقافة متخشّبة. وقد عدّد أرسطو إحدى عشرة ثورة في تاريخ أثينا. كما قام بعض المختصّين في الدّراسات اليونانيّة بإبراز هذا الجهد في التّفكير والتّجاوز بخصوص مواضيع أخرى تتّصل بتعريف الحياة الديمقراطيّة. ومن ذلك مثلاً ما قامت به نيكول لورو (Nicoles

---

32 - بروتاغوراس (487 ق.م - 420 ق.م): سفسطائي من القرن الخامس قبل الميلاد. تُعتبر أفكاره أساس أفكار السفسطائيّين. كان يعتقد أنّ الإنسان هو مقياس كلّ شيء، أي أنّ الخير والشرّ والصّواب والخطأ، كل ذلك يجب أن يُحدّد وفق ما يريده الإنسان [المترجم].

33 - Ibid., p. 168.

(Loraux[34]) في تسليط الضّوء على المناقشات والتّناقضات والتطوّرات التي ظلّت تميّز الحياة السياسيّة الأثينيّة فيما يتعلّق بمسألتين غالبًا ما يتمّ طرحهما بسرعة كبيرة وبصورة غير دقيقة: مسألة مكانة الأجانب، ومسألة مكانة العبيد. ثمّ مسألة التوتّر الذي يعتقد بيار روزانفالون (Pierre Rosanvallon)[35] أنّه لاحظ وجوده في قلب الكونيّة كما يتصوّرها التّقليد الفرنسي، ألسنا نجده في أساس كلّ تفكير حول الديمقراطيّة؟ هذا على أيّ حال ما يبرّر طموح مارسيل ديتيان (Marcel Detienne) إلى «مقارنة ما لا يُقارن»، وخاصّة مقارنة النّموذج اليعقوبي الفرنسي، مع نموذج المدينة اليونانيّة. فبالنّسبة إلى اليونان، لا يكفي أن يكون المواطنون «**متساوين وسواسية**»، إذ يحتاجون أيضًا إلى الاستقامة والفضيلة، وهذه هي معضلة اليعاقبة[36].

ما هو على المحكّ في كلّ مرّة هو التّعارض بين المعنى (بالمعنى الذي أعطيته لهذا المصطلح) والحرّية. فإذا نسبنا كلّ شيء إلى المعنى، أي إلى العلاقة الضروريّة بين النّاس بعضهم ببعض كما تمّ تعريفها مسبقًا باسم المجتمع أو الثّقافة، فإنّنا نفقد الحرّية، أي الفرد. وإذا سلّمنا كلّ شيء لرغبة الفرد، فإنّنا نحرمه من كلّ شيء، ونفقد العلاقة والمجتمع. فلا

---

34 - Nicoles Loraux, ***Né de la terre : Mythe et politique à Athènes***, Paris, Seuil, 1996.

35 - Pierre Rosanvallon, ***Le Sacre du citoyen***, Paris, Gallimard, 1992.

- Marcel Detienne, ***Comparer l'incomparable***, Paris, Seuil, 2000, p. 125-36

126.إشارة من المترجم: وقد سبق لغوستاف لوبون أن ميّز ما أسماه « النفسيّة اليعقوبيّة» في الثّورة الفرنسيّة ورأى أنّها تتّصف بـ«العقل الضّعيف والحماسة الشّديدة والتديّن القويّ». انظر: غوستاف لوبون، روح الثّورات والثّورة الفرنسيّة، ترجمة: محمّد عادل زعيتر، المطبعة العصريّة، القاهرة، 1934، ص 160 وما بعدها.

الجنون الشّمولي ولا جنون العزلة يستطيعان توجيه الحياة الاجتماعيّة والسّيطرة عليها. ومن ثمّ، فإنّ الإنسان «غير المدني» الذي استنكره التّقليد الأثيني، ينحرف في أحد هذين الاتّجاهين.

وبالطّبع، لا تُشكّل المدينة الأثينية لنا نموذجًا أو حتّى مثالًا لمجتمع اليوم، فمشاكلنا ليست على نفس المستوى. أضف إلى ذلك، أنّ المدينة الأثينيّة، حتى وإن كانت في القرن الثّاني الميلادي عاصمة ثقافيّة للإمبراطوريّة الرومانيّة، فإنّه لا يمكن اعتبارها تجسيدًا مكتملًا لنموذج ديمقراطي، لكنّها تُقدّم لنا مثالاً على النّقاش الدّائم ورفض الانغلاق الفكري الذي سيكون من الخطأ الجسيم عدم استلهامه. لقد أضحت الحياة السياسيّة على المستوى الوطني كما على المستوى الدّولي، والتي يزداد يومًا بعد آخر التّمييز بينهما في الواقع، أسيرة مفاهيم جوفاء ورؤى عمياء تتحكّم في تحليلاتنا بدلاً من أن تكون موضوعها. وتحت تأثير نظام الاتّصالات الذي يحيط بالكوكب والذي يبدو أنّه يعطيه معنى، نعتاد ببطء على استهلاك الصّور والكلمات والرّسائل، وبذلك ننقاد بلا وعي إلى ممارسة «العقل البلاغي» الذي يتحدّث عنه فيرنان، والذي لا يقوم سوى بتبرير وجود ما هو كائن. وبهذا الفعل، فإنّنا نتمثّل أنفسنا على أسوأ ما أنتجته ثقافة المحايثة، وهو دورة الأشياء المكرورة. ولكنّنا بذلك نتخلّى عن أفضل ما في تراث الوثنيّة في نسختها اليونانيّة، وتحديدًا الأثينيّة منها: وهو القدرة على التّفكير الباطني، والقدرة على كسر الحدود، والميل إلى البقاء في التّاريخ دون خضوع لأوهام الأنظمة.

إنّ الثّقافة كطبيعة هي بلا شكّ أكبر خطر مفهومي (ولكن مع عواقب مأساويّة ملموسة) نتعرّض له اليوم، سواء من قبل منظّري «صدام الثّقافات» أو من قبل المتعصبّين للتّبشير الدّيني. وفي مواجهة أيديولوجيّات الثّقافة باعتبارها طبيعة، والتي ترتبط جميعها، بشكل مباشر أو غير مباشر، برؤية لاهوتيّة للطّبيعة، قد يكون من المفيد التّذكير بأنّه لا يمكن تعريف الإنسان بأيّ حال من الأحوال بانتماء «ثقافي» واحد وحيد. فعندما نقول «الإنسان»، فعمّن نتحدّث؟ في الواقع، نتحدّث عن ثلاثة أشخاص: الإنسان الفردي في تنوّعه (أنت، وأنا، وبضعة مليارات آخرين)؛ والإنسان الثّقافي (الذي لديه صلات تاريخيّة أو جغرافيّة أو اجتماعيّة مع عدد معيّن من البشر الآخرين)؛ وأخيرًا الإنسان في العموم (ذاك الذي وطأ أرض القمر، وذاك الذي قادنا إلى ما نحن عليه، خيرًا كان أو شرًّا، وذاك الذي نشعر أنّ صورته تتضرّر عندما تُخدش كرامة إنسان واحد). لكنّ هؤلاء الأشخاص الثّلاثة هم واحد: الفرد المحسوس والفاني.

فالفرد لا يوجد إلاّ من خلال مجموعة العلاقات التي يقيمها مع الآخرين، الثقافيّة بهذا المعنى، والمتعيّنة في تاريخ ومكان. لكنّ تاريخه يمكن أن يتغيّر، ويمكنه تغيير مكانه. والأفراد كثيرون، وكلّ منهم «متقلّب ومتنوّع»، كما قال مونتين؛ وعلاقة أيّ فرد بتعدّد الثّقافات وتنوّع كلّ ثقافة يمكن أن تتغيّر طالما هو عائش، أينما كان وكيفما كان، لأنّه يظلّ إنسانًا. فهو إنسان صاحب حقوق. وحقوق الإنسان تشمل كلّ الإنسان وكلّ إنسان، ومنها الحقّ في بناء علاقته مع الآخرين ومع التّاريخ، وفي بناء «كينونته» بالمعنى الوجودي للكلمة. وحقوق الإنسان

بهذا المعنى هي الحقّ في الوجود والحرّية والاختيار. لذا، لا مندوحة من إعادة النّظر في مفهوم الثّقافة لتجنّب الفخاخ الفكريّة بجميع أنواعها التي تستخدمها ذريعة لها. وإعادة تأهيل الفرد/ الذّات أمر ضروري لإنجاح هذا المشروع ولتأسيس الدّفاع عن حقوق الإنسان من النّاحية الإناسيّة. وفي هذه السّبيل، يمكن استدعاء تقليديْن فكريّيْن متعارضيْن، لكنّهما كانا قادريْن في بعض الأحيان على الحوار، وهما البنيويّة والوجوديّة، والاستناد إليهما بشكل متكامل لمساعدتنا على فهم أنّ الثّقافات هي اصطناعات تاريخيّة ضروريّة، **وأنّ الإنسان النّوعي هو في آنٍ حدُّ كلّ هيمنة ثقافيّة وأُفُقُ كلّ كينونة فرديّة.**

VI

الماضي، الذّاكرة، المنفى

لقد قيل إنّ القرن التّاسع عشر كان قرن التّاريخ. وسيكون من الصّعب وصف القرن العشرين بأنّه كان كذلك، بمعنى من المعاني، استمرّ الأدب التّاريخي في التطوّر، وخاصّة في فرنسا، وأضحى التّفكير التّاريخي في مركز أكبر النّقاشات السياسيّة. ولنستذكر، على سبيل المثال، التّحليلات المتعلّقة بالثّورة الفرنسيّة باعتبارها نموذجًا فكريًّا للشموليّة الشيوعيّة، وما استدعته من نقاشات وجدالات. ولكن من الصّحيح أنّ هذه النّقاشات تحديدًا، كانت تميل إلى تقديم القرن العشرين باعتباره حقبة اختتام، كونه قرن التّجارب الكارثيّة للأفكار التي تطوّرت في وقت سابق. ومن ثمّ، فهي تضعنا في أفق نهاية السرديّات الكبرى.

بيد أنّه ليس من المؤكّد، بشكل عامّ، أنّ تطوّر علم التأريخ يعبّر ببساطة وبشكل مباشر عن علاقتنا بالتّاريخ، أو، إذا شئنا، عن إدراكنا للتّاريخ. بل يمكننا أن نطرح السّؤال المعاكس ونتساءل عمّا إذا كان

المنهج التأريخي لم يتأثّر، على مدى القرن، بالتغيّرات التي طرأت على إدراكنا للزّمن، وإدراكنا للأحداث.

وعلاوة على ذلك، وفي النّصف الثّاني من القرن العشرين، عانى كلاهما بلا شكّ، بدرجات متفاوتة وطرائق متنوّعة، من تأثير التّحليل النّفسي. بيد أنّ العلاقة بالماضي التي يحاول التّحليل النّفسي تسليط الضّوء عليها ليست هي نفسها العلاقة بالتّأريخ. ويرى ميشال دي سيرتو (Michel de Certeau)، في مختاراته **التّاريخ والتّحليل النّفسي بين العلم والخيال**[37]، أنّ التّحليل النّفسي والتّاريخ لهما طريقتان مختلفتان في تصنيف ما يُسمّيه «**فضاء الذّاكرة**». فإذا كان ما اكتشفه فرويد وفسّره، هو حضور الماضي في الحاضر، على شكل عودة المكبوت؛ فإنّ الذّاكرة، كما يقول دي سيرتو، تغدو «**حقلاً مغلقًا**» تحدث فيه عمليّتان متضادّتا التوجّه: النّسيان، الذي يتجاوز كونه مجرّد ظاهرة سلبيّة، بل هو آليّة لمحاربة الماضي، و«**أثر تذّكري، أي عودة المنسيّ، بمعنى حضور فعل من هذا الماضي يُجبر على التنكّر**»[38]. فالماضي، مثل شبح هاملت، يطارد الحاضر، والتّاريخ هو «**آكل لحوم البشر**».

وفي هذا السياق، دعونا نلاحظ أوّلاً أنّ الاكتشاف الفرويدي هزّ أساسًا وبشكل مباشر، من خلال الكشف عن حقيقة هذه العوالم الفرديّة أو الجماعيّة وكونها وهميّة، أي هذه العوالم الآمنة التي تلوذ بها الذّات باستمرار، والتي اقترحت تسميتها عوالم المحايثة. وإذا تذكّرنا

37 - Michel de Certeau, ***Histoire et psychanalyse entre science et fiction***, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2002, chapitre II, Psychanalyse et histoire .
38 - Ibid., p. 86.

أنّ الوهم، بالنّسبة إلى فرويد، ليس في المقام الأوّل خطأً، بل نتاج الرّغبة، كما أثبت فيما يتعلّق بالدّين في كتابه **مستقبل وهم**، فإنّنا سنفهم أنّ الماضي المكبوت يُحدث فيها توتّرًا في الرّغبة قد يتّخذ شكل رفض للحدث والهوس بتفسيره. وهنا تغدو الرّغبة هي المشكلة. فالرّغبة، أو بمصطلح أقرب إلى الإناسة، هي السّعادة، أي الفكرة التي ننقاد إليها في سياق معيّن. والبحث عن هذه «السّعادة» هو إحدى خصائص الهابيتوس (habitus) الذي عرّفه بورديو بأنّه «**الرّغبة في الكينونة**»، وبشكل أدقّ: «**أن نصطنع لأنفسنا بيئة نشعر فيها، مسترشدين بالتّعاطف والكراهيّة، والإقبال والنّفور، والإعجاب والكراهيّة بأنّنا «في بيتنا» حيث يمكننا الإشباع الكامل لرغبتنا في الكينونة التي نتمثّل أنّها تحقيق للسّعادة**»[39]. ويؤكّد ميشال دي سيرتو بقوّة على الدّور المزعج لعودة المكبوت في جميع الأنظمة الرمزيّة التي تمّ بناؤها على هذا النّحو: «**ما من نظام مستقلّ إلاّ ويتشكّل بفضل ما يقوم باستبعاده ليُنتج «بقايا» يحكم عليها بالنّسيان، ولكن المستبعَد يتسلّل مجدّدًا إلى ذاك المكان «النّظيف»، ويعود إليه، ويقلقه، ويجعل وعي الحاضر بأنّنا «في بيتنا» وهميًّا، فهو يتربّص بنا في المسكن، وهذا «الهمجي» و«الفاحش» و«القذر»، وهذا «المقاوم» لـ«الخرافة» يُقيم هناك، دون علم المالك (النّفس) أو رغمًا عنه، قانون الآخر**»[40]. فالماضي كعَرَضٍ متشابكٌ مع الحاضر.

---

39 - Pierre Bourdieu, op. cit., p. 216.

40 - Michel de Certeau, op. cit., p. 86.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ التّأريخ، من حيث المبدأ، ينشئ قطيعة بين الماضي كموضوع للمعرفة (الأنظمة والأحداث) والحاضر كمكان للمعرفة، يتمّ فيه جمع الموادّ وصياغة تمثيلات الماضي.

ومع ذلك، فإنّ العلاقة بين التّأريخ والتّحليل النّفسي تتطوّر، وهذا التطوّر يكشف لنا بوضوح شديد علاقتنا الجديدة بالزّمن. وبالنّسبة إلى المؤرّخين الفرنسيّين، يمكننا القول إنّه بين «الزّمن الطويل» لفرناند بروديل، و«الإناسة التاريخيّة» لجاك لوغوف أو جورج دوبي، و«تاريخ الأفكار» كما تصوّره بشكل جديد كلّ من فرانسوا فُوري (François Furet) وبيار روزانفالون و«أماكن الذّاكرة» لبيار نورا، يُوجد تطوّر يُؤدّي في النّهاية إلى تلاشي التّعارض بين الاستراتيجيّتين اللّتين قال بهما ميشال دي سيرتو. فتتولّى الإناسة التاريخيّة، انطلاقًا من حدث أو شخصيّة أو تمثّلٍ، النّظر إلى الماضي على أنّه حاضر من خلال رؤية شموليّة تأخذ في الاعتبار مجموع جوانبه ومجموع محدّداته. وعلى العكس من ذلك، فإنّ التّاريخ الجديد للأفكار يطرح على الحاضر أسئلة يعتقد أنّه سيجد عناصر إجابات لها في الماضي، لولا أنّ ما يكتشفه في الحاضر قد يكون، بمعنى من المعاني، هو الذي يتحكّم في إعادة اكتشاف الماضي ذاته. ومن ذلك مثلاً مساءلة فرانسوا فُوري الثّورة الفرنسيّة انطلاقًا من الشموليّة السوفياتيّة[41]، بينما ينطلق روزانفالون في دراسته تاريخ الاقتراع العامّ في فرنسا، من ملاحظة التوتّرات الداخليّة للديمقراطيّة باعتبارها «دينًا» (للمساواة) و«نظامًا» (لسيادة الشّعب)،

41 - المقصود هو هذا الكتاب:
François Furet, ***Penser la Révolution française***, Paris, Gallimard, 1978.

وهي التوتّرات التي تُبعث مجدّدًا، على سبيل المثال، كلّما تناولت النّقاشات التّعريف السياسي للاتّحاد الأوروبّي.

أمّا بالنّسبة إلى مشروع أماكن الذّاكرة، على الأقلّ في العرض الذي قدّمه صاحبه بيار نورا، فإنّه لا يستجوب الماضي، بل علاقتنا بالماضي. ولعلّ ما يجعل هذا المشروع هامًّا، وبشكل خاصّ «ملائمًا» حسب تعبير ليريس، هو على وجه التّحديد طابعه الجماعي وحقيقة أنّ العديد من المؤرّخين قد انضمّوا إليه وارتبطوا به، وهذا إضافة إلى ما لفيته عبارة «مكان الذّاكرة» نفسها، رغم بعض التّقديرات أو التّحريفات لمعناها، من صدًى هائل. فهي إذا كانت تحدّثت إلى الجميع، أي إذا كانت «تقول شيئًا» للجميع، فإنّ ذلك بلا شكّ بسبب تقارب كلمتي «مكان» و«ذاكرة» اللّتين يبدو أنّهما تُشكّلان مرجعًا مكانيًّا-زمانيًّا جديدًا يُمكن لأيّ كان من معاصرينا أن يشعر بأنّ له موقعًا فيه.

وبحسب بيار نورا، فإنّ تعداد «أماكن الذّاكرة» يتطلّب إعادة تعريف المنهج التّأريخي. ويشير، بكلمات شبيهة بكلمات المحلّلين النفسانيّين – ولكنّها تستوحيها فحسب – إلى أنّ موضوع التّاريخ قد تغيّر، وأنّ المؤرّخين أضحوا يتحدّثون الآن عن غاية التّاريخ، لا عن موضوعه. وفيما يتعلّق بفرنسا نفسها ككيان «رمزي»، يقول إنّ الباب أضحى الآن مفتوحًا لكتابة تاريخ مختلف تمامًا لا يتناول **«المحدّدات، بل آثارها؛ ولا الأفعال التي يتمّ تذكّرها أو حتّى إحياء ذكراها، بل أثر تلك الأفعال وكيفيّة تذكّرها؛ ولا الأحداث في حدّ ذاتها، بل تشكّلها في الزّمن، وامّحاء معانيها وظهورها مجدّدًا؛ ولا الماضي كما حدث، بل توظيفاته**

الدّائمة، واستخداماته وتوظيفها الخاطئ، وتأثير ذلك على ما يتتالى من حاضر؛ ولا التّقليد، بل الطّريقة التي تمّ بها تشكيله ونقله»[42]. يمكن تفسير هذا التّغيير في الموضوع بظهور جملة عناصر جديدة متنوّعة «**تعدّل بشكل عميق العلاقة مع الماضي وأشكال الشّعور الوطني التقليديّة**»[43]. لقد كان التّاريخ يُكتب، حتّى وقت قريب نسبيًّا، من منظور مستقبلي، أي بناءً على ما سيكون عليه المستقبل أو ينبغي أن يكون: استعادة أو تقدّم أو ثورة. وقد عرّف المؤرّخ نفسه، حسب قول بيار نورا (Pierre Nora)، بأنّه في آنٍ كاتبٌ عدلٌ ونبيٌّ، وبأنّه «**ناقل**». لكنّ «**قساوة القرن بدّدت تدريجيًّا الآمال والأوهام**» المرتبطة بتلك الرّؤى الثّلاث الممكنة للمستقبل: «**[...] بين عدم القدرة على استشراف ملحٍّ لمستقبل بات مفتوحًا بلا حدود ولكن من دون مستقبل، والتعدديّة المرهقة لماضٍ عاد إلى عتمته، وحاضر أضحى مقولة فهمنا لأنفسنا**»[44].

ويبقى أنّ اللّجوء إلى الماضي والعلاقة مع عدم القدرة على التنبّؤ بالمستقبل لا يُعاشان بنفس الطّريقة عند طَرَفَيْ الطّيف الاجتماعين أي بين الفقراء والأغنياء. فأهمّية دراسات الوضع الاستعماري، خاصّة من خلال الظّواهر التي تعبّر عن العلاقة بين الاضطراب الاجتماعي والاضطراب الفردي، تكمن بالدّرجة الأولى في أنّها تقدّم لنا حالات يفقد فيها عدد كبير من الأفراد حتّى القدرة على الاستقرار، بشكل دائم

42 - Pierre Nora (dir.), Les Lieux de mémoire, III, Les France, 1, Paris, Gallimard, 1992, p. 24.

43 - Ibid., p. 27.

44 - Ibid., p. 27.

أو شبه دائم على الأقلّ، في الحاضر، وفي محايثة حميمة لعالم شخصي («خاصّ»، كما تقول الرّسائل الإعلانيّة اليوم)، وفي عالم لا تُشكّل فيه العلاقة مع الماضي القريب والمستقبل الوشيك مشكلة، أو عالم الهابيتوس، إذا أردنا. ففي أفريقيا بشكل خاصّ، كان الاستعمار ظاهرة مفاجئة وسريعة، ودُعيت أجيال من الأطفال والشّباب إلى أن يعترفوا فجأة بين عشيّة وضحاها بأنّ العالم الذي نشأوا وتربّوا فيه لا معنى له. لقد أحرق المبشّرون الأوثان، ولكن بشكل عامّ، تسبّب ما تمّ تداوله وقبوله حتّى ذلك الحين من استهزاء بالماضي زلزالًا عقليًّا ازداد إيلامًا حين قضى أيضًا على أيّ احتمال للمستقبل، حتّى على المدى المنظور. وما وضع الكادحين المعدَمين الذين ينحدرون في أغلب الأحيان من خلفيّات مهاجرة اليوم، سوى إعادة إنتاج حالة «فقدان الرّموز» هذه.

يخبرنا بورديو أنّ العاطلين عن العمل مستبعدون من اللّعبة الاجتماعيّة وعمّا ينشأ منها من أوهام يُفترض أن تساعدهم على العيش. وبفقدان وظائفهم، يخسر العاطلون عن العمل كلّ الأشياء التّافهة التي كانت وظيفتهم يُعرفون بها ويُعترف بهم من خلالها اجتماعيًّا: «**إذا بدا الزّمن وكأنه يتلاشى، فذلك لأنّ العمل المأجور هو دعامة، إن لم يكن أساس معظم المصالح والتوقّعات والمطالب والآمال والاستثمارات في الحاضر، وكذلك في المستقبل أو في الماضي الذي يستتبعه، وباختصار أحد الأسس الرئيسيّة للوهم (illusio) باعتباره انخراطًا في لعبة الحياة في الحاضر، باعتباره استثمارًا أساسيًّا – إذ ما من حكمة إلاّ وعرّفته دائمًا من خلال اعتبار الانقطاع عن الزّمن انقطاعًا عن العالم – في صنع**

الزّمن، بل هو الزّمن نفسه»[45]. وهذا الانقطاع عن الزّمن هو بالفعل ما عاشه منذ زمن قريب، في سياق آخر وفي عصر آخر، عدد من المستعمَرين الذين عانوا منذ الاستقلال السياسي وإلى الآن، من عجز خطاب التّنمية.

ما هو المنفى؟ إنّه ليس مجرّد مفهوم مجالي، وربّما لا يكون في الأساس مفهومًا مجاليًّا. إنّه خسارة، مؤقّتة أو دائمة، لا تُنسى أبدًا، ولا تمّحي أبدًا، وهو فقدان الهويّة الذي يشمل فقدان اللّغة أحيانًا، والنَّسَب غالبًا، والتّاريخ دائمًا. وتتضاعف حالات المنفى على هذه الأرض؛ وهي ثمرة صراعات سياسيّة وضائقة اقتصاديّة، لكنّها مُصانة أحيانا بآليّة التّمثيلات الخياليّة التي تثيرها سياسات الاستقبال السيّئة وسياسات الإدماج السيّئة والصّعوبات الاقتصاديّة. وما أبعد هذا السرديّة الملحميّة عن غزو الغرب وإنشاء العالم الجديد، عن الإشارة البائسة والمخزية لحصص الهجرة في أوروبّا المعاصرة. ودون الاستسلام لرؤية ملائكيّة ساذجة حول «ولادة أمّة»، والتي نعلم جيّدًا أنّها مرّت بالعديد من المعاناة التي كان الفقر في أوروبّا أحد أسبابها، يجب علينا أن ندرك أنه لا يبدو أنّ نفس الرّوح تطبع الهجرة اليوم في أوروبّا التي ترفض بشكل واضح فكرة أنّ تصبح أمريكا جديدة لأنّها لا تملك الوسائل ولا الإرادة. وعلاوة على ذلك، تنشأ حالات انعزال في جميع أنحاء العالم (مخيّمات «المهجّرين»، ومخيّمات اللاّجئين، والمهاجرين غير الشرعيّين) تتوافق مع انقطاع مزدوج عن الزّمن لأنّ العيش في «المؤقّت الذي

45 - Pierre Bourdieu, op. cit., p. 320.

يدوم»، يُفقد في آنٍ الانتماء إلى الماضي المُلْغَى، وإلى المستقبل المسدود. وفي هذه الحالات يفقد الأفراد القدرة على الانخراط في «لعبة الحياة» التي يؤكّد كلّ شيء (بما في ذلك أشكال المساعدة المختلفة التي قد يتلقّونها) أنّهم مستبعدون منها. والحقيقة هي أنّهم مستبعدون من التّاريخ، وأنّه يجب ألاّ نستغرب أبدًا إمكانيّة عودتهم إليه عبر أخطر الطّرق وأكثرها جنونًا، وأشدّها يأسًا وعدميّة، وهذا ليس عنّا ببعيد.

VII

المستقبل والطّوبى

كانت حالات «الاتّصال الثّقافي» المزعومة في أغلب الأحيان حالات مواجهة أيديولوجيّة. فمنذ اكتشاف أميركا، حلّت مراكب الغرب الأوروبّي في أراضي الآخرين، محمّلة بالأسلحة والعتاد، ولكن أيضاً بكامل ترسانة متخيّله. واليوم نجد، في مختلف قارّات العالم حيث جرت هذه الحروب الصليبيّة الطويلة، الأثر الواضح نسبيًّا والتجليّات الحيّة والأصليّة إلى حدّ ما لهذه الصّراعات من أجل النّفوذ والاستقواء، والتي كانت كاثوليكيّة الطّابع أحيانًا، وبروتستانتيّة في حالات أخرى. ومن الواضح أنّه لم يكن من قبيل الصّدفة أن تكون أكثر الأنظمة الدينيّة رسوخًا (الإسلام، الدّعوي هو أيضًا) أو أكثرها ارتباطًا ببنى سياسيّة قويّة (الصّين واليابان)، هي الأشدّ مقاومة للاختراق المسيحي. كما كان لتاريخ استعمار العالم وتغريبه جانب متخيّل يصعب على المراقبين أحيانًا تصوّر ما شابه من هذيان وهلوسات، إمّا بسبب انتمائهم هم أنفسهم إلى تقليد ديني يرى هذه الظّاهرة أمرًا طبيعيًّا، أو لأنّهم، على العكس، اعتبروها فحسب ظاهرة عرضيّة، أو مجرّد نتيجة أو انعكاس لتحوّلات سياسيّة واقتصاديّة أكثر عمقًا.

ولعلّ أحد أكثر القطاعات جاذبيّة وصلابة في البحوث الإناسيّة الحاليّة ما يتعلّق بالمظاهر الدينيّة في السّياق الاستعماري أو ما بعد الاستعماري، وكذلك - لأنّ هذا التّاريخ لم يكتمل بعد - في سياق العولمة. فنحن لا يمكننا أن نهتمّ بالمستقبل دون مواجهة حضور الخيال الهائل والمتنوّع. وإذا كان صحيحًا بالفعل أنّ البشر لا يعيشون يوميًّا القلق بشأن آخرتهم، إلاّ أنّهم لا يمكن مع ذلك أن يرضوا بالعيش إلى أجل غير مسمّى مع أبديّة رخوة أو زمن متوقّف. وهذا ينطبق على أكثر النّاس حرمانًا، ولكنّه ينطبق على الآخرين أيضًا. وهكذا يبدأ البحث عن المعنى في أسوأ ظروف ممكنة. ولا يعني المعنى بالضّرورة الحياة الآخرة، أي الخلود أو الجنّة، بل يعني الحياة الدّنيا، أي جملة ما نبنيه من علاقات ثابتة مع الآخرين تكفي درء عزلة عبثيّة لا هدف أو نهاية لها. فجميع الحركات الاجتماعيّة الدينيّة التي تمكّنت من دراستها في أفريقيا أو أمريكا اللاتينيّة (ولكن الملاحظة قابلة للتّعميم) جمعت، بشكل دائم أو مؤقّت، أفرادًا كانوا يبحثون عن بيئة جديدة، إمّا بشكل دائم (باللّجوء عند نبيّ يأويهم)، أو بشكل أكثر دقّة، في حالة الحركات من نوع الكاندومبلي (candomble)[46] أو الأومباندا umbanda)[47] في

---

46 - **الكاندومبلي**: ديانة ازدهرت في إقليم باهية في البرازيل بعد وصول العبيد إليها من أفريقيا أثناء الاستعمار، قبل أن تنتشر في عدد من البلدان المجاورة. وهي مزيج من الكاثوليكيّة وطقوس السكّان الأصليّين والمعتقدات الأفريقيّة، وتُؤمن بإله أكبر وآلهة فرعيّة أخرى يرتبط كلّ منها بعنصر طبيعي (الماء، الغابة، النّار، البرق، الخ)، وكانت إحدى أدوات النّضال ضدّ هيمنة البيض [المترجم].

47 - **الأومباندا**: ديانة أفريقيّة برازيليّة شديدة الشّبه بالكاندومبلي من حيث اعتمادها نفس المعبودات، ازدهرت في ثلاثينيّات القرن العشرين في البرازيل انطلاقًا من الأحياء الفقيرة في ريو دي جانيرو، وهي خليط من الكاثوليكيّة والمعتقدات الأفريقيّة والعرافة، تُؤمن خاصّة بتناسخ الأرواح وبتجسّدها في أشياء الطّبيعة [المترجم].

البرازيل، والتي تعيد تنظيم حياة الجميع وتحوّلها إلى «أعياد» ولقاءات. ويرتبط نجاح هذه النِّحَل بهذه الرّغبة والحاجة إلى تمويه الواقع أو استبداله بعالم موازٍ وحميم، يمكننا فيه أن نتعرّف على أنفسنا، وأن يُعترف بنا، وننتظر ما سيأتي بعد ذلك ونواجه رُعْبَ حاضرٍ ناجزٍ. ويتكلّم الوهم لغة الغايات، وهي نفسها أيضًا لغة الرّغبة، بيد أنّه يستخدمها ويُقطّعها ويقطّرها في جرعات من باب معالجة الدّاء بالدّاء: فما يُبدعه من خداع ليس سوى النّقيض السّلبي للخطاب الاجتماعي المتهافت للسياسيّين والاقتصاديّين. وهو لا يدّعي توجيه المجتمع، بل الحلول محلّه.

وهنا، علينا أن نميّز الأمور. والملاحظة الأساسيّة الشّاملة هي أنّ الصّدمة التي ألحقها الغرب بمتخيّل الآخرين لم تكن خالية من تداعيات على متخيّله هو. فقد أدّى الاستعمار والتّغريب إلى ظهور نوع من الانفجار الإيديولوجي الهائل الذي ما زالت أصداؤه تتردّد إلى اليوم في فوضى عارمة، في جميع أنحاء العالم المعولم. وهذه التّداعيات متنوّعة ولا تخلو من التّأثير على بعضها البعض.

وقد يتمّ أحيانًا تفسير التّقاليد الدينيّة الرّاسخة من قبل ذوي الثّقافة والمعرفة من أتباعها أو من يمثّلهم على أنّها أخلاق، أو أخلاقيّات، أو حتّى فلسفة تتجاوز مجرّد الاعتقاد الحرفي، أو «إيمان العجائز». ولكن في الوقت نفسه، لم يسبق للأصوليّة أن كانت بمثل هذه الضّراوة في أيّ وقت مضى. وعلى سبيل المثال، فإنّ حركات مثل بعض الحركات الإنجيليّة، التي لا ينبغي الاستهانة بتوسّعها وتأثيرها في العالم، تنطلق

من شعارات بسيطة يتردّد صداها لدى جميع من يسعى، سواء في الولايات المتّحدة وأمريكا اللاتينيّة، ثمّ في أفريقيا وأوروبّا، بما في ذلك أوروبا الشرقيّة وروسيا، إلى الحصول على اليقين لأنهم يعيشون العزلة ودون مرجعيّة رمزيّة، في أوضاع من البؤس المادّي والمعنوي. والأصوليّة الإسلامويّة تضرب بجذورها في نفس هذه التّربة.

وكلّ هذه الأصوليّات تشترك في المرجعيّة والطّموح ووسيلة العمل. والمرجعيّة هي الأصل: فالخلاف بين الأديان التوحيديّة الثّلاثة يتعلّق أساسًا بنقطة البداية، أي أصل التّاريخ الوحيد الذي يهمّها، وهو تاريخ الرّسالة الحقيقيّة. وهذا الجدل حول النّقطة المرجعيّة هو أيضًا مصدر انقسامات مختلفة داخل الدّيانات التوحيديّة. أمّا الطّموح، فهو العالم. فالدّيانات التّوحيديّة بشكل عامّ تطمح إلى نشر رسالتها في العالم، ولذلك فهي تشبه «السرديّات الكبرى» التي وصفها فرانسوا ليوتار من حيث تعلّقها بكلّ من الماضي والمستقبل. ومع ذلك، فهي تختلف عنها في أنّها تزعم بصفتها نظريّات في نشأة الكون، أنّها تتحدّث باسم الإنسانيّة ككلّ، حتّى وإن كانت تستحضر تاريخًا معيّنة وشعوبًا وأقاليم معيّنة، وفي أنّها، بوصفها رؤى لمستقبل البشر والمجتمع على الأرض، فارغة بشكل غريب، وهدفها النّهائي هو بالأحرى نهاية العالم بمعنى الاكتمال. وأخيرًا، فإنّ وسيلة العمل هي نشر العقيدة، وهذا ما يُميزّ الدّيانات التّوحيديّة مطلقًا عن الشِّرْك. ويؤدّي التطرّف الدّيني (الشّكل المتشدّد والنّشط من الأصوليّة) إلى تأجيج هذه الرّغبة في نشر العقيدة من خلال إعطائها إيحاءات حربيّة، والتي قد تتحوّل إلى أعمال

عدائيّة على ما تُظهر لنا الأحداث الجارية حاليًّا، كما لو أنّ حقائق العولمة هي ما يُحفّز خيالها.

التطرّف الدّيني هو عولمة الخيال، وهو ما يمكن أن يكون له عواقب رهيبة حقيقيّة. وهو أيضًا عولمة الفقراء (رغم أنّها يُمكن بالطّبع أن يقع استخدامه والتّلاعب به والحفاظ عليه بأموال الأغنياء)؛ وهو، بهذا المعنى، عولمة محاكاة. ويتمّ محاكاة العولمة وفاعليها، كما تمّت محاكاة الاستعمار والمستعمرين. فالمحاكاة والمَسْرَحَة هما السّلاحان الرمزيّان اللّذان نلجأ إليهما عندما تنعدم كلّ علاقة، ويستحيل كلّ تفاوض بشأنها. وقد لعبت العديد من الشخصيّات هذا الدّور ونظّمته في وضعيّات كان فيها طرف آخر بعيد جدًّا وقويّ جدًّا هو المهيمن. وقد استعار «الأنبياء» الأفارقة هذا الهدف من الكتاب المقدّس الذي أتى به من حاولوا تنصيرهم، بيد أنّهم لم يتنبؤّوا بقدر ما تمثّلوا صورة الاستعمار ووكلائه، ولم يتوقّفوا البتّة عن مسرحتها. ولعبة إعادة التّمثيل، أي المحاكاة، هي الخطوة الأخيرة قبل العنف، لأنّها تُظهر تمزّق العلاقة، أو بالأحرى استحالتها. وقد استخدم جيرار ألثابي (Gérard Althabe)[48] عبارة «التحرّر المتخيّل» لوصف بعض الحركات السياسيّة الدينيّة التي كانت بلا شكّ ردود فعل أو مقاومة للقمع الاستعماري. وقد احتاجت هذه الحركات، عندما أرادت تجاوز الإطار المحلّي البحت، إلى وسائط. ومن هنا علاقتها الملتبسة في كثير من

48 - Gérard Althabe, ***Oppression et libération dans l'imaginaire***, Paris, F. Maspero, 1969.

الأحيان بغيرها واستعاراتها من الكنائس المسيحيّة، وأحيانًا من الإسلام، وأحيانًا أيضًا من الماركسيّة.

ومع تساوي كلّ الأمور، فإننّا الآن في وضع مماثل، باستثناء أنّ ردود الفعل التي غالبًا ما تثيرها المواقف المحليّة، كانت تحدث على نطاق آخر. وقد أدرك الجميع أنّ المحلّي لا يوجد إلاّ من خلال العالمي، وعلاوة على ذلك، تحتاج حركات الاحتجاج المحليّة أكثر من أي وقت مضى إلى وسائط لنقلها إلى العالم أجمع وإلى المسرح العالمي الذي تُتيحه وسائل الإعلام. واليوم، فإنّ الأديان ذات المنحى العالمي هي أكثر من يُمكنه، وبشكل غير مسبوق، التزوّد بالوسائل الفكريّة والماديّة الضروريّة للتوسّع. أمّا الماركسيّة والإيديولوجيّات التقدميّة عمومًا، التي كانت أثّرت في حركات الاستقلال والتحرّر السياسي، فهي في تدهور، والدّول الشيوعيّة التي دعمتها في بعض الأحيان، على وشك الانقراض. في هذه الحالة، فإنّ الخيال أضحى متخلّفًا عن التّاريخ.

وبالنّسبة إلى التنوّع الثّقافي الغربي، فتشكّله روح الاستهلاك: فالفنون والثقّافة والفلسفة وأديان العالم كلّه، بما في ذلك أكثر أشكالها توافقيّة بالفعل، يمكن أن تكون موضوع اختيارات فرديّة وإعادة تركيب شخصيّة. فلكلّ أن يصطنع لنفسه عند الضّرورة، بمساعدة التكنولوجيا الجديدة، علم كونيّات خاصّ به. وعالم التّلفزيون هو مثال على ما بعد حداثة الفقير: فإذا كان عدد كبير من النّاس يرغبون في التّعبير من خلال التّلفزيون عن قناعاتهم واختياراتهم وحياتهم، على الرّغم من خوائهم من كلّ أصيل، فإنّ ذلك يعود إلى رغبتهم هم

أنفسهم في أن يُؤمنوا بذلك – حيث تعزّز فخامة الصّورة في هذه الحالة ما يمنحه التحدّث علنًا من ثقة في النّفس. وهذه السلوكيّات النّاجمة عن مجتمع الصّورة، رغم أنانيّتها المفرطة، لا تختلف كثيرًا عن تلك التي يُمليها إيمان العجائز (وهي غير مقتصرة عليه دائمًا): فهي مثلها، شرط للبقاء.

لذلك، وأمام مشهد الخراب الميتافيزيقي الذي يواصل فيه الأصوليّون المتعصّبون والأنانيّون المخبولون النّبش في بقاياه بحثًا عن المعنى، أضحينا الآن في وضع يقتضي أن ندرك أنّ المستعمِرين والمستعمَرين عاشوا نفس التّاريخ، وأنّ الاستعمار لم يكن سوى المرحلة الأولى من العولمة، وأنّنا بتنا نعيش جميعًا نفس المأزق. وبعد تجارب القرن العشرين المحزنة، فإنّ التحدّي يكمن في ما يلي: كيف نوجّه تاريخنا نحو غايات تُخلّصنا من طغيان الحاضر، ولكنّ دون أن تغدو مصدر استبداد فكري وسياسي جديد؟ كيف يُمكننا، لا أن نتخيّل المستقبل (التّغيير بلا شكّ لا يمكن تصوّره بقدر ما هو حتمي)، بل أن نُعدّ له ما استطعنا من أجل أن يكون مستقبل الجميع؟

إنّ مصطلحات هذا التحدّي تهمّ علماء الإناسة لأنّها تتوافق مع موقف يُكرّر، في بعض النّواحي، أو يميل إلى تكرار تجربة شهدوها بالفعل دون إيلائها ما تستحقّ من اهتمام أو استخلاص جميع تبعاتها: وهي تجربة الاستعمار وإنهائه، إلى حدّ أنّ التحرّر من الاستعمار سرعان ما قضى على الخطابات الغائيّة التي كانت تُستخدم لتبريره. بل لعلّ هذا الإلغاء، في نهاية المطاف، هو الذي حدّد عمليّة إنهاء الاستعمار، وكان

هو جوهرها. إنّ القضيّة الواضحة لنهاية التّاريخ، والقضيّة الضمنية إلى حدّ ما، لتقسيم العالم بين المتورّطين في ذلك والآخرين من داعمين ومستفيدين، تُفضّلان قراءة التّاريخ في الحاضر الذي يضرب عرض الحائط بفكرة التقدّم أو فكرة عالم أفضل غدًا. ومع ذلك، فإنّ هذه المُثُل ما زالت تُصاغ محلّيًا بطريقة مشوّشة وغائمة. وها نحن نشهد ولادة محاولات لمقاومة الأوضاع الرّاهنة، ولكن باسم مُثُل متشظّية وخصوصيّة وغير مكتملة، وأحيانًا متناقضة (ثقافات الأقلّيات، وعالم الرّيف، والبيئة) والتّي، حتّى عندما تحاول التّعبير عن نفسها على نطاق عالمي، تجد صعوبة في بناء مشاريع مستقبليّة واضحة واقتراح أهداف ليست أساسًا دفاعيّة.

وهذا الوضع، المثير للاهتمام فكريًّا، يمكن فهمه بشكل فعّال، في رأيي، إذا ما حاولنا مراقبته على صعيد إناسي: على مستوى وحدات صغيرة شرط أن تكون تعكس بتأثيرات السّياق الجديد، أي السّياق الكوكبي (بجانبيه المزدوجين وربّما المتناقضين للعولمة التقنيّة الاقتصاديّة والوعي الكوكبي المتنامي). وتتناسب مجالات البحث الميدانيّة التقليديّة للنّياسة (الإثنولوجيا) مع هذا النّهج (لأنّ سياقها هو الذي يتحوّل ويُحوّلها)، وكذلك، وبشكل أكبر، المجالات التي انشغل بها علماء الإناسة على مرّ سنوات عديدة (وليس فقط المدينة، التي حصلت بالفعل على مكانة عالية في التّقاليد المهنيّة، ولكن أيضًا الشّركات والمجمّعات الكبيرة ومخيّمات اللاجّئين وجماعات المهاجرين والمنظّمات غير الحكوميّة...)، بشرط أن تكون دراسة السّياقات

الصُّغَيِّرَة (microcontextes) لكلّ منها وسياقها العالمي تتعلّق تحديدًا بالأهداف التي تسعى إلى تحقيقها أو عدم تحقيقها.

وبما أنّ علم الإناسة يُقدّم نفسه في آنٍ من خلال تفردّه بموضوعه الفكري (علاقة الفكر بالمؤسَّس، والمعنى الاجتماعي) وبالسّياق الذي يُلاحظ فيه ذاك الموضوع، فإنّه يبدو أنّه يُوفّر مسارًا متميّزًا لملاحظة العوالم المعاصرة. ذلك أنّ الوضع الحالي يُجبره في المقام الأوّل أن يتحدّد بوصفه علم إناسة، ولم يعد مجرّد علم نياسة: فالسّياق اليوم هو دائمًا عالمي، ومهما كانت دراسة السّياقات الصُّغَيِّرَة المحليّة أو الإقليميّة ضروريّة، فإنّها لا تكتسب كامل معناها إلاّ في إطار السّياق العالمي الذي تحدث فيه هذه السّياقات الصُّغَيِّرَة. وقد إذا الانتقال من نياسة مخصوصة إلى إناسة مقارنة أو معمّمة يُمثّل اليوم ضرورة لفهم الوضع الحالي الذي بات، دون محو الخصوصيّات والتّواريخ المحليّة بشكل كامل، يُحوّلها بشكل عميق بوضعها في مواجهة عالميّة السّوق والتكنولوجيّات والصّور.

وفي مواجهة أيديولوجيا الحاضر والبداهة التي ينشرها النّظام العالمي، وفي مواجهة أوهام الشموليّة الأصوليّة القاتلة للحريّة، نحتاج أكثر من أيّ وقت مضى إلى العودة إلى النظرة النقديّة القادرة على كشف رهانات السّلطة الكامنة وراء صيغ التهدئة الوهميّة أو التّحشيد المتعصّب.

وبالطّبع، فإنّ العودة إلى النّظرة النقديّة التي أدعو إليها علم الإناسة ليست كافية لتغيير العالم، ولكن يُمكن أن تُساعدنا على إدراك حجم

الرّهانات الحقيقيّة. فنحن نعيش في عالم تتّسع فيه الفجوات على أقصى الحدود: الفجوة بين أغنى الأغنياء وأفقر الفقراء، والفجوة بين كمّ المعارف المتراكمة في أفضل المختبرات العلميّة تجهيزًا على هذا الكوكب وحالة الجهل التي تعيشها أغلبيّة سكّان العالم، في ما يُسمّى البلدان المتخلّفة ولكن أيضًا داخل البلدان الصناعيّة.

المشكلة اليوم أن تسود على هذا الكوكب إيديولوجيا الحاضر والبداهة التي تشلّ الجهود الرّامية إلى التّفكير في الحاضر كتاريخ، لأنّها تسعى جاهدة إلى جعل دروس الماضي ورغبة تخيّل الحاضر بلا جدوى. فمنذ عقدين أو نحو ذلك، أصبح الحاضر هو المهيمن في نظر النّاس العاديّين، فلم يعد نتيجة نضج بطيء للماضي، ولا يسمح بظهور ملامح مستقبل ممكن، بل يفرض نفسه كحقيقة منجزة طاغية، يُخفي ظهوره المفاجئ كلاًّ من الماضي والحاضر، وبملأ الخيال بالمستقبل.

ويتجلّى ما أسميناه بإيديولوجيا الحاضر بطرق مختلفة، وقد رصدنا وجوده على الأقلّ من خلال ثلاث ظواهر معاصرة ومتزامنة..

مع الظاهرة الأولى من هذه الظّواهر، نجد أنفسنا مرّة أخرى أمام فرانسوا ليوتار ونهاية «السرديّات الكبرى» المتعلّقة بالمستقبل. وتتوافق هذه النّهاية مع فقدان الأوهام التي تمكّن البشر من الحفاظ عليها بشأن تقدّم البشريّة، وخاصّة في مواجهة الفظائع والتّجارب الشموليّة في القرن العشرين. ومن ثمّ، يُمكن اعتبار لحظة ما بعد الحداثة هي اللّحظة التي تختفي فيها الأساطير الحديثة، وأساطير المستقبل، والأساطير الشّاملة التي حلّت محلّ نشأة الأساطير الكونية الخاصّة بكلّ جماعة

بشريّة. ويعود أحد أسباب هذا الفشل إلى ما أسماه ليوتار «النّزاع»، أي اختلاف الإدراك بين أولئك الذين يبتكرون نظريًّا إيديولوجيا شاملة وتحرريّة وأولئك الذين يعانون تاريخيًّا من آثارها. هل كانت الثورة الفرنسيّة بالفعل عملاً تحرّريًا عالميًّا أم مجرّد تعبير عن النّزعة التوسُّعيّة الفرنسيّة التي وجدت بطلها الحقيقي في شخص نابليون؟ كلاهما على الأرجح، وهنا تبدأ الصّعوبات.

إنّ مبحث نهاية السرديّات الكبرى سبق ذاك الذي طوّره فوكوياما ولاقى قبولاً جماهيريًّا كبيرًا، وهو مبحث «نهاية التّاريخ». ولكن، كما نرى بوضوح، فإنّ الفرق شاسع بين المبحثين. وقد دعانا ليوتار، من خلال استحضار نهاية النّمطين الرئيسيّين من الأساطير، إلى التّفكير في طرائق جديدة للعلاقة بالمكان والزّمان ميّزت شرط «ما بعد الحداثة». أمّا مع مبحث نهاية التّاريخ، فالأمر يتعلّق بشيء مختلف تمامًا؛ فهو محاولة لإنتاج «سرديّة كبرى» جديدة. فمن الواضح أنّ نهاية التّاريخ ليست توقّف الأحداث، بل هي نهاية نقاش فكري: فالجميع، كما يخبرنا فوكوياما في هذا الخصوص، متّفقون اليوم على استحالة تجاوز الصّيغة التي تربط السّوق الليبراليّة بالديمقراطيّة التمثيليّة. ويشير جاك ديريدا (Jacques Derrida) في كتابه **أطياف ماركس**[49] في هذا الصّدد إلى أنّ صيغ فوكوياما غير واضحة، وأنّ الشكّ يظلّ قائمًا بعد قراءتها حول المعنى الذي ينبغي إعطاءه لمفهوم «نهاية التّاريخ»: هل هو واقع معايَن

49 - Jacques Derrida, ***Spectres de Marx***, Paris, Galilée, 1993.

إشارة من المترجم: انظر التّرجمة العربيّة لهذا الكتاب، في: جاك ديريدا، **أطياف ماركس**، ترجمة: منذر عيّاشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2006.

لا جدال فيه أم مجرّد افتراض نظري؟ يُقدّم فوكوياما «البشارة» (يُشدّد ديريدا على هذا الطّابع الإنجيلي) بظهور الديمقراطيّة الليبراليّة كحدث تجريبي أحيانًا، وأحيانًا كمثال تنظيمي: «**الحدث أحيانًا هو التحقّق، وأحيانًا التّبشير بتحقّقه**». ولكن هذا التردّد في حدّ ذاته (أو هذا التّناقض) هو ميزة مناخ فكري يبدو أنّ أصعب ما فيه هو تخيّل المستقبل.

وقد تحصل لدينا فكرة عن هذه الصّعوبة من خلال التّساؤل عن مكانة الحدث اليوم. ففي مجتمعات المحايثة، كما سبق أن رأينا، يُنكر الحدث قدر الإمكان؛ ويُسند إلى سلسلة من المحدّدات التي يتمّ تصوّرها على أنها في آنٍ اجتماعيّة وإناسيّة تُختزل في البنية. فعندما يغدو هذا الاختزال في «مسّببات اجتماعيّة» مستحيلاً لأنّ الحدث مهول وغير متناسب مع أدوات القياس والتّفسير المعتادة، على سبيل المثال في حالة اقتحام استعماري مفاجئ، فإنّنا نُحاكيه ونتماهى معه، ونمسرحه (على نموذج «طقوس العَكْس» التي تُقام زمن تفشّي أوبئة أو عند وفاة الزّعيم)، على أمل أن يكون هذا التحدّي الرّمزي كافيًا لدرئه. وفي حالة الاستعمار، فإنّ هذا الأمل كان دومًا زائفًا، ومن ذلك أنّ «النبوّة» الأفريقيّة مثلاً، ظلّت إلى وقت قريب تجترّ مقولاتها المتلعثمة، لكنّها نجحت محلّيًا ولفترة طويلة في درء العنف، بحيث كان من الصّعب دائمًا على الأفارقة وكذلك على علماء النّياسة، أن يقرّروا ما إذا كان الأنبياء متعاونين مع الاستعمار أم مقاومين له، لأنّهم كانوا بوضوح هذا وذاك في الوقت نفسه.

وفي المجتمعات الأكثر تقدّمًا اليوم، نشهد زيادة الخوف من الأحداث (التّفكير في المخاطر، ودور التّأمينات، وإضفاء الشرعيّة على الممارسة الطبيّة، وفكرة انعدام الأمن أو الخوف من التغيّرات المناخيّة). ويؤدّي ازدياد المخاوف تقليديًّا إلى البحث عن أسبابها وعن المسؤولين عنها، وهذه أمور وإن كانت تحدث في بيئة اجتماعيّة مختلفة عن بيئة المجتمعات الشركيّة، إلاّ أنّها تشترك معها في بعض المظاهر. وبالمقابل، وعندما يكون الحدث ذو أهمّية غير متوقّعة ومفاجئًا وغير منتظر، كما كان الحال مع هجوم الحادي عشر من سبتمبر، فإنّ الإستراتيجيّة تتغيّر بسرعة، وبدل البحث عن الجناة المباشرين والموتى والمسؤولين الأبعدين الذين لا يمكن الوصول إليهم في مستقبل منظور، تُتّخذ بسرعة مبادرة جديدة مؤقّتة: فلا نجعل الحدث نقطة وصول يجب تفسيرها، بل نقطة انطلاق نُفسّر بها كلّ شيء. وهذا هو معنى حرب العراق الثّانية ودورها، وبشكل أكثر عموميّة، الحرب المعلنة على الإرهاب.

المصطلح المهم هنا هو «الإعلان». ولعلّ مصطلح «إعلان الحرب» لم يُستخدم منذ عام 1939. فإعلان الحرب هو على وجه التّحديد تأثير الإيذان الذي يضع حدًّا للماضي كي يُحوّل العقول نحو التوقّع والانتظار. وهذا هو الانتقال إلى العنف المشروع، أو القانوني على الأقلّ. إنّه قلبٌ للمرجعيّات الزّمنيّة، إعادة تأسيس، وانطلاقة جديدة. بيد أنّ المشكلة هي أنّه في ظلّ تعقيد المجتمعات الحديثة، ليس من السّهل النّجاح في هذه العمليّة الرمزيّة، أي الانتقال من ترتيب الأسباب إلى ترتيب الآثار، ومن التّشخيص إلى المشروع. وعلى هذا، يغدو الخطاب الرّسمي مزدوجًا: فنحن نعلن الحرب عليه بطبيعة

الحال، ولكن هذا لا يُغيّر شيئاً، فنحن نعيش كما كنّا من قبل (ولكن مع قدر أكبر قليلاً من الرّقابة البوليسيّة). فكلّ شيء تغيّر، ولم يتغيّر شيء. وبالنّسبة إلى الأكبر سنًّا، فإنّ هذه اللّغة المزدوجة سوف تذكّرهم بالطّريقة المستسلمة التي أعلنت بها فرنسا الحرب على ألمانيا في عام 1939. ويرسم جوليان جراك (Julien Gracq) في كتابه **دفاتر الطّريق الكبير**[50] هذه الحلقة المتناقضة: «**فغياب حماسة الأمّة التّام في «المشاركة» في حرب عام 1939 هذه التي أُعلن عنها بطريقة رخوة، يُبرّر مهابة الطّقوس التي كانت تميّز في التّاريخ القديم وفي كلّ مكان، الانتقال إلى حالة الأعمال العدائيّة: فحالة الحرب مضادّة تمامًا لطبيعة أمّة حديثة بحيث لا يمكنها سوى أن تندفع إليها مغمضة العيون؛ فلا بدّ بأيّ ثمن أن نخلق قطيعة لا رجوع عنها، دون ترك شبر واحد لأيّ شكوك أو نوايا مغرضة. [...] ذهبت حكومة دالاديه (Daladier) في عام 1939 إلى الحرب وأعينها مفتوحة وفعلت العكس [...]؛ كلّ ما فعلته، بل بالأحرى كلّ ما لم تفعله، كان يهمس في آذان الجيش، بصوت خفيض، ولكن ببلاغة، كلمات جيرودو (Giraudoux) المكلّف بالدّعاية في حرب طروادة هذه "لحظة سلام، لا بأس من الاستفادة منها"**»[51].

والواقع أنّ التّاريخ لم يعد كما كان بعد الحادي عشر من سبتمبر. لكن هذه البداية الجديدة في نظر صانعيها، لا تُبطل ولا ينبغي لها أن تُبطل، مقولة نهاية التّاريخ، وذلك تحديدًا لأنّ الصّراع الجديد لا يكتسب معنًى

50 - Julien Gracq, ***Carnets du grand chemin***, Paris, José Corti, 1992.
51 - Ibid., p. 208-209.

إلاّ في العالم الجديد المعولم، بحيث لا يكون سوى تشويه مؤقّت ومحلّي له. وبهذا المعنى، لا يُوجد بالضّرورة تناقض بين مبحث نهاية التّاريخ ومبحث «صدام» الحضارات. فـ«الصِّدام» لا يتعارض مع نهاية التّاريخ: بل هو أحد مظاهر وشوك حدوثه.

أمّا الظّاهرة الثّانية فهي غلبة اللّغة المكانيّة على اللّغة الزمانيّة، وهي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بظاهرة العولمة الأوسع وبالتّناقض الذي قمنا بتحليله سابقًا، ولكن من المناسب أن نذكّر هنا بالثّورة التي أحدثتها هذه الظّاهرة في تصوّرنا للفضاء، وتحديدًا في انقلاب العلاقات بين الدّاخل والخارج. فقد حلّ التّعارض بين العالمي والمحلّي محلّ التّعارض بين الخاصّ والعامّ حسب رؤية جدليّة للتّاريخ نعتبره مندرجًا في الزّمان. ويكتسب تشبيه التّعارض بين العالمي والمحلّي بالتّعارض بين الدّاخلي والخارجي معناه الكامل ضمن مقولة نهاية التّاريخ بوصفه بزوغ الديمقراطيّة الليبراليّة، أي في النّهاية، انبثاق التّعارض بين النّظام والتّاريخ. ودعونا نتذكّر أنّ الدّاخل، بالنّسبة إلى البنتاغون حسب بول فيريليو، هو داخلُ النّظام الاقتصادي والتّكنولوجي الذي يُشكّل شبكات العولمة؛ فالدّاخل هو العالمي، والعالمي هو الدّاخل. أمّا الخارج، من ناحيته، فهو المحلّي، طالما لا يكون مجرّد تكرار للعالمي ويتداخل مع النّظام، ومن ثمّ قابل لأيّ تدخّل محتمل. ونحن نفهم، من هذا المنظور، أنّ التّاريخ باعتباره تعطيلًا لنظام يتطلّع إلى أن يكون طوبى متحقّقة، لا يمكن أن يكون له سوى أصل محلّي. إنّها اللّغة المكانيّة التي تعبّر عن التّنظيم الحالي للعالم وبمعنى ما، تحميه.

والظّاهرة الثّالثة التي يجب أخذها بعين الاعتبار هي سيطرة الصّور، وخاصّة الصّور التلفزيونيّة. فمن ناحية، تحتجزنا هذه الصّور في الفضاء، حيث تعكس الأقمار الصناعيّة الثّابتة الصّور من نقطة إلى أخرى على الكوكب، ويتمّ نقل الأحداث الجارية وتفسيرها وتمثيلها في وقت واحد تقريبًا في كلّ مكان على وجه الأرض. لقد اعتدنا على الحصول على الأخبار في أوقات منتظمة. ومن ناحية ثانية، وعلى نطاق أوسع، تلعب بيئتنا التكنولوجيّة دورًا مشابهًا لدور علم الكونيّات التّقليدي الذي يُرمّز الفضاء (بما في ذلك جسم الإنسان) والزّمن (بما في ذلك الولادة والموت) لتنظيم العالم رمزيًّا. ونحن محاطون اليوم بأشياء ماديّة عالية التطوّر تغزو وجودنا يوميًّا ونبدو وكأنّها تمنحه معنى. وهي نقترب إلينا يومًا بعد يوم؛ وهي تضعنا تحت الإقامة الجبريّة وتلتصق بأجسادنا، وتسمح لنا بالتّواصل مع العالم بأسره دون أن نتحرّك، وتجعلنا نتعوّد الشّرنقة التكنولوجيّة التي تحمينا من الماضي والمستقبل كما لو كان الحاضر هو وحده الموجود.

ووراء لعبة الصّور والرّسائل التي يمكن أن تعطي الشّعور بأنّه على الرّغم من عنف الأحداث الجارية، لم يحدث شيء، إلاّ أنّ تقدّمًا هائلاً يجري حاليًّا- حيث بدأ غزو المجرّة، ونعرف جيّدًا أنّنا بعد عقود قليلة، أنّ نظرتنا إلى السّماء لن تكون هي نفسها. واستكشاف الفضاء ليس هو الشّيء الوحيد الذي يفتح أمامنا آفاقًا مذهلة، فالعلم يتقدّم أيضًا في استكشاف الحياة، وسيتمّ قريبًا التعرّف على الحدود بين المادّة والحياة وتجاوزها، وسيسمح لنا علم الوراثة من طرح مسائل حول مدى قُرْب بعض الأنواع البعيدة عنّا ظاهريًّا، وكذلك حول حقيقة تفرّد الإنسان

وحدوده، وسيطرح الوعي أسئلة حول شروط ظهوره. لكنّ العلم، على عكس علم الكونيّات المهدّئ الذي يفترض وجود كلّية هي مصدر المعنى، يغزو المجهول ويُقلّص حدوده تدريجيًّا. إنّه يُواجه المجهول، وربّما لهذا السّبب تبدو صورته متناقضة: فمن ناحية، نعرف أنّه أصل كلّ ما يُحيط بنا من تقنيات، ومن ناحية أخرى، يجعلنا نشعر بضخامة كلّ ما لا نعرفه بعد. وهذا أمر مقلق وغير مُطمئن.

وعلاوة على ذلك، وعلى الرّغم من المظاهر التي تُروّجها العولمة، فإنّ التّفاوت في المعرفة أكبر حتى من التّفاوت في الثّروة. فما تتميّز به بداية القرن هذه، بالإضافة إلى تزايد الفجوة بين أغنى الأغنياء وأفقر الفقراء، هو في آنٍ تزايد الجهل واتّساع الفجوة بين من يملكون المعرفة ومن يفتقرون إليها.

فإذا فكّرنا في مسائل المال والتّعاون والدّعم السّياسي اللاّزمة لاعتماد سياسة علميّة حقيقيّة اليوم، فيمكننا أن نخشى أن ينقسم عالم الغد إلى فئتين: من جهة أولى أرستقراطيّة عالميّة صغيرة تحتكر المعرفة والسُّلطة تضمّ العلماء ومموّليهم ومن سيكون مثقّفًا بما يكفي لفهم مجريات الأمور نسبيًّا، ومن جهة أخرى، كتلة هائلة تتعاظم كلّ يوم من النّاس المستبعدين من المعرفة، سواء كانوا مجرّد مستهلكين أو محرومين في آنٍ من المعرفة والاستهلاك. ذلك أنّه من شبه المؤكّد عمومًا أنّ أرستقراطيّة المعرفة وأرستقراطيّة المال ستتطوّران بالتّوازي. ولا شكّ في أنّ خطر الانقسام هذا الذي لا رجعة فيه سيجعل ولادة إنسانيّة موحّدة، أي المجتمع الإنساني، أمرًا مستحيلًا، أو بالأحرى أنّه سيعطي المجتمع

الكوكبي الذي سيتشكّل وجهًا مقلقًا وغير ديمقراطي إلى حدّ كبير. ولا مجال لمحاربة هذه الطُّوبى المظلمة، إلاّ بطوبى التّعليم للجميع، أي برؤية للمستقبل تتحرّر من أوهام الحاضر التي تنشرها إيديولوجيا العولمة الاستهلاكيّة.

مكتبة
t.me/soramnqraa

VIII

عالم الغد، الفرد، العلم، التّعليم

في ثلاث عبارات شائعة وقديمة، يحتلّ مصطلح «العالم» مكانة مركزيّة. وتبدو أولاها (الطّواف حول العالم) الأكثر جغرافيّة، لكنّها سرعان ما أصبحت أداة لقياس الوقت وسرعة وسائل النّقل. والثّانية (العالم الآخر أو عالم أفضل) تمّ استخدامها من قبل الّديانات التوحيديّة، وفي نسختها العلمانيّة، من قبل الطوباويّين والثوريّين في القرن التّاسع عشر. والثّالثة (نهاية العالم) حاضرة أيضًا في كلتا النّسختين وتستند إلى اللّعب أحيانًا على ازدواجيّة معنى كلمة «نهاية» (غاية أو منتهى). فقد تطوّر معناها بشكل ملحوظ في السّنوات الأخيرة، وقد يكون من المفيد العودة إليها في هذه الخلاصة الختاميّة، لمحاولة معرفة أين نحن منها اليوم في علاقاتنا مع «العالم».

يجب علينا أولاً أن نتذكّر أوّلاً أنّ مصطلح «العالم» هو من طراز المفاهيم التي تتّسع لكلّ شيء وتصلح لأغراض شتّى، وأنّه قادر على إخفاء تناقضاتنا وغموضنا. ولكن يتعيّن علينا أن نتذكّر أيضًا أنّ الملاحظة المبتذلة التي تقول إنّ العالم قد تغيّر جذريًّا في غضون بضعة عقود من الزّمن بما يتّفق مع تجربة مشتركة، حريّة بأن نتساءل عن محتواها.

1 – الطّواف حول العالم

لقد استغرقت البشريّة وقتاً طويلاً لتكتشف أنّ الأرض كرويّة. وبدءًا منذ اللّحظة التي أصبحت فيها كرويّة رسميًّا، أضحى بإمكاننا البدء في الالتفاف حولها. وتاريخ «الطّواف حول العالم» هو تاريخ قديم إذا قبلنا فرضيّة الأصل الأفريقي الواحد للبشريّة: فقد بدأ الإنسان يدور حول الأرض (ليسكنها) دون أن يتخيّل أنّها كرويّة. ومن ناحية أخرى، فهو تاريخ قصير إذا فكّرنا في الثّورة الكوبرنيكيّة وما شهده علم الفلك من تقدّم منذ خمسة قرون.

يعود هذا العالم الذي يمكن الطّواف حولهُ إلى صدارة الأحداث مع ظهور موضوع التّعولم أو العولمة، لكنّ هذا الموضوع نفسه يؤكّد ليونة مفهوم زائف يمكن أن يتوافق في آنٍ مع فكرة الكلّيّة النّاجزة وفكرة التعدّد العصيّ عن الاختزال (العالم مشكّل من عوالم). وقد أضحى هذا التوتّر بين الوحدة والتعدّد اليوم أكثر وضوحًا من أيّ وقت مضى: فتحت غطاء مصطلح «العولمة» يمكن أن نرى، كما رأينا، ظاهرتين متميّزتين، هما ظاهرة العولمة التي تشير إلى وحدة السّوق الاقتصاديّة وشبكات الاتّصالات التكنولوجيّة، وظاهرة الكوكبة أو الوعي الكوكبي، وهو شكل من أشكال الوعي الشقيّ الذي يعترف بهشاشة الكوكب بيئيًّا وبجميع أنواع الاختلالات الاجتماعيّة التي تمزّق البشريّة.

ويتجلّى التوتّر بين الوحدة والتعدّد اليوم في التّعارض بين العالميّة والمحليّة الذي يدّعي أنّه يحلّ هذا التوتّر، ولكنّه يُساهم في إعادة إنتاجه

أو تضخيمه. فهو إمّا يُصوّر المحلّي على صورة النّظام العالمي الاقتصادي التّكنولوجي الذي هو مجرّد تعبير عنه؛ أو ينظر إليه على أنّه استثناء أو حادث أو انحراف عن النّظام العالمي، ولا بدّ من استعادته وإعادته إلى النّظام. ولعلّ مفهوم «حقّ التدخّل» هو ما يُؤكّد الطّابع السّياسي للإشارة إلى العالم وإلى العوالم. فهذا هو المكان الذي تأخذ فيه التّحليلات التي اقترحها بول فيريليو حول رؤية البنتاغون الاستراتيجيّة معناها الكامل، إذ هي تتوافق بالفعل مع الرّؤية العالميّة لـ«نظام عالم» أو بالأحرى «نظام عالمي» تُسيطر عليه الولايات المتّحدة الأمريكيّة في الوقت الحالي، سياسيًّا واقتصاديًّا وتقنيًّا.

وفي مواجهة مثل هذا النّظام، وداخل هذا النّظام نفسه، تظهر محاولات جديدة لإعادة تعريف العالم. ويعرّف أصحاب هذه المحاولات أنفسهم بأنّهم هم أيضًا «عوالم»، وهي عوالم متفرّدة وجزئيّة في البداية، ولكنّها قد تطمح في مرحلة لاحقة إلى التوحّد أو إلى الهيمنة. وهكذا سنتحدّث عن عالم إسلامي وعالم آسيوي، كما سبق أن تحدّثنا عن فشل العالم الشّيوعي.

إنّ مصطلح «العالم»، من خلال ازدواجيّته (يشير في آنٍ إلى الكلّ وإلى الاختلاف)، يُعبّر عن واقعنا الحالي الذي يجمع بين عولمة فعّالة (العولمة في مَظْهَرَيْها) واختلافات متفاقمة تُعيد إحياء مفاهيم قديمة (الطّبقات، الإيديولوجيّات، الاغتراب)، وبين تجسّد متأزّم تُحافظ عليه وتُموّهه تقنيات الاتّصال (الإنترنت، صور الفيديو، التّلفزيون). واليوم، يُمكن لفيلياس فوغ (Phileas Fogg) بطل رواية جول فيرن أن يطوف حول

العالم في أقلّ من ثمانين يومًا، دون أيّ تغيير في المشهد (فيتردّد على نفس سلاسل الفنادق في جميع أطراف العالم)، وأن يُشاهد نفس المسلسلات التلفزيونيّة أو يُتابع أخبار بلاده مباشرة)عبر البثّ الحيّ(على شبكة بي بي سي نيوز الإخباريّة، وأن يظلّ على اتّصال دائم بأصدقائه عبر الهاتف أو الإنترنت، أو الاثنين معًا، وأن يعبر دون أن يراها أكثر العوالم تنوّعًا وأشدّها تأثّرًا بزوابع التّاريخ، فقد توحّد الفضاء في هذا السّياق، بفعل تسارع الزّمن.

2. عالم أفضل، عالم آخر

يجب أن يُوضَع موضوع أفضل العوالم في سياق ارتباطه بالأساطير التي ظهرت في التّاريخ، وهما على نوعين: الأولى هي أساطير التّأسيس التي قامت عليها الأديان قبل أن يدّعي فلاسفة الغرب في القرن الثّامن عشر أنّ الحداثة قتلتها، والثّانية هي أساطير المستقبل، أي السرديّات الكبرى التي قامت عليها الإيديولوجيّات السياسيّة التقدميّة قبل أن يُغيّبها التّاريخ في القرن العشرين.

ولا تخلو هاتين النّسختين في موضوع العالم الآخر من مفارقات، ومن أوجه اختلاف وأوجه تشابه. وقد تبدو الطوبويّات العلمانيّة أكثر سخاءً وإيثارًا من أديان الخلاص لأنّها لا تَعِدُ بجزاء فردي في المدى القريب ولا تهتمّ بالموت الفردي. لكن لكليهما تداعيات في العالم الحالي (إذا قصدنا بعبارة «العالم الحالي» العالم الذي نعيش فيه وبعبارة «العالم الخائلي» العالم الذي تدّعي الأديان أو الطوبويّات أنّها تحلّ محلّه). ذلك أنّ أديان الخلاص في الواقع تُولي أهمّية لـ «الأعمال»؛ بينما ترتبط

الطوبويّات العلمانيّة في الغالب بفلسفات السّعادة التي غيّرت العلاقة بالحياة «الدنيويّة». وبهذا كانت كلتاهما تاريخيًّا، وسيلة لعدد كبير من الأفراد للعيش في العالم الحالي أكثر منها وسيلة لتغييره.

ولعلّ الأحداث الجارية تدعونا إلى تسليط الضّوء على موضوع نهاية نوعين من الأساطير. فلئن كان صحيحًا أنّ وجود أشكال عدوانيّة من الدّين (الإسلامويّة، الإنجيليّة) يمكن أن يُثير خشيتنا من أن يكون القرن الحادي والعشرين قرن التّنازع بين مفاهيم متعارضة ورجعيّة بشأن العالم، وهو ما سيدحض مقولة نهاية أساطير التّأسيس وانتصار الحداثة، إلاّ أنّه علينا عدم الاستهانة بالطّابع السّياسي للمزاعم الدينيّة الجديدة، ولا بطابعها الرّجعي. وقد يكون ما يزال يتعيّن علينا امتلاك الحداثة، ونحن في قلب أزمة تبدو في الواقع أشبه ما يكون بالنّهاية. أضف إلى ذلك، أنّه إذا كان علينا أن نلاحظ ضعف التوقّعات السياسيّة واسعة النّطاق، فلا ينبغي لنا أن نستبعد المفاجآت في هذا المجال؛ فالمفاهيم السّائدة ليست أكثر تماسكًا من سابقاتها، وغياب أو إضعاف التّمثيلات المنشئة للمستقبل يمكن أن يشكّل فرصة لإحداث تغييرات فعليّة تُغذّيها التّجربة التاريخيّة الملموسة. وقد نكون حاليًّا بصدد تعلّم كيف نّغيّر العالم قبل أن نتخيّله، وتبنّي نوع من الوجوديّة العمليّة. إنّ الابتكارات التكنولوجيّة التي غيرّت العلاقات بين الجنسين وأساليب الاتّصال (حبوب منع الحمل، والإنترنت) لم تولد من الطّوبى، بل من العلم وتداعياته التكنولوجيّة، ولا شكّ في أنّ المطالب الديمقراطيّة والتّأكيد على الفرد ستتّخذ مسارات غير مسبوقة لا نتبيّن اليوم سوى بعض ملامح منها.

فقد حقّق العلم منذ بداية القرن العشرين تقدّمًا متسارعًا يسمح لنا اليوم باستشراف آفاق ثوريّة. وبدأت عوالم جديدة تنفتح أمامنا: من ناحية أولى، عالم الكون والمجرّات (وهذا التّغيير في السُلّم لن يخلو من تداعيات على المدى الطويل، على تصوّرنا للكوكب وللإنسانيّة)؛ ومن ناحية أخرى، عالم الحدود بين المادّة والحياة، وحميميّة الكائنات الحيّة، وطبيعة الوعي (وسوف تؤدّي هذه المعارف الجديدة إلى إعادة تشكيل تصوّر كلّ منّا لنفسه). ولا شكّ في أنّ ما سنعرفه عن العالم سيغيّر العالم، لكنّ هذه التّغييرات لا يمكن تصوّرها اليوم؛ فلا يمكننا، على سبيل المثال، أن نعرف ما سيكون عليه التقدّم العلمي بعد ثلاثين أو أربعين سنة من الآن.

على أنّه لا بدّ من إبداء ملاحظتين في هذا الخصوص:

1) إذا لم يتمّ تحقيق تغييرات ثوريّة في مجال التّعليم، فهناك خطر أن تنقسم إنسانيّة الغد بين أرستقراطيّة المعرفة والذّكاء وجماهير تزداد جهلاً يومًا بعد يوم بأهمّية المعرفة. وهذا التّفاوت من شأنه أن يعيد إنتاج ومضاعفة عدم المساواة في الظّروف الاقتصاديّة، فالتّعليم هو أولويّة الأولويّات.

2) الفوائد التكنولوجيّة للعلوم بمثابة طبيعة ثانية. فالصّور والرسائل تحيط بنا وتُطمئننا وتجعلنا نشعر بأنها جزء من النّظام الجديد للأمور دون أن تمنحنا بالضّرورة وسائل فهمه، وهذا هو الخطر المرتبط بما أسمّيه «التكنولوجيا الكونيّة»، فهو يمنحنا الوهم بأنّ العالم متحقّق.

وهذا ما يُساعدنا على العيش، لكنّه يمكن أيضًا أن يكون مصدرًا لجميع أنواع الاستغلال إذا لم يكن لمن يعتمده وعي دقيق بوضعه.

أمّا العلم فهو لا يحتاج إلى عدم مساواة ولا إلى هيمنة. فهو إذا كان في الواقع يعتمد على السّياسات التي تمولّه وتوجّهه إلى حدّ كبير، إلا أنّه لا يستجيب من حيث المبدأ إلاّ للرّغبة في المعرفة. ومن هذا المنظور، فإنّ الفقر والجهل هي عوامل تأخّر. إنّ عالمًا لا يخضع إلاّ للمثل الأعلى للمعرفة (والتّعليم) سيكون في آنٍ أكثر عدلاً وأكثر ثراءً. والاعتراف بأنّ العلم يغيّر العالم يعني الاعتراف بأنّه لا يُوجد عالم آخر غير العالم الذي نقوم بتغييره، وأنّه يحمل غايته في ذاته.

3. نهاية العالم

إنّ مقولة نهاية العالم مقولة قديمة عزيزة على التّوحيد المسيحي الذي يربطها بمقولة يوم الحساب. فالدّين التّوحيدي يحتاج إلى الموت لمنح معنى للحياة، فهو يَصْرِفُ الحياة إلى العالم الآخر: والقيامة هي انتقال إلى الحياة عبر الموت، والعبور إلى العالم الآخر. وما نهاية العالم سوى خاتمة عامّة لكلّ النّهايات الفرديّة التي تعاقبت وتراكمت في تاريخ هذا العالم الدّنيوي. وهنا تظهر كلمة «العالم» في كامل غموضها: فهو لا بدّ أن ينتهي ليبدأ العالم الآخر. أمّا هذه البداية فهي في آنٍ وعد ووعيد (ذلك اليوم هو يوم الغضب[52] (Dies irae dies illa، وبمعنى آخر، فإنّ العالم الحالي يخضع لتمثّل عالم خائلي، وغايته خارجة عنه.

---

52 - توضيح من المترجم: العبارة باللاتينيّة، وهي مقطع من قصيدة منسوبة إلى أحد الرّهبان الدّومينكان في رومة خلال القرن الثّالث عشر للميلاد، وهي تذكر أهوال يوم

وقد تمّ إحياء مقولة نهاية العالم خلال الحرب الباردة بسبب الخوف من حدوث كارثة نوويّة. أمّا اليوم، فقد أصبحت المخاوف الجديدة للألفيّة الثّالثة أكثر ارتباطًا بالبيئة (الاحتباس الحراري والتصحّر) أو الطبّ (الأوبئة الجديدة والأمراض المرتبطة بالتّغذية الجماعيّة)، وهي مخاوف تتعزّز بالمشهد المألوف تقريبًا للكواكب الميّتة، مثل المرّيخ، والتي يُفترض أن أشكالاً من الحياة ربّما كانت موجودة عليها: وهذه صور ملموسة وغريبة لعوالم ليس للإنسان فيها مكان، ولم يكن له فيها أبدًا مكان، ولا ندري هل كانت دومًا دون حياة أم هي اختفت منها، وهاتان فرضيّان لا تقلّ إحداهما عن الأخرى إثارة للهواجس؛ إنّها صور ملموسة لنهايتنا على المدى الأقصى، ولكن يبدو أنّها تتحقّق اليوم في خيالنا عند أدنى تقلّب في الأحوال الجويّة.

ومقولة نهاية العالم تتطوّر باستمرار، وهي مرتبطة بشكل دقيق كأشدّ ما يكون بمقولة نهاية التّاريخ. فهذه المقولة الثّانية، بقطع النّظر عن مدى اتّساقها، تُشير بشكل واضح للغاية إلى مجتمع له تكاليفه ومشاكله وطموحاته. وهنا يتصادم الحذر البيئي والطّموح البروميثي كما كان الحال دائمًا: من ناحية أولى توفير الطّاقة واستخدام الطّاقات المتجدّدة وتحقيق والتّنمية المستدامة، ومن ناحية أخرى، استغلال أشكال جديدة من الطّاقة، بما في ذلك الطّاقة الذريّة، واستغلال الموارد المعدنيّة والطاقيّة للكواكب القريبة. ولكن هنا تظهر من جديد ازدواجيّة

القيامة والنّفخ في الصّور والوقوف بين يدي الله لمحاسبة البشر عن أعمالهم في الدّنيا. وقد أضحت القصيدة ترنيمة تُرتّل في الطّقوس الكنسيّة (قدّاس الجنازة). قبل أن تغدو أحد أكثر الألحان اقتباسًا في الأدب الموسيقي الغربي.

مصطلح «النّهاية» الذي يشير إمّا إلى منتهى أو إلى نهاية. أي عالم يلوح في أفق مختلفة الاستراتيجيّات التي تتصادم من أجل استغلال العالم كما هو؟ هل يمكن تصوّر عالم بلا غايات؟

وأودّ في الختام أن أشير إلى تطوّر آخر يحدث أيضًا في الوقت الحاضر، وقد يكون الأكثر ثوريّة على المدى الطّويل: تطوّر فكرة الفرد. فمفهوم العالم، مثل مفهوم الثّقافة، يُكبّل الوجود الفردي بقيود يصعب عليه التخلّص منها. وما أن تنكسر بعض القيود حتّى تُخترع أخرى، وكأنّ الإنسانيّة تخشى حقًّا الحرّية (حرّية الفرد المطلقة) وتهرب إلى المعنى (الهَوَس بالأشكال المؤسسيّة). وستكون لدينا فكرة عن هذا التّأرجح بين الحرّية والانعتاق، على سبيل المثال، إذا انتبهنا إلى المناقشات الحاليّة حول المثليّة الجنسيّة. فالكفاح ضدّ تحديد الأفراد بناءً على الجنس (وهو تحديد نابع من أكثر الرّمزيّات رسوخًا في جميع الثّقافات) هو إلى حدّ ما الأكثر ثوريّة على الإطلاق، لكنّه يؤدّي اليوم بشكل غريب إلى المطالبة بمؤسّسات تبدو شديدة المحافظة مثل الزّواج أو النَّسَب.

وأمام تناقضات العالم الذي نعيش فيه، حيث يتعايش التقدّم العلمي الأكثر إثارة للدّهشة مع أقدم التّمثيلات الدينيّة، والوعي الحادّ بحقوق الفرد مع أشدّ أشكال الاستبداد وضوحًا، علينا أن نُلاحظ أنّ تطوّر المجتمعات ليست نهرًا طويلًا وهادئًا يمكن رصد جريان مياهه وتوقّعها في أيّ لحظة. وفي ظلّ هذا الوضع، وتبدو فكرة ما بعد الحداثة إمّا مفرطة في الطّموح أو مفرطة في الكسل. فهي تُفهم أحيانًا على أنّها تُحدّد وضعًا أفلت بشكل نهائي من التّحديدات القديمة حيث يمكن أن

يجمع معًا بشكل متناغم تنوّع الثّقافات وازدهار الفرديّات، مع ما ينتج بينهما أيضًا من تلاقح وتخصيب متبادل. إنّها إذن، بطريقة ما، النّسخة الرّائعة والبيئيّة لنهاية التّاريخ والطّوبى الليبراليّة. بيد أنّها قد تُفهم عند الإشارة إليها على وجه مختلف ومعاكس، لاستحضار وضع غير طوباوي، بل متفتّت وغير محدّد، ولا يمكن تفسيره إلاّ بشكل جزئي وغير مباشر. وهذا يعني بوجه من الوجوه التّجاهل المتعمّد للتّأثيرات الموحّدة وغير المتكافئة في آنٍ للسّوق والتكنولوجيّات. وفي كلتا الحالتين، فإنّ ما بعد الحداثة تفترض قطيعة (ربّما قطيعة ناعمة، في شكل تحلّل) مع الحداثة التي يُنظر إليها على أنّها عصر الفرضيّات العالميّة الكبرى. غير أنّ فكرة القطيعة في التّاريخ، هي دائمًا اعتراف بعجز أو بفشل. فالقطيعة في التّاريخ، مثل التحوّلات النموذجيّة في تاريخ العلم أو في تاريخ الفنّ، هي صنيعة الممثّلين والكتّاب والمبدعين، ولا تحدث بشكل اعتباطي، وضرورتها أو إمكانيّتها جزء من الاستمراريّة التي تنوي كسرها. ومن وجهة نظر المراقب أو المحلّل، فإنّ الطّليعيّة والهرطقة وتدنيس المقدّسات والثّورة هي أمور قابلة للتّفكير، أي أنّه يُمكن تحديدها. وإذا كنتُ قد طرحت مفهوم «الحداثة الفائقة» لوصف الوضع الحالي، فإنّ ذلك يعني تحديدها قياسًا بعمر الحداثة. فهذا المفهوم المستجدّ وإن كان في الواقع يوسّع مفهوم الحداثة، إلاّ أنّه يخضع لتأثير عوامل متعدّدة ومعقّدة وربّما متناقضة، وهذا ما يجعل تحليله صعبًا. فالأمر يتعلّق بحالة «فائقة التّحديد» بالمعنى الذي استخدمه فرويد ومن بعده ألتوسير. وبهذا المعنى فهي حالة فائقة الحداثة.

وتحتلّ مقولة الفرد، من وجهة النّظر هذه، مكانة استراتيجيّة. فكلّ شيء في ما يُسمّى المجتمع الاستهلاكي يدعونا إلى اعتبار الفرد محرّك الحيويّة الاقتصاديّة، ليس لأنّنا نحتاج إلى روّاد أعمال، كما كانت الحال في الإيديولوجيا الرأسماليّة الأولى، بل بسبب هشاشة نظام خاضع لإرادة المستهلكين، إذ يكفي حدوث عدوان في أحد الأماكن حتّى ينخفض عدد المسافرين إليها على بعض الخطوط الجوّية، وتُفلس بعض شركات كان يُعتقد أنّها مزدهرة. ومن ثمّ، فإنّ جزءًا كبيرًا من نشاط وسائل الإعلام مكرّس لإغراء الفرد المستهلك وإقناعه، بما في ذلك في البلدان الفقيرة وأثناء فترات الرّكود الاقتصادي: إذ لا يجب أن تتوقّف الآلة عن الاشتغال، أو على الأقلّ أن لا تتعطّل. فالفرد مَلِكٌ، لكنّه مَلِكٌ عارٍ يُريد الجميع أن يكسوه وأن يُطعمه وأن يُعالجه وأن يُجمّله، إلى أقصى حدّ وبجميع الوسائل المتاحة (وهذا هو دور القروض البنكيّة). ولا شكّ في أنّ النّظام الاقتصادي سيكون راضيًا بمثل هذا الفرد السّلبي الذي يمكن أن تمنحه جولة بين رفوف أحد مراكز التسوّق أو توجيهات مقدّمي البرامج التلفزيونيّة الشّعور بأنّه حُرٌّ في اختياراته وآرائه. ولكن في حالة الحداثة الفائقة، حيث تكون التّحديدات معقّدة والذّاكرة غير معطّلة تمامًا، يمكن للفرد، مهما كانت درجة تكيّفه، أن يُفاجئ عالمه، فيمكنه إمّا أن يُنفّذ بشكل حرفي محتوى ما يتلقّاه من رسائل، أو أن يحذرها ويتراجع خطوة إلى الوراء، أو أن يخرج تمامًا عن الطّوع ويتمرّد. فالخوف من الفقر، والشّعور بانقضاء العُمْر، وقلّة صبر المراهقين أو تشاؤم الشّيخوخة، والشّعور الملحّ بضرورة قول كلّ شيء، هي أسلحة رهيبة تُوقظ الوعي. ومن وجهة النّظر هذه، فإنّ التّنوير يظلّ المرجع

الثّوري الحقيقي لأنّه سبق أن راهن على إيقاظ الوعي الفردي حين كان الجهاز السّياسي والدّيني للنّظام القديم [قبل الثّورة الفرنسيّة] يعمل بكلّ قوّة على إخماده. فهذه المعركة لم تكتمل بعد، وهي ما تزال متواصلة.

بيد أنّ فكرة الفرد تظلّ تخريبيّة وهدّامة طالما كانت تعني أنّ العالم وُلِد بولادتي وسيموت بموتي. فجميع الثّقافات إنّما قامت في مواجهة هذه النّزعة الأنانيّة، وهذا هو سرّ قوّتها، إذ أنّ المغايرة هي أساس الهويّة، ولا يمكن تحديد الهويّة الفرديّة والتّفكير فيها والعيش بها إلاّ بإرساء علاقة مع الآخرين. ولكن بالمقابل، فإنّ المعنى الاجتماعي قد يتلاشى إذا ذاب الفرد في الامتثال والتّشابه والاصطفاف. فالفرديّة إنّما تتحقّق من خلال التّضامن، ولكنّنا نعرف أيضًا أنّ هذا التحقّق في أعلى صوره (الحبّ، الصّداقة)، لا يحتاج إلى إطار مؤسّسي. ومن ثمّ، فإنّ الشّكل الاجتماعي الأمثل (الذي من شأنه التّوفيق بين المعنى والحريّة) هو ذاك الذي يُمكّن جميع الأفراد من تحقيق ذواتهم بحرّية دون انعزال عن المجتمع.

وحسب ما يبدو لي، فإنّ مثل هذا الإنجاز لن يغدو ممكنًا حقًّا إلاّ إذا تخلّى النّاس بشكل نهائي عن عزاء المعنى (الأديان في الأساس، ولكن أيضًا، على نطاق أوسع، جميع أشكال الاغتراب المؤسّسي المجحفة) من أجل مواجهة مخاطر الحرّية. وعندها، سيكونون قد تعلّموا الجمع بين العزلة والتّضامن، أي بين عزلة الجنس البشري عامّة وتضامن أفراده خاصّة. فالجنس البشري يعيش وحيدًا في العالم، والثّقافات هي التي تصطنع له الأرباب والكونيّات لكي ينسى ذلك. أمّا الإنسان الفرد،

فيعرف أنّ وجوده يحتاج إلى أشخاص آخرين لكي يتحقّق، وأنّه بهذا المعنى متّحد بهم، بينما تظلّ الحياة الفرديّة هي مقياس كلّ شيء. ولطالما اتّفق العديد من المتديّنين، الصّادقين منهم والكاذبين، والعديد من الثوريّين كما المحافظين، على إنكار هذا الحقّ الشّخصي الذي غذّى وما زال يُغذّي في ظلّ جميع كلّ الأنظمة، الرّغبة في المقاومة.

خاتمة

من أجل طوبى التّعليم

تتطلّب الديمقراطيّة الحقيقيّة تعريفًا واضحًا للعلاقات المتساوية بين جميع الأفراد، بين جميعهم أيًّا كانوا، ومع جميع الآخرين أيًّا كانوا. بيد أنّنا ما نزال اليوم بعيدين عن تحقيق هذا الهدف. ولهذا السّبب سنجد دومًا الدّعوات إلى العنف، مهما كانت الإيديولوجيّات التي تلهمها، يتردّد صداها ونلقى آذانًا صافية عند أشدّ النّاس فقرًا وأكثرهم حرمانًا. ولذلك، سيكون من واجب عالم الإناسة الذي يحاول مراقبة ما هو كائن، أن يقترح ما يمكن أن يكون، شريطة أن نُعيد إلى لغة السّياسة معناها ونُحدّد لها غاية، ونُطبّق بجدّية الشّعار الذي طالما انتشينا برفعه: التّعليم والعلم للجميع. وفي هذه السّبيل، علينا بالطّبع أن نُفكّر بضمير الجمع، دون أن ننسى أنّه ليس على الفرد أن يكون في خدمة الثّقافة، بل أن تكون الثّقافات في خدمة الفرد.

كيف يمكننا تهيئة شروط طوبى تعليم تقدميّة (لا تتخلّى عن تحسين مصير الإنسانيّة)، ومتدرّجة (من خلال إصلاحات وتكيّفات) وتتبنّى بوضوح هدف تنمية الفرد؟ ها أنا أسمع بالفعل بعض الاعتراضات: «**طوبى تعليميّة: فكرة عظيمة، ولكن كيف يمكن تحقيقها؟ ميزانيّاتنا تُعطي بالفعل حيّزًا معتبرًا للتّعليم. فماذا تُريد أكثر؟**». ما نُريده حقًّا هو

أن يُتوقّف عن هذا الاعتراض. فالاتّهام بعدم الواقعيّة هو أحد فكّي الكمّاشة التي تُطبق اليوم بشكل فوري على أيّ اقتراح جذري، ولا يعني وصم أيّ اقتراح من أجل تحوّل جذري بأنّه غير واقعي سوى الرّفض المسبق لما يقوم عليه من حقائق.

والحقائق التي نقصدها في هذه الحالة، هي ما يتعلّق بتزايد الجهل في بداية هذا القرن الحادي والعشرين. ولعلّ ما يجب الامتناع عن قوله كي لا نصدم أحدًا، هو أنّ الجهل بصدد التقدّم، أو بتعبير أدقّ، أنّ الفجوة بين المعارف المتخصّصة عند من يملكونها والثّقافة المتوسّطة عند غيرهم تستمرّ في الاتّساع. فهل علينا في هذا العالم المتجهّم الذي نحيا فيه وتُضحي فيه الكلمات مخيفة أكثر ممّا تفعل الحقائق، أن نُخرس الحقيقة الهائلة والضّخمة التي تُحدّد مستقبل البشريّة، وهي أنّ العلم كلّما تقدّم، قلّ تقاسمه؟ قد لا يكفي أن نلاحظ، كما فعلت أجيال سابقة من علماء النّياسة، أنّ المعارف التقليديّة بصدد الضّياع (وإذا ضاعت، فذلك أوّلاً لأنّه لم يعد لها مكان كي تُوجد فيه)، بل يجب أن نضيف أنّ فقدانها لا يعني الولوج إلى المعارف الجديدة، بل على العكس تمامًا؛ وهذا ما ينطبق أيضًا على مجال اللّغات. وبالطّبع، يمكننا إبداء الأسف تجاه الاختفاء المأسوي للتنوّع اللّغوي، لكن يجب أن نضيف أيضًا أنّ هذا الاختفاء لا يعني الوصول إلى إتقان اللّغات المهيمنة. فما ينجم في أغلب الأحيان عن اختفاء اللّغات هو علاقة مشوّهة مع لغة أخرى، أي حصول إعاقة لغويّة أساسيّة هي أجلى وجه مأسويّ للعلاقة بين فقدان الماضي وانغلاق المستقبل. وفي مجال المعرفة أيضًا تتّسع الفجوة بين البلدان

المتقدّمة والبلدان المتخلّفة، إضافة إلى أنّ الأغلبيّة السّاحقة من سكّان العالم غير قادرة على فهم أيّ شيء يتعلّق برهانات البحث العلمي.

وحقيقة أنّ بعض الأفراد يهربون ويتعلّمون في الجامعات الأمريكيّة (ما يُسمّى هجرة الأدمغة) أو أنّ بعض القطاعات العلميّة متطوّرة في بعض البلدان المتخلّفة في جوانب أخرى، كما هو الحال مثلاً في آسيا، لا يُغيّر من الوضع العامّ شيئًا. بيد أنّ الخطّ الفاصل بين المعرفة والجهل يشقّ أيضًا الدّول التي تُعتبر متقدّمة صناعيًّا وعلميًّا. فقد نشرت صحيفة لوموند الفرنسيّة مؤخّرًا نتائج دراسة استقصائيّة أجرتها مؤسّسة العلوم الوطنيّة الأمريكيّة (National Science Foundation) تُفيد بأنّ نصف الأميركيّين فقط يعرفون أنّ الأرض تستغرق عاماً كاملاً للدّوران حول الشّمس. كما أثبت استطلاعات أخرى أنّ معظمهم يؤمن بالمعجزات، ونصفهم بالأشباح، وثُلُثُهم بالتّنجيم. وفي هذا السّياق العامّ، تغدو حملة مناصري نظريّة الخلق في الأوساط الأكاديميّة واضحة المعالم والأهداف. وقد يمكننا بالتّأكيد ملاحظة أنّ ألمع الطلاّب في الجامعات الأمريكيّة هم من أصول آسيويّة (منذ عام 1999، تجاوز عدد الطلاّب الأجانب في دورات الهندسة عدد الطلاّب الأمريكيّين)، ولكن من المعروف جيّدًا أنّ التطّور العلمي في آسيا يعكس أيضًا تفاوتات كبيرة. أمّا دراسة الأوضاع في أفريقيا والشّرق الأوسط، فقد تُفضي بنا إلى استنتاجات أكثر يأسًا ممّا قد يحتمل القارئ.

وعلى مقربة منّا، عدا بعض الاستثناءات الملحوظة، يبدو أنّنا نقبل إلى حدّ كبير وبأشكال مختلفة فكرة التّمييز بين الأحياء «العاديّة» والأحياء «الصّعبة»، وبين النّخب والطّبقات المحرومة. فنحن نرى أنّ النّظام المدرسي لم يعد يُكرّس المساواة، بل يعيد إنتاج التّفاوت. هذا علاوة على أنّ أوضاع سوق العمل، والإيديولوجيا الاستهلاكيّة وهيمنة الصّورة – التي تحيط نجوم الرّياضة والمنوّعات بهالة قُدسيّة – تُلقي بكلّ ثقلها على نفوس النّاس وتُؤثّر في القلوب والخيالات.

ولا شكّ في أنّ الأبحاث الأمريكيّة تُغري الباحثين الأوروبيّين، حتّى أنّه يُمكننا أن نؤكّد، حتى لو لم تتوفّر لدينا أرقام موثوقة فيما يتعلّق بهجرة الأدمغة الأوروبيّة إلى أمريكا، أنّ هذه الظّاهرة مستفحلة، وأنّها تتوافق مع التّفاوت الهائل بين منظومة البحث الأمريكي ومنظومة البحث الأوروبي. وفي مقابلة مع «المجلّة الأدبيّة» (Magazine littéraire) في يناير 2004، ذكر جورج شتاينر (George Steiner) أن الميزانيّة السنويّة لجامعة هارفارد تتجاوز ميزانيّات الجامعات في أوروبّا الغربيّة مجتمعة.

وبمعنى آخر، فإنّ الفجوة تتّسع على المستوى العالمي، بالأرقام المطلقة والنسبيّة، بين من لا يُمكنهم حتّى الوصول إلى تعلّم القراءة والكتابة من جهة أولى، وبين من لديهم إمكانيّة الولوج إلى الفرضيّات الكبرى حول بنية الكون أو ظهور الحياة من جهة أخرى. هل ينبغي لنا أن نضيف أنّ الموروث الفلسفي للإنسانيّة يبدو في المجمل مهملًا، وأنّنا بتنا نشهد، بفعل تفاقم العنف والظّلم والتّفاوت، توجّهًا متشنّجًا في

الغالب نحو أشكال دينيّة قد تكون أحيانًا فظّة ومتعصّبة يتبنّاها فكر جزء كبير من البشريّة؟

كيف يمكن عكس هذا التوجّه؟ بالتّأكيد ليس بضربة عصا سحريّة، ولا بالأماني الطيّبة. الطّوبى الأمثل اليوم هي التّعليم. وهي طوبى بالتّأكيد، لأنّ فكرة المساواة الحقيقيّة والملموسة في حصول الجميع على التّعليم لا تتوافق تمامًا مع حالة العالم ولا مع فرصه المتاحة حاليًّا للتطوّر. لكنّ طوبى التّعليم، على عكس كلّ طوبى سبقتها، يمكنها تحديد أماكن تحقّقها بشكل انتقائي ومراحل هذا التحقّق تدريجيًّا. كما يمكنها أن تكون إصلاحيّة في مناهجها إذا تمسّكت بشكل جذري بمشروعها. بيد أنّها ستُواجه، أكثر من أيّ مبادرة سياسيّة أخرى، العراقيل المعتادة وبيروقراطيّة المؤسّسات والمبرّرات الاقتصاديّة، وجُملة الشّكوك التي تُعيق كلّ مشروع يتطلّب وقتًا لتحقيقه. ومع ذلك، وفي هذا المجال، يمكن لأيّ مبادرة محليّة مدقّقة أن تغدو خطوة في الاتّجاه الصّحيح، لا خيانة للأمل المنشود. وباختصار، فإنّه حين يكون الأمر متعلّقًا بالتّعليم، لا وجود لانتصارات صغيرة أو مكاسب زهيدة.

لو كانت الإنسانيّة بطوليّة، لاستوعبت فكرة أنّ المعرفة هي غايتها النهائيّة. ولو كانت الإنسانيّة سخيّة، لأدركت أنّ تقاسم الخيرات هو الحلّ الأقلّ كلفة اقتصاديّة لها (بدأ مارسيل موس، في مقالته حول الهبة، في استكشاف هذه الفرضيّة)[53]. ولو كانت الإنسانيّة واعية بذاتها، لما

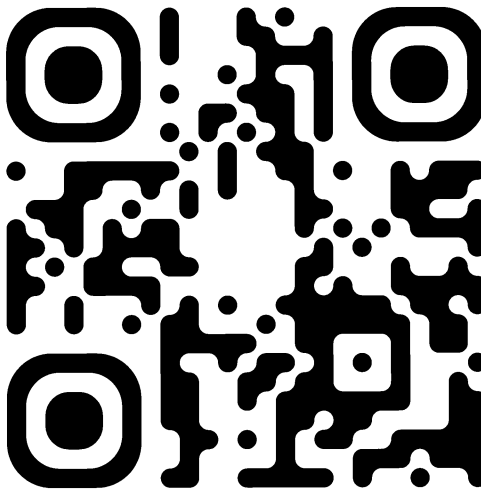
53 - **إشارة من المترجم**: انظر ترجمتنا لهذا الكتاب. في:
مارسيل موس، **مقالة في الهبة: أشكال التّبادل في المجتمعات الأرخيّة وأسبابه**، ترجمة: محمّد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2014.

سمحت لرهانات السّلطة أن تحجب المثل الأعلى للمعرفة. لكنّ الإنسانيّة في حدّ ذاتها غير موجودة، ولا يُوجد سوى بشر، أي مجتمعات وجماعات وقوى... وأفراد. والمفارقة اليوم هي أن تنتهي عولمة العالم إلى ذروة هذه الحالة من التنوّع غير المتكافئ. فالمضطهدين الأكثر تعرّضًا للاضطهاد يدركون أنّهم ينتمون إلى نفس العالم الذي ينتمي إليه الأكثر ثراء والأكثر قوّة – والعكس صحيح. وفي الأساس، فإنّه لم يسبق للبشر أبدًا أن كانوا في وضع أفضل من الآن للشعور بالانتماء إلى بشريّة واحدة. كما لم يسبق بلا شكّ أن كانت فكرة وحدة الجنس البشري أكثر حضورًا في ضمائر الأفراد. ولكن لم يحدث أبدًا من قبل أن كانت التوتّرات النّاتجة عن عدم المساواة في مواقع السّلطة والثّروة وهيمنة الرّؤى الثقافيّة الشموليّة، بمثل هذه القوّة. فالبطولة والسّخاء والضّمير لا تغيب أبدًا عن أيّ جماعة بشريّة مهما كانت. لكنّها ليست وحدها حاضرة، بل تمتزج بموازين القوى وبداهات الحاضر، وبالتّقاعس، وبمخاوف الخيال. هذه هي الخلطات التي يجب على الإناسة النقديّة الحازمة أن تستكشفها بشكل ملموس ومفصّل من أجل المساهمة في طرح السّؤال الذي يعتمد عليه مستقبلنا (من الواضح أنّ الضّمير المستتر في كلمة «مستقبلنا» يعود علينا بوصفنا بشرًا يعيشون حالة مشتركة، وإلى فكرة وحدة الجنس البشري التي تُكسب الإنسان الفردي معناه وتُسطّر حدوده): هل ما يزال لطُوبى عالم بلا أرباب، ودون مخاوف ولا ظلم، وقويّ بما يكفي لضمان رفاهيّة الجميع، ويكرّس نفسه لمغامرة العلم وحدها، ما يكفي من قوّة لكي تتحقّق؟

لقد قلنا إنّ مستقبل الكوكب لا يمكن تصوّره على أنّه مستقبل نخبة محدودة. وإذا تعزّز المثل الأعلى للبحث والاكتشاف والمغامرة، ليصبح هو المثل الأعلى الوحيد على هذا الكوكب، فإنّ النّتائج لن تكون ضئيلة. وقد طرحنا مسألة النّهايات وحلّها بشكل واضح. فالمجتمع الذي لا يحكمه سوى روح البحث لن يتحمّل عدم المساواة أو الفقر، لأنّه يعتبر أنّ الظّلم الاجتماعي تافه فكريًّا، ومُكلف اقتصاديًّا، ومدمِّر علميًّا. ولذلك، فإنّ الطّوبى التي علينا بناؤها وتحقيقها، والتي يمكنها توجيه مختلف أنواع العلوم وكذلك مراقبي الشّأن الاجتماعي والفنّانين ومديري الاقتصاد، هي بالفعل طوبى التّعليم للجميع، فهي ضروريّة للعلم كما للمجتمع. ولو عدنا قليلاً إلى التّمييز المقترح أعلاه بين المسائل المطروحة والوضع الرّاهن، فإنّنا نقول إنّ أي جهد يبذله الخيال لتجاوز رتابة المسائل المطروحة، ستكون لديه فرصة لزعزعة أسس الوضع الراهن. ولذلك فإنّ الأمر متروك أيضًا للعاملين في مجال البحث والتّدريس للتّذكير بأنّ التقدّم العلمي يعتمد إلى حدّ كبير على ثورة اجتماعيّة في التّدريس.

لا يمكن تعريف طوبى التّعليم إلاّ بوصفها بأنّها طوبى عمليّة وإصلاحيّة، رغم ما قد تبدو عليه هذه المصطلحات من تنافر. وبالطّبع، فإنّه لا مجال لأن تنبثق طوبى التّعليم من رغبة في الحكم باسم المعرفة. فالمعرفة، على عكس الإيديولوجيا، ليست كلّية ولا هي نقطة بداية. وما تسعى إليه هو أن تحكم بهدف المعرفة، وأن تجعل المعرفة هدفًا فرديًّا وجماعيًّا. وباختصار، أن نعود أخيرًا إلى التّفكير في العصر وأن نُراهن

بشكل معقول على أنّنا في اليوم الذي نضحّي فيه بكلّ شيء من أجل المعرفة، فإنّنا سنحصل حينها على الثّروة، فضلاً عن العدالة.



سجل في مكتبة
اضغط الصفحة
SCAN QR

بيبليوغرافيا

1. Alain Badiou, ***Petit Manuel d'inesthétique***, Paris, Seuil, 1998.
2. Cornélius Castoriadis, ***L'Institution imaginaire de la société***, Paris, Seuil, 1975.
3. Edmund Leach, ***Critique de l'anthropologie***, Paris, PUF, 1968.
4. Edward Evans-Pritchard, « Nuer Time Reckoning », *Africa*, 12, 1939.
5. François Furet, ***Penser la Révolution française***, Paris, Gallimard, 1978.
6. Georges Balandier (dir.), ***Le Temps et la montre en Afrique noire***, Bienne, Fédération horlogère suisse, 1963.
7. Gérard Althabe, ***Oppression et libération dans l'imaginaire***, Paris, F. Maspero, 1969.
8. Hervé Le Bras, ***La Planète au village***, La Tour-d'Aigues, L'Aube-DATAR, 1993.
9. Jacques Derrida, ***Spectres de Marx***, Paris, Galilée, 1993.
10. Jacques Le Goff, « Temps de l'Église et temps du marchand », *Annales*, XV (3), mai-juin 1960.
11. Jean Dubuffet, ***Asphyxiante Culture***, Paris, Stock, 2003.
12. Jean Paul Vernant, ***Mythe et pensée chez les Grecs***, Paris, F. Maspero, 1965.
13. Julien Gracq, ***Carnets du grand chemin***, Paris, José Corti, 1992.
14. Louis Althusser, ***Lire le Capital***, Paris, F. Maspero, 1965.
15. Louis Althusser, ***Pour Marx***, Paris, F. Maspero, 1965
16. Marc Augé, Cornélius Castoriadis, Maria Daraki & al., ***La Grèce pour penser l'avenir***, Paris, Harmattan, 2000.
17. Marcel Detienne, ***Comparer l'incomparable***, Paris, Seuil, 2000.
18. Marcel Mauss, ***Sociologie et anthropologie***, Paris, PUF, 1950.
19. Maurice Halbwachs, « La mémoire collective et le temps », *Cahiers internationaux de sociologie*, II, 1947.

20. Michel de Certeau, ***Histoire et psychanalyse entre science et fiction***, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2002.

21. Michel Leiris, ***Le Ruban au cou d'Olympia***, Paris, Gallimard, 1981.

22. Nicoles Loraux, ***Né de la terre : Mythe et politique à Athènes***, Paris, Seuil, 1996.

23. Paul Virilio, ***La Bombe informatique***, Paris, Galilée, 1998.

24. Pierre Bourdieu, ***Méditations pascaliennes***, Paris, Seuil, « Points Essais », 2003.

25. Pierre Nora (dir.), Les Lieux de mémoire, III, Les France, 1, Paris, Gallimard, 1992.

26. Pierre Rosanvallon, ***Le Sacre du citoyen***, Paris, Gallimard, 1992.

27. Victor Hugo, « Réponse à un acte d'accusation », in ***Les Contemplations***, Paris : Nelson, 1911 (p. 29-35).

28. أسخولوس، **تراجيديّات أسخولوس**، ترجمها عن اليونانيّة وقدّم لها وعلّق عليها: عبد الرّحمان بدوي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، 1996، ص 165-214.

29. جاك ديريدا، **أطياف ماركس**، ترجمة: منذر عيّاشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2006.

30. سوفوكل، **أنتيجونة**، ترجمة: عليّ حافظ، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، سلسلة الأدب العالمي، الكويت، 2013.

31. غوستاف لوبون، **روح الثّورات والثّورة الفرنسيّة**، ترجمة: محمّد عادل زعيتر، المطبعة العصريّة، القاهرة، 1934

32. مارسيل موس، **مقالة في الهبة: أشكال التّبادل في المجتمعات الأرخيّة وأسبابه**، ترجمة: محمّد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2014.

قائمة بأهمّ أعمال مارك أوجيه

1. ***Le Rivage alladian***, Orstom, 1969.
2. ***Théorie des pouvoirs et idéologie***, Hermann, 1975.
3. ***Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort***, Flammarion, 1977.
4. ***Symbole, fonction, histoire***, Hachette, 1979.
5. ***Génie du paganisme***, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1982 ; « Folio-Essais », 2008.
6. ***Le sens du mal***, Éditions des Archives contemporaines, 1984 (en collaboration avec C. Herzlich).
7. ***La Traversée du Luxembourg***, Hachette, 1985.
8. ***Un ethnologue dans le métro***, Hachette,
9. « Textes du XXe siècle », 1986; Hachette Littératures, 2001.
10. ***Le Dieu objet***, Flammarion, « Nouvelle Bibliothèque scientifique », 1988.
11. ***Domaines et Châteaux***, Seuil, « La Librairie du XXIe siècle », 1989.
12. ***kpiti. La rancune et le prophète***, Éditions de l'EHESS, 1990 (en collaboration avec J.-P. Colleyn).
13. ***Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité***, Seuil, « La librairie du XXIe siècle », 1992.
14. ***Paris retraversé***, Éditions de l'Imprimerie Nationale, 1992 (en collaboration avec J. Mounicq).
15. ***Pour une anthropologie des mondes contemporains***, Aubier, 1994 ; Flammarion, « Champs Flammarion », 1997.
16. ***Le Sens des autres : actualité de l'anthropologie***, Fayard, 1994.
17. ***Erro, peintre mythique***, Éd. Le Lit du vent, 1994.
18. ***Paris ouvert***, Éditions de l'Imprimerie Nationale, 1995 (en collaboration avec J. Mounicq).
19. ***Paris, années trente***, Hazan, 1996.
20. ***La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction***, Seuil, « La Librairie du XXIe siècle », 1997.
21. ***L'Impossible Voyage. Le tourisme et ses images***, Rivages Poche, 1997.

22. ***Valode et Pistre***, Éd. du Regard, 1998.

23. ***Venise d'eau et de pierre***, Éd. de l'Imprimerie Nationale, 1998 (en collaboration avec J. Mounicq).

24. ***Fictions fin de siècle***, Fayard, 2000.

25. ***Les Formes de l'oubli***, Payot, 1998 ; Rivages-Poche, 2001.

26. ***Journal de guerre***, Galilée, 2003.

27. ***Le Temps en ruines***, Galilée, 2003.

28. ***Pour quoi vivons-nous ?*** Fayard, 2003.

29. ***L'anthropologie***, PUF, « Que sais-je ? », 2004 (en collaboration avec J.-P. Colleyn).

30. ***La Mère d'Arthur***, Fayard, 2005.

31. ***Le Métier d'anthropologue*** : sens et liberté, Galilée, 2006.

32. ***Casablanca***, Seuil, « La Librairie du XXIe siècle », 2007.

33. ***Éloge de la bicyclette***, Payot, 2008 ; Rivages-Poche, 2010.

34. ***Le Métro revisité***, Seuil, « La Librairie du XXIe siècle », 2008.

35. ***Quelqu'un cherche à vous retrouver***, Seuil, « La Librairie du XXIe siècle », 2009.

36. ***Carnet de routes et de déroutes : septembre 2008-juin 2009***, Galilée, 2010.

37. ***La Communauté illusoire***, Rivages-Poche, 2010.

38. ***Journal d'un SDF. Ethnofiction***, Seuil, « La Librairie du XXIe siècle », 2011.

مكتبة
t.me/soramnqraa

مارك أوجيه

أين مضى المستقبل؟

طوال عدة قرون، كان الزّمن هو عنوان الأمل، فهو توقّعٌ لتطوّر أو نُضج أو تقدّم أو نموّ، وحتّى ثورة في المستقبل. لكن الأمر تغيّر وتبدّل، وكدنا نقول إنّ المستقبل قد يكون اختفى تمامًا. فقد ران على العالم حاضرٌ جامدٌ، فدمّر معالم التّاريخ وهدم مُثل الأجيال الحالمة، ومحا أفق المستقبل.

ما الذي أدّى إلى هذا الخسوف؟ لماذا تلاشى المستقبل، سواء في الوعي الفردي أو في التّمثيلات الجماعيّة؟ هل من علاج لهذا الخطب ومن طريقة لتلافيه؟

جوابًا عن هذه الأسئلة، يدرس مارك أوجيه، بدقّة ووضوح، الأبعاد المتعدّدة للعولمة، ولا سيّما جوانبها السياسيّة والعلميّة والرمزيّة، ويُشخّص أسباب أزمتنا المعاصرة، ويقترح حلاًّ يبعث على الأمل.

telegram @soramnqraa

WWW.PAGE-7.COM
ISBN: 978-603-8387-68-9
Designed by Tawfiq Omrane

صفحة